Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

ED 139
SOPHIAPOL (EA 3932)

Membre de l'université Paris Lumières

Zacharias ZOUBIR

« Racisme »

Genèse et épistémologie d'un concept de lutte

Thèse présentée et soutenue publiquement le 10 novembre 2023
en vue de l'obtention du doctorat de philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Emmanuel RENAULT (Université Paris Nanterre)
et de M. Claude GAUTIER (École Normale Supérieure de Lyon)

Jury :

Rapporteur : M. Robin CELIKATES, professeur, Freie Universität Berlin

Rapporteure : Mme Sophie GUÉRARD DE LATOUR, professeure, École Normale Supérieure de Lyon

Membre du jury : M. Robert BERNASCONI, professeur, Pennsylvania State University

Membre du jury : Mme Magali BESSONE, professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Membre du jury : M. Claude GAUTIER, professeur, École Normale Supérieure de Lyon

Membre du jury : M. Emmanuel RENAULT, professeur, Université Paris Nanterre

FRANÇAIS : Titre de la thèse : « Racisme » : genèse et épistémologie d'un concept de lutte

Résumé de la thèse : Là où le concept de racisme appartient au vocabulaire courant et où les usages réflexifs et les définitions de ce concept ne manquent pas, comment comprendre la persistance et le renouvellement constant des conflits dont il fait l'objet ? Notre thèse est que l'unité du concept de racisme est intimement liée à la divergence de ses usages. Cette thèse se structure en deux parties. Dans une première partie généalogique, il s'agit de voir que l'hétérogénéité et l'instabilité du concept de racisme sont constitutives de celui-ci. Du concept de racisme, dont les premiers usages remontent aux années 1880, il n'y a jamais eu d'usage exemplaire unanimement reconnu. À partir des années 1940 et 1950 émerge une conception prédominante du racisme comme hostilité raciale et comme idéologie de l'inégalité des races humaines. Or, cette conception se trouve contestée par la formation d'une grammaire politique anti-coloniale qui envisage le racisme comme une hiérarchie sociopolitique effective des races humaines. Le but de la seconde partie épistémologique et théorique est de montrer qu'hier comme aujourd'hui, le pivot du désaccord n'est pas dans les définitions du racisme prises pour elles-mêmes. Il est plutôt dans les différentes théories sociales et éthico-politiques qui motivent et irriguent ces définitions, que cela soit ou non explicite. Par une discussion critique d'approches philosophiques classiques et contemporaines des concepts de racisme et de race, nous cherchons à mettre en cohérence différents aspects du racisme habituellement mis en concurrence. Pour ce faire, nous partons de la complexité interne du concept formée par la race, l'hostilité, l'idéologie et la hiérarchie.

Mots-clés : race, racisme, concept, contestabilité, critique, théorie sociale

ENGLISH: Thesis title: "Racism": Origins and Epistemology of a Struggle Concept

Thesis summary: How can we understand the persistence and constant renewal of conflicts surrounding the concept of racism in contexts where this concept belongs to common usage, and where its reflexive use and definitions are abundant? This thesis defends the idea that the unity of the concept of racism is inherently related to its differing uses. The thesis is organized in two parts. The first part, which is genealogical, shows how heterogeneity and instability are constitutive features of the concept of racism. Since its first appearance in the 1880s, there has never been a universally recognised concept of racism. In the 1940s and 1950s, a predominant understanding of racism as racial hostility and as an ideology of racial inequality was established. Even then, however, this understanding was disputed by an emerging anti-colonial political grammar in which racism was considered as a real socio-political racial hierarchy of human races. The second part of the thesis is epistemological and theoretical. It aims at demonstrating that the crux of the conceptual conflicts around racism does not revolve around the definitions of racism in themselves. It is rather to be found in the various social and ethical-political theories that account for and inform the definitions, whether implicitly or explicitly. Through a critical discussion of classical and contemporary philosophical takes on the concepts of racism and race, we seek to combine different aspects of racism which are usually opposed to one another. To do this, we draw upon the internal complexity of the concept of racism, made up of race, hostility, ideology and hierarchy.

Keywords: race, racism, concept, contestability, critique, social theory

SOPHIAPOL (EA 3932)
Université Paris Nanterre
200 avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex, FRANCE

Dédicaces

Cette thèse est dédiée à tous les esprits critiques avec lesquels j'ai pu interagir depuis mes débuts d'enseignant en 2016, que ce soit à Nanterre, en Seine-et-Marne ou en Sarthe. Grâce à Tonio et à Welcome, le collectif de solidarité avec les personnes réfugiées, je garde de très beaux souvenirs du campus et de la ville de Nanterre. Grâce à la sympathie des collègues de mes premiers lycées d'exercice, mon arrivée dans le secondaire s'est faite en douceur.

Mes années de thèse ont par ailleurs, pour une part non négligeable, été enrichies par mes liens d'amitié et de camaraderie en région parisienne, à Lyon, à Marseille, à Stockholm, à Leipzig et à Berlin, et notamment par le soutien indéfectible de Marco, Mathi et Pauline.

Je ne pense pas que j'aurais poussé mes études aussi loin sans bénéficier, au fil des ans, des cours et des encouragements de Christophe Conot, d'Alain Ménil et de Nathalie Chouchan.

Tout au long de ces études, j'ai toujours pu compter sur ma famille, en Suède comme au Maroc.

Je dédie enfin cette thèse à ma compagne, Camilla Brenni. Son savoir, sa curiosité, sa vive intelligence, sa profonde empathie et sa joie de vivre sont, pour moi, une source constante d'inspiration et de motivation.

Remerciements

Cette thèse doit beaucoup à mes échanges avec mes deux directeurs de thèse qui furent aussi mes professeurs, Emmanuel Renault et Claude Gautier. J'ai énormément appris de leurs enseignements, de leurs conseils, de leurs retours et des pistes qu'ils m'ont indiquées.

Le mûrissement de mon travail a en outre été facilité par le temps que Magali Bessone et Nestor Capdevila y ont accordé.

J'ai aussi eu la chance de bénéficier de discussions riches et fructueuses avec Abdellali Hajjat, Silyane Larcher et Lionel Zevounou.

Je tiens à remercier Camilla Brenni, Malik Hamila, Armel Campagne, Théa Haug, Ulysse Lojkine, Paul Guillibert, Daria Saburova, Émile Petitjean-Hêche, Daniel Adjerad, Nora El Qadim, Karl Sarafidis et Marc-Antoine Pencolé pour leurs lectures attentives et incisives de mon manuscrit tout au long de son élaboration.

Je n'oublie pas non plus le chaleureux accueil que m'ont réservé les différentes équipes de l'Université Paris Nanterre.

Sommaire

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....7

Un problème de définition ?.....7
Conflit et rationalité.....12
Hétérogénéité conceptuelle et unification théorique.....18
Faits et valeurs.....24
Genèse et épistémologie.....31
Les enjeux de la construction.....34

PREMIÈRE PARTIE. GENÈSE D'UNE DISCORDE.....41

Introduction à la première partie.....43

Chapitre 1. *Raci(ali)sme* : un champ de bataille.....49
Chapitre 2. La nation contre l'artifice racial, ou : La partialité de « notre » concept de *racisme* 137
Chapitre 3. Les frontières contestées du racisme.....207

Récapitulation et passage à la seconde partie.....269

SECONDE PARTIE. ÉPISTÉMOLOGIE ET CONSTRUCTION D'UN CONCEPT ESSENTIELLEMENT CONTESTÉ.....275

Introduction à la seconde partie.....277

Chapitre 4. Antinomies des approches définitionnelles.....279
Chapitre 5. S'orienter dans les domaines contestés de l'antiracisme.....329
Chapitre 6. La race et le refus du racisme.....427

CONCLUSION GÉNÉRALE.....503

Retour sur le concept de *racisme*.....503
Extensions possibles des résultats.....509

Index des noms.....515

Bibliographie générale.....521

Table des matières.....551

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Un problème de définition ?

> Il est assez évident que si nous voulons comprendre comment fonctionnent les concepts éthiques, et comment ils changent, il nous faut une certaine compréhension des formes de l'organisation sociale à l'intérieur de laquelle ils fonctionnent. […] Attirer l'attention sur notre langage éthique peut au moins nous inciter à le penser, avec la vie éthique qu'il exprime, comme une pratique sociale susceptible de changer[1].

On s'attendrait à ce qu'une enquête philosophique sur un concept ait pour point de départ une première définition de celui-ci, c'est-à-dire une caractérisation initiale qu'il s'agirait progressivement d'enrichir. Comment réfléchir sur un concept dont on n'aurait pas au moins au préalable esquissé les limites ? Ce serait en quelque sorte s'avancer à l'aveugle ou travailler sans objet.

Dans le cas du concept de *racisme*, il y a cependant de bonnes raisons de penser que le fait de répondre à cette attente d'une définition préliminaire nuirait davantage à l'intelligence du concept qu'il n'y contribuerait. C'est en effet en suspendant provisoirement notre jugement quant à la nature du racisme que nous pouvons prendre acte de son étonnant statut conceptuel. Sans encore nous prononcer sur ce qu'est le racisme, partons donc d'un double constat qui donne un aperçu de la matière problématique que le concept de *racisme* constitue pour la philosophie.

Le premier constat, c'est que ce concept est ancré dans ce que l'on peut – sans tomber dans « l'illusion du communisme linguistique[2] » – appeler « notre » vocabulaire éthique,

1 B. A. O. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), M.-A. Lescourret (trad.), Paris, Gallimard, 1990, p. 143.

2 P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, A. Fayard, 1982, p. 24.

moral et politique. Le nom *racisme* et l'épithète *raciste*[1] sont connus de tout le monde en français et en de nombreuses autres langues occidentales. Dans ces contextes, cette conceptualité appartient au langage ordinaire que l'on s'approprie différemment selon les origines et les trajectoires sociales. Ainsi n'est-on pas surpris de lire, dans la dernière édition du *Larousse*, que le racisme est une « [i]déologie fondée sur la croyance qu'il existe une hiérarchie entre les groupes humains, les "races" », un « comportement inspiré par cette idéologie » ou, de manière plus générale, une « [a]ttitude d'hostilité systématique à l'égard d'une catégorie déterminée de personnes[2]. »

Au vu de ce sens apparemment évident du concept, ce second constat paraît à premier abord étonnant : peu de mots peuvent à eux seuls déclencher l'émoi et le scandale que soulève si souvent aujourd'hui la référence au racisme. En France, en attestent par exemple les clivages révélés par l'expression « racisme anti-Blancs » depuis le début des années 2000, ou plus récemment par celle de « racisme d'État » lors d'un stage organisé par la section syndicale SUD Éducation 93 en 2017[3]. Paradoxalement, le concept de *racisme* apparaît ainsi comme un concept largement partagé mais fortement discordant.

Si l'on en restait à ces constats, rien ne distinguerait cependant cette charge polémique du concept de *racisme* de celle d'autres *-ismes* potentiellement polémiques comme ceux de *sexisme*, de *fascisme* ou de *nazisme*. Le point de départ de la présente enquête est donc, plus précisément, l'intuition suivante. Notamment dans les contextes francophones et anglophones depuis les années 1970, les controverses qui enveloppent le concept de *racisme* ont une spécificité, et l'effort de cerner cette spécificité peut servir l'étude des, et la lutte contre, les réalités relevant du racisme.

Pourquoi faudrait-il accorder une spécificité aux controverses relatives au concept de *racisme* ? Trois caractéristiques fondent cette spécificité : ces controverses sont (I.) multidimensionnelles, (II.) réflexives et (III.) fondamentales.

I. Premièrement, ces controverses sont multidimensionnelles parce que les différents usages du concept de *racisme* engagent (1.) des descriptions, (2.) des évaluations, (3.) des

1 Nous reprenons, pour désigner les principaux concepts auxquels nous nous intéressons, la pratique des linguistes consistant à mettre ces concepts en italiques, réservant ainsi les guillemets pour les citations ou pour marquer une prise de distance avec telle ou telle expression.

2 « Définitions : racisme », sur *Dictionnaire de français Larousse*, s. d. (en ligne : https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/racisme/65932?q=racisme#65185 ; consulté le 9 août 2023).

3 D. CHARRIERAS, « Racisme(s) ? Retour sur la polémique du « racisme anti-Blancs » en France », dans S. Laurent et T. Leclère (éd.), *De quelle couleur sont les Blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, Paris, La Découverte, 2013, p. 244-252 ; F. DHUME *et al.*, *Du racisme d'État en France ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 31-33 et passim.

explications et (4.) des stratégies hétérogènes. Les discussions intellectuelles et les polémiques publiques autour du racisme en fournissent constamment des illustrations.

Lorsque le politiste Daniel Sabbagh émet l'hypothèse qu'il pourrait exister un *racisme anti-Blancs*, par exemple, c'est pour affirmer que (1.) le racisme peut être décrit comme une hostilité de non-Blancs à l'égard de Blancs et que cette hostilité est (2.) une offense de ceux-là à l'égard de ceux-ci. (3.) Les facteurs potentiellement psycho-affectifs de cette offense (4.) gagneraient alors à être examinés afin de se prémunir contre l'instrumentalisation de la thématique du *racisme anti-Blancs* par l'extrême-droite[1]. Par contraste, c'est parce qu'ils considèrent que le racisme consiste fondamentalement (1.) en une hiérarchie sociale (2.) aux effets oppressifs et (3.) dont les causes sont structurelles que d'autres remettent en cause la pertinence de l'expression *racisme anti-Blancs.* De telles critiques peuvent notamment être formulées au nom (4.) d'une focalisation sur des problèmes sociopolitiques distincts de ceux de la population majoritaire[2].

On retrouve un différend analogue dans la controverse autour du *racisme d'État*. En 2017, le ministre de l'Éducation nationale Jean-Michel Blanquer (1.) décrivit comme relevant du « racisme » le fait de « sépar[er] » les « racialisés » des « non-racialisés » dans le cadre d'ateliers que la section syndicale SUD Éducation 93 entendait réserver aux personnes victimes du « racisme d'État[3] ». *Racistes*, ces ateliers le seraient au sens où (2.) un tel dispositif « port[e] atteinte à la cohésion nationale » (3.) parce qu'il opère un tri racial, l'enjeu étant notamment pour Blanquer (4.) de promouvoir une image de la République une et indivisible[4]. Au contraire, les syndicalistes ainsi mis en cause (1.) caractérisaient le racisme comme un rapport de domination (2.) qui limite considérablement les perspectives d'avenir de certains groupes par (3.) des processus institutionnels, notamment dans l'éducation, de telle sorte que (4.) le racisme se combat en identifiant, et en agissant sur, de tels processus[5].

1 D. SABBAGH, « Un racisme anti-Blancs ? », *Pouvoirs*, vol. 181, nº 2, 2022, p. 101-107.

2 N. KEYHANI, A. HAJJAT et C. RODRIGUES, « Saisir le racisme par sa pénalisation ? Apports et limites d'une analyse fondée sur les dossiers judiciaires », *Genèses*, vol. 116, nº 3, 2019, p. 136-139 ; D. CHARRIERAS, « Racisme(s) ? Retour sur la polémique du « racisme anti-Blancs » en France », *op. cit.*, p. 247sq.

3 « Compte-rendu de la séance du mardi 21 novembre 2017 », sur *Assemblée nationale*, 2017 (en ligne : https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/comptes-rendus/seance/session-ordinaire-de-2017-2018/premiere-seance-du-mardi-21-novembre-2017 ; consulté le 9 août 2023).

4 « Communiqué de Jean-Michel Blanquer », sur *Ministère de l'Education Nationale et de la Jeunesse*, 2017 (en ligne : https://www.education.gouv.fr/communique-de-jean-michel-blanquer-9170 ; consulté le 9 août 2023).

5 SUD ÉDUCATION 93, « Journal du stage de formation syndicale "Au croisement des oppressions. Où en est-on de l'antiracisme à l'école ?" des 18 et 19 décembre 2017 à Saint-Denis », 2017, p. 3 (en ligne : http://web.archive.org/web/20180430114322/http://www.sudeducation93.org/IMG/pdf/journal_stage_antiracisme_18-19_dec_2017_v2_-_sans_illu.pdf ; consulté le 17 septembre 2023).

II. Deuxièmement, précisément parce que les controverses concernant le racisme mettent clairement en jeu différentes manières de « parler le racisme[6] », les participants à ces controverses développent des rapports réflexifs au concept de *racisme*, au sens où ils prennent l'interprétation de celui-ci pour objet. Certaines études sociologiques de corpus d'échanges écrits autour du racisme en français ou en anglais (États-Unis) en fournissent des exemples. De telles études constatent souvent que les interlocuteurs finissent par déplacer leur attention de l'évènement particulier ayant lancé la discussion – une insulte, une agression ou un meurtre que certains qualifient de *racistes* – vers ces questions générales : qu'est-ce que le racisme ? Qui peut être dit *raciste* ? À propos de son corpus de commentaires d'internautes sur des articles d'actualité relatifs à des « scandales » mettant en jeu le concept de *racisme* entre 2009 et 2011, le sociologue Matthieu Mazzega note la chose suivante :

> […] on assiste finalement à des affaires dans l'affaire, c'est-à-dire que l'attention des participants n'est plus portée directement, ou seulement, sur l'évènement discuté au départ mais *plus encore ce sont les interprétations des participants et les désaccords entre celles-ci qui deviennent des affaires à part entière*[2].

De manière analogue, dans son analyse d'un échange de lettres du lectorat de périodiques états-uniens à la fin des années 1990, échange dont l'objet initial était le meurtre policier de l'Africain-Américain Ennis Cosby en Californie, la sociologue Ashley Doane émet cette remarque-ci :

> Dans cet échange, nous avons une illustration claire du racisme comme « concept contesté ». Les cinq auteurs parlent tous du racisme mais il y a un clivage net entre une approche « aveugle à la couleur » [*« color-blind »*] du racisme comme préjugé ou comme haine et l'autre approche du racisme comme un phénomène plus structurel profondément ancré [*embedded*] dans la société américaine. Que ce soit de manière explicite ou implicite, la question de la définition du racisme est au cœur du débat autour du meurtre d'Ennis Cosby. *In fine, une fois que l'allégation de « racisme » est faite, son effet est si puissant qu'une discussion initialement portée sur l'analyse du meurtre d'Ennis Cosby s'en trouve, pour l'essentiel, transformée en un débat sur la nature du racisme dans la société américaine et sur la question de savoir qui est ou n'est pas « raciste »*. Voilà une illustration claire du pouvoir du terme de « racisme »[3].

6 L'expression est de Matthieu Mazzega. Elle constitue un écho intéressant à celle du « parler race » – « *race talk* » – dont il sera question dans le sixième chapitre de la présente enquête.

2 M. MAZZEGA, *Se disputer le « vrai » racisme : qualifications ordinaires, enjeux moraux et frontières symboliques. Une étude d'un corpus de commentaires d'internautes*, Thèse de doctorat, Université Grenoble Alpes (ComUE), 2016, p. 191, nous soulignons.

3 A. Doane, « What is Racism? Racial Discourse and Racial Politics », *Critical Sociology*, vol. 32, no 2-3, 1er mars 2006, p. 262, nous traduisons et soulignons. « *This exchange provides a clear illustration of racism as a "contested concept." All five authors are talking about racism; however, there are clear lines of conflict between the "color-blind" view of racism as prejudice or hate and the alternative view of racism as a more structural phenomenon embedded in American society. How racism is defined, either explicitly*

Dans de tels échanges ordinaires, la dimension méta fait donc partie intégrante des controverses autour du racisme. La question du sens du concept de *racisme* en constitue l'un des moteurs, et non des moindres.

III. Troisièmement, les controverses autour du racisme sont fondamentales. Puisque les différentes dimensions du concept de *racisme* y forment des objets à part entière, il y va aussi bien de la compréhension que de l'extension du concept. La question de la compréhension du concept concerne ses éléments de base. Par exemple, le racisme repose-t-il nécessairement sur la croyance en une corrélation entre les capacités intellectuelles, les caractères moraux et les cultures de grands ensembles humains nommés *races*, d'une part, et les caractères biologiques supposément héréditaires de ces mêmes ensembles, d'autre part ? L'enjeu de l'extension du concept, lui, concerne la régulation de son application. Cet enjeu est manifeste lorsque l'on se dispute pour savoir si seuls des individus peuvent être dits *racistes*, ou s'il est justifié de qualifier des structures ou des institutions, voire une société toute entière, de *raciste*. Il est cependant important de souligner que le caractère fondamental des controverses autour du racisme ne remet pas en cause l'unité du concept de *racisme*. Au contraire, de telles controverses sont fondamentales précisément parce qu'elles ont un principe – un fondement – en partage, à savoir l'opposition au racisme. En effet, il y a un accord quasi total quant à l'évaluation générale opérée par ce concept : le racisme désigne quelque chose de mauvais[1]. Mais c'est précisément le seul point d'accord autour du concept. D'où l'ancrage du concept de *racisme* dans des questions constamment discutées de ce type : en quoi consiste le mal raciste, et pour qui est-ce un mal ? Où se trouve ce mal, quand a-t-il commencé et peut-on s'en débarrasser ? Quelles sont ses modalités d'existence ? Y a-t-il un ou plusieurs maux de ce type ? Et pourquoi y a-t-il racisme, si tant est qu'il y en ait (encore) ? En somme, les controverses autour du racisme sont fondamentales parce qu'elles se caractérisent par un accord autour du *rejet* de quelque chose – c'est le pôle unifiant – couplé à un désaccord autour de *ce qui est à rejeter* – c'est le pôle différenciant.

---

or implicitly, is at the core of the debate over the murder of Ennis Cosby. Finally, once the claim of "racism" is invoked, its effect is so powerful that it essentially transforms the discussion from an analysis of the murder of Ennis Cosby to a debate on the nature of racism in American society and who is or is not "racist." This is a clear illustration of the power of the "racism" label. »

1 En ce qu'il est généralement considéré comme un mal, le racisme fait en un sens l'objet d'un « consensus normatif de nos convictions morales ordinaires » : M. BESSONE, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013, p. 179. Toutefois, ce consensus est plus fin que ne le supposent certains philosophes qui se réfèrent à un supposé « usage ordinaire » du concept de *racisme*. Sur ce point, *cf. infra*, 4.1.

Conflit et rationalité

> Étant donné 1° l'impossibilité d'éviter les conflits (l'impossibilité de l'indifférence), 2° l'absence d'un genre universel pour les régler, ou si l'on préfère la nécessité que le juge soit partie, trouver, sinon ce qui peut légitimer le jugement (le « bon » enchaînement), du moins comment sauver l'honneur de penser[1].

Le triple caractère multidimensionnel, réflexif et fondamental des controverses autour du racisme rend celles-ci particulièrement difficiles à démêler. Pourquoi les usages du concept divergent-ils à tous les niveaux ? Pourquoi le concept même de *racisme* y acquiert-il autant d'importance ? Pourquoi la nature du racisme y est-elle constamment interrogée ?

À ces questions, la plupart des recherches qui s'intéressent à l'instabilité du concept de *racisme* ont répondu en considérant le statut controversé de ce concept comme le signe d'un manque définitionnel à combler. Dans ce type d'approche, la multiple diversité des usages du concept, leurs thématisations récurrentes et antagoniques et l'instabilité conceptuelle qui s'ensuit sont vues comme des obstacles à la conduite rationnelle de nos entreprises morales, politiques ou scientifiques. Ces obstacles représenteraient autant de lacunes du « parler racisme ». Ainsi, la divergence des usages signerait l'absence d'un concept-maître, et c'est seulement en proposant un tel concept-maître que l'on pourrait trancher les débats interprétatifs et ainsi sortir du désarroi conceptuel.

Parmi les approches de ce type, on peut distinguer entre deux courants en fonction de la démarche proposée pour mieux « parler racisme ».

Le premier courant peut être dit « logico-moral » (A.). Il veut fournir la « bonne » définition du racisme, au sens où celle-ci satisferait à la fois à une exigence rationnelle de cohérence (savante) et à une intuition morale (ordinaire). Le second peut être dit généalogique car, contrairement au premier, il propose une définition du concept de *racisme* qui se positionne non par rapport à « l'usage ordinaire » contemporain du concept mais eu égard à l'histoire politique de celui-ci (B.). Pour l'instant, le terme « généalogique » a le sens général d'un retour à ce qui est tenu pour les origines d'un concept.

A. Pour le courant logico-moral, la multiplicité des usages du concept de *racisme* est accidentelle. En effet, les thématisations disponibles du concept de *racisme* ratent l'essentiel, à savoir précisément une norme fondamentale des usages de ce concept, norme qu'il reviendrait à la philosophie d'expliciter. Selon la forme qu'y prend cette explicitation, le courant logico-moral doit à son tour être subdivisé en deux approches.

---

1 J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 10.

A.1. Une première approche ancrée dans la philosophie analytique éthique et morale a pour objectif d'identifier le fondement de l'usage ordinaire du concept de *racisme*. Dans cette approche, la diversité des usages du concept de *racisme* doit être passée au crible de ce qui « nous » – au sens le plus général – motive lorsque « nous » qualifions une chose de *raciste*, cette motivation constituant la norme fondamentale des usages ordinaires du concept de *racisme*. Selon le statut donné à cette norme fondamentale, cette première approche logico-morale prend à son tour deux formes majeures.

i. Il peut s'agir de trouver « le » noyau normatif des usages ordinaires du concept. Pour J. L. A. Garcia, le « cœur » du racisme serait ainsi la « malveillance[1] » d'un individu à l'égard d'un groupe perçu comme une race.
ii. Il peut être question d'établir une norme susceptible d'unifier les divers usages ordinaires du concept de *racisme* sur le mode d'un « équilibre réfléchi » entre intuitions morales et conceptualisation philosophique (théorisé notamment par John Rawls[2]). Selon Joshua Glasgow, par exemple, il y a racisme quand il y a « manque de respect » à l'égard d'un groupe perçu comme une race, que ce soit en un sens individuel ou institutionnel[3].

A.2. La seconde approche s'inscrivant dans le courant logico-moral est plus minoritaire et récente. Elle est développée par le philosophe de la race Alberto G. Urquidez qui se revendique de Wittgenstein dont il retient principalement la thèse d'après laquelle le sens d'un terme n'est ni plus, ni moins, que l'explication de ce sens[4]. Concevant cette explication essentiellement comme une définition, Urquidez s'oppose à la recherche d'un fondement de l'usage ordinaire du concept de *racisme*. La démarche d'Urquidez est grammaticale en ce qu'elle conçoit la définition du racisme non comme une description de quelque chose dans le monde, mais seulement et strictement comme la formulation d'un principe régissant notre manière de nous représenter des phénomènes comme *racistes*[5]. Cette même démarche est révisionniste parce que la définition qu'elle veut proposer du racisme excède un simple enregistrement du fondement des usages ordinaires. En prétendant instituer un nouveau principe de représentation du racisme, cette approche obéit donc à ce qu'elle conçoit comme

1 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism » (1996), dans D. R. Morrow (éd.), *Moral Reasoning. A Text and Reader on Ethics and Contemporary Moral Issues*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2018, p. 274-294.
2 J. RAWLS, *Théorie de la justice* (1971), C. Audard (trad.), Paris, Seuil, 2009, 1 vol., chap. 1, sect. 9.
3 J. GLASGOW, « Racism as Disrespect », *Ethics*, vol. 120, n° 1, 2009, p. 64-93.
4 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism. A Philosophical Analysis*, Cham, Palgrave Macmillan, 2020, p. 81-86.
5 *Ibid.*, p. 25.

une « vérité grammaticale prescriptive[1] ». Cette vérité est la suivante : le racisme, c'est l'oppression raciale[2].

B. Passons au second courant. Pour ce courant que nous qualifions de généalogique, la diversité des usages du concept de *racisme* doit être comprise non en formalisant ces derniers indépendamment de leurs contextes d'usage, mais au contraire sur le fond de l'histoire politique du concept. Cette histoire est censée fournir un étalon pour identifier les conditions de possibilité d'un concept de *racisme* qui soit viable sur les plans de la critique et de la connaissance. En fonction de la manière dont il se réfère à l'histoire du concept de *racisme*, ce courant se divise en deux ramifications.

B.1. Une première démarche consiste à se référer à ce qui est tenu pour le « premier » concept de *racisme* au sens chronologique. À partir de là, deux options se présentent.

i. Le « premier » concept de *racisme* peut être perçu comme l'usage *originel* de celui-ci, c'est-à-dire comme son modèle à la fois descriptif, normatif, explicatif et stratégique. De ce point de vue, le caractère discordant du concept contemporain de *racisme* serait dû à son « inflation conceptuelle » progressive. Une telle thèse repose sur le récit suivant. Le concept de *racisme* aurait été forgé dans les années 1930 pour disqualifier l'idéologie d'une hiérarchie des races humaines promue sous le Troisième Reich. Or, d'autres significations hétérogènes seraient ensuite progressivement venues s'ajouter à ce concept originel. Cette thèse d'une « inflation » du concept peut être formulée avec une emphase descriptive ou normative.
   a) Avec une emphase descriptive, le sociologue marxiste Robert Miles considère que le concept de *racisme* serait désormais mobilisé pour qualifier une pléthore de phénomènes qui n'auraient pourtant rien à voir avec l'idéologie d'une hiérarchie des races humaines. Ce concept perdrait alors sa valeur épistémique dans la mesure où il serait investi d'une extension excessivement large comprenant les dispositions, les actions, les institutions, les cultures, etc. De ce fait, il perdrait aussi sa valeur critique parce qu'il ne permettrait plus de cibler un phénomène spécifique. Par conséquent, il conviendrait de reconstruire un concept de *racisme* comme idéologie de la hiérarchie des races humaines qui soit opérationnel pour les enquêtes notamment sociologiques[3].
   b) Avec une emphase normative, le philosophe moral Lawrence Blum estime, lui, que le recours au concept de *racisme* serait maintenant si répandu et normalisé

1 *Ibid.*, p. 137.
2 *Ibid.*, p. 296-305.
3 R. MILES, *Racism*, Londres/New York, Routledge, 1989, p. 49-68.

que ce concept en aurait perdu sa charge évaluative, alors qu'il aurait initialement servi à rejeter uniquement des maux dignes de la réprobation la plus sévère, comme ceux que les États-Unis de Jim Crow et le Troisième Reich infligèrent, respectivement, aux Noirs et aux juifs. La position de Blum a évolué au fil du temps mais l'une de ses constantes réside dans l'idée qu'il faut préserver le concept de *racisme* pour la description et la critique des maux raciaux graves, à l'image de ce que Blum tient pour le premier objet du concept de *racisme*[1].

ii. D'autres considèrent, au contraire, que le supposé « premier » concept de *racisme* fournit un contre-modèle plutôt qu'un modèle. En effet, la restriction de la compréhension de ce concept originel de *racisme* à une idéologie et la limitation de son extension aux maux raciaux supposément les plus graves aurait contribué à l'occultation de la domination coloniale. Étant donné que le premier concept de *racisme* aurait été forgé essentiellement pour lutter contre la pseudo-science raciale notamment national-socialiste, ce concept impliquerait une cécité vis-à-vis de la destruction et la dévalorisation coloniales de pans entiers de l'humanité non-occidentale. Par conséquent, il faudrait refonder le concept de *racisme* sur des formes de domination qui, loin d'être scandaleuses et exceptionnelles, structurent encore la vie ordinaire des personnes non-blanches – c'est-à-dire tenues pour non-conformes aux normes sociales ou culturelles des États-nations occidentaux – dans la continuité du colonialisme et de l'esclavage[2].

B.2. Au sein du courant généalogique, une seconde démarche – qui fut avant tout celle du philosophe et historien des idées Pierre-André Taguieff – se réfère à l'histoire politique du concept de *racisme* afin de développer une critique non de la supposée première version de ce concept, mais de « l'antiracisme » en général, en tant que « système de représentations et réserve d'arguments préconstitués[3] ». Dans les mots de Taguieff, l'enjeu d'une telle généalogie est d'opérer « une dissection de cette raison *polémique* [antiraciste] telle qu'elle s'est constituée historiquement depuis environ un siècle, par sédimentation, à travers crises, débats, combats, guerres totales[4]. » Cette généalogie montrerait que le concept de *racisme* est « un mot-problème » en un sens à la fois épistémologique et éthique.

1 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –": The Moral Quandary of Race*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2002, p. 2-32.

2 B. HESSE, « Im/plausible deniability: racism's conceptual double bind », *Social identities*, vol. 10, nº 1, 2004, p. 14-18 ; B. HESSE, « Self-fulfilling prophecy: The postracial horizon », *South Atlantic Quarterly*, vol. 110, nº 1, 2011, p. 160-172.

3 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988, p. 49.

4 *Ibid.*, p. 50, c'est l'auteur qui souligne.

Sur le plan épistémologique, ce concept unifierait des réalités très hétérogènes – discursives, sociales, politiques, scientifiques etc. Dans une visée scientifique, il importerait alors de construire une définition précise du racisme pour sortir des polémiques vaines dues à un manque de rigueur conceptuelle. Cela exigerait d'objectiver précisément ce que l'on « vise » avec ce concept au moyen d'une « construction de modèles ou d'idéaltypes[1] ». Taguieff procède ainsi à une synthèse et à une mise en cohérence de travaux principalement issus de la sociologie et de la psychologie. Le but de Taguieff est de définir une sorte d'échelle du racisme. Celle-ci doit identifier les principaux indicateurs comportementaux individuels de l'hostilité à l'égard d'un groupe perçu comme racialement différent[2]. Pour surmonter ce qu'il perçoit comme un amalgame conceptuel, Taguieff propose, en outre, une distinction entre ce qu'il appelle *l'autoracisation* – l'affirmation de la propre supériorité raciale, comme celle qui accompagne et justifie la destruction nazie des juifs d'Europe – et *l'hétéroracisation* – l'attribution à autrui d'une marque d'infériorité raciale, notamment pour justifier la subordination et l'exploitation coloniales[3].

Sur le plan éthique, Taguieff considère que la plupart des usages ordinaires et savants du concept de *racisme* viseraient moins à convaincre – avec des arguments – qu'à persuader – en faisant appel aux sentiments –, et ce en affirmant leur propre supériorité antiraciste sur la pathologie des racistes[4]. Au nom d'un « humanisme désidéologisé », la généalogie du concept de *racisme* entreprise par Taguieff vise ainsi à exposer les bonnes raisons de rompre avec la « conjuration » morale véhiculée par les usages militants du concept de *racisme* afin d'« extraire » ce dernier « du champ polémique ordinaire, en le constituant comme instrument conceptuel[5] ». Loin de renouer avec une quelconque intuition morale, la référence à l'histoire politique des usages du concept de *racisme* motive alors une mise à distance axiologique d'une supposée idéologie antiraciste qui serait, avec le temps, devenue manichéenne, consensuelle et irréfléchie[6].

Par leur examen de l'instabilité conceptuelle du *racisme*, l'approche logico-morale et l'approche généalogique donnent, chacune à leur manière, des orientations intéressantes au traitement de cette instabilité. L'approche logico-morale se caractérise par une exigence de cohérence normative. Dans un dialogue étroit avec ce qu'elle conçoit comme l'usage ordinaire présent du concept, elle veut rendre ce dernier apte à faire le travail évaluatif que

1 *Ibid.*, p. 176-178.
2 *Ibid.*, p. 312.
3 *Ibid.*, p. 62-63, 163-174.
4 *Ibid.*, p. 54, 123-124 et 24.
5 *Ibid.*, p. 176-178 et 311.
6 *Ibid.*, p. 19, 59-60, 313.

l'on attend de lui. Dans l'approche généalogique, c'est l'exigence de cohérence descriptive qui l'emporte. En considérant la divergence des usages contemporains du concept de *racisme* sur le fond de la construction historique de ce concept, l'approche généalogique permet de problématiser le travail de délimitation conceptuelle.

Toutefois, l'approche logico-morale et l'approche généalogique traitent toutes deux la récurrence de l'affrontement d'interprétations antagoniques du concept de *racisme* comme quelque chose d'inessentiel. En effet, dans son entreprise définitionnelle, l'approche logico-morale néglige la diversité contemporaine des usages ordinaires du concept de *racisme* pour ériger l'une des normes d'usage au rang soit de modèle, soit de repoussoir. L'approche généalogique, elle, postule l'existence d'un unique premier concept de *racisme*, alors que l'histoire de ce concept montre précisément que son instabilité – et donc la multiplicité de ses usages – est constitutive du concept dès son émergence : on y reviendra. Dans l'approche logico-morale, la confrontation à la divergence conceptuelle s'efface rapidement au profit de l'exposé du « vrai » usage du concept de *racisme* qui peut être la consécration d'un certain type d'usage ordinaire du concept (Garcia, Glasgow) ou une prétendue innovation (Urquidez). De son côté, l'approche généalogique traite la divergence conceptuelle comme le symptôme d'un vice de construction conceptuel. Que le concept soit trop large (Miles, Blum), trop restreint (Hesse) ou trop chargé idéologiquement et moralement (Taguieff), quelque chose n'irait pas dans ce concept dont nous héritons. L'approche logico-morale comme l'approche généalogique voient ainsi dans le statut controversé du concept de *racisme* une raison de mettre en cause ce concept lui-même, soit pour le réguler, soit pour le réhabiliter.

Dans un cas comme dans l'autre, la divergence *des usages* du concept de *racisme* est interprétée comme le signe d'une délimitation insuffisante *de l'objet* de ce concept. À leur façon, chacune des approches logico-morale et généalogique veulent remédier à cette indétermination. L'absence de définition commune étant tenue pour problématique en elle-même, le remède serait dans l'élaboration de « la » définition adéquate soit subjectivement (pour l'action morale ou politique), soit objectivement (pour la connaissance). La démarche savante aurait donc pour fonction de proposer un principe rationnel permettant de mettre fin aux conflits relatifs au concept.

Or, considérer la divergence multidimensionnelle, réflexive et fondamentale des usages du concept de *racisme* comme un simple obstacle à l'action contre le racisme, c'est reléguer au second plan ce qui constitue pourtant une caractéristique fondamentale des usages passés

et présents de ce concept : l'absence d'accord autour de ce qui serait son usage juste. D'où l'intérêt d'élaborer une autre approche de cette divergence.

Hétérogénéité conceptuelle et unification théorique

> [E]n considérant le racisme comme un phénomène social, nous sommes mieux placés pour comprendre pourquoi le concept de racisme s'apparente davantage à un concept socioculturel qu'à un concept philosophique métaphysique *a priori*. On attend souvent des définitions nécessaires et suffisantes des concepts métaphysiques. Néanmoins, dans la mesure où le racisme est une construction sociale et historique, il s'apparente davantage au concept de nationalisme qu'à un concept philosophique *a priori*. Considérer le racisme sous cet angle ne revient pas pour autant à le dépouiller de son statut moral péjoratif[1].

La présente enquête part de l'intuition suivante. Face à un concept comme celui de *racisme*, renverser l'ordre des priorités qui caractérise les approches logico-morale et généalogique permettrait de mieux connaître la nature du désaccord qui caractérise les usages du concept, pour ensuite poser la question de l'intervention théorique adaptée. En effet, plutôt que de se donner d'emblée pour but d'indiquer les limites du concept, l'enjeu serait alors, dans un premier temps, de comprendre pourquoi et comment ces limites ont été et demeurent controversées, avant de se demander quelle épistémologie et quelle démarche sont les plus adaptées à ce terrain disputé. Cela revient, en quelque sorte, à cartographier le domaine avant d'y tracer son chemin.

Le problème qui guide cette perspective peut être résumé comme suit. D'où vient que le désaccord conceptuel relatif au racisme non seulement persiste, mais réapparaisse sous de nouvelles formes, et ce alors même que les parties impliquées ont toutes recours à ce même concept, y compris sur un mode réflexif et notamment définitionnel ? Une approche philosophique de cette absence d'accord pourrait-elle enregistrer le caractère conflictuel des usages du concept de *racisme* tout en satisfaisant à une exigence rationnelle de cohérence conceptuelle ?

Pour interroger la nature du désaccord conceptuel autour du racisme, cette enquête doit examiner deux présupposés des approches logico-morales et généalogiques. Le premier de ces présupposés, c'est que la nature de ce désaccord est conceptuel au sens où il s'expliquerait par des défauts inhérents au concept pris isolément dans son usage présent ou

1 C. HEADLEY, « Philosophical Analysis and the Problem of Defining Racism », *Philosophia Africana*, vol. 9, nº 1, 2006, p. 15, notre traduction. « *Hence, in viewing racism as a social phenomenon, we can better appreciate why the concept of racism more closely resembles a socio-cultural concept rather than an a priori metaphysical philosophical concept. People often demand necessary and sufficient definitions of metaphysical concepts. However, racism is a social and historical construction and, to this extent, more closely resembles the concept of nationalism than an a priori philosophical concept. Viewing racism in this manner does not rob it of its pejorative moral status*. »

passé. Le second présupposé, c'est que le traitement adapté à ce désaccord conceptuel passerait par une élaboration qui soit principalement, voire uniquement, définitionnelle. En soumettant ces deux présupposés à la critique, le statut controversé du concept et le positionnement à l'égard de ce statut deviennent des questions philosophiques à part entière.

Dans la perspective de la présente enquête, le statut controversé du concept de *racisme* présente alors, pour la philosophie, non pas tant des défauts à corriger que des défis potentiellement féconds. Le premier défi est celui de faire ressortir du désaccord conceptuel ce que Jacques Rancière nomme « l'aporie ou l'embarras propre à la politique[1] ». À ce niveau, en prenant au sérieux la dimension méta qui caractérise les usages ordinaires comme savants du concept de *racisme*, l'enjeu est d'aborder le désaccord conceptuel autour du racisme ni comme un débat d'ignorants, ni comme un simple malentendu dû à l'équivoque du mot, mais comme un lieu où la raison est investie dans une contestation de ce qu'il faut entendre sous ce nom[2].

À cela, il pourrait être objecté que les interprétations hétérogènes du concept de *racisme* renvoient plutôt à un « dialogue de sourds », à une incompréhension mutuelle due au fait que chaque partie n'entendrait pas les raisons de l'autre. Autrement dit, chaque partie rechignerait à considérer les raisons adverses et à s'« entendre avec » l'autre. Mais une telle analyse du désaccord conceptuel revient à considérer celui-ci seulement négativement comme une déficience rationnelle et relationnelle – comme une incapacité à se mettre d'accord du fait d'un manque de communication sensée. Ainsi que Rancière le montre dans l'une de ses critiques de Habermas, cela revient à ériger le consensus en principe et fin évidents de la discussion[3]. L'effort de s'accorder autour d'une même définition apparaît alors comme la seule forme pertinente de cette discussion. Pourtant, dans le cas du concept de *racisme*, le désaccord est structurant. Il ne relève pas seulement d'un échec de la compréhension au sens où les parties impliquées ne s'écouteraient pas. Au contraire, ce que les parties entendent de leurs raisons respectives au sujet du racisme pourrait précisément constituer le nœud du conflit.

De ce point de vue, ce n'est pas parce que le concept de *racisme* est hétérogène et instable qu'il faille nécessairement chercher la cause de cette hétérogénéité et de cette instabilité dans des propriétés du concept pris en et pour lui-même. En réalité, il se pourrait que les disputes sur le sens de ce concept engagent celui-ci aussi bien comme construction de la pensée que comme interaction avec le monde. D'où un second défi : penser les significations diverses du

1 J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 11.
2 *Ibid.*, p. 12-13.
3 *Ibid.*, p. 143-165.

concept de *racisme* à partir du conflit entre des perspectives hétérogènes sur le monde ancrées dans différentes expériences de ce monde. La divergence conjointement descriptive, évaluative, explicative et stratégique du concept de *racisme* ouvre en effet sur la possibilité que ce concept soit « épais » au sens où on ne saurait le ranger de part et d'autre du partage habituel entre les faits (« le descriptif ») et les valeurs (« le normatif[1] »). En ce sens, le *racisme* serait un concept qui, tout en étant guidé par notre expérience du monde – par des réalités décrites depuis des perspectives différentes –, fournirait une orientation à notre action dans le monde – en fonction de valeurs et de stratégies hétérogènes. Sous cet angle, les perspectives antagoniques sur le racisme ont certes une dimension conceptuelle, mais sont sous-tendues par différentes explications des phénomènes tenus pour *racistes*. Ces explications pourraient alors être entendues au sens de l'*aition* grec : elles correspondraient à la fois aux causes des phénomènes décrits et aux raisons – morales ou éthico-politiques – qui orientent ces descriptions.

Le double défi qui vient d'être exposé peut être résumé comme suit. L'absence d'accord – qu'il soit factuel, normatif, explicatif ou stratégique – autour du concept de *racisme* nous met sur la voie de l'élaboration d'un modèle « qui soit capable d'intégrer le principe de la conflictualité au sein de la rationalité[2] ». L'enjeu d'une telle élaboration est de tenir ensemble la polysémie antagonique du concept – le pôle différenciant – et l'exigence de cohérence contenue dans toute entreprise théorique – le pôle unifiant.

La présente enquête cherche à relever ce défi en partant du pôle qui, de manière très précaire, unifie les usages du concept de *racisme* : le fait que tous ces usages visent à critiquer quelque chose de mauvais dans le domaine racial.

Dans ses usages ordinaires comme savants, le concept de *racisme* vise en effet, de différentes manières, soit une certaine offense, soit une distorsion cognitive, soit une forme de domination. C'est à partir de ces maux auxquels peuvent être confrontés des individus vivant en société que les différentes conceptions du racisme en vigueur aujourd'hui se sont développées. En se référant à une offense, le concept de *racisme* consiste à critiquer le mal qu'un individu fait à un autre parce que celui-ci appartiendrait à une race, mal qui peut être envisagé sous l'angle moral d'une inimitié ou d'un tort ou, plus spécifiquement, dans le vocabulaire juridique de la discrimination[3]. Lorsqu'il désigne une distorsion cognitive, ce

1 B. A. O. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. 152.
2 N. CAPDEVILA, *Le concept d'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 293.
3 Voir, par exemple, P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 311sq ; J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.* ; W. T. SCHMID, « The Definition of Racism », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 13, nº 1, 1996, p. 31-40 ; L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », dans M. Levine et T. Pataki (éd.), *Racism in mind*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 56-77. Pour une typologie

même concept critique la déformation de la réalité par des représentations raciales erronées, le plus souvent sous l'égide du concept d'*idéologie*[1]. Quand son objet est une forme de domination, le concept de *racisme* sert la critique de la subordination sociopolitique d'une collectivité sur une base raciale, subordination qui peut être conçue comme institutionnelle ou structurelle, voire comme un système à part entière[2]. Les trois faits de l'existence critiqués comme *racistes* – offense, distorsion cognitive, domination – ont ceci de commun qu'ils sont conçus comme opérant selon un principe de différenciation et/ou de hiérarchisation des humains selon un critère racial.

Partant de cette situation objectivement indéterminée, la proposition de la présente enquête repose sur la combinaison d'un moment généalogique avec un moment logico-moral. Cette combinaison ne reprend pas telle quelle les démarches respectives des courants généalogique et logico-moral. Pour notre enquête, la « généalogie » consiste à problématiser le concept de *racisme* en restituant les actions hétérogènes et les relations de pouvoir conflictuelles qui constituent le cadre d'émergence du concept. En outre, « logico-moral » qualifie, pour la présente enquête, une argumentation théorique investie dans la pluralité des domaines d'action pouvant relever du racisme. De ce point de vue, la logique ne relève pas tant d'une unification conceptuelle autour d'un seul principe que d'une mise en cohérence des différentes significations du concept, de telle sorte que l'épithète « moral » peut être entendu au sens large d'actes socialement régulés et évalués[3].

---

problématisée des formes de la discrimination raciale, voir M. BESSONE et D. SABBAGH, « Introduction. Les discriminations raciales : un objet philosophique », dans M. Bessone et D. Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 25-43.

1 Parmi les travaux les plus influents comportant un travail approfondi sur le racisme comme idéologie, on compte notamment C. GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (1972), Paris, Gallimard, 2002 ; S. HALL, « Race, articulation et sociétés structurées à dominante » (1980), A. Blanchard et F. Vörös (trad.), dans M. Cervulle (éd.), *Stuart Hall. Identités et cultures : 2. Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 113-178 ; R. MILES, *Racism and Migrant Labour*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982 ; É. BALIBAR, « Racisme et nationalisme », dans É. Balibar et I. M. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988, p. 54-95 ; B. J. FIELDS, « Slavery, race and ideology in the United States of America », *New Left Review*, vol. 181, n° 1, 1990, p. 95-118 ; G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire* (2002), J. Carnaud (trad.), Paris, Liana Levi, 2003 ; T. SHELBY, « Ideology, Racism, and Critical Social Theory », *The Philosophical Forum*, vol. 34, n° 2, juin 2003, p. 153-188 ; J.-F. SCHAUB, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015, p. 105sqq.

2 À titre illustratif, on peut penser à S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power. Pour une politique de libération aux États-Unis* (1967), O. Pidoux (trad.), Paris, Payot, 1968 ; E. BONILLA-SILVA, « Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation », *American Sociological Review*, vol. 62, n° 3, 1997, p. 465-480 ; R. BERNASCONI, « Racism is a system: how existentialism became dialectical in Fanon and Sartre », dans *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 342-360 ; A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.* Sur la domination comme « concept essentiellement contesté », voir C. GAUTIER, « La domination en sociologie n'est-elle qu'une fiction ? », *Actuel Marx*, vol. 49, n° 1, 2011, p. 32-45.

3 Pour une discussion et une justification plus approfondies de ces deux moments de l'enquête et des usages conceptuels correspondants, voir les introductions respectives des deux parties.

Le moment généalogique de notre enquête tâche de montrer que l'hétérogénéité et l'instabilité du concept de *racisme* sont constitutives de celui-ci. Autrement dit, du concept de *racisme*, dont les premiers usages connus à ce jour remontent aux années 1880, il n'y a jamais eu d'usage exemplaire unanimement reconnu. Certes, au cours des années 1930 et 1940, deux conceptions – celles du *racisme* comme animosité à l'égard d'une supposée race humaine (hostilité) et comme doctrine d'une hiérarchie raciale (idéologie) – l'emportent sur l'usage axé sur la domination raciale au sens d'une hiérarchisation raciale effective de l'humanité. Mais l'institutionnalisation, elle-même instable et précaire, de ces conceptions-là va de pair avec l'émergence d'usages contre-hégémoniques du concept de *racisme* privilégiant la critique de la domination raciale. Nous chercherons à montrer, en analysant les usages antagoniques du concept de *racisme*, que l'hétérogénéité et l'instabilité du concept de *racisme* ne s'ancrent pas dans ce concept pris isolément, mais dans les cadres concurrents des perspectives sur le racisme, c'est-à-dire dans des grammaires politiques antiracistes divergentes. Ce qui est en jeu dans ces grammaires excède, de différentes manières, la conflictualité des caractéristiques intrinsèques du concept de *racisme*.

D'où le second moment logico-moral de notre enquête. Le moment généalogique a permis d'établir qu'avec le concept de *racisme*, nous avons affaire à un concept qui fait l'objet de conflits multidimensionnels, réflexifs et fondamentaux qui sont historiquement constitutifs de ce concept. L'absence de règle commune pour l'usage du concept n'appelle pas pour autant un travail définitionnel fondé sur un supposé consensus moral ou « une » norme antiraciste. Pour tenter d'éviter les pétitions de principe et les raisonnements circulaires, on gagne à entreprendre ce que l'on peut appeler un travail de construction conceptuelle. En partant du constat que les usages passés et présents du concept de *racisme* divergent parce que les causes du racisme et les raisons de le critiquer ne sont pas fixées, un tel travail consiste, pour une part, à unifier les différentes conceptions du racisme en les articulant les unes aux autres. Mais pour une autre part, selon que l'on conçoit le racisme comme une anomalie ou comme une habitude sociales, ce même travail d'articulation conceptuelle s'inscrit inévitablement dans une certaine grammaire antiraciste inséparable, à son tour, d'une conception de la société. Sous un angle épistémologique et théorique, nous chercherons donc de nouveau à montrer que le pivot du désaccord n'est pas dans les définitions du racisme mais dans les différentes théories sociales et éthico-politiques qui motivent et irriguent ces définitions, que cela soit ou non explicite.

La thèse générale ainsi construite est qu'il y va, dans la justification de notre usage d'un concept aussi controversé que celui de *racisme*, des principes mêmes de la délimitation du

concept, et pas seulement de cette délimitation prise isolément. Par « délimitation » du concept, nous entendons la définition du concept en compréhension et en extension, mais de l'identification de son modèle d'usage. Un « principe » de délimitation du concept est alors un guide épistémologique, théorique, éthico-politique ou stratégique pour la définition du concept et la détermination des contextes et du modèle de son usage.

Tâchons de préciser la thèse. Face à un concept aux limites aussi instables que celui de *racisme*, on peut avoir l'impression que l'on serait sommé de choisir entre deux options mutuellement exclusives. La première consisterait à affirmer que le concept de *racisme* est privé de structure interne. Ce concept serait en quelque sorte fondamentalement amorphe. Si l'on opte pour cette première option, les conflits dont l'usage du concept de *racisme* fait l'objet apparaissent comme un reflet de conflits qui s'expliquent par des principes qui ne pourraient pas être appréhendés à partir de ce concept. La seconde option correspond à l'hypothèse des « concepts essentiellement contestées » (« *essentially contested concepts* ») développée par le philosophe généraliste Walter Bryce Gallie[1]. Si l'on devait considérer le concept de *racisme* comme « essentiellement contesté » au sens de Gallie, les conflits continuels autour de l'usage de ce concept s'expliqueraient par la structure du concept et pourraient être analysés à partir de cette structure. Concrètement, les contestations conceptuelles seraient générées par des propriétés du concept. Ce dernier serait en lui-même chargé sur le plan normatif, complexe sur le plan explicatif, diversifié sur le plan descriptif, malléable et agonistique sur le plan de ses usages, etc. Or, aucune de ces deux options ne paraît satisfaisante dans le cas du concept de *racisme*. D'où la thèse intermédiaire que nous défendons : le concept de *racisme* possède une structure interne peu déterminée – un noyau fin. Cette structure interne contribue au conditionnement des conflits d'usage du concept, mais d'autres principes sont au moins aussi déterminants pour ce conditionnement.

Dans ce qui suit, pour relever ce que cette thèse vise à apporter au champ de recherche sur le désaccord conceptuel antiraciste, il reste d'abord à préciser comment elle se positionne relativement à la démarche généalogique de Taguieff et celle, logico-morale, d'Urquidez, ces deux auteurs ayant consacré des ouvrages entiers à l'instabilité du concept de *racisme*. Ce positionnement est l'occasion d'exposer le plan de la thèse en montrant comment celle-ci vise, dans ses différentes étapes, à prolonger ou à compléter les travaux existants. On proposera ensuite des réponses à quelques objections générales qui pourraient être formulées aux niveaux stratégique, épistémologique et théorique.

1 W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », O. Tinland (trad.), *Philosophie*, vol. 122, n° 3, 2014, p. 9-33.

Faits et valeurs

> La moralité est liée aux actualités de l'existence, et non à des idéaux, des finalités et des obligations qui seraient indépendants d'actualités concrètes. Les faits dont la moralité dépend sont ceux qui émergent des liens actifs des êtres humains entre eux, conséquences de leurs activités réciproques et enchevêtrées dans la vie du désir, de la croyance, du jugement, de la satisfaction et de l'insatisfaction[1].

Taguieff et Urquidez sont représentatifs des deux pôles d'une dichotomie qui structure les débats philosophiques contemporains sur les concepts de *racisme* et de *race* : celle opposant les faits aux valeurs.

On a vu que Taguieff veut élaborer une définition du *racisme* qui soit objective au sens où, en dépouillant le concept de sa dimension agonistique, elle permettrait de cerner ce qu'il est censé viser : l'hostilité raciale. En ce sens, Taguieff représente le pôle de la primauté des faits : la viabilité du concept de *racisme* se mesurerait à l'aune d'une objectivité dénuée de valeurs.

Urquidez cherche également à rendre le concept de *racisme* opérationnel en en proposant une définition. Cependant, pour Urquidez, définir le racisme, ce n'est pas fixer la référence du concept mais proposer une norme linguistique pour son usage qui soit adéquate à sa finalité normative, à savoir la critique de l'oppression raciale. Urquidez représente, en cela, le pôle de la primauté des valeurs. C'est en négociant les critères strictement normatifs des usages du concept de *racisme* que l'on parviendrait à une bonne définition de celui-ci.

La distinction faits/valeurs qui commande les entreprises de Taguieff et d'Urquidez possède indéniablement une valeur analytique. Cette distinction permet, par exemple, de faire la différence entre la référence à la cause d'un phénomène (« le racisme est le produit de X »), d'une part, et la raison de critiquer celui-ci (« il faut combattre le racisme parce qu'il tue »), d'autre part. Toutefois, la présente enquête cherche à surmonter cette dichotomie, c'est-à-dire à montrer qu'en réalité, dans les usages d'un concept comme celui de *racisme*, les faits et les valeurs s'impliquent mutuellement.

Cela n'est en rien le propre du concept de *racisme.* Comme le note le philosophe moral Bernard Williams, de nombreux concepts éthiques – comme ceux de *mensonge* ou de *brutalité*, par exemple – évaluent des faits sur la base d'une description de ces faits[2]. Cependant, c'est d'une manière particulière que le concept de *racisme* joue sur les deux plans

1 J. DEWEY, *Human Nature and Conduct* (1922), J. A. Boydston (éd.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1983, vol. 14, p. 225, notre traduction. « *Morals is connected with actualities of existence, not with ideals, ends and obligations independent of concrete actualities. The facts upon which it depends are those which arise out of active connections of human beings with one another, the consequences of their mutually intertwined activities in the life of desire, belief, judgment, satisfaction and dissatisfaction.* »

2 B. A. O. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. 152.

descriptif et normatif, et c'est à cet égard qu'il est intéressant de le considérer comme un *concept de lutte* au sens que l'historien des concepts Reinhart Koselleck et la sociologue féministe Maria Mies ont donné à cette expression[1]. En tant qu'il critique différents types de maux, le concept de *racisme* véhicule en effet une opposition à ces maux et à ce qui les produit : c'est ce qui constitue sa dimension évaluative et stratégique.

Or, ces maux – les différentes formes de l'offense, de la distorsion cognitive et de la domination – ne *valent* pas seulement par leur non-conformité à des principes comme ceux du droit, de la vérité et de la justice. Leur importance et l'enjeu de leur critique résident, à l'origine et dans leur fondement, dans des maux *de l'existence*, c'est-à-dire dans l'épreuve de souffrances causées par ces actions, ces représentations ou ces rapports sociaux que le concept vise. C'est en ce sens que le concept de *racisme* est un concept de lutte. Il est né de, et réactivé par, l'expérience de l'épreuve et de l'opposition à certains maux de l'existence et de la réflexion sur de telles expériences. C'est pourquoi ce concept gagne à être envisagé sous l'angle d'une interaction – plutôt qu'une opposition – entre l'esprit et le monde, le sujet et l'objet, le concept et son référent, les valeurs et les faits.

C'est dans cette perspective que notre enquête cherche à faire ressortir le caractère inextricable de la question définitionnelle du sens *du concept* – « qu'est-ce que le racisme ? » – et la question stratégique du sens *de la lutte* dont il est le concept. Par conséquent, les constructions divergentes du concept de *racisme* ne naissent ni de valeurs choisies indépendamment des faits, ni de faits objectivés sans fondement normatif, mais de différentes évaluations de faits de l'existence et de tentatives divergentes de lutte contre ces maux. Une telle épistémologie des concepts éthico-politiques suppose que la moralité a une base empirique – que les principes qui guident nos jugements et nos actions sont ancrées dans l'expérience du monde et dans la réflexion sur les meilleurs moyens disponibles pour résoudre des expériences problématiques[2].

Or, la variabilité des constructions du concept de *racisme* selon les théories sociales et éthico-politiques dans lesquelles ces constructions s'inscrivent ne peut pas apparaître si,

1 Dans plusieurs textes, Koselleck a recours au concept de « *Kampfbegriff* », par exemple pour étudier l'émergence du concept de *citoyen*. Mies, elle, considère des concepts comme ceux de *patriarcat* comme des « *struggle concepts* ». Voir, respectivement, R. KOSELLECK, « Begriffschgeschichte und Sozialgeschichte », dans P. C. Ludz (éd.), *Soziologie und Sozialgeschichte: Aspekte und Probleme*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1972, p. 118 ; M. MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (1986), London, Zed Books, 1998, p. 35-36.

2 Cette critique de la dissociation de la « moralité » des « faits » s'inspire de A. MACINTYRE, « Notes from the Moral Wilderness » (1958–1959), dans P. Blackledge et N. Davidson (éd.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism : Selected Writings 1953-1974*, Leiden, Brill, 2008, p. 48sq.

comme le fait Taguieff, on postule l'existence d'« un » antiracisme[1]. Lorsqu'il affirme qu'en général, l'antiracisme repose sur l'opposition entre sa propre identité saine et la nature pathologique de l'adversaire[2], il est clair que Taguieff n'a en vue que ce que nous proposons, pour notre part, d'appeler l'antiracisme *axiologique*, autrement dit une critique du racisme comme aberration idéologique contraire à la nature égalitaire des États de droit occidentaux. « Axiologique », cet antiracisme l'est au sens où il s'organise autour d'une opposition entre un ensemble de valeurs – typiquement ceux du droit, de la justice et de la vérité –, d'une part, et une action raciste tenue pour contraire à l'État de droit et à la science occidentaux modernes, d'autre part. Dans la mesure où c'est cet antiracisme-ci qui a bénéficié de la plus grande institutionnalisation durant la seconde moitié du XXe siècle, il a indéniablement joué un rôle important dans la formation du sens commun antiraciste que Taguieff interroge[3]. La finalité agonistique contemporaine du concept ne peut pas pour autant être réduite à une simple polémique dirigée contre un « ensemble doctrinal stigmatisé » dont le prototype serait l'idéologie raciale nazie[4].

En effet, la construction historique du concept de *racisme* est la construction du concept d'une lutte elle-même contestée, étant donné qu'à l'antiracisme axiologique – lui-même loin d'être homogène et stable – s'oppose, depuis l'émergence du concept de *racisme*, une grammaire politique alternative. Nous désignerons cette dernière comme un antiracisme *de l'indignité* en ce qu'elle est fondée sur la conviction que la hiérarchie raciale est réelle, au sens où certaines parties de l'humanité sont exclues des droits et des ressources requises pour vivre une vie digne. C'est donc un antiracisme « *de* l'indignité » en un double sens qui tient à sa normativité distincte de celle de l'antiracisme axiologique. D'une part, l'indignité est la cible de cet antiracisme : ce contre quoi il s'agit de lutter, c'est la dévalorisation effective de certaines vies humaines relativement à d'autres. D'autre part, cet antiracisme naît de l'expérience de cette indignité : dans la mesure où l'inégalité et la domination raciales existent parallèlement à l'universalité des droits, le racisme peut être conçu comme une réalité compatible avec les valeurs juridiques, politiques ou scientifiques instituées. De ce point de vue, là où Taguieff pense objectiver ce qu'est réellement « le » racisme en toute neutralité, il prend en réalité parti pour l'antiracisme axiologique, c'est-à-dire pour une

1 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 49-62. Certes, Taguieff distingue par ailleurs entre deux principaux antiracismes – l'un particulariste, l'autre universaliste –, mais tous deux sont à leur tour construits comme des idéaux-types dérivés d'une même source. P.-A. TAGUIEFF, « Comment peut-on être antiraciste? », *Esprit*, vol. 190, n° 3/4, 1993, p. 43-46. Pour une discussion plus détaillée de cette distinction entre un antiracisme particulariste et un antiracisme universaliste, voir *infra*, conclusion du chapitre 3.

2 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 24.

3 *Ibid.*, p. 14, 19 et 178.

4 Les suppositions critiquées ici se trouvent dans *Ibid.*, p. 21-23.

critique de l'offense et de la distorsion cognitive raciales où le racisme national-socialiste et le racisme colonial sont tenus pour fondamentalement hétérogènes[1]. Toutefois, l'antiracisme axiologique ayant été construit, par Taguieff, comme l'antiracisme tout court, il ne peut pas argumenter pour cette prise de parti sur un plan stratégique[2].

Bien qu'il cherche précisément à développer une telle argumentation en faveur de sa conception du *racisme* comme oppression raciale, Urquidez ne peut pas fonder sa prescription linguistique. Urquidez oppose sa propre conception du racisme comme oppression à un usage ordinaire du concept supposément centré sur l'offense. Il néglige ainsi la divergence des usages ordinaires du concept, divergence elle-même marquée par l'opposition entre les deux grammaires politiques hétérogènes de l'antiracisme axiologique et de l'antiracisme de l'indignité. Plutôt que comme le concept d'une lutte elle-même contestée, Urquidez traite ainsi le *racisme* comme un nom tiraillé entre différentes normes linguistiques. Certes, le racisme n'a de sens pour nous qu'en tant qu'il est médiatisé par les concepts de notre pensée et de notre langage. Pour autant, les références du concept de *racisme* ne sont pas seulement mentales et linguistiques. L'épistémologie défendue par notre enquête considère les significations de ce concept sur un mode pragmatiste, c'est-à-dire « en connexion avec des activités communes qui produisent une conséquence commune[3] » – à ceci près que, dans le cas du concept de *racisme*, les significations du concept divergent parce qu'elles sont liées à des activités divergentes poursuivant des fins divergentes et requérant, par conséquent, différentes manières de communiquer. En tant que concept critique, ce concept se réfère, selon des modalités différentes, à des expériences de l'offense, de la distorsion cognitive et de la domination raciales. Les significations du concept de *racisme* sont donc constituées dans la confrontation à ces réalités et non dans des règles « grammaticales » *a priori*. Autrement dit, s'il existe une dispute structurante autour de ce

1 Les points discutés ici sont notamment développés dans *Ibid.*, p. 59-60, 64-116, 176-177, 251-284 et 312.

2 La démarche idéaltypique de Taguieff n'est pas en soi infructueuse. En son sens wébérien, l'idéal-type doit constituer un tableau général et non-contradictoire des relations entre des faits socio-historiques. Satisfaire à cette exigence permet d'expliciter et de justifier les hypothèses et les concepts d'une enquête empirique en se donnant une image de son objet. Voir M. WEBER, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), J. Freund (trad.), dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 171-186. Il va de soi que cette démarche idéaltypique ne saurait constituer un prétexte pour la construction *ad hoc* de courants de pensée homogènes et unifiés. Or, c'est bien un tel « homme de paille » que Taguieff a dû construire pour en venir à se référer à un « antiracisme dogmatique hégémonique » qui serait « issu d'une fusion des traditions cartésienne et marxiste » : P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 295. De ce point de vue, malgré la rupture apparente entre le Taguieff antiraciste des années 1980 et le Taguieff conservateur plus tardif, il y a pourtant une continuité au niveau de la méthode. En effet, le concept de « nouvelle judéophobie » que l'on doit à ce Taguieff plus tardif est également une construction sans fondement empirique autre que des associations discursives choisies pour corroborer la conviction de départ : P.-A. TAGUIEFF, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits, 2002.

3 J. DEWEY, *Logique : la théorie de l'enquête* (1938), G. Deledalle (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 114.

concept critique, c'est parce que des perspectives antiracistes hétérogènes se sont formées à partir de descriptions et d'explications divergentes d'évènements du monde[1]. En somme, si l'usage de ce concept fait l'objet de conflits, c'est que – pour parler comme Wittgenstein tout en rompant avec la représentation d'une communauté linguistique unifiée – différentes communautés ont « appris la signification de ce mot » sur des « type[s] d'exemples » hétérogènes[2].

Dès lors, l'argumentation pour une conception du racisme ne saurait se limiter à la proposition de ce qu'Urquidez conçoit comme une « norme définitionnelle ». Cette argumentation engage également les besoins auxquels il s'agit de répondre. Pour être guidés par des normes, les usages divergents du concept de *racisme* n'en sont pas moins empiriques, c'est-à-dire ancrés dans différentes problématisations de l'expérience des maux que ce concept sert à critiquer. La genèse du concept de *racisme* entreprise dans la première partie de notre enquête montre que les usages divergents de ce concept répondent à des besoins tout aussi divergents. Or, la présente enquête entend s'inscrire dans la tradition de l'antiracisme de l'indignité. En cela, elle opte pour une conception du racisme centrée sur la domination, ce qui revient à s'orienter en fonction d'un besoin spécifique. Ce besoin est celui d'une contestation du caractère inaccompli de l'universalité des droits, compte tenu de la persistance d'une hiérarchisation raciale effective des vies humaines.

Ainsi conçue, l'enquête conceptuelle est aussi une enquête sur le monde social. Pour apporter la justification pragmatique qu'Urquidez voudrait fournir à la conception du racisme comme oppression, l'argumentation philosophique doit se faire empirique au sens où elle résonne avec, et prolonge, des expériences d'une telle oppression. Que l'argumentation se fasse empirique n'implique aucunement, comme le voudrait Urquidez, qu'elle décrive des entités « métaphysiques », au sens où elle tiendrait les références du concept de *racisme* pour des réalités indépendantes de l'esprit et du langage. Ce mode d'argumentation empirique revient plutôt à envisager le concept de *racisme* comme l'un des moyens par lesquels des consciences donnent sens à des expériences situées du monde, la réalité même étant faite des expériences que nous faisons d'évènements dans ce monde. En ce sens, les usages existants du concept s'inscrivent dans des alternatives normatives et descriptives sédimentées à même le concept. Les « conditions d'usage » du concept ne sont donc pas purement langagières mais élaborées dans les processus par lesquels des sujets interagissent avec leur

1 Les développements critiqués ici se trouvent respectivement dans A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 10-15, 59-70, 105-118 et 167-178.

2 L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques* (1953), F. Dastur et E. Rigal (trad.), Paris, Gallimard, 2004, § 77. Voir aussi le § 79.

environnement présent, ces interactions étant à leur tour médiatisées par des usages passés du concept devenus paradigmatiques. En somme, argumenter pour une perspective antiraciste plutôt qu'une autre exige de se référer à des descriptions contemporaines et historiques du monde. L'opposition même entre différentes « pratiques de représentation » du racisme est donc conjointement normative et empirique puisque ce sont des expériences négatives, et les cas paradigmatiques de ces expériences, qui sont en jeu[1].

De ce fait, les controverses relatives au concept de *racisme* peuvent être considérées comme rationnelles même s'il est impossible de donner « la » réponse correcte à la question de la nature du racisme. Une discussion sans critère commun permettant de la trancher, c'est une discussion *typiquement* éthico-politique, dans la mesure où s'y affrontent conjointement des descriptions et des valeurs divergentes, autrement dit différentes perspectives sur le monde. Dans le cas du concept de *racisme*, l'indétermination de la signification du concept est constitutive de celui-ci. Le concept n'était pas univoque à son origine avant de perdre cette supposée univocité. Dès lors, l'absence d'un critère *commun*, c'est-à-dire d'un moyen de savoir quelle est « la » réponse correcte à la question de la nature du racisme, n'implique pas que la délibération à ce sujet soit rationnellement défectueuse ou irrationnelle. Au contraire, cette absence signifie dans le cas présent que *tout* est engagé dans la discussion, y compris la question de savoir ce qu'il faut considérer comme la bonne réponse à la question. Comme dans un *différend* au sens que Lyotard donne à ce terme, différents *modes* d'argumentation s'opposent donc dans la divergence conceptuelle antiraciste[2]. Opter pour l'un de ces modes d'argumentation ne revient pas à remédier à une supposée inconsistance du concept, mais à s'engager sur un terrain dont la discorde est constitutive[3]. Dans cette perspective, bien que ceci fera l'objet de plus amples développements dans le troisième chapitre de la présente enquête, précisons d'emblée que la lecture de Wittgenstein par Urquidez est très discutable. Là où Urquidez accorde une fonction quasi architectonique à la définition, les *Recherches philosophiques* relativisent l'importance de la définition pour la résolution des difficultés conceptuelles dont Wittgenstein estime qu'elles requièrent plutôt de « voir les connexions » entre les différents contextes d'usage d'un concept[4].

1 Les pages de l'ouvrage d'Urquidez citées et discutées dans ce paragraphe et le précédent sont, dans notre ordre d'exposition, A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 221-230, 26-28, 119-152, 28-31, 52-58, 292-296, 127-137, 183-203, 210-220.

2 J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, *op. cit.*, p. 9.

3 L'approche de la contestabilité conceptuelle que nous critiquons ici est notamment développée dans A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 220-256.

4 L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 122.

C’est pour pouvoir montrer et assumer que cette discorde est constitutive du concept que la présente enquête est structurée en un premier moment généalogique et un second moment logico-moral – « moral » étant pris, rappelons-le, au sens large d’interactions socialement structurées et évaluées. Là où Taguieff comme Urquidez placent leurs constructions respectives du concept de *racisme* dans une rupture avec les usages ordinaires de ce concept, nous proposons, au contraire, d’orienter la construction conceptuelle du *racisme* en fonction d’une connaissance généalogique et d’une analyse épistémologique des conditions d’usage hétérogènes et conflictuelles de ce concept. L’enquête sur les conditions d’usage passés et présents du concept permet en effet d’argumenter en connaissance de cause, c’est-à-dire en identifiant et en tâchant de surmonter certaines dichotomies théoriques et éthico-politiques inhibantes qui structurent les usages ordinaires et savants du concept.

En ce sens, ainsi que le suggèrent Étienne Balibar et Robert Bernasconi, la généalogie conceptuelle ne nous apprend pas directement comment nous devons nous servir du concept de *racisme.* Cette généalogie renseigne plutôt sur la formation des difficultés, voire des apories dans lesquelles le concept est pris[1]. S’il est donc vrai, comme l’affirme Urquidez, que les divers usages du concept sont régulés par des « normes de représentation » en partie incompatibles, il ne s’ensuit pas que la construction philosophique du concept de *racisme* doive choisir l’une de ces normes pour la ramasser dans une définition[2]. Le pari de notre enquête est qu’une telle construction appelle plutôt un travail d’argumentation à la fois philosophique – sous la forme d’un examen des rapports entre les différents ancrages éthico-politiques du concept – et théorico-sociale – au sens d’une critique de la société qui, pour être générale et systématique, n’en soit pas moins empiriquement fondée. En envisageant le concept de *racisme* comme un concept de lutte, un tel travail d’argumentation traite ce concept comme un instrument d’action. Or, dans cette perspective pratique, il est possible que le développement définitionnel d’un *unique* concept-maître de *racisme* soit moins utile qu’une réflexion théorique sur les potentiels liens entre les *multiples* phénomènes pouvant être qualifiés de *racistes*. Une telle réflexion théorique a pour effet pratique de déjouer des fausses alternatives comme celle opposant, par exemple, une lutte antiraciste supposément « morale » contre les préjugés à une lutte dite « politique » contre la domination[3], et ce

1 É. BALIBAR, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, vol. 38, nº 2, 2005, p. 17sq ; R. BERNASCONI, « Facing up to the Eurocentrism and Racism of Academic Philosophy in the West: A Response to Davis, Direk, and Mills », *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 9, nº 2, 2017, p. 5.

2 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 275.

3 Pour une description de cette opposition, voir P. PICOT, « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015) », *Migrations Société*, vol. 163, nº 1, 2016, p. 47-60.

notamment en soulignant l'interconnexion entre les représentations et interactions racistes, d'une part, et leur structuration sociale, d'autre part.

Genèse et épistémologie

> C'est l'un des axiomes de la généalogie que tout est interprétation jusqu'au bout, ou, en des termes plus techniques, que les pratiques culturelles sont historiquement instituées et donc contingentes, fondées seulement sur d'autres pratiques antérieures et contingentes, elles aussi historiquement instituées[1].

Venons-en à l'exposé du plan de cette enquête dont les deux moments généalogique et logico-moral constituent, respectivement, les première et seconde parties.

La première de ces parties vise à montrer en quoi le concept de *racisme* est, dès son émergence, le concept d'une lutte elle-même contestée. L'hypothèse générale est ici que la divergence des actions que le concept de *racisme* cerne et oriente ne peut être comprise que dans un cadre conflictuel qui n'est aucunement réductible au concept pris pour lui-même. En partant d'une genèse empirique du concept de *racisme* plutôt que d'un travail définitionnel *a priori*, cette première partie veut faire apparaître que l'instabilité des significations du concept de *racisme* est congénitale à celui-ci, et que cette instabilité est reconduite par l'opposition entre des luttes antiracistes aux orientations divergentes. En cela, cette genèse du concept peut être lue comme une contribution à l'examen de la « grammaire du racisme » que le philosophe *africana* Cleavis Headley a appelé de ses vœux en soulignant l'importance de la « logique discursive » et des « structures pragmatiques profondes de l'action » antiracistes[2].

Cette première partie comporte trois chapitres.

Le premier chapitre cherche à établir qu'il n'existe pas un seul « premier concept » de *racisme* comme idéologie au sens d'une doctrine de la hiérarchie des races, étant donné que la conceptualité du *racisme* servit, à son origine déjà, à critiquer non seulement des distorsions cognitives mais aussi des offenses ou des formes de domination raciales. Par la lecture de textes journalistiques, savants et politiques d'auteurs pour la plupart inconnus ou oubliés, ce premier chapitre montre, dans les contextes francophone, anglophone et germanophone, que c'est dans la confrontation à des réalités inédites – en particulier

1 N. FRASER, « Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions » (1981), dans *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis (Minn.), University of Minnesota Press, 1989, p. 19, notre traduction. « *Genealogy takes it as axiomatic that everything is interpretation all the way down, or, to put it less figuratively, that cultural practices are instituted historically and are therefore contingent, ungrounded except in terms of other, prior, contingent, historically instituted practices*. »

2 C. HEADLEY, « Philosophical Analysis and the Problem of Defining Racism », *op. cit.*, p. 15.

l'internationalisme, les associations raciales transnationales, l'impérialisme racial et l'émergence de la race comme signifiant politique – que le néologisme *raci(ali)sme* devient à proprement parler un concept entre les décennies 1880 et 1930. Loin de toute représentation stable, c'est alors à un champ de significations contestées que l'on a affaire.

C'est sur le fond de ce tableau général que le deuxième chapitre peut soulever la question de savoir comment se consolide, dans la fin des années 1930 et dans les années 1940, la version du concept aujourd'hui devenue courante : le racisme comme l'idée d'une hiérarchie des races et comme hostilité à l'égard d'une race. Des éléments de réponse sont donnés par l'analyse de deux ouvrages pionniers de la lutte contre le racisme – *Racism* du sexologue et militant pour les droits des minorités sexuelles Magnus Hirschfeld (1938) et *Race: Science and Politics* de l'anthropologue et essayiste boasienne Ruth Benedict (1940). Cette analyse suggère que si la conception du *racisme* comme hostilité et comme idéologie raciales s'est imposée au cours des années 1930 et 1940, c'est parce qu'une certaine idéologie nationale – une compréhension des nations occidentales comme des organisations essentiellement incompatibles avec le racisme – marginalisait, voire invisibilisait la domination raciale notamment coloniale.

Le troisième chapitre ajoute cependant qu'en raison de l'existence de deux grammaires politiques antiracistes – l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité –, des positions antagoniques ont continué de s'exprimer dans un même concept de *racisme*. L'antiracisme axiologique relève initialement d'un discours sur les races humaines qui, né dans les années 1930, trouve ensuite une expression philosophique dans le travail de Hannah Arendt sur le racisme moderne. L'antiracisme de l'indignité a pour principal fondateur Aimé Césaire qui, à partir des années 1940, remet en cause le caractère eurocentrique du premier antiracisme. Dans ce chapitre, est soulignée l'importance de la jonction entre description – notamment celle d'évènements historiques – et prescription éthico-politique pour la dispute autour du racisme dont les controverses contemporaines sont les héritières.

La seconde partie de l'enquête prend ainsi pour acquis que le concept de *racisme* s'est constitué et structuré comme le concept d'une lutte contestée. Cette seconde partie affirme que le caractère discordant du concept de *racisme* n'engage un conflit définitionnel que de manière secondaire. En effet, ce conflit est structuré par des principes explicatifs et stratégiques qui dépassent la délimitation du concept prise pour elle-même. Or, dans la mesure où il en structure encore les points de discorde, ce cadre conflictuel du concept de *racisme* fait partie du concept. La conflictualité conceptuelle est essentielle et non accidentelle en un sens que cette seconde partie s'attache à préciser, notamment en discutant

l'hypothèse des « concepts essentiellement contestées ». Tout comme la possibilité d'établir que « ceci est de l'eau » à partir d'une preuve avérée fait partie du concept d'*eau*, l'impossibilité d'établir que « ceci est du racisme » à partir d'un critère unanimement reconnu fait partie du concept de *racisme*.

L'argumentation de la seconde partie est, elle aussi, structurée en trois chapitres.

Le quatrième chapitre de la thèse critique un présupposé commun à toutes les approches philosophiques définitionnelles du concept de *racisme.* Ce présupposé, c'est l'idée qu'il faudrait donner un contenu descriptif ou normatif univoque au concept, contenu que l'on pourrait résumer en un seul critère ou une seule norme. Cependant, l'approche de Lawrence Blum et celles des philosophes politiques Charles W. Mills et Tommie Shelby[1] révèlent l'importance des cadres historiques et explicatifs de la définition. Par un examen critique des textes de ces auteurs et de leurs interlocuteurs, ce chapitre ouvre sur la possibilité d'articuler une pluralité de normes – morales et politiques – et de catégories – croyance, disposition, action, institution, structure – dans la construction du concept de *racisme*.

Arguant que la contestabilité du *racisme* est certes conceptuelle, mais aussi, et plus fondamentalement, explicative et stratégique, le cinquième chapitre cherche ainsi à développer une approche théorique – et non seulement définitionnelle – qui situe le racisme dans une société structurellement inégalitaire sans pour autant le dépouiller de ses aspects moraux et cognitifs. Une telle approche de la contestabilité conceptuelle ouvre sur la possibilité d'une *mise en cohérence* de différentes conceptions du *racisme* habituellement *mises en concurrence* : la malveillance, le manque de respect, l'antipathie, l'infériorisation, l'idéologie et l'oppression fondées sur la race. Cette mise en cohérence est développée à l'aide de raisonnements théorico-sociaux sur les liens internes entre les interactions (la moralité) et leur structuration inégalitaire (sociopolitique), mais aussi entre les positions socialement hiérarchisées (le réel) et les représentations ordinaires qui sont souvent induites d'une telle hiérarchie des positions (l'idéel). La dimension pluraliste quoique unifiée d'une telle approche fait écho au travail historiographique et généalogique que l'historien du racisme George M. Fredrickson a entrepris à la fin de sa vie[2].

Pour prolonger et compléter cette approche théorique, le sixième et dernier chapitre de la thèse propose enfin d'aborder la question controversée de la réalité de la race sous l'angle de l'expérience du racisme et d'autres maux raciaux. Tout comme le concept de *racisme*, celui

1 C. W. MILLS, « "Heart" Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism », *The Journal of Ethics*, vol. 7, nº 1, 2003, p. 29-62 ; T. SHELBY, « Is Racism in the "Heart"? », *Journal of Social Philosophy*, vol. 33, nº 3, 2002, p. 411-420 ; T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 11, nº 1, 2014, p. 57-74.

2 G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, *op. cit.*, p. 187-189.

de *race* gagne en effet à être examiné dans le tissu historique et psychosocial qui en est constitutif. Sur les plans structurel et institutionnel, différentes interprétations – « éliminativiste », « minimaliste », « naturaliste », « sociale » – de la race habituellement tenues pour incompatibles peuvent être combinées pour une critique conjointe de la hiérarchie et des classifications raciales. Sur le plan de l'expérience subjective des processus sociaux, ce dernier chapitre veut montrer l'intérêt des modèles théoriques du « Soi » (« *the self* ») et de la reconnaissance qui irriguent l'œuvre de Du Bois. Ces modèles peuvent en effet contribuer à une analyse de la race ni comme un sujet préexistant, ni comme une erreur à corriger, mais comme une ressource potentielle, et dans tous les cas ambiguë, pour l'action des personnes confrontées au racisme ou à d'autres maux raciaux.

Les enjeux de la construction

> Le racisme n'est pas une seule chose[1].

Pour mieux faire ressortir les motivations générales de ce travail, nous souhaiterions enfin examiner quelques objections qui pourraient être formulées à son égard.

La première objection concerne le choix même de l'objet de l'enquête : le concept de *racisme.* Pourquoi s'intéresser à ce concept alors que l'on assiste, au moins depuis les années 1970, à une multiplication et à une diversification des outils d'analyse de la différenciation et de la hiérarchisation raciales ? Cette objection est d'autant plus redoutable que nombre d'auteurs doutent, voire désespèrent des potentiels scientifiques et critiques du concept de *racisme*. Avant même que le concept de *racisme* ne soit entré dans le langage courant, le sociologue marxien Oliver Cromwell Cox (1901-1974) notait que, dans la mesure où il se réfère à une « philosophie de l'antipathie raciale », ce concept contient le risque d'une dérive idéaliste qui substitue l'étude d'un « système de rationalisation » discursif et transhistorique (le racisme) à celle d'un « fait social matériel[2] » (le conflit racial comme antagonisme social). Plus récemment, le sociologue des relations ethniques Michael Banton a mis en cause non seulement l'équivoque référentielle du concept de *racisme*, mais aussi sa valeur explicative, compte tenu des nombreuses questions que les usages sociologiques du concept laissent ouvertes[3]. Du point de vue de sa propre généalogie du concept de *race*, le philosophe et historien Claude-Olivier Doron estime, lui, que le concept de *racisme* est porteur de

1 RONALD R. SUNDSTROM et DAVID HAEKWON KIM, « Xenophobia and Racism », *Critical Philosophy of Race*, vol. 2, nº 1, 2014, p. 32, notre traductIon. « *Racism is not one thing*. »

2 O. C. COX, *Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics* (1948), New York/Londres, Modern Reader Paperbacks, 1959, p. 321. Voir aussi *Ibid.*, p. 482.

3 M. BANTON, « Racism », dans *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Londres, Wiley Blackwell, 2016, p. 1-8.

dichotomies contre-productives, comme celle opposant le racisme à l'universalisme[1]. Enfin, l'économiste Glenn Loury et la philosophe politique et morale Elizabeth Anderson pointent différentes inepties du concept de *racisme*. Le premier insiste sur l'ineptie analytique du concept au nom d'une « anatomie » des différents aspects des inégalités raciales irréductibles au seul racisme. La seconde insiste sur l'ineptie stratégique du concept en relevant les effets paralysants d'un usage trop extensif d'une appellation aussi stigmatisante que celle de *raciste*[2]. Toutes ces objections aboutissent à cette question-ci : pourquoi se fier à un concept aussi embrouillé, fuyant, grossier ou insultant que celui de *racisme* ?

À cet ensemble d'objections, on peut répondre que chacune des difficultés épistémologiques, théoriques et stratégiques ainsi relevées sont réelles, mais qu'aucune de ces difficultés n'est inhérente *au concept* pris isolément. Ainsi, le concept de *racisme* peut certes nourrir l'illusion selon laquelle les idées elles-mêmes sont les moteurs de l'histoire, mais cela vaut tout aussi bien pour un concept comme celui de *préjugé de race* (« *race prejudice* ») que Cox lui-même s'approprie pourtant de manière critique[3]. Le travail de George M. Fredrickson montre précisément qu'il est possible, grâce à un travail théorique non réductible à une définition formelle, de forger un concept de *racisme* qui, loin de toute « pure histoire des idées », serve l'étude des « rapports entre les représentations et les pratiques[4] ».

Les difficultés explicatives pointées par Banton ne peuvent pas davantage être attribuées au concept de *racisme* en lui-même. En soulignant, par exemple, que les conceptions de la société comme « système » et de la fonction sociale de la race sont insuffisamment explicitées dans l'approche de la racialisation (*racialization*) développée par le sociologue marxiste Robert Miles, Banton formule, en réalité, des questions théoriques auxquelles aucune définition conceptuelle, aussi rigoureuse soit-elle, ne pourrait répondre par elle-même : quelle est la nature de la société ? Quels sont les rapports entre les différentes institutions sociales ? Peut-on séparer race et culture[5] ?

---

1 C.-O. DORON, *L'homme altéré : races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*, Ceyzérieu (Ain), Champ Vallon, 2016, p. 13-31.

2 G. C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, 2002, p. 53 et 88 ; E. ANDERSON, *The Imperative of Integration* (2010), Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2013, p. 4-5.

3 O. C. COX, *Caste, Class, and Race*, *op. cit.*, p. 331-333, 462-463, 475-476, 480. Les critiques que Cox formule à l'égard du concept de *racisme* gagnent à être considérées dans leur cadre historique. Ces critiques visent principalement certains usages pionniers et particulièrement influents de ce concept, à savoir ceux de l'anthropologue boasienne Ruth Benedict et de Hannah Arendt du début des années 1940. Sur les conceptions du racisme propres à ces auteures, voir *infra*, respectivement 2.3.2.-2.3.3. et 3.2.2.

4 G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, *op. cit.*, p. 188.

5 M. BANTON, « Racism », *op. cit.*, p. 4sq.

Comme le souligne Claude-Olivier Doron, il est cependant indéniable que le fait de se donner une définition *a priori* du racisme comme idéologie, hostilité ou domination peut constituer un obstacle à l'étude des « conditions » d'émergence multiples et variables de « rapports de pouvoir fondés sur la race[1] ». Une fois de plus, le cas de Fredrickson montre néanmoins que l'on peut non seulement construire un concept de *racisme* paramétré en fonction de contraintes à la fois historiographiques et théoriques, mais aussi mettre ce concept au service d'une analyse des liens internes entre la formation des hiérarchies raciales et les aspirations à l'égalité des droits[2].

Des auteurs comme Loury et Anderson rejettent le concept de *racisme* au motif qu'il serait en lui-même « rugueux et sans cohérence[3] » (« *incoherently lumpy* »). Pourtant, le fait de soumettre cette matière conceptuelle hétérogène à un travail de « modelage » théoriquement et empiriquement fondé présente l'avantage de ne pas trop attendre du concept de *racisme* lui-même. Cela signifie aussi qu'un tel travail n'en attendrait pas trop, non plus, de la suppression ou de la marginalisation de ce concept. Étant donné que les difficultés soulevées par certains usages du concept de *racisme* ne découlent pas du concept en soi mais des cadres descriptifs, normatifs, explicatifs et stratégiques que l'on mobilise, la simple mise à l'écart de ce concept ne supprimera pas ces difficultés mais ne fera que les reconduire sous une autre forme[4].

Ainsi, pour rendre compte des désavantages structurels auxquels les communautés africaines-américaines font face, Glenn Loury souhaite désagréger les différents facteurs de ces désavantages au lieu de les unifier sous l'égide du concept de *racisme*. Mais Loury s'intéresse à des désavantages structurels – à des pénalités frappant, de manière durable, des communautés spécifiques en raison d'un ensemble de mécanismes de natures différentes. Loury est donc nécessairement amené à qualifier, dans sa généralité, la situation dans laquelle ces communautés se trouvent. Loury se réfère ainsi à une « "altérité" raciale des Noirs […] ancrée dans la conscience sociale de la nation états-unienne[5] ». En outre, la population majoritaire a tendance à interpréter les désavantages des communautés africaines-américaines comme des effets de « qualités » supposément « intrinsèques » au « groupe »

1 C.-O. DORON, *L'homme altéré*, *op. cit.*, p. 15.
2 Sur ce dernier point, voir G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, *op. cit.*, p. 56-57.
3 E. ANDERSON, *The Imperative of Integration*, *op. cit.*, p. 5.
4 Les remarques développées ici ont peut-être une portée épistémologique et politique plus générale. De manière instructive, Nestor Capdevila se demande ainsi si certains des plus illustres critiques *du concept* d'*idéologie*, tels Michel Foucault ou Pierre Bourdieu, ont réellement rompu avec *la problématique* de l'idéologie dans leurs œuvres respectives, ou s'ils ne l'ont pas simplement *reformulée sous d'autres formes* comme celles de l'« économie du non-vrai » (Foucault) ou de l'« illusion scolastique » (Bourdieu). N. CAPDEVILA, *Le concept d'idéologie*, *op. cit.*, p. 12-13.
5 G. C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, *op. cit.*, p. 5.

noir, et Loury conçoit cette tendance comme une « distorsion cognitive aux effets politiques[1] ». Plus généralement, Loury décrit les liens réguliers entre les attitudes et les significations sociales ainsi qu'entre les aspects matériels et symboliques des processus qui reconduisent les inégalités, son but étant de cerner la dimension raciale de l'injustice[2]. En ce sens, bien que le *concept* de *racisme* n'y soit pas explicitement présent, la démarche de Loury consiste, en fait, à enquêter sur ce qu'on pourrait appeler la logique du racisme états-unien, c'est-à-dire sur la structuration et l'organisation d'une hiérarchie sociale notamment raciale – d'où, précisément la notion d'*anatomie* de l'inégalité raciale.

Or, on peut tout aussi bien mener un travail de ce type avec le concept de *racisme*. Il faut dire plus : l'avantage du concept de *racisme* vis-à-vis de ceux, par exemple, d'*altérité raciale* ou de *distorsion cognitive* réside précisément dans ce qui est souvent considéré comme un défaut de ce concept-là, à savoir son irréductible polysémie. En effet, dans ses usages ordinaires comme savants, le concept de *racisme* véhicule notamment les significations de l'hostilité, de l'idéologie et de la hiérarchie. À condition d'entreprendre un travail théoriquement et empiriquement informé de construction de ces significations, le concept de *racisme* devient un fil conducteur intéressant pour les différentes explications et critiques requises, à des niveaux différents, pour contester le caractère récursif et auto-alimentant de l'inégalité raciale. En effet, dans une société structurellement inégalitaire, l'inégalité raciale donne lieu à des classifications raciales qui orientent à leur tour des dispositions et des actes plus ou moins coordonnés qui préservent, voire renforcent l'inégalité raciale.

Pour l'examen d'un phénomène social complexe de cette envergure, la généralité et le caractère multidimensionnel du concept de *racisme* peuvent constituer des atouts. À cette fin, il faut certes se garder de ne pas hypostasier le racisme en un système social à part entière, ou en un fondement de la société dans son ensemble. Mais seuls les cadres explicatifs que l'on se donne – et non tel ou tel choix conceptuel pris isolément – peuvent constituer un garde-fou contre une telle hypostase. Tel est du moins le pari de notre travail. Les différents maux raciaux n'ont pas tous la même cause, et le racisme n'en est pas le seul facteur. Ces maux peuvent cependant être plus ou moins interconnectés, et le sont souvent. C'est pour mettre l'emphase sur cette interconnexion qu'un travail de construction du concept « polyphonique[3] » de racisme peut être intéressant.

1 *Ibid.*, p. 26. Voir aussi *Ibid.*, p. 143.
2 G. C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, *op. cit.*, p. 70-78, 101, 130.
3 X. DUNEZAT et C. GOURDEAU, « Le racisme institutionnel : un concept polyphonique », *Migrations Société*, vol. 163, n° 1, 2016, p. 13-32.

Dans cette perspective, les objections principalement stratégiques qu'Anderson oppose à un usage trop extensif du concept de *racisme* peuvent être accueillies de la même manière que celles de Loury. Dans une enquête consacrée, elle aussi, aux désavantages structurels auxquels les Africains-Américains font face, la diversification des outils d'analyse que cette philosophe entreprend est salutaire. Il est vrai que si l'ensemble des stéréotypes, des injustices et des stigmates raciaux devait entrer sous la coupe du concept de *racisme,* tout serait potentiellement *raciste* et rien ne le serait de manière déterminé[1]. Toutefois, dans l'enquête d'Anderson, la marginalisation du concept de *racisme* s'accompagne d'une restriction excessive de la compréhension et de l'extension de ce concept, restriction motivée par une théorie sociale qui accorde une place trop importante à la catégorie de la conscience. Alors qu'elle entend critiquer les structures raciales de l'injustice, Anderson s'inscrit en effet dans l'antiracisme axiologique en adoptant une conception du racisme comme un « vice moral » intentionnel formé par des préjugés, des représentations stigmatisantes et des actions individuelles[2]. Dans la perspective d'Anderson, seuls les représentations et les actes par lesquels un sujet vise consciemment à faire du mal à un autre sur une base raciale mériteraient d'être critiquées comme racistes.

Mais s'il s'agit, comme le veut Anderson, de prendre acte des « processus inconscients et automatiques » qui produisent la « discrimination raciale » dans la société contemporaine[3], pourquoi ériger la conscience individuelle en un étalon à l'aune duquel on jugerait le racisme ? Il semblerait que la préoccupation principale d'Anderson soit, à cet égard, de réserver la forte charge condamnatoire du concept de *raciste* aux personnes pour lesquelles la représentation d'une hiérarchie des races humaines constitue un véritable principe d'action[4]. Or, on peut satisfaire à cette exigence de rigueur éthico-politique sans le geste, très coûteux sur un plan théorico-social, qui fait de la catégorie de la conscience le pivot de la critique du racisme. Il suffit en effet de distinguer entre la critique des *personnes* racistes et celle *des croyances, des dispositions et des actions ponctuelles* racistes. Sans trop anticiper sur les développements du cinquième chapitre de notre enquête, on se limitera ici aux deux précisions suivantes. D'abord, les *croyances*, les *dispositions* et les *actes* ponctuels peuvent être qualifiés de *racistes* dans la mesure où ils relèvent de la malveillance ou du mépris fondés sur des classifications raciales. Ensuite, il est légitime – y compris en tenant compte du « langage moral commun[5] » dans une visée stratégique – de qualifier une *personne* de

1 E. ANDERSON, *The Imperative of Integration*, *op. cit.*, p. 4, 44-53.
2 *Ibid.*, p. 162 et 47-48.
3 *Ibid.*, p. 69.
4 *Ibid.*, p. 182, 186.
5 *Ibid.*, p. 47.

raciste dans la mesure où ces formes de malveillance et de mépris font partie des habitudes de cette personne, c'est-à-dire dans la mesure où cette personne a intégré une différenciation raciale hiérarchisante dans son comportement ordinaire. Que l'enjeu éthico-politique du concept de *racisme* ne saurait être confiné à la définition conceptuelle en elle-même, c'est ce que montrent déjà ces deux remarques. Elles supposent en effet que la question de la conduite individuelle est inséparable des environnements spécifiques qui fournissent les cadres de cette conduite et nous insèrent dans des communautés et des interactions sociales[1].

Au premier ensemble d'objections auquel nous venons de proposer des réponses s'ajoute un second ensemble qui met en cause le potentiel critique, théorique et stratégique de la présente enquête. Premièrement, enquêter sur les limites changeantes d'un concept sans se donner, au préalable, un critère permettant de faire le tri parmi ses usages, n'est-ce pas adopter une simple posture de lexicographe, c'est-à-dire d'enregistrement de significations du nom *racisme* ou de l'adjectif *raciste* ? Ensuite, accorder autant d'importance à l'instabilité conceptuelle ne revient-il pas à se priver de toute possibilité d'élaboration théorique sérieuse, étant donné qu'on ne peut que difficilement raisonner avec des concepts indéterminés ? Enfin, le fait de s'intéresser au désaccord conceptuel en tant que tel n'exige-t-il pas de considérer les différents usages du concept de *racisme* comme également valables, et donc de s'empêcher d'évaluer les choses ainsi qualifiées ?

Répondre à des objections de ce genre implique d'apporter quelques précisions supplémentaires quant à l'objet d'une enquête sur le type d'approche qu'appelle le statut controversé du concept de *racisme*. Cette enquête suppose en effet qu'il est impossible de proposer une analyse de la discorde conceptuelle antiraciste sans en avoir fourni, au préalable, une description. Or, contrairement à ce qui pourrait être le cas pour l'étymologiste, cette description n'est pas une fin en soi. Elle suppose que s'il n'y a pas d'accord autour des limites du concept, c'est que ce dernier est utilisé de manières qui diffèrent spécifiquement. Interroger ces limites changeantes implique d'examiner et de comparer ces usages divergents. En enregistrant ces significations divergentes, il s'agit donc de se donner une connaissance de la construction et des enjeux de ces usages. Cela doit notamment permettre d'identifier les sources des désaccords conceptuels dans le cadre des confrontations où ils se déploient. Ces désaccords occupent-ils une place déterminante dans ces confrontations, ou sont-ils des expressions d'antagonismes d'une autre nature, et dans ce cas lesquels ? Une telle question n'est en rien contraire à une démarche théorique. Il s'agit là de se former une

1 Voir J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 45-46 et 60-77. En un sens, notre critique d'Anderson est une critique interne étant donné que Dewey constitue l'une de ses principales influences philosophiques.

compréhension générale des usages divergents du concept de racisme. L'analyse et la confrontation de ces usages peut aider à statuer sur les domaines appropriés du concept. En ce sens, le moment généalogique de l'enquête n'est pas sans conséquences sur le plan stratégique.

PREMIÈRE PARTIE. GENÈSE D’UNE DISCORDE

Introduction à la première partie

Quelles furent les conditions de possibilité des conflits autour du concept de *racisme* et de leur constante perpétuation ? En soulevant cette question, cette première partie de l'enquête se donne un objectif double. D'une part, l'enjeu est de comprendre comment le concept de *racisme* s'est constitué. Quels éléments hétérogènes, quels principes discordants ont fait de ce concept non pas une représentation stable et univoque, mais une notion disputée et polysémique ? D'autre part, il s'agit de se demander dans quelle mesure l'analyse du concept lui-même est susceptible de rendre compte de ce caractère conflictuel, c'est-à-dire de restituer les raisons pour lesquelles ce concept a fait – et continue de faire – l'objet d'usages antagoniques. En somme, le désaccord autour du concept de *racisme* peut-il être expliqué à partir des propriétés de ce concept, ou est-il structuré par des réalités d'une autre nature ?

L'hypothèse mise à l'épreuve dans la présente partie est la suivante. Les usages antagoniques du concept *racisme* sont constitutifs de celui-ci parce que ce concept n'a ni un sens originel qui pourrait servir de modèle, ni un sens communément admis grâce auquel les conflits pourraient être arbitrés. Dans cette perspective, le désaccord structurant du concept n'est pas seulement dû à des propriétés intra-conceptuelles, mais aussi au fait que les usages du concept divergent en fonction des principes qui les régissent. S'il n'y a pas une seule manière de constituer un concept de *racisme* qui soit universellement acceptable, c'est parce que ce concept est un concept de lutte. Autrement dit, il est une représentation qui oriente une action pour conserver ou transformer un aspect de la vie sociale, représentation à son tour déterminée par les caractéristiques et les objectifs de cette action. Plus précisément, *racisme* est le concept d'une lutte contestée, dans la mesure où la nature des actions qu'il oriente varie en fonction de ce que l'on nommera les grammaires politiques divergentes de l'antiracisme. En somme, la contestabilité du concept de *racisme* ne peut être comprise que dans un cadre conflictuel qui n'est aucunement réductible au concept pris pour lui-même.

C'est pour montrer la pertinence de la prise en compte de ce cadre conflictuel que cette première partie entreprend une genèse conceptuelle du *racisme*. Celle-ci a pour but d'établir que si le concept de *racisme* est contesté, c'est au sens où l'usage de ce concept se caractérise par des contraintes hétérogènes. Ces dernières ont été établies par des usages sédimentés du concept propres à des antiracismes différents. Cela se confirme dès l'émergence du concept de *racisme*. L'origine de ce dernier, loin d'être unifiée et univoque, se présente comme un champ de bataille (chapitre 1). Les significations prédominantes du concept de

racisme – celles qui s'imposent par la suite et sont donc, encore aujourd'hui, cautionnées par les dictionnaires et par les acteurs institutionnels les plus influents – sont en cela les significations devenues dominantes sans pour autant être exclusives (chapitre 2). Ainsi se pose la question de savoir comment interpréter le fait que des discours aux principes et aux objectifs incompatibles avec ces significations dominantes peuvent cependant continuer d'avoir recours au concept de *racisme* (chapitre 3).

Au sujet de la genèse conceptuelle entreprise dans ces chapitres, plusieurs remarques s'imposent. La première concerne une objection récurrente aux tentatives d'articuler l'histoire conceptuelle à la philosophie politique ou morale : celle de l'« illusion génétique » (« *genetic fallacy* »). De manière générale[1], l'« illusion génétique » renvoie à l'erreur consistant à partir de la genèse d'une réalité – un concept, en l'occurrence – pour la justifier ou la rejeter. En d'autres termes, cette « illusion » consiste à vouloir déduire des jugements normatifs de descriptions historiques[2]. Dans le cas présent, cette « illusion » consisterait alors à croire que l'on trouverait, dans l'histoire du concept de *racisme*, des ressources pour expliquer et évaluer la situation présente du concept.

Parmi les tentatives sociologiques et philosophiques de déterminer le sens de l'antiracisme à partir de certains éléments de l'histoire du concept de *racisme*, force est de constater que cet écueil n'a presque jamais été évité, bien que ce soit à chaque fois pour des raisons distinctes. Ainsi, on a vu que pour soutenir la thèse selon laquelle le racisme devrait être critiqué en tant qu'idéologie, Robert Miles se réfère à ce qu'il tient pour l'usage historique originel du concept de *racisme*, à savoir celui qui, dans les années 1930 et 1940, visait à disqualifier les doctrines raciales du troisième Reich. L'évolution subséquente des usages du concept relèverait alors d'une « inflation conceptuelle » (*conceptual inflation*), d'un développement excessif de ses significations[3]. Pierre-André Taguieff, lui, tire des conclusions implicitement normatives de sa description des principaux « énoncés » antiracistes institutionnalisés entre 1932 et 1987[4]. Il rejette par exemple une supposée tendance à l'éloge de la différence et du métissage qui caractériserait l'antiracisme en général[5]. Plus récemment, Lawrence Blum a cru pouvoir déduire de sa description de l'origine du concept de *racisme* que celui-ci, en venant unifier un vocabulaire normatif

1 Pour une cartographie des différents sens de la notion de « *genetic fallacy* », voir M. QUELOZ, « How Genealogies Can Affect the Space of Reasons », *Synthese*, vol. 197, n° 5, 1er mai 2020, p. 2009, n. 20.

2 De ce point de vue, l'idée d'une « illusion génétique » pourrait être rapprochée d'une certaine interprétation de la « loi de Hume » – celle de l'écart entre le *is* et le *ought* – que l'on trouve dans le *Traité de la nature humaine* (liv. 3, part. 1, sect. 1, dernier paragraphe).

3 R. MILES, *Racism*, *op. cit.*, p. 49-68.

4 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 152-163.

5 *Ibid.*, p. 177.

auparavant plus diversifié, aurait d'une certaine manière appauvri la connaissance morale des maux raciaux en nous rendant moins sensibles à la variété et aux degrés de ces maux[1]. Enfin, ce qu'Alberto G. Urquidez tient pour un fait historique, à savoir que le concept de *racisme* ait été « créé au XXe siècle pour servir d'outil pour les opprimés », serait en soi une raison de concevoir le mal dit *raciste* comme une oppression[2].

Contrairement à ces différentes approches, l'enquête menée dans cette première partie ne se donne pas pour objectif d'ériger certains usages historiques du concept de *racisme* en un modèle susceptible de faire autorité ou, au contraire, d'être traité en bouc émissaire de certains problèmes éthico-politiques et théoriques contemporains. Il ne s'agit pas non plus, à la manière d'une certaine tradition remontant au moins à Bernard Williams, d'imaginer, par la construction d'un modèle philosophique, ce qui serait à l'origine de notre besoin du *racisme*[3]. Ici, le but est bien plutôt de problématiser ce qui est encore, malgré certaines avancées, trop souvent tenu pour un concept dont le sens et l'opérabilité iraient de soi. En considérant le concept lui-même comme une construction historique, on peut en effet espérer mettre à distance ce concept pourtant si profondément ancré dans notre vocabulaire moral, éthique et politique. Cette mise à distance peut permettre de mettre au jour les composantes conflictuelles et instables de ce qui, si l'on s'en tenait à l'analyse d'un concept pour lui-même, se présenterait comme quelque chose d'évident, d'unitaire et de cohérent.

Certes, cette problématisation du concept de *racisme* est destinée à nourrir l'enquête épistémologique et théorique menée dans la seconde partie, mais cela n'implique pas, pour autant, de tomber dans l'écueil de l'illusion génétique. Il s'agit plutôt d'ancrer l'analyse de la contestabilité conceptuelle dans la connaissance des expériences et des pratiques où il a historiquement été question de « racisme ». Cette connaissance peut alors informer l'argumentation pour ou contre les différentes options théoriques et politiques qui s'originent dans le cadre de ces expériences et de ces pratiques historiques, sans pour autant réduire ces options à leurs fondations, ni les confondre avec celles-ci.

D'où un deuxième ensemble de précisions relatives à la démarche de la genèse conceptuelle en philosophie. La genèse conceptuelle qui suit peut, dans une certaine mesure, être rapportée à la « généalogie » au sens que Foucault prêtait à ce terme[4], et ce en trois sens.

1 L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 57-58.
2 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 292.
3 Voir B. A. O. WILLIAMS, *Vérité et véracité. Essai de généalogie* (2002), J. Lelaidier (trad.), Paris, Gallimard, 2006. Pour une justification générale de la démarche de Williams dans *Vérité et véracité*, on peut se référer à *M.* QUELOZ, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
4 Voir notamment M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans S. Bachelard, G. Canguilhem et F. Dagognet (éd.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.

Premièrement, plutôt que d'analyser les significations du concept de *racisme* pour elles-mêmes, cette première partie est une tentative de les considérer comme indissociables des pratiques – des actions plus ou moins institutionnalisées par lesquelles un individu ou un collectif cherche à satisfaire à un besoin ou à réaliser un projet – dans lesquelles ces significations sont investies. Cette approche a l'avantage d'assumer le caractère contingent de ces significations et de ces pratiques, qui ne sont alors tenues pour fondées que sur d'autres ensembles de significations et de pratiques, et non sur un sujet, un objet ou une disposition préexistants[1]. En considérant les significations dans leurs liens aux pratiques, il ne s'agit pas pour autant de négliger l'importance de la connaissance – notamment scientifique – pour l'antiracisme. Dans les pratiques, il convient en effet d'inclure les activités de recherche et de diffusion de savoirs qui ont contribué à la constitution des discours sur le racisme.

Deuxièmement, la genèse conceptuelle menée dans cette première partie a des affinités avec une généalogie de type foucaldienne parce qu'elle envisage la constitution du concept de *racisme* à partir des enjeux de pouvoir qui y sont corrélés. En effet, le fait que certaines significations conceptuelles soient parvenues à s'imposer comme les significations prédominantes et donc, *in fine*, comme les significations courantes et établies, n'a rien d'évident. Lorsque certaines significations l'emportent, c'est qu'elles sont mises en avant tandis que d'autres sont marginalisées, et ce processus peut être compris en termes de pouvoir. Qui est reconnu comme détenteur d'une connaissance autorisée et peut légitimement définir ce qu'est le racisme ? Dans les termes de Foucault, la genèse du concept de *racisme* pourrait ainsi être comprise comme l'émergence d'un nouvel enjeu de « savoir-pouvoir » au sens où, dans le cas étudié, la connaissance et la production de certaines réalités « s'impliquent directement l'un l'autre[2] ».

Troisièmement, la genèse conceptuelle entreprise dans cette partie s'apparente à la « généalogie » au sens de Foucault dans la mesure où elle souligne les dynamiques conflictuelles de la construction du concept de *racisme*[3]. En tant qu'enjeu de « savoir-pouvoir », le concept de *racisme* n'est pas passible d'une histoire unifiée et homogène. Au contraire, la construction historique du concept de *racisme* est la construction d'un conflit :

1 Sur la notion d'« ensemble » de « pratiques », voir M. FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault (propos recueillis par Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino) » (1976), C. Lazzeri (trad.), dans D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), *Michel Foucault. Dits et écrits, 1954-1988, vol. III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 143.

2 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 32.

3 M. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 154sq.

elle est faite de la convergence et de la confrontation contingentes d'expériences et de pratiques hétérogènes.

Le moment généalogique de notre enquête vise ainsi à décrire des problèmes posés par des significations et des pratiques historiques en vue d'un traitement théorique de ces problèmes. La genèse qui suit veut donc analyser le contenu et les implications éthico-politiques et stratégiques des antiracismes dont la divergence est à l'origine de la contestabilité du concept de *racisme*. C'est pourquoi il sera question ici de la période de formation de cette contestabilité, dont les données disponibles invitent à penser qu'elle démarre durant la décennie 1880 et qu'elle s'achève dans les années 1950. Bien entendu, l'histoire du concept de *racisme* ne s'arrête pas là : les conflits relatifs au sens de ce concept se poursuivent jusqu'à nos jours. Cependant, la seconde partie de cette enquête fera ressortir que ces conflits plus tardifs ou contemporains s'inscrivent dans la continuité des points de discorde fixés dans l'après-guerre.

Chapitre 1. *Raci(ali)sme* : un champ de bataille

Introduction au premier chapitre

En remontant à certains des premiers usages connus des termes de *racisme* et de *racialisme* – les deux ayant longtemps fait l'objet d'usages très similaires – il ne s'agit pas de chercher les moyens de trancher les controverses contemporaines autour de leurs définitions par la découverte d'un sens originel qui devrait, à ce titre, faire autorité. L'enjeu est bien plutôt de savoir au service de quels objectifs ces mots ont pu acquérir un statut conceptuel. En examinant certaines des premières références au *racisme* et au *racialisme* connues à ce jour, il s'agit de voir en quoi et dans quelle mesure ces mots ont été investis d'un sens général et de quelle manière ce sens s'est stabilisé. En appréciant des éléments de l'histoire de l'émergence du *racisme* et du *racialisme*, le problème traité ici est donc celui de la fixation relative des significations d'une conceptualité qui, pourtant, n'a jamais fait l'objet d'accords définitionnels.

Cette démarche se démarque d'un questionnement qui, pour interroger l'absence d'accord autour de la définition du racisme, considérerait d'emblée ce concept comme l'objet de débats philosophiques opposant, par exemple, un « réalisme objectif » (les races existent indépendamment du sujet) à un « constructivisme[1] » (les races existent en tant que constructions sociales). Plutôt que de présupposer que les significations divergentes du concept dépendent d'« écoles de pensée[2] » au sens de courants philosophiques, ce chapitre avance que la polysémie de la conceptualité du *racisme* ne peut être distincte des conflits politiques dans et pour lesquels cette conceptualité a été construite. La conceptualité du *racisme* apparaît alors comme la délimitation d'un « champ de bataille » dont il convient de « reconstruire les positions et les stratégies des forces en opposition[3] ».

1 L. HARRIS, « The concept of racism: an essentially contested concept? », *The Centennial Review*, vol. 42, nº 2, 1998, p. 217-218, notre traduction. Le philosophe politique John N. Gray, lui, envisage aussi l'« essentielle contestabilité » conceptuelle – sur laquelle on reviendra dans le chapitre 5, section 5.1. – comme un processus qui tend vers une confrontation de « thèses » et de « raisonnements » philosophiques : J. N. GRAY, « On the Contestability of Social and Political Concepts », *Political Theory*, vol. 5, nº 3, 1977, p. 344-345.

2 L. HARRIS, « The concept of racism: an essentially contested concept? », *op. cit.*, p. 221, notre traduction.

3 T. BALL, « Conceptual history and the history of political thought », dans I. Hami'sieer-Monk, K. Tilmans et F. Van Vree (éd.), *History of concepts: comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998, vol. 76, p. 82, notre traduction.

Une telle perspective sur l'histoire du concept peut nourrir l'analyse philosophique en la forçant à éviter l'écueil de l'intellectualisme. « L'intellectualisme » peut être défini comme la tendance à présupposer que toute activité s'inscrit dans la visée d'un perfectionnement de la connaissance d'un objet[1]. En l'occurrence, d'un point de vue intellectualiste, le concept de *racisme* ou de *racialisme* devrait d'emblée être évalué comme un instrument pour établir un savoir sur des réalités naturelles ou sociales. À rebours d'une telle perspective intellectualiste, le recours à l'histoire du concept permet d'identifier le rôle de la connaissance dans les références au *racisme* et au *racialisme* plutôt que de présupposer que la connaissance en constitue le principal, voire l'unique enjeu. Au lieu de considérer qu'il existe d'emblée *un* concept originaire de *raci(ali)sme*, l'histoire conceptuelle – l'examen des différents « strates de l'expérience[2] » sédimentées dans un concept – attire l'attention sur la diversité et le caractère contingent de ses usages initiaux[3]. L'hypothèse de ce chapitre est, plus précisément, que le caractère fortement divergent des usages des termes de *racisme* et de *racialisme* est inséparable des différences entre les luttes qui motivent le recours à ces termes, et ce dès le premier moment de leur construction historique. Dès lors, les cadres sociopolitiques des usages de ces termes devraient pouvoir éclairer la nature de la contestabilité de cet ensemble conceptuel.

Dès son apparition – que l'on peut faire remonter à la décennie 1880 – les significations attribuées à la conceptualité du *raci(ali)sme* sont loin d'être univoques. Cette conceptualité traverse l'ensemble de l'échiquier politique où elle remplit des fonctions hétérogènes (1.1.). Contre toute typologie simplificatrice, il s'agit de voir qu'il n'y a pas de lien régulier et constant entre les propositions relatives à la *race* et les positionnements politiques concernant le *racisme* ou le *racialisme*. De fait, la critique du racisme ou du racialisme se stabilise dans les années 1930 autour d'une opposition à un certain recours à la race comme signifiant politique (1.2.). Cependant, cette opposition prend des formes et répond à des enjeux variables selon les contextes sociopolitiques (1.3.). La conceptualité du *raci(ali)sme* est ainsi, à ses débuts, révélatrice de l'instabilité du concept de *race*, entre critère de hiérarchisation et instrument de libération (1.4.).

1 *Cf.* J. DEWEY, *Experience and Nature* (1925), J. A. Boydston (éd.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008, vol. 1, p. 28.

2 R. KOSELLECK, « Soziologie und Sozialgeschichte », *op. cit.*, p. 118-119; trad. fr., R. KOSELLECK, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, J. Hoock et M.-C. Hoock-Demarle (trad.), Paris, Éditions EHESS, 2016, p. 131.

3 Pour des considérations épistémologiques sur la contestabilité conceptuelle du point de vue de l'histoire des concepts, voir A. GAUTIER, « Historically contested concepts: A conceptual history of philanthropy in France, 1712-1914 », *Theory and Society*, vol. 48, n° 1, 1er janvier 2019, p. 99sq.

1.1. Une terminologie labile

En partant de certains de leurs premiers usages, force est de constater que, contrairement à ce qui est souvent supposé par les approches logico-morale et généalogique, l'émergence du *racisme* et du *racialisme* n'est en rien l'apparition de termes se référant de manière univoque à une chose ou à un ensemble de choses déterminées. Ces premiers usages sont diversifiés en deux sens. D'une part, les discours où interviennent ces termes traversent l'ensemble de l'échiquier politique : Pierre-André Taguieff note qu'en 1936-1937, l'opposition au « racisme » en France va de l'Action française (!) à la gauche communiste[1]. D'autre part, ces termes n'ont pas la même fonction selon les discours qui les mobilisent. Ainsi, l'apparition du « racisme » et du « racialisme » dans les vocabulaires politiques européens et états-uniens marque la naissance d'une ambivalence conjointement théorique et politique.

1.1.1. Quelle genèse de la terminologie ?

En considérant ainsi le « racisme »/« racialisme » comme étant, dès son apparition, sujet à contestation, la démarche développée ici se distingue des recherches existantes sous trois aspects.

Premièrement, à rebours de l'approche développée par Pierre-André Taguieff, il s'agit de ne pas réduire la dimension polémique du concept du *racisme* à la stigmatisation polémique d'un adversaire[2]. Cette fonction de qualification d'un opposant a bien fini par l'emporter sur les autres, de telle sorte qu'aujourd'hui, le concept de *racisme* a pour spécificité relativement à d'autres termes en *-isme* – tels que *libéralisme* ou *socialisme* – de pointer une position adverse pour la dénoncer. Or, en concluant trop rapidement à une stabilisation de la fonction disqualificatoire du racisme, c'est-à-dire sa capacité à rejeter une idéologie d'une hiérarchie raciale, Taguieff passe sous silence les deux autres fonctions que le concept de *racisme* remplit dès son émergence, à savoir celles du diagnostic – l'acte de cerner les signes d'une tendance sociopolitique objective – et de l'auto-désignation subjective – le fait de « se » dire *raciste* et donc de se revendiquer du *racisme*. En avançant que les premiers usages du concept comportent une ambivalence plutôt que des significations univoques, on se démarque de l'idée selon laquelle on pourrait saisir les caractéristiques d'un concept général de *racisme* en construisant un idéal-type de l'« antiracisme » en général[3].

1 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 148.
2 *Ibid.*, p. 21-24.
3 *Ibid.*, p. 23 et passim.

Il s'agit, deuxièmement, d'éviter le présupposé selon lequel la dimension polémique du concept de *racisme* pourrait être réduite à une dénonciation morale. Dans la perspective du philosophe Lawrence Blum, l'apparition du concept de *racisme* pourrait être comparée à celle du concept de *gravitation*[1]. Selon son récit, en physique, Newton n'aurait pas simplement inventé le mot désignant la gravitation (« *the word for gravity* ») mais, plus fondamentalement, l'idée d'une force naturelle attirant les corps physiques les uns vers les autres. De même, dans le domaine moral, l'émergence du concept de *racisme* aurait modifié quelque chose dans la « compréhension morale » (« *moral understanding* ») des maux raciaux[2]. Dès lors, étant donné que *racisme* et *raciste* n'ont pas toujours été les principaux noms donnés aux maux relatifs à la race – bien plus tôt, des concepts comme ceux de *préjugé de race* et d'*antipathie de race* étaient en circulation –, ce qu'il s'agirait d'élucider, c'est l'apport moral de ces noms-là. Bien que Blum se livre à une analyse du concept de *racisme* du point de vue de sa construction historique, son approche souffre cependant du présupposé injustifié selon lequel le domaine du concept serait à l'origine, tout naturellement, celui de la morale au sens de la désignation du mal racial. S'il est indéniable que les usages du concept de *racisme* se stabilisent assez vite autour de l'opposition à une mobilisation de la race jugée mauvaise, il n'en est pas moins vrai que le champ de significations couvert par le concept ne saurait être réduit à la dénonciation d'un mal. Les attentes qui motivent le recours au concept de *racisme* peuvent aussi être de nature politique et/ou scientifique, et sont dans tous les cas liées à des objectifs historiquement situés.

Troisièmement, il n'est pas question ici de construire *un* concept de *racisme* supposément cohérent et unifié, comme le fait Barnor Hesse dans ses essais sur « le concept de racisme du XXe siècle[3] ». Hesse exagère considérablement l'importance du concept de *racisme* en tant que tel en affirmant que ses usages précoces par des auteures comme Hannah Arendt aurait contribué à exclure l'esclavage, le colonialisme et plus généralement l'injustice raciale de la portée de l'antiracisme. Le raisonnement de Hesse est le suivant. Ayant réservé le concept de *racisme* à la désignation de l'idéologie d'une hiérarchie raciale, Arendt aurait contribué à une focalisation excessive sur une période de l'histoire occidentale conçue comme exceptionnelle – celle du nazisme – au détriment de l'histoire longue de l'esclavagisme et du colonialisme sur d'autres continents[4]. Or, s'il est indéniable qu'Arendt fut une théoricienne

1 Ainsi que ce chapitre l'établira par la suite, la conceptualité du *raci(ali)sme* circule aux États-Unis bien avant les années 1960, contrairement à ce que l'on lit dans ce texte de Blum : L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 57.

2 *Id.*

3 B. HESSE, « Self-fulfilling prophecy: The postracial horizon », *op. cit.*, p. 157, notre traduction.

4 *Id.*

de la coupure entre démocratie et « totalitarisme » – entre l'authentique État de droit et les facteurs extérieurs de sa corruption[1] – on ne saurait cependant attribuer le caractère manichéen d'une telle approche *au concept* de *racisme* lui-même. Ce serait attribuer à celui-ci une teneur théorique qui ne revient pas directement à la définition du concept en compréhension ou en extension.

D'après la perspective défendue ici, l'apparition des termes *racisme* et *racialisme* ainsi que la relative stabilisation de leurs significations ne s'inscrivent donc pas dans une histoire unifiée, linéaire et cumulative. Dès leurs premiers usages à partir des années 1880[2], *raci(ali)sme* et *raci(ali)ste* sont tantôt des auto-désignations, tantôt des diagnostics, tantôt des dénonciations. Contrairement à ce qu'indiquent certains auteurs[3], la fonction du terme ne saurait donc constituer un critère de distinction entre des phases clairement délimitées dans l'histoire de ses usages.

À ses débuts, la conceptualité du *raci(ali)sme* se présente davantage comme une terminologie malléable selon les finalités politiques que comme une catégorie dont on pourrait retracer une évolution univoque. Toutefois, à partir de la seconde moitié des années 1930, il est indéniable que la fonction de dénonciation de ces mots tend à l'emporter sur leurs autres fonctions, de telle sorte que *racisme* ou *racialisme* caractériseront leur objet sur un mode négatif, c'est-à-dire en lui refusant une certaine qualité.

1.1.2. Pluralité et hétérogénéité de la conceptualité du raci(ali)sme

Tout l'enjeu est alors de prendre la mesure du degré de stabilité ainsi atteint. Dans quelle mesure les significations du concept sont-elles fixées à partir de la décennie 1930 ? À partir

1 En anticipant sur l'objet du deuxième chapitre, à savoir le moment de la consolidation du concept de *racisme* tel qu'il est notamment utilisé par Arendt, on peut se référer ici à l'opposition que cette philosophe dresse entre la nation européenne comme incarnation de la liberté et de l'égalité, d'une part, et le « *racism* » comme la prolongation de la destruction de ces valeurs initiée par l'impérialisme extra-européen, d'autre part. H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *The Review of Politics*, vol. 6, n° 1, 1944, p. 40-44.

2 Un document collaboratif créé par l'historien du racisme Wulf D. Hund, document auquel les recherches entreprises pour le présent travail ont permis de contribuer avec 27 entrées à ce jour (septembre 2023), constitue, pour les analyses qui suivent, une ressource importante. Ce document multilingue constitue une liste de citations et de références bibliographiques relatives aux usages pionniers de la conceptualité du *racisme* et du *racialisme* entre 1880 et 1945. Sauf mention contraire (notamment avec la mention « cité dans »), les analyses proposées dans la première partie de la présente enquête sont toujours fondées sur nos lectures de première main des textes cités. *Cf.* Z. ZOUBIR *et al.*, « Fragments from the History of ›Racism‹ [Version 39] », 2023 (en ligne : https://www.academia.edu/37368498/Fragments_from_the_History_of_Racism_Version_39_ ; consulté le 21 août 2023).

3 C'est ainsi que Taguieff distingue entre, d'une part, une première phase démarrant à la fin du XIXe siècle – une « préhistoire » du concept de *racisme* – marquée par l'attribution d'une valeur positive au racisme par des nationalistes et, d'autre part, une seconde phase, celle des années 1930, au cours de laquelle le concept aurait acquis la fonction d'une disqualification du national-socialisme. P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 127-148.

des années 1890, les néologismes *racisme* et *raciste* oscillent entre auto-désignation et dénonciation dans les textes d'agitateurs nationalistes francophones.

1.1.2.1. Usages racistes du concept de *racisme*

Le journaliste et romancier antisémite et « antiméridionaliste » Gaston Méry (1866-1909) a recours à cette conceptualité pour désigner son propre camp[1]. En novembre 1897, Méry exige, dans les pages du journal antisémite fondé par Édouard Drumont *La Libre Parole*, que « dans les réunions populaires, des voix vraiment françaises, vraiment *racistes*, opposent leur éloquence à la rhétorique des hâbleries internationalistes[2] ». « Racist[e] » a ici le sens d'une primauté de la nation française et « internationaliste » celui d'une subordination de cette nation à des intérêts étrangers. En 1892, Méry avait publié le manifeste antiméridionaliste *Jean Révolte, roman de lutte*, sorte de roman de formation dont le personnage principal, Jean Révolte, épouse la cause des Gaulois celtiques contre une supposée race latine. En fondant une « *Ligue de la Gaule aux Gaulois*[3] », ce personnage veut « substituer l'idée de Race, dérivée de l'idée de Tribu, idée celtique » à « l'idée de Patrie, dérivée de l'idée de Cité, idée latine[4] ». Voici les motivations d'une telle substitution :

> Le titre de Français ne lui [au personnage Jean Révolte] semblait pas pouvoir s'acquérir comme le titre de citoyen romain. A la patrie conventionnelle et juridique, limitée aux frontières, il opposait la patrie naturelle, fondée sur la communauté d'origine. La patrie pour lui était plutôt dans le temps que dans l'espace, dans le sang que dans la terre. Il n'assimilait pas des compatriotes à des colocataires d'une même maison, mais à des enfants du même père. Il se refusait à admettre, par exemple, qu'un Juif ou qu'un nègre pût devenir son concitoyen et qu'on achetât le droit d'être Français par la naturalisation, comme on fait un bail à un propriétaire. Et Jean, tout en évitant de tomber dans les songes creux des anarchistes, les sans-patrie, ou des humanitaires, les citoyens du monde, pensait qu'il était temps de substituer le *Racisme*, – qui, sans oublier les Lorrains, nous ferait peut-être compatir au martyre des Irlandais – à un patriotisme fait de morceaux comme un habit d'arlequin, qui nous rendait solidaire d'un affranchi, comme Reinach, ou d'un rastaquoère, comme de Heredia[5].

Il est frappant de constater que dans ce passage d'un texte de 1892, Méry décrit précisément ce que nombre d'auteurs libéraux, anarchistes et sociaux-démocrates vont réprouver face aux poussées fascistes, *völkisch* puis national-socialistes des décennies à

1 *Cf.* P. CABANEL et M. VALLEZ, « La haine du Midi: l'antiméridionalisme dans la France de la Belle Époque », dans *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Éditions du CTHS, 2005, vol. 126-11, p. 4-9.
2 G. Méry, *La Libre Parole*, 18 novembre 1897, cité dans P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 126.
3 G. MÉRY, *Jean Révolte, roman de lutte*, Paris, E. Dentu, 1892, p. 247.
4 *Ibid.*, p. 71.
5 *Ibid.*, p. 71-72.

venir. Ce sera d'ailleurs, on va le voir, un retournement récurrent dans l'histoire conceptuelle du *racisme* : la théorisation d'une position raciste revendiquée dessine, plus ou moins directement, ce qui sera pris pour cible par les antiracistes. On verra en effet dans le chapitre suivant que la « patrie conventionnelle » que Méry dénigre dans *Jean Révolte* correspond précisément à ce que les futures critiques hégémoniques du *racisme* valoriseront : une communauté égalitaire définie par la citoyenneté, mais aussi une forme de nationalité délimitée par des frontières et embrassant la diversité ethnique. Qui plus est, ce que Méry valorise à travers le personnage de Jean Révolte définit déjà les contours de ce que les antiracistes à venir vont prendre pour cible, à savoir l'attachement à une « patrie naturelle » homogène fondée sur des caractéristiques innées, héréditaires et par conséquent inchangeables.

Avant de poursuivre, quelques remarques supplémentaires s'imposent au sujet de l'opposition de Méry et de son personnage aux « Méridionaux ». Notons d'abord que les « ligueurs » dont rêve Gaston Méry se disent eux-mêmes « racistes » et ne tardent à se multiplier « [d]ans le Midi même […], car si compacte que soit là-bas l'élément latin, il n'a pas absorbé complètement l'élément celtique[1] ». Or, pour Jean Révolte comme pour Gaston Méry, les Méridionaux seraient racialement et politiquement proches des juifs. « [S]i sous le Grec on découvre l'Aryen, en grattant le Latin on trouve le Sémite. » Ainsi Jean Révolte résume-t-il sa « théorie » d'après laquelle les « véritables fondateurs de Rome » seraient « des sémites. » Dans cette histoire fantaisiste, l'expansion de l'empire romain apparaît comme celle de « colonies de sémites » actrices d'un dépérissement racial au terme duquel « il n'y avait plus guère que des Orientaux à Rome et dans toute la péninsule », faisant de l'Italie « le pays cosmopolite par excellence » – à l'image « des États-Unis d'aujourd'hui » – et des « Latins » un groupement trop diversifié et hétérogène pour prétendre au statut de « race[2] ». Hier comme aujourd'hui, les Méridionaux assisteraient en France les juifs dans leurs efforts supposés pour usurper le pouvoir politique et économique qui devrait pourtant naturellement revenir aux Gaulois. La tâche principale des « Racistes » ou du « parti de la Race » serait donc désormais de mobiliser le « peuple » essentiellement gaulois contre « l'égoïsme sanguinaire du Latin[3] ».

Malgré le gouffre qui sépare de tels usages de la conceptualité du *racisme* de ses usages contemporains, force est de constater que les textes de Méry, et notamment son roman, eurent un certain retentissement et qu'ils contribuèrent ainsi à la diffusion des néologismes *racisme*

1 *Ibid.*, p. 247-248.
2 *Ibid.*, p. 89-90.
3 *Ibid.*, p. 249-251.

et *raciste*. Dans un article de 1892, l'auteur dramatique d'origine suisse Victor de Cottens se référa ainsi au roman de Méry comme à un « pamphlet » d'une certaine renommée « vendu sous le manteau[1] ». de Cottens enregistre le statut néologique du terme *racisme* et prend déjà parti, lui, pour la stabilité de la « patrie » comme organisation collective contre une lutte « des races » jugée égoïste et délétère :

> Il [Méry] a inventé un mot pour cet antagonisme naissant : le racisme ! Et ce sera charmant, n'est-il pas vrai, quand l'idée de patrie anéantie par les prêcheurs, il ne restera plus que des individus aux prises et des races prêtes à s'entre-dévorer[2].

Une autre trace écrite de la réception de *Jean Révolte* est un article d'André Gaucher, membre influent de l'Action française, polémiste et journaliste d'extrême-droite. Dans cet article, Gaucher présente et discute les thèses de Méry, mais aussi celui d'un autre adepte de la restauration de la dignité gauloise, à savoir Serge Sculfort de Beaurepas[3]. Gaucher lui-même n'adhère pas à cette perspective pro-celtique, lui préférant l'ouverture d'un certain « nationalisme » à la diversité de la nation française :

> Le racisme, qu'est-ce que cela ? Voilà n'est-il pas vrai, un mot singulier, un mot nouveau ? – Ne vous effrayez pas. Ce mot singulier est très exact. Il vient d'un mot que vous connaissez fort bien, le mot : race. Enfin, il n'est pas nouveau, il date de dix ans [...].
> Et pourtant le *racisme* a grandi. Voyez, il est devenu le nationalisme[4].

De manière analogue, Charles Maurras, meneur de l'Action française, affirma en 1895 « Et moi aussi je suis raciste », en prenant cependant soin de préciser qu'il s'agissait, par là, de prêter allégeance à une « civilisation latine » ou à un « esprit latin » dont le fondement serait avant tout linguistique et culturel, par opposition au « racisme » ethnique ou physique « dans le sens boche[5] ». Il faut évidemment se garder de prendre de telles déclarations à la lettre[6]. S'il s'est toujours tenu à distance de l'anthropologie raciale de Paul Broca, influente dans les milieux républicains, et s'il récusait les conceptions pangermanistes et plus tardivement nazies de la race, Maurras considérait bel et bien – rejoignant en ceci ces

1 V. DE COTTENS, « Anarchie ! », *Le Public*, juin 1892, p. 1.
2 *Id.*
3 S. SCULFORT DE BEAUREPAS, *Le panceltisme universel et pacifique contre le pangermanisme envahisseur et l'impérialisme anglais : rénovation celtique*, Paris, H. Champion, 1903, 2 vol.
4 A. GAUCHER, « Le "Racisme". Il n'y a pas de race latine. Le racisme et le nationalisme. – La thèse de Maurice Barrès. – La grande France », *La Presse*, juillet 1903, p. 3.
5 *Gazette de France*, 26 mars 1895, cité dans C. REYNAUD-PALIGOT, « Maurras et la notion de race », dans O. Dard, M. Leymarie et N. McWilliam (éd.), *Le Maurassisme et la culture: L'Action française. Culture, société, politique (III)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 2010, p. 118-119.
6 À notre sens, c'est un point insuffisamment souligné par Taguieff qui, à propos de la « seconde phase » de l'émergence du concept de *racisme*, traite d'une période d'opposition du nationalisme français au nationalisme allemand. Taguieff se réfère alors au « Discours préliminaire (1900-1924) » de Maurras, où ce dernier rejette la « théorie "physiologique" des races » jugée trop allemande : P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 134.

dernières conceptions – la judéité comme une propriété naturelle et héréditaire[1]. Il demeure qu'en 1924, dans un article publié dans l'organe éponyme de l'Action française, Maurras accueillit en ces termes critiques la consolidation d'un nationalisme *völkisch* en Bavière :

> Le vrai n'est pas le vrai pour eux. Le vrai c'est l'utile. Une philosophie, même abracadabrante, de la Race et du Sang, si elle permet quelque sursaut provisoire, leur est trois et quatre fois bienvenue. Cela doit être un motif nouveau de maintenir en France les véritables fondements du nationalisme, dans lequel l'élément primordial de la naissance entre en composition avec les facteurs historiques, non moins naturels, tradition, éducation, assimilation [*sic*].
> Cette victoire du "racisme" antisémite sans doute mais foncièrement luthérien et anticatholique, est une grande nouveauté dans cette Bavière [...][2].

Une fois de plus, un nationalisme français fondé sur une supposée essence culturelle est opposé aux élucubrations allemandes sur une communauté raciale. Ici, la « victoire du "racisme" antisémite » se réfère au succès du Parti national-socialiste de la liberté (*Nationalsozialistische Freiheitsbewegung*) aux récentes élections bavaroises. Il est intéressant de noter que Maurras considère, avec ses remarques sur le statut de la vérité, que la pensée *völkisch* est anti-rationnelle. Il anticipe en cela sur ce qui va devenir un lieu commun des critiques social-démocrates ou libérales du racisme comme dévoiement de la science.

Les revendications d'une position *raciste* perdurent cependant au moins jusqu'à la fin des années 1930. En 1934, l'ancien sergent de la Première Guerre mondiale et l'agitateur pro-nazi Jean Boissel diffusa à Paris une revue intitulée *R.I.F.* (*Racisme, international* [*sic*], *fascisme*)[3]. En 1939, un autre futur collaborateur avec l'occupant allemand, l'avocat René Gontier, pouvait encore consacrer un ouvrage entier à la promotion d'un « racisme » spécifiquement « français ». Gontier affirma que ce « racisme » se distinguerait de sa variante germanique par sa focalisation sur la préservation d'une supposée souche raciale française – dont « l'originalité » serait à « protéger » – plutôt que sur l'agression des autres races[4].

L'ensemble de ces nationalistes radicaux se retrouvent autour d'une opposition stricte à la présence de juifs dans la nation française, ces juifs étant conçus comme un agent dissolvant de l'intégrité raciale, ciment de la nation. Les juifs jouent dans ces discours nationalistes le rôle d'une altérité – cosmopolite, mixte, excessivement riche et puissante – contre laquelle

1 C. REYNAUD-PALIGOT, « Maurras et la notion de race », *op. cit.*, p. 111 et 118-119.
2 C. MAURRAS, « La politique », *L'Action française. Organe du nationalisme intégral*, 17e année, n° 99, 1924, p. 1.
3 L'ARGUS, *Nomenclature des journaux, revues, périodiques français paraissant en France et en langue française à l'étranger*, 7e éd., Paris, L'Argus, 1936, p. 202.
4 R. GONTIER, *Vers un racisme français*, Paris, Denoël, 1939, p. 235.

l'identité de la nation – supposément enracinée, homogène et fraternelle – est appelée à se constituer[1]. Dans le cadre de cette opposition aux juifs, les critiques nationalistes du racisme allemand – où les termes *racisme* ou *raciste* ont la fonction d'une dénonciation – s'avèrent compatibles avec la fonction d'auto-désignation de ces termes – où ces mêmes termes indiquent certaines allégeances nationalistes. En langue française, on peut supposer que cette cohérence dans l'ambivalence tient, du moins en partie, à ce que dans de tels usages des termes *racisme* et *raciste*, l'accent fut mis tantôt sur la connotation physiologique ou biologique de la race – c'est le racisme allemand dénoncé, ancré dans la notion de *Volk* –, tantôt sur la race au sens d'une communauté de naissance, d'une nation – c'est le racisme français revendiqué, sans l'ancrage supposément physiologique ou biologique du *Volk*[2].

1.1.2.2. Usages anarchistes du concept de *racisme*

Durant cette même période qui s'étend des années 1880 jusqu'à la seconde moitié des années 1930, on retrouve aussi le nom *racisme* et l'épithète *raciste* sous la plume d'auteurs anarchistes francophones. Pour ces auteurs, la fonction de ces termes est en partie moins éloignée qu'on ne pourrait le penser de celle qu'ils revêtent dans les textes des nationalistes.

Les anarchistes ont recours à cette terminologie d'abord pour *décrire* une forme d'association humaine avant qu'il ne s'agisse, à partir des années 1930, de *dénoncer* les doctrines nazies et fascistes. Ainsi, pour un militant anarchiste comme Charles Malato (1857-1938), le terme de *racisme* désignait, dans sa philosophie de l'histoire, une étape à franchir en vue d'une unification de l'humanité. Pour Malato, en effet, ni la religion, ni la propriété, ni la famille, ni le mariage, ni la patrie ne constituent des « principes éternels[3] ». Alors qu'il conçoit par ailleurs les collectivités nationales européennes comme des races différenciées selon leurs supposés tempéraments politiques, Malato affirme l'existence d'une tendance

1 Voir, par exemple, C. Maurras, « Juifs », *Dictionnaire politique et critique. Complément établi par les soins de Jean Pélissier*, 4 vol., t. 2, Paris, 1960-1969, cité dans C. REYNAUD-PALIGOT, « Maurras et la notion de race », *op. cit.*, p. 119. « En pleine occupation, nous avons publiquement dit au professeur anthropologue et philoboche Montandon que nous n'étions pas pour la petite sauce raciste de son "antisémitisme de peau". Il ne s'agit pas de dire "Mort aux Juifs" qui ont droit à la vie comme toutes les créatures mais : "À bas les Juifs" parce qu'ils sont montés trop haut chez nous. Notre antisémitisme d'État consiste à leur reprendre, à leur interdire ce qu'ils ont pris de trop et en premier lieu, la nationalité française, alors qu'ils en ont une et indélébile, et qu'ils gardent toujours en fait. Qu'elle leur suffise donc ! Elle eut ses gloires et elle vient de récupérer un beau territoire au Proche-Orient […]. »

2 *Cf.* M. CASEVITZ et L. BASSET, « Peuple, nation, État en grec ancien », dans S. Rémi-Giraud et P. Rétat (éd.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996, p. 153 ; CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, « NATION : Étymologie de NATION », s. d. (en ligne : https://cnrtl.fr/etymologie/nation ; consulté le 21 août 2023) ; CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, « RACE : Étymologie de RACE », s. d. (en ligne : https://cnrtl.fr/etymologie/race ; consulté le 21 août 2023).

3 C. MALATO, *Philosophie de l'anarchie* (1888), 3e éd., Paris, Stock, 1897, p. 10. La première édition de l'ouvrage n'est pas datée. Néanmoins, dans la préface à la troisième édition, l'auteur apporte les précisions suivantes : « En 1888, étant mon propre éditeur, je publiai sous ce titre "Philosophie de l'Anarchie"… » .

générale à l'unification des humains par-delà les frontières nationales[1]. Cette tendance s'inscrit dans une association toujours plus élargie, passant d'abord par le « groupement familial », puis par la « tribu » ou la « cité » et enfin par les « fédérations » et « l'État[2] ». S'il a été nécessaire, pour un temps, de valoriser la patrie contre les conservateurs de « l'ancien morcellement » féodal, une position anarchiste supposerait cependant maintenant de « nier » la patrie. Or, cette négation de la patrie ne vise pas la fragmentation de celle-ci, mais à « préconiser la fédération des peuples libres, constituant une patrie unique, sans rivale[3] ». Pour Malato, il va de soi qu'une telle association transnationale se fera d'abord par « les nations de même race ayant des affinités naturelles, des aspirations communes[4] ». Ce raisonnement se conclut ainsi :

> Nul doute qu'avant d'arriver à l'internationalisme complet, il y aura une étape qui sera le *racisme* ; mais il y a lieu d'espérer que la halte ne sera pas trop longue, que l'étape sera brûlée. Le communisme qui, au début de son fonctionnement, sera fatalement réglementé, surtout au point de vue des échanges internationaux, entraînera la constitution de fédérations racistes (latine, slave, germaine, etc.). L'anarchie qui s'établira au bout de deux ou trois générations, lorsque, par suite du développement de la production toute réglementation sera devenue superflue, amènera la fin du racisme et l'avènement d'une humanité sans frontières[5].

Pour Malato, la libre association d'individus non-propriétaires dans la production et la consommation, le « communisme », prendra donc d'abord appui sur les tempéraments existants. Avant de s'unifier comme humanité, les collectivités s'associeront en tant que races au sens de communautés dont l'affinité serait héréditaire, et c'est cette coopération raciale transnationale que Malato nomme « racisme ».

À la suite de Malato, à la toute fin du XIXe siècle, un autre anarchiste, Georges Leneveu, conçoit le progrès scientifique comme moteur d'une « association des efforts » et d'une « solidarité des intérêts » par le prisme desquelles chaque humain (« l'individu ») peut voir que ce qu'il créé, il le transmet par là même à sa postérité (« la race »). De même que les échecs individuels forcent à la coopération, la « faillite des petits états (*sic*) » profiteront bientôt « aux grands » qui intégreront les premiers : « L'idée de nation sera absorbée par l'idée de racisme[6]. »

Notons aussi qu'en 1911, le rabbin français Émile Cahen rapporte, dans le cadre d'un panorama de la montée de l'antisémitisme en France, que le militant anarchiste et dreyfusard

1 *Ibid.*, p. 14-15, 28-30.
2 *Ibid.*, p. 28-29.
3 *Ibid.*, p. 29.
4 *Ibid.*, p. 30.
5 *Id.*, c'est l'auteur qui souligne.
6 G. LENEVEU, « Le Krach », *La Justice*, juillet 1897, p. 1.

français Sébastien Faure (1858-1942) aurait mené une « protestation véhémente […] contre les guerres de race ». Faure aurait exprimé cette protestation en ces mots : *« Le racisme, voilà l'ennemi*[1]. »

Du point de vue des usages contemporains du terme de *racisme*, les caractérisations anarchistes du racisme sous la plume de Malato et de Leneveu sont surprenantes. D'une part, elles servent à *décrire* une étape historique, ce qui les éloigne du caractère de dénonciation que le « racisme » revêt nécessairement aujourd'hui. D'autre part, cette étape est présentée comme un avenir *souhaitable*, par contraste avec le repoussoir que le racisme représente aujourd'hui. En outre, ces références anarchistes au racisme sont étonnamment proches de l'idée d'une communauté civilisationnelle que l'on pouvait trouver dans les interventions d'un Maurras. Il est déjà intéressant de constater que dans cette phase où les significations du mot *racisme* ne résonnent pas encore avec le sens prédominant qu'il revêt aujourd'hui, ce terme soit cependant régulièrement utilisé, aussi bien du côté des nationalistes pro- ou anti-allemands que du côté des anarchistes cosmopolites, pour qualifier un positionnement vis-à-vis de la nation entendu comme un mode d'intégration politique sur un territoire délimité.

1.1.2.3. L'émergence de critiques des courants *völkisch*, national-socialistes ou fascistes sous l'égide du concept de *racisme*

Cependant, si, à la fin du XIXe siècle, certains anarchistes avaient encore recours au terme *racisme* pour décrire une forme d'intégration supra-nationale, cette tendance s'effaça petit à petit quand l'usage de cette conceptualité pour dénoncer la position adverse – celle des nazis ou des fascistes italiens – tendit à prendre le dessus. Ainsi, en 1935, l'anarchiste italien Camilo Berneri s'insurgea contre *El delirio racista*, le « délire raciste », en déconstruisant les fondements anthropologiques et les motivations autoritaires des thèses hitlériennes[2]. Un autre anarchiste italien, Luigi (« Gigi ») Damiani, exposa l'incompatibilité radicale entre racisme et anarchisme dans un pamphlet publié aux États-Unis en 1938[3].

De telles dénonciations du racisme se diversifièrent au cours des années 1930 à travers l'ensemble de l'échiquier politique et dans des aires linguistiques diverses. Comme le souligne l'historien du racisme Wulf D. Hund, ces dénonciations ne sauraient être réduites à un rejet de l'affirmation nationale-socialiste d'une race nordique[4]. En effet, aux États-Unis,

1 É. CAHEN, « Chronique », *Archives israélites de France. Recueil politique et religieux hebdomadaire*, LXXIIe année, n° 16, avril 1911, p. 126. Nous n'avons pas pu retrouver la source de la citation.

2 C. BERNERI et A. PANIZZA, *El delirio racista*, Buenos Aires, IMAN, 1935. Sur le contexte, voir M. T. F. CABRERA, « Prólogo », dans *El delirio racista. Prólogo María Teresa Farfán Cabrera*, Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 5-9.

3 G. DAMIANI, *Razzismo e anarchismo*, Newark, N.J., L'Adunata dei Refrattari, 1938.

4 W. D. HUND, « ›Racism‹. Birth of a Concept », dans *Marx and Haiti. Towards a Historical Materialist Theory of Racism*, Berlin, LIT Verlag, 2022, p. 63-64.

depuis les années 1880, des références au *racialism* visaient souvent à critiquer la valorisation de la propre race aussi bien du côté des Blancs que des Noirs. Or, de telles critiques ne prirent pas nécessairement la forme d'un rejet pur et simple. Ainsi en va-t-il de l'usage du terme *racialism* par le professeur, éditeur et philosophe états-unien Alain Locke (1886-1954), grande figure de la *Harlem Renaissance* et théoricien du pluralisme culturel. Dès 1925, Alain Locke qualifia de « *racialism* » la tendance des Africains-Américains à surmonter la ségrégation et les préjugés de race en coopérant et en valorisant leurs particularités culturelles aux États-Unis. Alain Locke ne voyait dans cette tendance ni un repoussoir, ni une fin en soi, mais une *étape* vers l'intégration complète des Noirs dans la nation américaine. Dans ses propres termes, le *racialism* consistait en « un effort constructif pour changer les obstacles auquel il [le Noir] se heurte dans le cours de son progrès en un réservoir efficace d'énergie et de pouvoir sociaux[1] ».

Ces lignes du poète et homme politique français Aimé Césaire (1913-2008) de 1935 peuvent être lues comme une illustration de la définition du *racialism* par Alain Locke. Elles sont en effet l'une des premières expressions de ce qui allait être connu sous le nom de la « négritude » :

> Tant pis pour ceux qui se contentent d'être des Occide, par mépris de ce qu'ils appellent du "racisme". Pour nous, nous voulons exploiter nos propres valeurs, connaître nos forces par personnelle expérience, creuser notre propre domaine racial, sûrs que nous sommes de rencontrer en profondeur, les sources jaillissantes de l'humain universel.

Il s'agit donc, pour Césaire, d'assumer et de se revendiquer d'une recherche des fondements d'une culture proprement noire, ce qui implique de faire fi de ceux qui stigmatisent cette recherche en l'assimilant à un « "racisme" »[2]. Dans ce même numéro de *L'Étudiant noir*, Léopold Sédar Senghor (1906-2001) – poète et futur homme politique français et sénégalais – amorce en ces termes un article intitulé « Racisme ? Non, mais Alliance spirituelle » : « On nous accuse de racisme, mes amis et moi. Quoi d'étonnant ?

1 A. LOCKE, « Enter the New Negro », *Survey Graphic*, vol. 6, n° 6, mars 1925, p. 631-634, notre traduction. À cette époque, aux États-Unis, plus rares sont les usages du *racialism* comme auto-désignation, mais on les trouve notamment chez le pan-africaniste et missionnaire Alexander Crummell (1819-1898) qui a pu valoriser un « racialisme dévoué » (« *devoted racialism* ») afin que les Africains-Américains puissent développer leur propre « caractère » (« *character* ») et leur « capacité ». A. CRUMMELL, « The attitude of the American mind toward the Negro intellect », *The American Negro Academy Occasional Papers*, vol. 3, 1898, p. 8-19 republié sur A. CRUMMELL, « Alexander Crummell, "The Attitude of the American Mind Toward the Negro Intellect" (1898) », 29 janvier 2007 (en ligne : https://www.blackpast.org/african-american-history/1898-alexander-crummell-attitude-american-mind-toward-negro-intellect/ ; consulté le 22 août 2023).

2 A. CÉSAIRE, « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale », *L'Étudiant noir. Journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*, n° 3, mai-juin 1935, p. 1.

C’est le mot du jour, et le meilleur moyen de rallier le troupeau[1]. » Cette remarque montre, d’une part, que le terme de *racisme* était alors relativement établi dans les milieux intellectuels parisiens et, d’autre part, qu’il avait déjà acquis une fonction principalement dénonciatrice intimement liée à ses référents désormais habituels, à savoir les discours et politiques nazies ou fascistes. Senghor ajoute que les détracteurs du mouvement naissant de la négritude se gardent cependant « de définir le racisme, de citer les textes qui nous confondront. » Comme Césaire, Senghor refuse de se plier aux injonctions assimilatrices, qu’elles viennent de ceux qui nient l’existence ou la valeur des contributions culturelles noires ou de ceux qui entendent subordonner la question culturelle de la « race » à celle, matérielle, de la « classe[2] ».

1.1.2.4. Naissance d’une historiographie du « racisme »

Toutefois, de manière plus générale, dans l’Europe des années 1920 et 1930, la conceptualité du *racisme* servit le plus souvent à critiquer ce qui était perçu comme de nouvelles tendances intellectuelles et politiques. Certains usages tendaient à ériger ce terme en un concept non seulement politique mais aussi historiographique. Progressivement, le nationalisme allemand et le fascisme italien devinrent alors les principaux référents du terme *racisme*.

Il est à cet égard intéressant de constater que l’un des premiers, si ce n’est le premier, historien du « racisme » est un professeur à l’Université coloniale d’Anvers, Théophile Simar (1883-1930), écrivant dans l’entre-deux-guerres[3]. Son *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle* de 1922 « propose de faire l’historique » de l’une des « doctrines coloniales », à savoir celle qui se serait « cristallisée autour de la notion de race[4] ».

Rétrospectivement, le diagnostic initial de Simar paraît étonnamment optimiste. Puisque de nombreux ouvrages auraient déjà accompli la réfutation scientifique du « fondement logique » des « philosophies de l’histoire » organisées autour de la race, le but de Simar est d’analyser ces « philosophies » sous l’angle de leur formation historique[5]. Son *Étude critique*

1 L. S. SENGHOR, « Racisme ? Non, mais Alliance spirituelle », *L’Étudiant noir. Journal de l’Association des étudiants martiniquais en France*, n° 3, mai-juin 1935, p. 2.

2 *Id.*

3 « Théophile Simar (1883-1930) », sur *data.bnf.fr*, s. d. (en ligne : https://data.bnf.fr/13188053/theophile_simar/ ; consulté le 22 août 2023).

4 T. SIMAR, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle*, Bruxelles, M. Lamertin, 1922, p. 3.

5 *Id.* Parmi les ouvrages cités à cet endroit, on trouve *Le Préjugé des races* de Jean Finot (1905), *Rasse und Kultur* de Friedrich Hertz (1915, première édition : 1904) et *Race and Nationality* de John Oakesmith (1919). La contribution indirecte de Hertz à la construction historique du concept de *racisme* sera examinée dans la suite du présent chapitre.

repose sur l'une des dichotomies qui est, depuis, devenue un lieu commun de l'historiographie du « racisme », à savoir l'opposition entre monogénisme et polygénisme[1]. L'analyse de Simar oppose en effet la thèse d'une « unité de l'espèce humaine » du fait de son origine commune (monogénisme) à la thèse d'une diversité initiale de l'humanité due à une pluralité d'origines supposément distinctes (polygénisme)[2]. D'après Simar, cette seconde thèse polygéniste s'inscrirait dans la matrice plus générale d'une « affirmation de la diversité irréductible des groupements ». Dans cette revendication d'une particularité propre à chaque « groupement », Simar voit une sorte d'individualisme racial qui saperait la base de la vie commune harmonieuse des nations entre elles et de chaque nation prise isolément[3]. Cet individualisme racial serait principalement porté par des doctrines philosophiques allemandes qui présentent les « groupements ethniques » comme des formations absolument singulières, dotées de capacités distinctes :

> La race est alors considérée comme une entité réelle agissante et vivante, qui développe sa volonté de puissance individuelle au détriment des autres races inférieures, ou trop faibles pour lui résister[4].

C'est non pas dans une science anthropologique, mais dans un pangermanisme émergeant au XVIe siècle avec des écrits comme ceux de l'humaniste allemand Christoph von Scheurl (1481-1542) que l'on trouverait les germes de l'idée d'une supériorité des Allemands sur les autres peuples européens. À la même époque, cette idée aurait nourri la « théorie des races » du juriste français protestant François Hotman (1524–1590) selon laquelle la véritable noblesse descendrait des Francs d'origine germanique, conquérants de la Gaule romaine. Pour Simar, cette « théorie des races » aurait, plus récemment, été réactivée dans la thèse social-darwiniste de l'anthropologue et zoologue allemand Ludwig Woltmann (1871-1907) qui tenait les « grands hommes d'Italie et de France » pour « de purs descendants des Germains envahisseurs[5]. » Ainsi Woltmann fait-il partie de ceux que Simar qualifie de « "racistes" » (entre guillemets), terme qu'il définit ainsi :

1 C.-O. DORON, *L'homme altéré*, *op. cit.*, p. 14sq.
2 T. SIMAR, *Étude critique*, *op. cit.*, p. 10 (pour la citation) et 305-311 (pour une présentation des débats contemporains entre anthropologues français).
3 *Ibid.*, p. 11. En vue du chapitre suivant, il est intéressant de garder des passages comme le suivant à l'esprit puisqu'ils révèlent ce qu'il s'agit de *défendre* contre les « philosophies de l'histoire » de la race, construisant ainsi une opposition entre la norme de l'union sociale-nationale et l'anomalie de la division raciale. « S'il n'y a que des individus, le sens social disparaît, entraînant dans sa chute l'esprit de famille, l'esprit d'association, l'esprit politique incarné dans l'État, l'esprit d'obéissance incarné dans la notion d'autorité, l'esprit de "limitation", condition nécessaire de l'existence d'ordre et d'harmonie dans la société. » *Id.*
4 T. SIMAR, *Étude critique*, *op. cit.*, p. 13.
5 *Ibid.*, p. 14-15.

> Par un artifice mental, ils [les « racistes »] personnifieront le concept race, le considéreront comme un tout organique, doué de vie et d'instinct de puissance. Et ils en concluront que l'histoire n'est qu'un conflit de races luttant entre elles pour la domination qui échoit toujours aux mieux adaptées et aux plus compétentes[1].

Par sa critique des « "racistes" » et du « racisme », Théophile Simar est un pionnier de l'opposition intellectuelle au courant du romantisme racial dans le nationalisme allemand, courant qui exalte la race comme un sujet de l'histoire de la communauté nationale. Par là même, Simar participe aussi de la consolidation d'un récit sur un bellicisme et un antisémitisme spécifiques à la nation allemande, qui seraient dues à la croyance des Allemands en leur propre supériorité raciale[2]. En effet, si la « théorie des races » sert toujours, en analysant les rapports sociaux comme une lutte d'entités naturelles, à « recouvr[ir] d'un vernis scientifique les prétentions dominatrices des nations ou des classes intéressées », ce n'est qu'en Allemagne qu'elle prend « l'allure du nationalisme le plus exalté » – le « pangermanisme » – et ce en raison des « triomphes » politiques, économiques, artistiques et philosophiques de cette nation[3].

L'usage germanocentré que Simar fait des termes *racisme* et *raciste* est en quelque sorte un *précurseur* d'usages plus répandus de cette terminologie à partir de la décennie 1920. Un quotidien comme le *Journal des débats politiques et littéraires* se réfère ainsi au « "racisme" » – avec des guillemets –, dans un article de 1923 consacré à « La crise économique et l'état des esprits en Allemagne[4] » ou encore dans un article de 1924 sur « La situation électorale en Allemagne » qui évoque les dimensions « païenne, antichrétienne » des « manifestations antiromaines » des mouvances nazies en Bavière[5]. Un examen des archives des quotidiens francophones permet ainsi de corroborer la thèse de Taguieff d'après laquelle le mot français *racisme* a été popularisé notamment par la couverture francophone de l'actualité des efforts (proto-)nazis en Allemagne[6]. En 1924 encore, un ou une journaliste

1 *Ibid.*, p. 64.

2 Sur ce point, voir le passage suivant où le terme de *racisme* est employé sans guillemets : « Tous les mouvements de la matière sont libres et légitimes. Or, la race est une création de la nature. Donc il est légitime de laisser s'épanouir les instincts raciaux qui ne font que manifester, en leur nécessité biologique, la vitalité active de la nature créatrice. Le racisme de Chamberlain descend par conséquent en ligne directe de la théorie du mouvement perpétuel qui, déjà visible chez Kant, se dessine plus nettement chez les idéalistes Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, et trouve son expression définitive dans la philosophie de Nietzsche. » *Ibid.*, p. 229.

3 *Ibid.*, p. 173-174. En Angleterre, cette « théorie des races » serait davantage investie dans « l'impérialisme maritime et colonial » tandis que la France, « où l'on demeure plus fidèle à l'idéal démocratique », la même doctrine « gardera plutôt son empreinte originelle de controverse de classes ».

4 Anon., « La crise économique et l'état des esprits en Allemagne », *Journal des débats politiques et littéraires*, juin 1923, p. 2.

5 Anon., « La situation électorale en Allemagne », *Journal des débats politiques et littéraires*, avril 1924, p. 1.

6 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 123.

du quotidien *L'Ère nouvelle. Organe de l'entente des gauches* se réfère au « parti raciste (Deutschvolkisch [*sic*]) » allemand, sans guillemets, proposant ainsi une équivalence entre l'épithète difficilement traduisible « *deutschvölkisch* » et le français « raciste[1] ». La même année, la même expression est présente dans la revue *Le Correspondant* pour désigner le Parti populaire allemand de la liberté (*Deutschvölkische Freiheitspartei*), l'un des partis *völkisch* actifs sous la République de Weimar[2]. De manière analogue, un ou une journaliste du *Temps* précise que « [d]ans le dernier Reichstag, le "racisme" comptait *trois* représentants seulement[3]. »

1.1.2.5. Les premiers « antiracistes »

Néanmoins, y compris dans cette première moitié des années 1920, le mot *racisme* désigne parfois des tendances non réductibles au seul cadre allemand, comme lorsqu'il s'agit, dans un article de l'hebdomadaire communiste *La Voix Paysanne* de 1922, de critiquer diverses formes d'animosité interraciale et internationale[4]. De plus, au-delà de la couverture journalistique de la situation politique allemande, un discours que l'on peut, sans anachronisme, qualifier d'*antiraciste* va se construire à partir de caractérisations à la fois plus approfondies et plus générales du mal dit *raciste*. La Ligue Internationale Contre l'Antisémitisme (L.I.C.A.), que l'on peut considérer comme la première organisation française explicitement antiraciste[5], fut en effet fondée en 1926 suite à la mobilisation du journaliste et écrivain juif français Bernard Lecache (1895-1968) pour la relaxe d'un autre Français de confession juive, le poète anarchiste Sholem Samuel Schwartzbad. Ce dernier assassina le nationaliste ukrainien Symon Petliura à Paris en 1926 pour venger sa famille tuée lors de pogroms menés par Petliura. C'est pourquoi, avant d'être baptisée « L.I.C.A. » en 1927, la Ligue s'appelait initialement La Ligue contre les pogroms[6].

Le journal mensuel de la Ligue Internationale contre l'Antisémitisme (L.I.C.A.), journal intitulé *Le Droit de vivre* à partir de 1932, joue un rôle important dans la genèse de la

1 Anon., « Les élections allemandes », *L'Ère nouvelle. Organe de l'entente des gauches*, avril 1924, p. 3. Ajoutons que le mot *racisme* apparaît en première page de ce même quotidien dans son numéro du 6 mai 1924.

2 J. DE PRÉCHAC, « Un ultranationalisme maladif : le racisme allemand », *Le Correspondant*, 25 octobre 1924, p. 162-163.

3 Anon., « En Allemagne », *Le Temps*, mai 1924, p. 1, c'est l'auteur(e) qui souligne.

4 LE PAYSAN RÉVOLTÉ, « En glanant », *La Voix paysanne. Organe agricole du parti communiste*, 3e année, n° 141, 14 octobre 1922, p. 1.

5 E. DEBONO, *Aux origines de l'antiracisme : la LICA, 1927-1940*, Paris, CNRS éditions, 2012

6 V. SANSICO, « "Je ne pouvais pas vivre sans cette vengeance" : le procès du "terroriste" Samuel Schwartzbard devant la cour d'assises de la Seine (1927) », *Histoire Politique. Revue du Centre d'histoire de Sciences Po*, n° 45, 1er octobre 2021, p. 1-3 (en ligne : https://journals.openedition.org/histoirepolitique/1930?lang=en ; consulté le 23 août 2023).

conceptualité du *racisme*. C'est en effet dans les pages de ce journal que sont articulées certaines des dichotomies qui structureront l'antiracisme axiologique, c'est-à-dire la critique du racisme comme une doctrine de la suprématie raciale instigatrice de divisions et de conflits étrangers aux *valeurs* politiques et morales des États de droit occidentaux. La plus générale de ces dichotomies est celle opposant un « nous » antiraciste aux « racistes[1] », à laquelle s'ajoute celle opposant les valeurs judéo-chrétiennes au « système raciste[2] » au sens d'une idéologie. Sur cette base, au cours des années 1936 et 1937, un saut qualitatif est franchi dans l'histoire conceptuelle du *racisme* à l'issue duquel ce terme devient un repère politique évident. *Le Droit de vivre* peut ainsi, en 1936, publier les réponses de représentants de l'ensemble de l'échiquier politique français à ce bref « questionnaire » sur le racisme et l'antisémitisme :

> 1° Êtes-vous pour ou contre le racisme et donc, l'antisémitisme ? Pourquoi ?
> 2° Accepteriez-vous de signer une pétition exigeant le respect de l'égalité des droits entre les races dans tous les pays[3] ?

Ce questionnaire indique qu'il était possible de supposer, en 1936, que les politiciens interrogés savaient ce qu'il fallait entendre par *racisme*. En outre, en 1937, dans ce qui se présente comme un manifeste de la Ligue, le « racisme » est décrit comme l'un de ses ennemis principaux au même titre que l'« antisémitisme » ou le « fascisme[4] ». L'influence de la L.I.C.A. n'est pas confinée à l'espace métropolitain[5] : selon un décompte présenté par la Ligue elle-même dans le numéro du *Droit de vivre* du 25 avril 1936, les fédérations algérienne, tunisienne et marocaine de la Ligue compteraient alors 2 500 membres. Dans une visée éducative en faveur de la paix entre juifs et musulmans, un membre arabophone de la Ligue, Abder-Rahmane Fitrawe, publia ainsi en 1939 un fascicule de traductions arabes d'extraits de *Mein Kampf* d'Hitler intitulé *Le Racisme et l'islam*. Ces traductions étaient accompagnées d'illustrations satiriques des conséquences délétères du nazisme et du fascisme pour les peuples d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient[6].

Le point culminant de ces premières mobilisations influentes de la L.I.C.A. et d'organisations similaires est sans doute atteint en 1938-1939. D'abord, le IIe Congrès

1 Anon., « Dupont-Del Rosario », *Le Droit de vivre*, 3e année, n° 18, 25 mars 1934, p. 2.
2 Anon., « La lutte contre l'antisémitisme du point de vue chrétien », *Le Droit de vivre*, 3e année, n° 22, décembre 1934, p. 6.
3 Anon., « Questionnaire », *Le Droit de vivre*, 5e année, n° 25, mai 1936, p. 5.
4 L.I.C.A., *Racisme ? Non, L.I.C.A. Ce que nous sommes, ce que nous serons*, Paris, Le Droit de vivre, 1937, p. 20.
5 A. BOUM, « Partners against Anti-Semitism: Muslims and Jews respond to Nazism in French North African colonies, 1936–1940 », *The Journal of North African Studies*, vol. 19, n° 4, 8 août 2014, p. 554-570.
6 A.-R. FITRAWE, *Le Racisme et l'islam*, Paris, Races et racisme, 1939.

international du Rassemblement mondial contre le Racisme et l'Antisémitisme se tint à Paris du 22 au 24 juillet 1938. Ce congrès, organisé sous la présidence du Ministre des affaires étrangères Georges Bonnet et dont l'un des intervenants était le prédécesseur de Bonnet et ancien Délégué permanent à la Société des Nations Joseph Paul-Boncour, acte l'une des premières légitimations *étatiques* du concept de *racisme*[1]. Ensuite, en 1939, le sens général de ce concept a atteint une évidence telle pour le lectorat du *Droit de vivre* que l'élément le plus visible de la Une de son numéro du premier septembre 1939 est, tout simplement, l'exclamation « Antiracistes ! » Ce cri de ralliement a alors pour fonction de faire obstacle à la « guerre » internationale initiée par Hitler en appelant à une « union des races derrière la France ![2] », érigeant ainsi la forme-nation au statut de rempart et de remède contre le racisme – nous reviendrons plus en détail sur cet enjeu dans le chapitre suivant.

Faisant écho au discours antiraciste de la L.I.C.A., des écrivains, savants et politiciens développent progressivement, au cours des années 1930, une compréhension du racisme comme un « mythe[3] » sans fondement scientifique[4] qui gagnerait cependant en influence grâce aux puissants appareils d'endoctrinement national-socialistes[5].

On le voit : la conceptualité du *raci(ali)sme* est à ses débuts malléable et ambivalente ; ses significations sont intimement liées aux objectifs culturels, politiques ou scientifiques des personnes qui y ont recours. Là où des auteurs états-uniens pouvaient voir dans le *racialism* une tendance largement répandue, présente aussi bien du côté des Blancs que des Noirs, des chercheurs pour la plupart européens concevaient généralement le *racisme* comme une philosophie de la supériorité raciale rattachée à l'Allemagne. Les premiers défendaient souvent la démocratie contre l'affirmation unilatérale de telle ou telle race. Les seconds cherchaient plutôt à préserver la coexistence paisible des nations face aux courants qui, tels le pangermanisme, appelaient à des guerres visant délibérément à briser les frontières nationales au nom de l'unification d'une race.

Pour certains de ses premiers usagers européens, le mot *racisme* servit ainsi à dénoncer ce qui, bien plus tard et d'un point de vue marxien, a été analysé comme un « *supra-*

1 Anon., « Rassemblement mondial contre le racisme et l'antisémitisme », *Fraternité. Organe mensuel de la Ligue belge contre le racisme et l'antisémitisme*, 1ère année, n° 4, 1er août 1938, p. 12.

2 Anon., « Antiracistes ! », *Le Droit de vivre*, 8e année, n° 163, 1er septembre 1939, p. 1.

3 A. HÉRENGER, *Le Mythe raciste. Préface de Guglielmo Ferrero [Conférence faite à l'Athénée de Genève le 24 octobre 1933 sous les auspices de la Revue juive de Genève]*, Genève, Éditions de la Revue juive de Genève, 1933, p. 9-10.

4 P. MEIGNANT, « La politique sanitaire raciste et la loi allemande de stérilisation », *L'hygiène mentale. Journal de psychiatrie appliquée*, XXIXe année, n° 9, novembre 1934, p. 214.

5 M. ROUSTAN, *Hitler éducateur. Racisme ou démocratie. Dressage ou liberté !*, Paris, F. Nathan, 1935, p. 5sq. Les publications citées dans ce paragraphe sont aujourd'hui tombées dans l'oubli, mais nous étudierons dans le deuxième chapitre des textes ayant joui d'un plus grand retentissement.

nationalisme[1] ». C'est ainsi, en effet, qu'Étienne Balibar qualifie l'une des modalités de « l'excès » du racisme relativement au nationalisme : l'exigence qu'une communauté idéalisée fasse fi des frontières nationales afin de ménager un espace nouveau pour sa propre supposée essence raciale. Là où dans une perspective nationaliste, une supposée communauté de naissance et un territoire délimité par des frontières sont les véhicules privilégiés du politique, le supra-nationalisme considère la race comme un groupe d'appartenance naturel plus important encore que la nation. On a cependant vu que pour des anarchistes comme Malato et Leneveu, le terme *racisme* pouvait, au sens plus neutre d'une association transnationale fondée sur des « tempéraments » raciaux, représenter une étape vers un internationalisme émancipateur.

1.1.2.6. Une stabilisation précaire

Toutefois, jusqu'à la fin des années 1930, des auteurs fascistes et antisémites continuèrent d'avoir recours au terme *racisme* pour décrire leurs propres convictions politiques. C'est la raison principale pour laquelle le récit d'une stabilisation du sens du nom *racisme* autour d'une dénonciation du national-socialisme dès les années 1920 ne tient pas, malgré l'importance déjà soulignée du référent *völkisch* pour la popularisation du terme, et malgré l'émergence de mouvements se revendiquant explicitement de l'antiracisme durant les années 1930[2]. Outre les cas déjà cités de Jean Boissel et de René Gontier, on peut penser ici au publiciste nationaliste pro-allemand Robert Ketels qui, en 1935, fit paraître le livre *Le Culte de la race blanche* dans une maison d'édition, « Le racisme paneuropéen », qu'il fonda à Bruxelles la même année. Ce que Ketels *revendiqua* dans cet ouvrage de 1935 ne s'éloigne pas beaucoup de ce que Théophile Simar et d'autres *dénonçaient* en se référant, dès les années 1920, au *racisme*. La stratégie défendue par Ketels consistait en effet à promouvoir une unité de la race blanche. Cette unité devait être établie par une « lutte contre l'infiltration

1 É. BALIBAR, « Racisme et nationalisme », *op. cit.*, p. 88-89, c'est l'auteur qui souligne.

2 À titre d'exemple, l'analyse de l'émergence du mot *racisme* par Pierre-André Taguieff repose sur deux présupposés injustifiés. D'abord, en s'intéressant d'emblée au passage d'une « philosophie/doctrine/théorie/idée » des races au « racisme », il opère une restriction arbitraire de l'extension du mot *racisme* au seul domaine de la confrontation intellectuelle, alors que les cas évoqués dans notre enquête jusqu'à présent suffisent pour établir que la conceptualité du *raci(ali)sme* pouvait aussi, dès la fin du XIXe siècle, se référer à un mouvement politique ou à une étape historique. Ensuite, pour des raisons qui seront explicitées et illustrées dans ce qui suit, il est contre-productif de ne pas distinguer la fonction *diagnostique* de la fonction *dénonciatrice* du mot *racisme*, car cela revient à résorber la première dans la seconde : « […] le sens descriptif-polémique du mot racisme ne s'est fixé que dans la seconde moitié des années vingt, pour des raisons qui relèvent de l'histoire politique (le préalable de la Première Guerre mondiale, et le nationalisme anti-allemand inscrit dans un discours de propagande), de l'histoire des idées (l'apparition d'auteurs et de courants "racistes"), de l'histoire des sciences biologiques et sociales (la constitution, et dans certains cas – en Allemagne notamment – l'institutionnalisation, d'écoles professant la "théorie des races"). » P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 125.

[…] des races inférieures » – jaune et noire – en Europe[1], mais aussi grâce à des institutions communes axées autour d'un projet colonial européen unifié, incluant l'Allemagne, afin de garantir une « cohésion unanime » de la « race blanche » à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe[2]. D'où l'insistance sur une certaine « "directive de la Race Blanche" » :

> [Le point de vue exprimé ici] tend à susciter *une mentalité nouvelle s'orientant vers la Nationalité européenne…* C'est le *RACISME PANEUROPEEN* : racisme, car fondé sur l'idée de race ; paneuropéen, se référant en fait à la race blanche peuplant l'Europe, et voulant en Europe particulièrement réaliser une cohésion unanime[3].

En tant que stratégie politique revendiquée, « racisme » prend ici le sens d'une association supranationale orientée d'après une appartenance raciale commune. Ce caractère supranational doit être souligné, car Ketels voit dans les tendances *völkisch* allemandes « un *nationalisme* qui se proclame "racisme" », c'est-à-dire une usurpation du principe racial :

> La race est la plus puissante des *réalités*, mais le *mot* « race » est utilisé à tort et à travers. Employé pour désigner une conception opportuniste, de limitation exclusive à une langue – voire un dialecte –, à une frontière géographique artificielle, à une nationalité, l'on peut, à coup sûr, objecter qu'il ne correspond pas à la réalité : il travaille alors contre la race[4].

En d'autres termes, tout l'enjeu de l'élévation de la race au rang de signifiant politique résiderait dans l'union des populations européennes par-delà les limites linguistiques, ethniques et nationales. Il s'agirait de retrouver la cohésion européenne naturelle, par opposition à de telles frontières jugées « artificielles », afin que la « race blanche » puisse « maintenir sa place de commande » dans le monde[5]. En effet, dans les analyses de Ketels, une domination coloniale unifiée, asseyant durablement une suprématie de la race blanche tout en gardant l'URSS à distance, serait la condition de réalisation d'une telle coopération des pays européens[6]. Dès lors, « [b]ien compris, le racisme n'est pas source de haine, mais d'unité […] », précision avec laquelle l'auteur semble indiquer que « racisme » avait déjà la connotation de « haine », sans que cette signification ne l'ait encore emporté sur les autres[7]. Le racisme paneuropéen doit ainsi œuvrer à « l'union européenne[8] » envisagé comme un

1 R. KETELS, *Le Culte de la race blanche. Criterium et directive pour notre temps*, Bruxelles, Le Racisme paneuropéen, 1935, p. 11.
2 *Ibid.*, p. 12-13.
3 *Id.*, c'est l'auteur qui souligne.
4 *Ibid.*, p. 29. Sur le « Racisme allemand », voir aussi *Ibid.*, p. 167, où l'on lit notamment que l'antisémitisme ferait partie des « aspects qui ne sont pas réellement racistes » dans ce faux racisme allemand. Le « Racisme Européen » dont Ketels se revendique inciterait, lui, à traiter les juifs comme membres de la race blanche dont ils devraient par conséquent contribuer à préserver la qualité.
5 R. KETELS, *Le Culte de la race blanche*, *op. cit.*, p. 40.
6 G. DUCHENNE, *Esquisses d'une Europe nouvelle : L'européisme dans la Belgique de l'entre-deux-guerres (1919-1939)*, Bruxelles, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2011, p. 295.
7 R. KETELS, *Le Culte de la race blanche*, *op. cit.*, p. 40.
8 *Ibid.*, p. 42.

ensemble « racique[1] » – autre néologisme employé par Ketels – dans une opposition à toute forme d'internationalisme prolétarien :

> Le marxisme se fonde sur l'égalité des races et la haine des classes. Le racisme paneuropéen est l'expression de la loi de séparation, de hiérarchie des trois grandes races ; et, par contraste naturel, de fusion, de collaboration des classes […]. Le racisme est donc exactement la contre-partie du marxisme ; d'où, un antagonisme forcené […] jusqu'à écrasement de l'une ou de l'autre[2].

C'est à ce titre que l'on peut considérer le « racisme » de Ketels comme une revendication stratégique : il est question d'orienter une politique en privilégiant la communauté raciale, ce qui revient à chercher à neutraliser toute autre forme d'antagonisme social ou politique. Le terme « racisme » sert alors aussi à qualifier l'opposition aux personnes qui rejettent l'identification raciale au nom du « marxisme ». Le terme « racisme » participe en cela d'une activité consciente de sa nature partisane, au sens où Ketels mène une réflexion sur le caractère *relationnel* de sa propre position – Ketels conçoit le « racisme » comme la négation de l'adversaire marxiste – et sur la nature *relative* de cette même position – Ketels s'inscrit consciemment dans un champ où la signification du « racisme » est disputée[3]. Cet usage pionnier du concept de *racisme* est donc déjà agonistique en un sens qui ne saurait être réduit à une polémique infra-rationnelle. Le concept prend acte d'une lutte et oriente celle-ci ; il ne fait pas que stigmatiser un adversaire pour le disqualifier.

C'est aussi en 1935 que le philosophe italien Giulio Cogni (1908-1983), sympathisant de Mussolini et contributeur aux revues fascistes *Quadrivio* et *Il Tevere*, prit prétexte sur la Seconde guerre italo-éthiopienne pour affirmer la supériorité physique et intellectuelle d'une supposée race blanche[4]. Cogni s'était forgé ses convictions lors d'un échange scientifique avec l'Institut italiano-germanique à Hambourg, où il fit la rencontre de l'un des plus renommés agitateurs en faveur de la supposée race nordique, à savoir le philologue allemand nazi Hans F. K. Günther (1891-1968) qui, depuis 1932, occupait la chaire d'anthropologie sociale à l'Université d'Iena[5]. L'originalité de Günther, dont les thèses constitueront la base du récit national-socialiste d'une guerre des races, était – c'est ici un point

1 *Ibid.*, p. 192.
2 *Ibid.*, p. 99.
3 Avec les écrits de Hugo Iltis des années 1930 dans la suite de ce chapitre, on aura un exemple d'un adversaire du « racisme » et partisan du « marxisme » qui, du point de vue opposé, relève la dimension relationnelle et relative de sa propre position.
4 F. CASSATA, *« La Difesa della razza » : politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Turin, G. Einaudi, 2008, p. 25 ; W. D. HUND, « ›Racism‹. Birth of a Concept », *op. cit.*, p. 70-72.
5 F.-X. AJAVON, « L'étrange et inquiétant Platon de Hans F. K. Günther : un exemple d'appropriation idéologique de la pensée grecque », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 2, Érudit, 2006, p. 271-272.

important – d'admettre le caractère métissé des peuples occidentaux. La hiérarchisation raciale établie par Günther, qui érigeait le peuple allemand au rang d'une race élue, ne se référait donc pas à de vastes groupements humains isolés, mais à la supposée composition raciale du peuple de chaque nation résultant du métissage, composition qui serait à l'origine des capacités variables de chacune de ces nations[1].

Giulio Cogni reprit les arguments pseudo-biologiques de Günther et le mysticisme d'un autre idéologue nazi, Alfred Rosenberg (1893–1946), dans ses livres *Il razzismo* (« Le racisme ») de 1936 et *I valori della stirpe italiana* (« Les valeurs de la souche italienne ») de 1937[2]. Le premier livre synthétisait la conception biologique de la supériorité aryenne et de l'infériorité juive, et ce pour en déduire que la transmission héréditaire par le sang devait constituer le fondement ultime d'une nation italienne épanouie. Le second mit en valeur les caractéristiques « nordiques » de la race italienne qui s'ancreraient notamment dans une origine qu'Italiens et Allemands auraient en partage. Ces deux ouvrages se référaient au récit hitlérien d'une race nordique et prirent parti pour les politiques eugénistes allemandes amorcées en juillet 1933[3]. Telle est l'étrange situation à laquelle nous avons affaire : celle où le même terme de *racisme* sert d'un côté à valoriser, de l'autre à stigmatiser une position, c'est-à-dire tantôt à opter pour, tantôt à disqualifier une stratégie politique.

1.1.2.7. Vers une critique dont l'objet est disputé

De ces premiers éléments généalogiques, deux aspects apparemment inconciliables des mots *racisme* et *racialisme* peuvent être dégagés.

D'un côté, force est de constater que le sens de ces termes demeure disputé dans les années 1930. En attribuant des significations divergentes au *racisme* ou au *racialisme*, les auteurs qui avaient recours à cette conceptualité ne privilégiaient pas un aspect plutôt qu'un autre d'un concept stabilisé. Dans le cas de la terminologie du *racisme* et du *racialisme*, les divergences s'originaient dans les objectifs antagoniques que militants, chercheurs et publicistes se donnaient en ayant recours à ces noms. Il pouvait s'agir de qualifier la centralité d'une supposée race française, italiano-germanique ou plus généralement européenne (« blanche ») dans sa propre stratégie. Or, on l'a vu, les mêmes mots étaient

1 H. F. K. GÜNTHER, *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*, Münich, J. F. Lehmann, 1929 ; W. EBENSTEIN et R. J. EVANS, « "National Socialism", "Nazism" | International Encyclopedia of the Social Sciences », sur *Encyclopedia.com*, 2008 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/modern-europe/german-history/national-socialism ; consulté le 25 août 2023).

2 G. COGNI, *Il razzismo*, Milan, Fratelli Bocca Editori, 1936 ; G. COGNI, *I valori della stirpe italiana*, Milan, Fratelli Bocca Editori, 1937.

3 F. CASSATA, *« La Difesa della razza » : politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, *op. cit.*, p. 27sq.

utilisés par les défenseurs comme par les détracteurs de cette stratégie politique, dans le premier cas pour imaginer la forme d'une telle communauté raciale transnationale, dans le second cas pour rejeter les bases scientifiques ou philosophiques d'une telle idée.

D'un autre côté, ce n'est qu'au cours de la décennie 1930 que se consolida petit à petit la fonction de disqualification propre à la conceptualité du *raci(ali)sme*. À partir de la seconde moitié des années 1930, en dehors des mouvances fascistes ou national-socialistes, ces termes serviront de moins en moins souvent à désigner la position défendue ou à décrire une étape historique. Ils seront majoritairement mobilisés pour caractériser un adversaire en le privant d'une certaine qualité. Comment comprendre que ces termes fassent, au même moment, l'objet d'une contestation et d'une relative consolidation ? C'est que la consolidation autour d'une fonction de dénonciation n'effaça en rien le caractère antagonique des objectifs poursuivis avec la conceptualité du *raci(ali)sme*. Des sociaux-démocrates, des libéraux, des conservateurs et des nationalistes eurent recours à ces termes pour attaquer leurs adversaires respectifs, adversaires qui ne coïncidèrent jamais parfaitement.

Pour synthétiser, l'organisation progressive de la terminologie autour *de l'une de ses fonctions* – celle de la dénonciation – ne doit pas être confondue avec la stabilisation *du sens de la terminologie elle-même.* En effet, les dénonciations étaient elles-mêmes divergentes, ne partageant rien de plus qu'un refus d'accorder une qualité à ce qui était dénoncé comme *raci(ali)sme* ou comme *raci(ali)ste*. Si, au cours des années 1930, la principale fonction de ces termes devint celle de la dénonciation pendant que celles du diagnostic de nouvelles tendances ou de l'auto-désignation tendirent à disparaître, l'objet de ces termes – au double sens de ce à quoi ils se rapportaient et du but qu'ils visaient – était donc d'emblée disputé. Autrement dit, lorsqu'un accord s'est installé autour d'un rejet de ce que l'on qualifiait de *raci(ali)sme* ou de *raci(ali)ste*, le désaccord demeurait quant à ce qu'il s'agissait de rejeter.

On pourrait cependant penser que l'usage des mêmes termes *racisme* et *racialisme* organisés autour d'une référence commune à la race donnaient une relative cohérence aux différentes dénonciations opérées au moyen de cette terminologie. Ne trouve-t-on pas là un certain consensus autour des dangers politiques inhérents à la survalorisation de la race ?

1.2. Divergence sur la race, alliance contre le raci(ali)sme

La question peut être reformulée dans les termes suivants. Certes, au nom d'une lutte contre le racisme ou le racialisme, il y eut à la fin du XIXe siècle et dans les premières décennies du XXe siècle des prises de parti divergentes voire opposées. Or, à partir du moment où la conceptualité du *raci(ali)sme* servit principalement à disqualifier une certaine conception des races humaines, ces prises de parti ne se retrouvèrent-elles pas autour d'un même rejet de doctrines scientifiques et politiques ? Le fait est que non, car les positionnements dans les débats scientifiques ne recoupaient aucunement les positions dans le champ politique, de telle sorte qu'il n'y eut jamais, au début du XXe siècle, un quelconque consensus autour de la compréhension de la race qui devait accompagner la dénonciation du raci(ali)sme. Au contraire, les conceptualisations prétendument non-raci(ali)stes de la race s'avérèrent relativement indépendantes des positions politiques face aux adversaires raci(ali)stes.

Dès lors, il n'y a pas lieu de considérer que la clé de compréhension de la divergence des usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* se trouve, au moment de l'émergence de cette dernière, dans une divergence d'interprétation du concept de *race*. Si cette divergence-là s'originait dans cette divergence-ci, il devrait être possible d'établir des liens nets entre des approches spécifiques de la race et telle ou telle interprétation du concept de *raci(ali)sme*. Or, au début du XXe siècle, la situation est tout autre. Des compréhensions similaires de la race pouvaient s'inscrire dans des perspectives politiques divergentes voire antagoniques, tandis que des approches fort différentes de la race allaient parfois de pair avec des positions politiques partagées.

Il s'agit ici de fournir des éléments de description et d'analyse de cette relative indépendance entre les propositions sur la race et les positionnements contre le raci(ali)sme. La question qui motive cette étape est la suivante. Si ce n'est pas autour de la race que se constituent les différentes interprétations de la conceptualité du *raci(ali)sme*, faut-il en conclure que *racisme* et *racialisme* sont des termes vides, au sens où ils ne seraient que des réceptacles malléables pour les mouvances politiques les plus opposées ?

Qu'il n'y ait pas de lien stable entre la référence à la race et les prises de positions contre le racisme ou le racialisme, c'est ce que suggèrent déjà les différents enjeux de la dénonciation opérée par ces derniers termes. On a vu qu'à partir du milieu des années 1920, le terme de *racisme* a souvent, en français, pour référent le mouvement *völkisch* puis national-socialiste. Cette terminologie est alors mobilisée soit pour défendre une certaine

conception de la race ou des rapports entre les races, soit pour attaquer l'antisémitisme ou un certain nationalisme. Bien entendu, ces deux objectifs ne sont pas incompatibles. Seulement, la plupart des interventions privilégient l'un ou l'autre. Selon l'ordre de priorités ainsi constitué, la conceptualité du *raci(ali)sme* peut avant tout désigner un usage illégitime de la notion de race, avec pour enjeu le sauvetage d'une conception alternative de la race. Ou encore, la conceptualité du *raci(ali)sme* peut principalement désigner le recours à la race comme signifiant politique. Le but est souvent, dans ce dernier cas, de constituer une opposition au mouvement *völkisch* puis au national-socialisme. Pourtant, pour le premier comme pour le second objectifs, le statut de la race n'est pas en soi le centre de gravité de l'opposition au racisme. Il s'agit donc ici d'établir que la divergence des usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* tient moins à l'interprétation du concept de *race* qu'à la stratégie adoptée dans l'opposition à une certaine *hiérarchisation* des races.

1.2.1. Qualifier et disqualifier la race

Le recours à la terminologie du *racisme* et du *racialisme* pour défendre une certaine conception de la race émergea dès la seconde moitié des années 1920, avec des ouvrages comme celui que le sociologue et anthropologue états-unien Frank H. Hankins (1877-1970) publia en 1926, *The Racial Basis of Civilization: A Critique of the Nordic Doctrine*[1]. Comme certains de ses contemporains états-uniens, Hankins a recours au terme « *racialist* » (et non « *racist* »)[2]. Jusqu'aux années 1960, dans les pays anglo-saxons, les expressions « préjugé racial » (« *racial prejudice* ») ou « *racialism* » continuent de prévaloir sur « *racism* » (« racisme »). Nombre de sources francophones, dont certaines ont déjà été examinées plus haut, portent cependant à penser qu'en français, c'est l'usage du terme *racisme* qui s'impose dès les années 1930.

Faisant écho en cela à ce que des auteurs francophones de la même période qualifiaient de *racisme*, Hankins désignait par le terme de « *racialist* » les partisans d'une théorie principalement allemande de la supériorité de la race nordique dont il estime qu'elle gagne en popularité dans le cadre de la Première Guerre mondiale[3]. Ce type de théorie avait été popularisé aux États-Unis par les écrits de l'avocat eugéniste et suprématiste racial Madison

1 F. H. HANKINS, *The Racial Basis of Civilization: A Critique of the Nordic Doctrine*, New York, Knopf, 1926.

2 *Cf.* P.-A. TAGUIEFF, « Eric Voegelin, 1933 : Un philosophe face à l'idée race et au racisme », dans E. Voegelin, *Race et État*, Paris, Vrin, 2007, vol. 7, p. 50. Néanmoins, la distinction entre les usages de « *racism* » comme des références à l'idéologie avant tout, d'une part, et ceux de « *racialism* » comme des qualifications de pratiques autant que d'idéologies, d'autre part, demanderait à être étayée par une étude plus large et plus systématique, de préférence collective : *Ibid.*, p. 50, n. 4.

3 F. H. HANKINS, *The Racial Basis of Civilization*, *op. cit.*, p. vii.

Grant (1865-1937) et sa mobilisation pour une restriction des immigrations issues d'Europe du Sud et de l'Est dans le cadre de la *Immigration Restriction League*[1]. Dans son livre *Le Déclin de la grande race*, initialement publié en 1916, Grant affirma que les humains issus du métissage racial étaient inférieurs et qu'il importait de préserver la pureté de la race « blanche » ou « nordique »[2]. De manière plus générale, les décennies 1910, 1920 et 1930 correspondent au point culminant de l'eugénisme états-unien : des lois anti-métissage furent renforcées et de nouvelles lois fédérales comme étatiques adoptées pour surveiller et réguler les lignées raciales dans l'esprit de la *one-drop doctrine*[3].

La critique des *racialists* développée par Hankins dans ce contexte ne se référait pas tant à telle ou telle interprétation de la race qu'à une conception déterminée de la *hiérarchie* des races. Il s'agissait, pour Hankins, de défendre une version plus sophistiquée de la hiérarchie des races humaines contre une autre, jugée vulgaire. Hankins opérait donc sur deux plans. D'un côté, il disqualifiait la conception « allemande » de la hiérarchie raciale. De l'autre, il cherchait tout de même à se distinguer de celles et ceux qu'il considérait comme des « égalitaristes raciaux » (« *racial egalitarians*[4] »).

Sur un premier plan, Hankins s'opposait aux partisans de la pureté raciale – les « *racialists* » – en affirmant que les différences raciales ne sont pas des distinctions entre des groupements physiques homogènes[5]. Pour Hankins, les races sont physiquement hétérogènes mais ont toutes les mêmes qualités humaines en partage. Néanmoins, les races possèderaient ces qualités à des degrés différents. Aucune race ne pourrait donc, dans tous les domaines – physique, moral, culturel, intellectuel, etc. –, être supérieure aux autres. Si hiérarchie il y a, elle serait toujours relative à tel ou tel domaine[6].

Sur un second plan, Hankins se distinguait de ceux et celles qui, à la suite de Franz Boas (1858-1942) – alors titulaire de la première chaire d'anthropologie de l'Université Columbia à New York –, contestaient la notion même de différences raciales au sens de distinctions entre des types humains aux capacités inégales, notamment au niveau intellectuel. D'une part, Hankins considérait que toute nation se réfère immanquablement à une forme d'appartenance raciale, au sens d'une fierté de, et d'une solidarité fondée sur, la

1 G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, *op. cit.*, p. 178-180.
2 M. GRANT, *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History*, New York, Scribner, 1916.
3 T. F. BROWN, « "Blood and Bloodline" | International Encyclopedia of the Social Sciences (2e éd.) », sur *Encyclopedia.com*, 2008 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/blood-and-bloodline ; consulté le 24 août 2023).
4 F. H. HANKINS, *The Racial Basis of Civilization*, *op. cit.*, p. ix.
5 *Ibid.*, p. 89-90.
6 *Ibid.*, p. viii.

culture qui lui serait propre. D'autre part, Hankins concevait le métissage non comme un véhicule de la dégradation des races mais comme un facteur du développement civilisationnel exceptionnel de certaines d'entre elles. Dans une race donnée, la présence d'individus intellectuellement supérieurs – c'est-à-dire particulièrement doués dans les domaines de l'art, de la science ou de la philosophie – serait à la fois le signe et la mesure du progrès permis par un certain métissage[1]. Dès lors, toutes les races ne sauraient avoir la même aptitude au progrès culturel.

En fustigeant les *racialists*, Hankins disqualifiait donc la prétention allemande à une hiérarchie *universelle* de races distinctes, et ce pour sauver une hiérarchie *relative* de races plus ou moins métissées. Sans concevoir les races comme des entités homogènes, Hankins pouvait ainsi tenir les Africains-Américains pour une collectivité moins apte que d'autres au perfectionnement culturel, tout en plaçant ses espoirs dans leur métissage avec des Américains blancs, métissage qui serait susceptible d'adapter les Africains-Américains à une supposée culture supérieure[2]. En somme, sous la plume de Hankins, le terme *racialist* visait à refonder la thèse d'une hiérarchie des races humaines plutôt qu'à disqualifier cette thèse en bloc. Tout en rejetant la conception *völkisch* de la race, Hankins partageait en un certain sens la notion de différence raciale d'un point de vue à la fois physique et civilisationnel[3].

Les thèses de Hankins ne furent pas sans écho. L'ouvrage *The Racial Basis of Civilization* reçut une traduction française en 1935 et eut une grande influence sur des anthropologues français tels George Montandon et Jacques Millot qui, à partir des années 1930, se positionnèrent contre l'anthropologie raciale allemande *völkisch* puis national-socialiste[4]. Dans ce cadre francophone, il s'agissait pour certains auteurs de qualifier, avec le terme voisin de *racisme*[5], l'émergence de la race comme signifiant politique, c'est-à-dire comme mode de constitution, d'identification et d'organisation collectives. Les enjeux étaient donc d'une autre nature que dans la confrontation de Hankins au *racialism*. En 1925, le spécialiste français d'histoire et de civilisation allemandes Edmond Vermeil (1878-1964) eut recours,

1 *Ibid.*, p. 305-306.
2 *Ibid.*, p. 307-308.
3 C'est ce genre de nuances qu'une dichotomie opposant, dès les années 1920 et 1930, l'« antiracisme » d'une part et le « racisme » de l'autre viendrait occulter. Bien qu'il rejette le *racialism*, Hankins défend l'existence d'une certaine hiérarchie des races et d'idiosyncrasies raciales, et il n'y a d'« ironie » à ce niveau, comme le voudrait Taguieff, que si l'on inscrit les usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* dans une histoire unifiée et cumulative d'une « raison polémique » antiraciste supposément issue d'une même « tradition rationaliste ». *Cf.* P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 19-20, 49-50 et 151.
4 *Cf.* C. REYNAUD-PALIGOT, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 37.
5 Dans la traduction française de l'ouvrage de Hankins préfacé par George Montandon, le terme « *racialist* » est rendu par *raciste* : F. H. HANKINS, *La race dans la civilisation : critique de la doctrine nordique*, Paris, Payot, 1935, 1 vol., p. 13.

comme des journalistes de son temps, au terme « raciste » pour rendre « l'intraduisible » mot allemand « *völkisch* », et ainsi dénoncer les tendances antisémites dans le nationalisme allemand. Pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre suivant, il est intéressant de noter que Vermeil présente déjà le « racisme » comme une usurpation du nationalisme, c'est-à-dire comme la prétention fallacieuse d'agir au nom d'une communauté de naissance allemande : « Le racisme prétend renforcer le nationalisme, lutter à l'intérieur contre tout ce qui n'est pas allemand et à l'extérieur pour tous ceux qui portent le nom d'Allemands[1]. » Vermeil approfondit ensuite son analyse dans un ouvrage, *Doctrinaires de la révolution allemande. 1918-1938*, qui fit remonter le « racisme » à la fusion, à l'ère wilhelmienne, de trois éléments : les représentations d'une pureté originelle de la race aryenne, le suprémacisme allemand et l'attrait pour les arguments pseudo-biologiques[2]. Vermeil co-fonda également le groupe « Races et racisme » avec d'autres chercheurs en sciences humaines et sociales. Ensemble, ils publièrent à partir de 1937 un « Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information » intitulé *Races et Racisme*, l'objectif de ce dernier étant d'éduquer le public sur la question des races et des doctrines raciales, tout en luttant contre le « racisme » entendu comme une « foi absolue en la suprématie du nordisme germanique » et comme « un système d'idées et de faits tendant à fonder sa suprématie universelle ». Concrètement, cela exigeait, selon eux, de synthétiser des informations sur la législation raciale en Allemagne et de procéder à des réfutations des doctrines racistes[3].

C'est dans un écrit ultérieur d'Edmond Vermeil que l'on peut trouver des indices de l'évolution du terme *racisme*. En 1939, Edmond Vermeil publie le pamphlet *Le Racisme allemand. Essai de mise au point*, sorte de « Que sais-je ? » sur le « racisme »[4]. Ce dernier terme est alors investi d'un sens plus complexe que dans *L'Allemagne contemporaine* du même auteur, publié quatorze ans plus tôt. En effet, son extension n'est plus limitée aux doctrines *völkisch* ou au national-socialisme. Désormais, le « racisme » est présenté comme un mouvement dont les origines seraient à trouver dans le pangermanisme. Celui-ci serait à son tour une réaction aux crises économique, politique et psychologique que la nation allemande traversait sous Guillaume II[5].

1 E. Vermeil, *L'Allemagne contemporaine (1919-1924). Sa structure et son évolution politiques, économiques et sociales*, Paris, F. Alcan, 1925, p. 55, cité dans P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 131.
2 E. VERMEIL, *Doctrinaires de la révolution allemande 1918-1938 : W. Rathenau, Keyserling, Th. Mann, O. Spengler, Moeller v. d. Bruck, Le groupe de la « Tat », Hitler, A. Rosenberg, Gunther, Darré, G. Feder, R. Ley, Goebbels*, Paris, Sorlot, 1938, p. 102sq.
3 C. REYNAUD-PALIGOT, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, *op. cit.*, p. 44-45.
4 E. VERMEIL, *Le Racisme allemand. Essai de mise au point*, Paris, Carnets de l'actualité, 1939.
5 *Ibid.*, p. 13-15.

Reprenant en cela un récit des origines dont on trouvait déjà un équivalent dans l'*Étude critique* de Simar[1], Vermeil présente Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) comme l'inspirateur de la thèse d'une suprématie raciale germanique. Dans son influent *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Gobineau – philosophe, historien, lyrique et diplomate français – concevait en effet la séparation naturelle entre les races blanche, jaune et noire comme le fondement de l'histoire humaine, et le métissage de ces races comme le début d'une déchéance civilisationnelle[2]. Selon Vermeil, on doit en outre à Houston Stewart Chamberlain (1855–1927), écrivain et critique eugéniste anglo-allemand, l'idée d'une possibilité pour les Allemands de se « *racer* [...], c'est-à-dire opérer chez eux une sorte de synthèse raciale orientée vers le nordisme[3]. » Gobineau et Chamberlain auraient inspiré et popularisé les velléités belliqueuses, impérialistes et coloniales en Allemagne après la Première Guerre mondiale[4]. C'est de ce terreau de la guerre qu'émergerait le « nouveau racisme » national-socialiste. Sa spécificité serait de « remplace[r] une idée politique » – à savoir celle de la nation – « par une conception *biologique* touchant le peuple allemand, sa vie, sa structure sociale et son développement[5] ». Autrement dit, le pamphlet de Vermeil vise alors avec le terme « racisme » l'activité consistant à rallier des populations autour de la race, c'est-à-dire autour d'une collectivité supranationale supposément fondée sur des caractéristiques corporelles et héréditaires. Dans cette opposition au « racisme », l'enjeu n'est pas de défendre une conception de la race contre le mésusage de ce concept, mais d'exposer les dangers de la doctrine hitlérienne qui oppose le peuple allemand, « race strictement nationale » – c'est-à-dire inséparable de sa terre – aux juifs conçus comme « *race internationale* » – au sens d'une collectivité qui s'immiscerait dans toute nation et dans toute idéologie pour les corrompre[6]. Dans la continuité, sur ce point aussi, des thèses de Théophile Simar, Edmond Vermeil expose ainsi, sous l'égide du terme *racisme*, le principe d'action par lequel une collectivité nationale est appelée, au nom de la race, à étendre son pouvoir et son territoire au-delà des frontières reconnues des États-nations.

À la suite d'auteurs comme Edmond Vermeil, l'historien de la culture états-unien d'origine française Jacques Barzun (1907-2012) se livra en 1937 à une critique du « *racialism* » qui ne se limitait pas à la période du national-socialisme. Dans la préface de son ouvrage *Race: A Study in Modern Superstition*, Barzun indique vouloir faire une

1 Cf. *supra*, 1.1.2.
2 A. de GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, 4 vol.
3 E. VERMEIL, *Le Racisme allemand. Essai de mise au point*, *op. cit.*, p. 16.
4 *Ibid.*, p. 16.
5 *Ibid.*, p. 14, c'est l'auteur qui souligne.
6 *Ibid.*, p. 19.

« histoire critique de l'Idée de Race à l'époque contemporaine » à destination d'un lectorat éduqué. Le but d'une telle histoire est de « montrer en quoi les conceptions ordinaires et savantes de la race sont également infondées[1]. » Par un geste qui rappelle, une fois de plus, celui de Simar, Jacques Barzun entend ainsi faire la genèse intellectuelle de l'influence grandissante de la race comme signifiant politique eu égard non seulement à l'antisémitisme national-socialiste, mais aussi à l'« animosité » anti-noire des impérialismes, aux chauvinismes raciaux européens et aux mouvances indépendantistes de la Catalogne à la Palestine en passant par l'Alsace-Lorraine[2]. Pour qualifier ces mouvements, Barzun oscille entre les termes « *racialism* », « *race-belief* » (« croyance en la race ») et « *race-thinking* » (« pensée raciale »)[3]. Barzun considère la race dans des contextes variés : l'opposition entre arianisme et celtisme, la théorie conspirationniste d'un complot judéo-bolchévique, le récit sur un essor des races germaines corrélé au déclin des races latines et, enfin, l'affirmation d'une union des Blancs civilisés contre les races de couleur colonisés[4]. Mais dans ces différentes situations, Barzun problématise toujours « l'Idée de Race » d'un point de vue épistémique. En effet, cette « Idée » serait une « erreur » consistant à expliquer des différences comportementales ou caractérielles en se référant à des distinctions naturelles innées[5].

Qu'il s'agisse de *défendre* une certaine conception de la race contre le *racialism* à la manière de Hankins ou, au contraire, de *disqualifier* comme *raci(ali)ste* la mobilisation collective au nom de la race, comme le firent Vermeil et Barzun, les prises de parti étudiées ici ne dépendaient pas seulement de telle ou telle interprétation du concept de *race*. Dans le premier cas, un rejet de la pureté raciale allait de pair avec une réhabilitation de la hiérarchie raciale, tandis que dans le second, l'opposition au racisme passait non par la défense d'un autre usage du concept de *race*, mais par le rejet de la race comme principe d'identification collective.

Il demeure que ces auteurs s'opposent tous au nationalisme *völkisch* et, progressivement, au national-socialisme. Ne convergèrent-ils donc pas dans la disqualification d'un ennemi commun dont les termes *racisme* et *racialisme* seraient devenus le nom ? Ce n'est que partiellement vrai. Certes, à la prédominance de la fonction de dénonciation de ces termes

1 J. BARZUN, *Race: A Study in Modern Superstition* (1937), 2e éd., Londres, Methuen & Co. Ltd., 1938, p. ix, notre traduction.

2 *Ibid.*, p. 4. Nombre d'auteurs que Simar considérait déjà comme les pères fondateurs du « racisme » réapparaissent dans le récit de Barzun.

3 *Ibid.*, p. 6, 109 et 301sq. On verra dans le troisième chapitre que cette notion de « *race-thinking* » est reprise par Hannah Arendt en 1944.

4 *Ibid.*, p. 184-188.

5 *Ibid.*, p. 298-299.

s'ajoute, dès les années 1920, la primauté d'un référent, à savoir le nationalisme *völkisch* puis le national-socialisme. Pour autant, cela ne modifie pas en profondeur la situation dans laquelle se trouve cette terminologie orientée, avant tout, vers la dénonciation. En effet, ces termes servent, comme auparavant, à caractériser un adversaire en le privant d'une certaine qualité, sans qu'il n'y ait d'accord, parmi les usagers des termes, autour de la qualité qu'il s'agit de lui dénier.

1.2.2. Des critiques eugénistes du racisme

Au cours des années 1930, l'association progressive du terme *racisme* au national-socialisme ne modifiera pas cette situation. C'est ce qui peut être étayé par un examen attentif des activités de certaines figures pionnières de la lutte contre le « racisme ». À propos des opposants aux mouvances *völkisch* et national-socialiste qui se focalisaient sur les usages du concept de *race* dans les sciences naturelles, on peut faire les deux constats suivants. D'une part, leur contestation du racisme ne reposait en rien sur un consensus relatif à la nature de la race. D'autre part, leurs différentes conceptions du racisme ne correspondaient pas nécessairement à des interprétations divergentes du concept de *race*. Bien souvent, des années 1920 aux années 1940, cette contestation et ces conceptions se greffent sur, et développent, des critiques de l'eugénisme nées dans les années 1910.

Outre des auteurs d'Europe occidentale comme Edmond Vermeil, le biologiste et généticien social-démocrate d'origine tchèque Hugo Iltis (1882–1952) joua un rôle important dans l'élaboration et la diffusion d'une version de l'équivalent allemand du concept de *racisme*, « *Rassismus* », visant, entre autres choses, l'eugénisme national-socialiste. L'anthropologue et médecin autrichien Ignaz Zollschan (1877–1948) cherchait, durant la même période, à constituer une internationale scientifique contre ces mêmes tendances. On s'attendrait à ce que cette contestation collective d'un certain usage de l'eugénisme s'appuie sur des conceptions partagées de la race. Or, le cas de l'Europe centrale révèle qu'au début du XXe siècle, l'eugénisme est en lui-même scientifiquement contesté, non seulement dans ses concepts et ses méthodes, mais aussi en raison des problèmes « d'identité ethnique et nationale, de légitimité politique et de justice sociale » qu'il soulève[1]. Comment comprendre, dans ce cadre, que divers chercheurs aient pu se rallier autour d'une même critique du

1 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene: Friedrich Hertz, Hugo Iltis and Ignaz Zollschan as Critics of Racial Hygiene », dans P. J. Weindling et M. Turda (éd.), *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central And Southeast Europe, 1900–1940*, Budapest/New York, Central European University Press, 2006, p. 276.

racisme ou des « théories raciales » en l'absence d'un consensus autour de la signification de la race ?

Un premier élément de réponse se trouve dans les contraintes communes qui forcent ces chercheurs à prendre position contre les politiques national-socialistes. Le début des années 1930 vit arriver les premières purges dans la communauté scientifique allemande, tandis que de nombreux anthropologues est-européens se réunirent au *Kaiser-Wilhelm-Institut* de Berlin entre 1931 et 1942. Ce sont notamment des recherches et échanges menées à la *Kaiser-Wilhelm-Institut* qui contribuèrent à l'élaboration de la « Planification générale pour l'Est » (« *Generalplan Ost* »), c'est-à-dire le réaménagement territorial et démographique que les nazis envisageaient pour l'Est européen[1].

C'est à la lumière de ces développements que l'on peut comprendre les initiatives respectives du lamarckien Ignaz Zollschan et du mendélien Hugo Iltis[2]. « Lamarckien », Zollschan l'était en tant qu'adepte de l'évolutionnisme du naturaliste français Lamarck (1744–1829). Zollschan adhérait en effet à la thèse de Lamarck d'après laquelle l'évolution est le processus par lequel les organismes vivants se complexifient en réponse aux changements de leur environnement, ces derniers provoquant le développement de nouveaux besoins, de nouvelles dispositions et, *in fine*, de nouveaux organes. C'est dans cette perspective que Zollschan souligne l'importance de l'environnement aussi bien pour l'acquisition que pour la transmission héréditaire de caractéristiques nouvelles[3]. Iltis, lui, était « mendélien » au sens où il s'inscrivait dans la lignée du moine et botaniste autrichien Gregor Mendel (1822-1884), pionnier de l'explication de l'évolution en termes de mutations au niveau des allèles et des gènes. Dans sa biographie renommée de Mendel, Iltis expose, à partir d'archives qu'il a lui-même participé à constituer, les « lois de Mendel » – l'une des origines des recherches en génétique du XXe siècle – et examine la possibilité de concevoir et de réguler l'hérédité biologique humaine sur cette base[4].

Au moment où Zollschan et Iltis développaient leurs recherches respectives sur les questions raciales, les anthropologues national-socialistes diffusaient l'idée selon laquelle les Tchèques devaient être germanisés, c'est-à-dire colonisés en vue de leur assimilation à la race germanique. Sans que les deux ne se confondirent, l'antisémitisme fut alors l'un des enjeux de la critique du racisme. Tous deux juifs, Zollschan publia plusieurs ouvrages pour apporter

1 *Ibid.*, p. 272 ; C. INGRAO, « 4. Les planifications générales pour l'Est », dans *La promesse de l'Est*, Paris, Le Seuil, 2016, p. 190sq.
2 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 273.
3 I. ZOLLSCHAN, *Das Rassenproblem. Unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen Grundlagen der jüdischen Rassenfrage* (1910), 2e éd., Vienne/Leipzig, 1911, p. 224-227.
4 H. ILTIS, *Gregor Johann Mendel. Leben, Werk und Wirkung*, Berlin, J. Springer, 1924, p. 386sq.

une solution émancipatrice à la « question juive » tandis qu'Iltis représenta la Ligue tchécoslovaque contre l'antisémitisme lors d'un congrès international tenu à Paris en 1937[1]. La critique commune du racisme se constitue donc en partie du fait de l'existence objective d'un ennemi commun : le régime national-socialiste.

Or, si cet ennemi commun se définit par une certaine mobilisation du concept de *race*, comment ce dernier était-il compris ? Le travail du sociologue et historien autrichien social-démocrate Friedrich Hertz (1878–1964) est central dans le contexte, malgré le fait que cet auteur n'a pas recours au terme de *racisme*. Dès 1904, Hertz avançait dans son livre sur les « Théories modernes de la race » – la première édition de l'ouvrage dont Simar considérait, en 1922, qu'il avait participé à achever la réfutation scientifique des thèses « racistes » – que « [l]es théories raciales ne sont rien d'autre que le déguisement idéologique de l'intérêt de domination et d'exploitation[2] ». Hertz est à ce titre l'un des premiers auteurs à introduire la problématique de l'idéologie dans la conceptualisation des discours sur la race. Plus précisément, Hertz considère la focalisation sur le suprémacisme racial qui caractérise les « théories raciales » en question comme une énième manifestation du besoin transhistorique et universel, pour les dominants, de présenter leur position et celle des dominés comme une conséquence de caractéristiques inchangeables[3]. Là où le principe de l'égalité humaine est « *politique* », celui de l'inégalité humaine a ceci de fallacieux et d'injuste qu'il veut fonder la « *place* » (« *Platz* ») des uns et des autres sur la « *naissance ou la couleur de peau*[4]. » Hertz traite ainsi les « théories raciales » comme une idéologie au sens où ces théories sont élaborées à des fins d'exclusion civique, de subordination sociopolitique ou d'exploitation.

Dans cette variante de la problématique de l'idéologie, la question psychosociologique du rapport de la pensée à ce qui la conditionne est inséparable de la question politique de la domination[5]. Le terme composite « psychosociologique » que nous employons ici désigne une compréhension des représentations comme étant ancrées dans des interactions, des institutions et des structures. Cette double perspective psychosociologique et politique n'empêchait pas Hertz de considérer les races comme des types physiques dont il déniait

1 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 273.

2 F. HERTZ, *Moderne Rassentheorien. Kritische Essays*, Wien, Stern, 1904, p. 317. « *Die Rassentheorien sind nichts anderes als die ideologische Verkleidung des Beherrschungs- und Ausbeutungsinteresses.* » Difficile de ne pas entendre une résonance entre ce passage et celui de l'*Étude critique* de Théophile Simar où ce dernier caractérise les « théories des races » par leur fonction de « recouvr[ir] d'un vernis scientifique les prétentions dominatrices des nations ou des classes intéressées » (*supra*, 1.1.2.), d'autant plus que Simar indique connaître l'ouvrage de Hertz.

3 *Ibid.*, p. 280.

4 *Ibid.*, p. 318-319, c'est l'auteur qui souligne.

5 Nous partons ici de la typologie des questionnements concentrés dans la « problématique de l'idéologie » dans N. CAPDEVILA, *Le concept d'idéologie*, *op. cit.*, p. 294.

cependant toute pureté et tout lien avec la constitution psychologique individuelle[1]. Sans nier le caractère héréditaire de l'intelligence et des capacités mentales, Hertz refusait l'idée selon laquelle celles-ci seraient strictement héréditaires. En critiquant le manque de rigueur qui caractérisait les usages contemporains du concept de *race*, Hertz jette les bases de critiques à venir menées sous l'égide du concept de *racisme*[2]. Mais pour Hertz, c'est le socialisme qui permettra aux humains de cultiver leurs particularités respectives et de leur donner les moyens adaptés pour atteindre la « place » qui revient à chacun d'entre eux dans le corps social[3].

Au nom d'une telle lutte socialiste contre les « théories raciales », Hertz s'investit activement dans la mobilisation contre l'eugénisme d'inspiration *völkisch* à partir des années 1920. Il développa des critiques des généticiens partisans d'un tel eugénisme, tels Eugen Fischer, Erwin Baur et Fritz Lenz, dont les thèses sur la race « nordique » s'inspiraient, tout comme la philosophie fasciste de l'italien Giulio Cogni, de Hans F. K. Günther[4]. Tout en avertissant sur ces liens entre eugénisme racial et droite conservatrice dès les années 1900, Friedrich Hertz était cependant lui-même partisan d'un certain eugénisme – d'une « hygiène raciale à proprement parler ». Il s'agissait, pour lui, de prôner la responsabilité des institutions publiques dans la facilitation d'une reproduction saine de la vie[5]. Hertz concevait donc les races comme des types humains identifiables d'après des critères physiques et porteurs de caractéristiques partiellement héréditaires. Pourtant, l'enjeu de sa critique des « théories raciales » touche moins le contenu de ces théories que leur finalité idéologique et leur application dans les politiques de l'État.

En ce sens, il s'agissait pour Hertz de critiquer non pas tant tel ou tel concept de *race* que l'usage politique que les penseurs *völkisch* faisaient de la race. Un certain regard rétrospectif porterait aujourd'hui à s'étonner de l'association, chez quelqu'un comme Hertz, entre eugénisme et lutte contre les « théories raciales ». Promouvoir une intervention de l'État dans la procréation humaine afin d'améliorer la race, n'est-ce pas précisément là le projet raciste des national-socialistes ? En fait, durant les années 1920 et au moins jusqu'au milieu des années 1930, l'opposition aux théories *völkisch* se fit souvent au nom de conceptions alternatives de cette intervention étatique et de cette amélioration de la race. Cette opposition se déroule donc en partie sur le terrain de l'adversaire. Contrairement aux approches *völkisch*, il ne s'agit pas, avec le dispositif eugéniste, de rétablir une collectivité à la fois

1 F. HERTZ, *Moderne Rassentheorien*, *op. cit.*, p. 291-296.
2 *Ibid.*, p. 280-294.
3 *Ibid.*, p. 319.
4 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 266.
5 F. HERTZ, *Moderne Rassentheorien*, *op. cit.*, p. 27-31.

raciale et politique – un *Volk* – mais de veiller à la santé des populations grâce aux nouveaux savoirs notamment génétiques. Ainsi, malgré l'absence de consensus autour de la signification de la race, les critiques pionnières de ces discours *völkisch* sur la race se retrouvèrent, dans la continuité de Hertz, dans la défense d'un eugénisme conçu comme émancipateur contre un eugénisme asservi aux fins de la domination[1].

En quoi la perspective d'une émancipation par l'eugénisme irrigue-t-elle certaines des premières critiques du raci(ali)sme ? On peut le voir dans l'évolution du travail de l'un des continuateurs de Hertz, à savoir Ignaz Zollschan. Dans un ouvrage dont la première édition date de 1910, Zollschan proposait un examen objectif du « problème racial » – « *das Rassenproblem* » – au sens de « la question de savoir quelle est la signification du facteur racial pour le développement historique et culturel[2]. » Zollschan, lui-même juif et s'organisant politiquement comme tel, envisage alors cette question de l'impact de la race sous l'angle spécifique de la détermination de la « valeur raciale des Juifs » (« *das Rassenwert der Juden* »), en combinant des données de l'anthropologie avec des théorisations de l'hérédité[3].

Construite comme une réplique lamarckiste aux considérations antisémites – celles de Chamberlain, mais aussi celles du philologue et philosophe français Ernest Renan (1823-1892) – sur la nature dégénérée de la supposée race juive, cette intervention de Zollschan visait à défendre cette « race » entendue comme une collectivité identifiable grâce aux caractéristiques physiques, psychiques et culturelles communes à ces membres. La race juive étant, selon le diagnostic de Zollschan, en voie de disparition, il importait de préserver ses qualités particulières par tous les moyens possibles, y compris par une intervention de l'État dans la gestion de la reproduction des races humaines. Il en allait, pour Zollschan, de la vitalité intellectuelle qui serait plus grande chez les descendants d'unions raciales soi-disant homogènes[4]. Pour maintenir ses capacités créatives, il fallait ainsi que la race juive évite le métissage afin d'entretenir son « instinct » singulier. Zollschan élabore ce concept d'instinct à partir de sa lecture de Lamarck. Il s'agirait d'une connaissance intuitive qui serait la précondition de l'émergence des génies de chaque race[5]. Si Zollschan rompit progressivement avec cette idée d'une préservation de la race juive, il n'abandonna pas pour

1 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 266-267.
2 I. ZOLLSCHAN, *Das Rassenproblem*, *op. cit.*, p. VII, notre traduction. « *Unter dem "Rassenproblem" verstehen wir die Frage nach der Art der Bedeutung des Rassenfaktors für die geschichtliche und kulturelle Entwicklung*. »
3 *Ibid.*, p. 1.
4 *Ibid.*, p. 266-270.
5 *Ibid.*, p. 271sq.

autant sa défense de l'intervention eugéniste[1]. Ainsi, en mars 1919, Zollschan s'exprima en faveur d'une régénération ethnique au nom de ce qu'il appelait l'« homophonie ». Celle-ci reviendrait à conjuguer des mesures politiques visant à cultiver les bases supposément héréditaires des propriétés culturelles et physiques de la race, d'une part, avec la sélection spontanée de caractéristiques que l'on doit à l'évolution, d'autre part[2].

D'après ce que l'on peut conclure des textes consultés pour la présente étude, ce n'est qu'à partir de 1942, suite à son exil aux États-Unis en 1939, et la publication de son *Racialism against Civilization* que Zollschan a recours au mot de « *racialism*[3] ». Cet ouvrage-manifeste – auquel on reviendra plus en détail dans le troisième chapitre – s'inscrit dans la continuité du travail de Zollschan entrepris dans les années 1930 en République tchécoslovaque puis à l'international, pour la constitution d'un front scientifique contre les doctrines raciales national-socialistes. Il s'agissait d'y montrer que l'on ne saurait réduire le « *racialism* » à une interprétation de l'anthropologie, à moins de sous-estimer le danger de ce qu'il convenait de comprendre comme une nouvelle « philosophie de la vie » (« *philosophy of life*[4] ») – comme toute une vision du monde qui, en donnant la primauté à la « force brute », viserait à saper les fondements humanistes de la civilisation occidentale[5]. Dans la lignée des analyses des « théories raciales » menées par Hertz, Zollschan comprend ce « *racialism* » comme un déguisement (« *mask* ») de l'intérêt de domination des national-socialistes.

Ainsi, Hertz et Zollschan, tous deux pionniers de la lutte contre les théories raciales d'inspiration *völkisch*, partagent *in fine* une compréhension de ces théories comme des moyens d'asseoir une domination. Pourtant, leurs conceptions de la race sont on ne peut plus divergentes. Hertz refusait de concevoir les races dans des termes culturels, tandis que Zollschan s'est longtemps mobilisé contre les théories raciales *völkisch* puis national-socialistes tout en défendant une conception de la race comme un groupe d'appartenance spirituel. En ce sens, l'apport de la promotion d'un eugénisme émancipateur à la critique des « théories raciales » (Hertz) puis du « *racialism* » (Zollschan) n'est pas dans un consensus autour de la race mais dans l'opposition à l'intérêt de domination dont ces « théories » et ce « *racialism* » relèveraient.

1 P. J. Weindling, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene… », *op. cit.*, p. 268. P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 268.
2 *Ibid.*, p. 269.
3 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, Londres, New Europe Pub. Co., 1942.
4 *Ibid.*, p. 17-18.
5 *Ibid.*, p. 25sq.

Pourtant, Hertz n'ayant pas recours à la conceptualité du *Rassismus* ou du *racialism*, et Zollschan n'y venant qu'au début des années 1940, les textes de ces deux auteurs ne permettent pas de déterminer le rôle de celle-ci dans l'opposition à la domination sur le terrain de l'eugénisme dans les décennies 1920 et 1930. C'est pourquoi les interventions de Hugo Iltis doivent maintenir venir compléter ce tableau. Les interventions de Iltis se font en effet au nom d'une défense d'un certain eugénisme contre le « *Rassismus* ». Iltis souscrivait en partie aux thèses de l'anthropologue et généticien allemand Eugen Fischer (1874-1967) – dirigeant de la section d'anthropologie du *Kaiser-Wilhelm-Institut* – qui, avec les généticiens Erwin Baur et Fritz Lenz, publia en 1936 un manuel sur l'hérédité humaine et l'eugénisme[1]. Tout en récusant le lien que Fischer et ses collaborateurs cherchaient à établir entre « types » psychologiques et groupes définis d'après des critères physiques, Iltis défendit en 1928 certaines des mesures eugénistes prescrites par ces anthropologues, en particulier celle consistant à établir des certificats de mariage afin de garantir une forme d'hygiène sociale[2]. D'un autre côté, dans l'article « Science raciale et délire racial » (« *Rassenwissenschaft und Rassenwahn* ») publié dans la revue *Die Gesellschaft*, Hugo Iltis développa la réflexion suivante à partir d'une critique des théories raciales :

> Nous savons cependant aujourd'hui que l'expérience sur laquelle toute science est fondée ne dépend pas que des faits, mais aussi des souhaits inconscients et des orientations de la volonté du chercheur ou du groupe social auquel il appartient. Il n'y a pas de science absolue, objective ; toute science comporte un facteur subjectif, socialement conditionné ; plus les intérêts du chercheur semblent affectés par les connaissances vers lesquelles il tend, plus ce facteur sera important[3].

Comme ses contemporains Hertz et Zollschan, Hugo Iltis considérait ainsi les théories raciales du point de vue de leur conditionnement psychosociologique et de leurs usages politiques : quelles sont les causes sociales de ces théories, depuis quelle position sociale sont-elles développées, quels intérêts – conscients ou non – servent-elles et quels sont leurs effets sur l'organisation sociale ? Pour Iltis, les « recherches bourgeoises modernes sur la race » (« *modernen bürgerlichen Rassenforschung* ») avaient sombré dans un « *délire*

1 E. BAUR, E. FISCHER et F. LENZ, *Menschliche Erblehre und Rassenhygiene* (1921), 4e éd., Münich, J. F. Lehmann, 1936, vol. 2.

2 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 271.

3 H. ILTIS, « Rassenwissenschaft und Rassenwahn », *Die Gesellschaft*, no 4, 1927, p. 97, notre traduction. « *Aber wir wissen heute, daß die Erfahrung, auf die alle Wissenshaft aufbaut, nicht nur durch die Tatsachen, sondern auch durch die unbewußten Wünsche und Willensrichtungen der Forscher bzw. der Gesellschaftsgruppe, der sie angehören, bedingt wird. Es gibt keine absolute, objektive Wissenschaft, jede Wissenschaft hat einen subjektiven, gesellschaftlichen Faktor, der um so größer wird, je mehr die Interessen der Forscher durch die zu erringende Erkenntnis berührt erscheinen*. » La revue en question, dont le rédacteur en chef était l'économiste marxiste Rudolf Hilferding, est le successeur de *Die Neue Zeit* qui fut la revue théorique du Parti social-démocrate allemand.

racial » (« Rassenwahn »), au sens où les préférences et les engagements subjectifs de leurs auteurs prenaient le dessus[1]. Ce « délire » consistait à faire jouer certaines parties de l'humanité contre d'autres en les hiérarchisant selon une échelle de valeurs arbitraire[2]. Comme Simar avant lui, Iltis tenait Gobineau et Chamberlain pour les fondateurs de ce « cercle raciste » (« *der rassistischen Gemeinde* ») qui se structurait désormais autour de l'anthropologie de Hans F. K. Günther[3]. Iltis souhaitait, contre ce « cercle », défendre une approche scientifique des races fondée sur les travaux de Mendel, et ce pour indiquer la voie d'une étude qui porterait non pas sur les races prises comme des ensembles de caractéristiques transgénérationnelles mais sur l'hérédité de traits spécifiques – couleur des yeux, taille des corps, etc. – pris séparément[4]. L'enjeu était conjointement politique et moral : ce n'est pas parce que l'on aime sa propre race, c'est-à-dire sa propre ascendance, que l'on devrait être porté à haïr les autres races[5].

Bien qu'il soit engagé dans une telle discussion autour de la science raciale, force est de constater que les références pionnières au « *Rassismus* » chez Hugo Iltis ne s'inscrivent aucunement dans une première version du concept de *racisme* qui, comme le voudrait Barnor Hesse, serait exclusivement organisée autour de la dénonciation d'une pseudo-science *völkisch* puis national-socialiste[6]. Certes, Iltis critique une telle pseudo-science, mais il ne réduit pas pour autant l'extension de ce qui est *raciste* à un scandale strictement européen. En effet, dans un article de 1929 où il est notamment question des vases communicants entre les mobilisations anti-immigration états-uniennes et les mouvances *völkisch* allemandes[7], Hugo Iltis problématise lui-même l'attitude des élites à l'égard du « *"Rassismus"* » :

> Dans les meilleurs des cas, les folies s'annulent d'elles-mêmes. Aussi longtemps que le « racisme » n'était dirigé que contre les Juifs, les Nègres et les Chinois, il jouissait d'un accueil favorable dans de larges pans de la science bourgeoise. Or, maintenant que sa stupidité menace de briser l'unité du peuple allemand, maintenant que les Allemands du Sud ont eux-mêmes à éprouver le goût amer de l'injustice – conséquence inévitable de tout jugement de valeur glorifiant [*verhimmelnde*] ou stigmatisant [*verurteilende*] émis au sujet de peuples entiers, de races entières –, maintenant il s'attire partout les foudres [*wetterleuchtet es überall*], et on peut espérer qu'éclatera bientôt l'orage purificateur qui nous libérera définitivement de toute cette imposture raciale [*Rassenschwindel*][8].

1 *Id.*, c'est l'auteur qui souligne.
2 *Ibid.*, p. 101-103.
3 *Ibid.*, p. 99.
4 *Ibid.*, p. 110-111.
5 *Ibid.*, p. 114.
6 B. HESSE, « Self-fulfilling prophecy: The postracial horizon », *op. cit.*, p. 160.
7 H. ILTIS, « Rassenforschung und Rassenfrage. II. », *Sozialistische Bildung*, n° 2, février 1929, p. 48-49.
8 *Ibid.*, p. 50. H. Iltis, « Rassenforschung und Rassenfrage », *Sozialistische Bildung*, n° 2, 1929, p. 50. « *Es ist immer am besten, wenn eine Narrheit sich selbst erledigt. So lange sich der "Rassismus" bloß gegen Juden, Neger und Chinesen kehrte, erfreute er sich der wohlwollenden Duldung weiter Kreise der bürgerlichen*

Ce passage invite à prendre ses distances avec la généalogie que Barnor Hesse propose du concept de *racisme.* Hesse considère que le premier concept de *racisme* serait soumis à une « double contrainte » (*double-bind*). En se focalisant sur le nationalisme *völkisch* puis sur le national-socialisme comme des évènements occidentaux exceptionnels et aberrants, les pionniers de la conceptualisation du racisme auraient, par là-même, occulté le caractère structurant de l'infériorisation raciale accompagnant la domination de l'humanité non-européenne par des Occidentaux[1]. Pourtant, dans la citation ci-dessus, Hugo Iltis – qui est indéniablement l'un de ces pionniers – fait de l'opprobre même rattaché au « *Rassismus* » un objet de sa réflexion. Certes, Iltis se réfère à Hans F. K. Günther comme au « messie de la race » allemande et à « la maison d'édition Lehmann à Münich » comme à l'« arsenal bouquiniste [*buchhändlerische*] du racisme allemand », Lehmann étant alors l'un des principaux éditeurs des écrits *völkisch* sur la race[2]. Or, Iltis se réfère en même temps au caractère international du « *Rassimus* » avec la parution, aux États-Unis, de plaidoyers contre l'immigration est- ou sud-européenne comme ceux de Madison Grant[3]. En outre, pour Iltis, c'est seulement quand le racisme menace « l'unité » d'une communauté nationale européenne, c'est-à-dire quand le lien entre une population et son territoire établi se trouve concurrencé par une division supranationale de l'humanité en races, que le racisme est dénoncé par les classes dominantes. Ces dernières approuvaient au contraire le racisme tant que les divisions établies ne remettaient pas en cause celles établies entre la nation occidentale et ses membres altérisés ou infériorisés – les juifs et les Noirs – ou entre la population majoritaire et des immigrés supposément inassimilables comme les Chinois. Ces divisions-ci ne pouvaient que conforter l'ordre et les codifications maintenus par les sociétés des classes et les États-nations, tandis que les racistes allemands introduisent désormais des divisions au sein même de la nation qui, au lieu d'épouser cet ordre et ses codifications, les répudie.

Ces réflexions de Iltis sur le « *Rassismus* » où la notion de domination est aussi centrale que dans les textes de Hertz et de Zollschan aboutissent ainsi à l'idée selon laquelle l'acceptation ou la dénonciation du racisme doivent être socialement situées. Sous la plume de Iltis, le concept de *racisme* permet ainsi de dénoncer les fondements pseudo-scientifiques

Wissenschaft. Jetzt aber, wo seine Dummheit die Einheit des deutschen Volkes zu zersprengen droht, jetzt, wo die Süddeutschen am eigenen Leibe die Bitterkeit des Unrechts spüren, das immer geschieht, wenn verhimmelnde und verurteilende Werturteile über ganze Völker, über ganze Rassen gefällt werden, jetzt wetterleuchtet es überall und es ist zu hoffen, daß bald das reinigende Gewitter hereinbrechen wird, das uns von dem ganzen Rassenschwindel endgültig erlöst. »

1 B. HESSE, « Im/plausible deniability: racism's conceptual double bind », *op. cit.*, p. 14 et 22.

2 H. ILTIS, « Rassenforschung und Rassenfrage. II. », *op. cit.*, p. 48-49.

3 *Ibid.*, p. 49.

de l'eugénisme *völkisch* tout en inscrivant ce dernier dans une matrice plus générale de la domination, y compris extra-européenne. Contrairement à ce que stipule Barnor Hesse, les origines du concept de *racisme* ne peuvent donc pas seulement être dépeintes comme une situation où la référence au national-socialisme invisibiliserait les sociétés coloniales et/ou (post-)esclavagistes.

Contrairement à ce à quoi l'on pourrait s'attendre si on considérait la terminologie du *raci(ali)sme* sans tenir compte des usages et des objectifs qui motivent son invention et sa diffusion, la construction de ces termes ne s'organise pas, en premier lieu, autour du concept de *race*. Pour Hugo Iltis, le concept de « *Rassismus* » sert à qualifier un usage concurrent du concept de *race* dont le propre est de servir une forme d'infériorisation, c'est-à-dire d'assignation de groupes humains au rang de subordonnés dans une hiérarchie supposément naturelle. Cette infériorisation prend une double forme dans les textes de Hugo Iltis des années 1930, décennie durant laquelle ce dernier multiplia ses interventions au sujet du « *Rassismus* ». D'un côté, engagé dans une lutte active contre ce dernier, Hugo Iltis est amené à critiquer le « *Rassismus* » en tant qu' « idéologie » dont les pères fondateurs seraient Gobineau et l'homme politique britannique Benjamin Disraeli :

> *L'essence de l'idéologie raciste est déjà reconnaissable dans les enseignements de ses premiers représentants : chaque raciste voit un idéal dans sa propre race. Le racisme n'a rien affaire avec la science et la raison – il n'est qu'une méthode politique pour donner la préséance à sa propre race*[1].

De ce point de vue, le « *Rassismus* » est une « idéologie » au sens d'une théorie fondée sur des arguments qui, même s'ils n'ont de scientifique que l'apparence, lui donnent une plus grande crédibilité. À ce niveau, le biologiste et généticien Iltis engage une critique interne du « *Rassismus* ». Selon une taxonomie s'inspirant de l'anthropologie physique de son temps, Iltis distingue cinq races humaines : races australoïde, pygmoïde, négroïde, mongoloïde et europoïde[2]. Rejoignant sur ce point Hankins, Iltis estime cependant que les innombrables ressemblances entre ces groupements empêchent l'identification des « séparations nettes » que les racistes veulent établir entre les races d'après des critères corporels ou intellectuels. Or, Iltis souligne que la spécificité du « nouveau racisme allemand » est que son entreprise d'« évaluation » (« *Wertung* ») des races franchit un pas supplémentaire. Cette évaluation

1 H. ILTIS, « Der Rassismus im Mantel der Wissenschaft », dans *Rasse in Wissenschaft und Politik*, Prague, Verlag der « Wahrheit », 1935, p. 3, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « *Wir erkennen schon an den Lehren ihrer ersten Vertreter das Wesen der rassistischen Ideologe: jeder Rassist sieht in seiner Rasse das Ideal. Mit Wissenschaft und Vernunft hat der Rassismus nichts zu tun – er ist nichts als eine politische Methode, der eigenen Rasse den Vorrang zu sichern*. »

2 *Ibid.*, p. 4.

s'étend en effet aux sous-groupes de la race europoïde, à savoir, selon la taxonomie de Iltis, les sous-groupes nordique, méditerranéen, oriental, dinarique, arménoïde, alpin et ostique. S'il n'est pas impossible, pour Iltis, qu'il y ait des liens entre les caractéristiques corporelles et intellectuelles de ces sous-groupes, la science n'est cependant pas encore parvenue à déterminer la nature exacte de ces liens[1]. Mais les racistes allemands comme Hans F. K. Günther veulent précisément, selon une taxonomie alternative et *au sein d'une même nation*, séparer les composantes raciales jugées bonnes (race nordique) des composantes jugées passables ou moins bonnes (races dinarique et méditerranéenne), voire nocives (races ostique et juive)[2].

D'un autre côté, cependant, comme le suggérait déjà son article « Recherche raciale et question raciale » (« *Rassenforschung und Rassenfrage* ») de 1929, Iltis tient le « *Rassismus* » pour un phénomène qui dépasse le cadre du suprémacisme et de l'eugénisme raciaux allemands. Selon son procédé habituel, Iltis amorce sa critique du « Mythe du sang et de la race » de 1936 en exposant les faits scientifiques relatifs à la race. Dans ce contexte, après avoir réfuté les thèses notamment anthropologiques et esthétiques sur l'infériorité de la race dite « négroïde », Iltis expose la diversité des « niveaux de civilisation » (« *Kulturstufen* ») présentes dans cette même « race ». Iltis voit dans les accomplissement des « Noirs des États-Unis » la preuve qu'ils peuvent « participer de la culture blanche[3] ». C'est ainsi au sujet des États-Unis de l'ère Jim Crow que Hugo Iltis écrit, en 1936, les lignes suivantes :

> Des figures comme, entre autres, le dirigeant noir [*der Negerführer*] Booker Washington montrent, à ceux qui s'efforcent de dénier toute forme d'intelligence supérieure à la race noire, que c'est le contraire qui est vrai. Malgré cela, ou précisément à cause de cela, la race noire est, en tant que telle, mésestimée [*gering geschätzt*] et combattue politiquement en Amérique. *C'est ici que nous sommes pour la première fois confrontés au racisme*, au combat contre un groupe humain en raison de sa race, avec toutes ses injustices et ses brutalités – Loi de Lynch, etc.[4]

Ainsi, c'est « précisément à cause » de leur avancement social, politique et culturel que les communautés noires sont « mésestimée[s] » et « combattue[s] politiquement ». À ce niveau d'analyse, le « *Rassismus* » n'est donc pas seulement, ni même originairement, une

1 *Ibid.*, p. 6-7.
2 *Ibid.*, p. 8.
3 H. ILTIS, *Der Mythus von Blut und Rasse*, Vienne, Harand, 1936, p. 9-10.
4 *Ibid.*, p. 10, notre traduction. C'est nous qui soulignons. « *Persönlichkeiten wie der Negerführer Booker Washington u. a. müssen alle diejenigen, welche sich bemühen, der schwarzen Rasse jede höhere Intelligenz abzustreiten, vom Gegenteil überzeugen. Trotzdem, oder gerade deshalb, wird in Amerika die schwarze Rasse als solche sozial gering geschätzt und politisch bekämpft. Hier tritt uns zum ersten Mal der Rassismus, der Kampf gegen eine Menschengruppe ihrer Rasse wegen, mit all seinen Ungerechtigkeiten und Brutalitäten – Lynchjustiz etc. – entgegen.* »

idéologie au sens d'une imposture pseudo-scientifique, mais consiste en l'effort de maintenir, par la force comme par le droit, une race au plus bas de l'échelle sociale. Et Iltis de poursuivre son analyse du racisme comme phénomène sociopolitique en contrastant la dévalorisation des Noirs états-uniens avec la tendance, chez les états-uniens du début du XXe siècle, à valoriser la race dite « indienne » (les autochtones d'Amérique), alors que cette dernière était « haïe » et « méprisée » au temps de la colonisation occidentale de l'Amérique du Nord. Ce contraste et cette évolution révèlent, selon Iltis, la nature opportuniste de l'évaluation raciste des races. Lorsque les membres d'une race représentent des « concurrents » aux yeux des racistes, comme ce fut le cas pour les autochtones d'Amérique au temps de la colonisation et comme c'est le cas actuellement pour les Africains-Américains, les racistes considéreront cette race comme « mauvaise », mais pourront de nouveau la valoriser lorsqu'elle cessera de représenter une menace à leurs yeux.

« *Rassismus* » désignant donc aussi pour Iltis la modalité selon laquelle une domination s'exerce pour cibler une population identifiée comme une race, on ne s'étonnera pas de constater qu'Iltis considérait les mouvements anticoloniaux comme des forces fondamentales pour la lutte contre le racisme. Il en évoqua les représentants les plus connus – Gandhi, Sun Ya-sen – mais salua aussi la fondation, en 1926, de la Ligue contre l'oppression coloniale[1]. Tout comme le concept de « théories raciales » de Hertz, l'extension de celui de *racisme* mobilisé par Hugo Iltis ne se réduit donc en rien à l'idéologie national-socialiste. Au contraire, Iltis est l'un des premiers, si ce n'est le premier, à regrouper sous cet unique terme des « problèmes » et « questions » auparavant distincts : « La question juive, le problème noir [*das Negerproblem*], le "péril jaune" – l'évocation de ces trois slogans permet déjà de constater que la recherche raciale est intimement liée aux problèmes de notre actualité politique[2]. » Iltis traite ces « slogans » comme des symptômes plutôt que de les reprendre à son compte. Son analyse de la « "race conquérante" blanche » repose en effet sur une connaissance et une problématisation de « la violence brutale de la politique coloniale européenne » en Australie, en Asie, en Afrique et dans les Amériques dont la tonitruance n'est pas sans échos avec le *Discours sur le colonialisme* plus tardif d'Aimé Césaire[3]. Le

1 Sur ce point, *cf.* W. D. HUND, « ›Die Befreiung der unterdrückten Rassen kann nur das Werk der unterdrückten Rassen selbst sein‹: Marginalie zur Kritik des Rassismus durch Hugo Iltis », *Das Argument*, vol. 57, n° 314, 2015, p. 495 ; et, pour la référence au congrès, H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde. Mit 41 Abbildungen*, Iéna, Urania, 1930, p. 78.

2 H. ILTIS, « Rassenforschung und Rassenfrage. I. », *Sozialistische Bildung*, n° 1, janvier 1929, p. 12, notre traduction ; voir aussi, sur ce point, W. D. HUND, « ›Die Befreiung der unterdrückten Rassen... », *op. cit.*, p. 493. « *Die Judenfrage, das Negerproblem, die „gelbe Gefahr" – wir brauchen nur diese drei Schlagworte anzuführen, um die enge Verbundenheit der Rassenforschung mit den Problemen der Tagespolitik zu kennzeichnen.* »

3 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 76-77.

rapprochement peut presque être fait sans anachronisme, puisque Iltis appelle de ses vœux une « *œuvre sur l'histoire des races écrasées et piétinées* [zertretenen und getretenen] » qui représenterait « l'un des livres les plus révolutionnaires[1]. » Mais un tel livre ne pourrait pas, pour autant, atteindre les causes fondamentalement socio-économiques du colonialisme. Cette histoire, en effet, est déjà relativement bien connue :

> Il en ressort que l'injustice et l'ignominie que l'Europe et l'Amérique ont fait subir aux races non pas de moindre valeur, mais plus faibles, sont déjà connues de milliers, voire de centaines de milliers de personnes, mais que cette connaissance ne peut rien face à l'avidité de la société capitaliste, et qu'elle ne peut rien non plus face à la cruauté et au sang-froid de l'impérialisme chauvin[2].

La forme de domination spécifiquement raciale se trouve ainsi placée dans le cadre plus large de sociétés fondées sur, et reliées par, des rapports de subordination socio-économique et politique.

Au cœur des textes de Hugo Iltis – qui prolonge en cela, sur le terrain même de l'eugénisme, des travaux amorcés par Hertz et Zollschan – est donc la tentative de subsumer deux réalités hétérogènes sous le terme de « *Rassimus* » : le phénomène particulier du racisme comme distorsion cognitive opérée par les mouvances *völkisch* en Europe et le phénomène plus général du racisme comme une forme de domination. L'intégration de ces deux phénomènes passe par une focalisation sur l'infériorisation raciale, ce qui implique d'articuler une perspective psychosociologique et une perspective politique pour aboutir à une compréhension du sujet disposé à adhérer au racisme, c'est-à-dire à une connaissance des causes, de l'ancrage, de l'efficace et de la portée sociales des représentations raciales normatives. Dès lors, le racisme n'est jamais qu'une idéologie au sens d'une doctrine pseudo-scientifique. Il est aussi, en tant qu'idéologie, une légitimation de la domination qui participe de la reproduction de celle-ci. La thèse de Barnor Hesse selon laquelle le supposé « premier » concept de *racisme* se serait exclusivement concentré sur la dénonciation d'une pseudo-science *völkisch* puis national-socialiste est par conséquent intenable.

Le concept de *racisme* mobilisé par Hugo Iltis ne va cependant pas sans difficultés. La question qui se pose en premier lieu à la lecture de son intervention au sujet des États-Unis de son temps est celle de savoir comment déterminer la domination à laquelle le concept de « *Rassismus* » se réfère, à savoir ce « combat contre un groupe humain en raison de sa race ».

1 *Ibid.*, p. 78, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne.

2 *Id.*, notre traduction. « *Wir können daraus ersehen, daß das Unrecht und die Gemeinheit, die Europa und Amerika an den schwächeren, nicht schlechteren Rassen begangen haben, wohl von Tausenden und Hunderttausenden erkannt wurde und wird, daß aber diese Erkenntnis machtlos ist gegenüber der Profitgier der kapitalistischen Gesellschaft, machtlos gegenüber der Grausamkeit und Kaltblütigkeit des chauvinistischen Imperialismus.* »

Quels sont le statut et la nature de cette « race » contre laquelle le racisme est un « combat » ? De même que Hertz et Zollschan acceptaient certaines prémisses des théories raciales qu'ils dénonçaient par ailleurs, Hugo Iltis voulut à la fois sauver la « science raciale » et rejeter le « délire racial », pour reprendre les termes du titre de son article de 1927[1]. On a vu que le fait qu'Iltis a recours au concept de *racisme* ne l'empêche en rien de poser qu'il existe des races humaines définies strictement par des caractéristiques physiques. Cela ne l'empêche pas non plus d'affirmer qu'il devrait être possible pour la « science raciale » d'étudier ces populations en évitant les jugements de valeur racistes sur les races ou les sous-groupes raciaux, ce qui impliquerait de faire sienne une approche mendélienne de l'hybridation comme facteur primordial de la formation des races humaines *et* du progrès civilisationnel[2]. Plus proche, en cela, de Friedrich Hertz que d'Ignaz Zollschan – ce dernier appartiendrait d'ailleurs, avec Disraeli, aux « racistes juifs[3] » –, Hugo Iltis s'opposait en effet, en mendélien, à toute représentation d'une pureté des races prises comme de vastes groupements humains. Ce qui préoccupait Iltis avant tout, notamment dans sa critique de Hans F. K. Günther, était ainsi la déconstruction de la thèse fallacieuse d'une dégénérescence des races du fait du métissage. Si Günther a raison d'insister sur l'hétérogénéité raciale du peuple allemand, il est cependant absurde d'y voir un facteur de détérioration : l'époque récente où l'hybridation de ce peuple se complexifia le plus fut aussi une époque de grandeur culturelle inédite[4]. Dans tous les cas, Iltis ne propose pas de caractérisation du concept de *race* autre que celui de types humains physiquement distincts. Bien qu'ils visent à dénoncer la réalité sociale et politique de la domination, les usages pionniers du concept de « racisme » charrient donc non seulement une ambiguïté référentielle mais aussi une ambiguïté épistémologique.

1.2.3. Les ambiguïtés d'une terminologie nouvelle

C'est cette dernière ambiguïté qu'il convient maintenant d'étudier pour elle-même. À partir de conceptions divergentes de la race, aussi bien Hertz, Zollschan qu'Iltis se rejoignaient dans une disqualification analogue des « théories raciales » (Hertz) ou du « *Rassismus* » (Iltis). Leur dénonciation commune de ces phénomènes était relativement indépendante de leurs propositions scientifiques respectives sur la race. Ainsi, malgré le fait que Hertz et Zollschan étaient plus proches d'un certain lamarckisme que des perspectives

1 H. ILTIS, « Rassenwissenschaft und Rassenwahn », *op. cit.*, p. 108sq.
2 Voir, respectivement, H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 67-68 et 76 ; voir aussi H. ILTIS, « Rassenwissenschaft und Rassenwahn », *op. cit.*, p. 109.
3 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 74.
4 *Id.*

mendéliennes de Iltis sur la génétique des populations, les trois se rejoignirent dans une dénonciation du nationalisme *völkisch* qui passe par la défense d'une analyse alternative de l'hérédité et de la race comme population naturelle. Une chose est donc certaine : en aucun cas la dénonciation du « *Rassismus* » n'avait-elle pour seuls enjeux de pointer et de corriger une conception erronée de la race. Ce qui fait l'unité précaire de cette dénonciation – ce qui motive et fait converger la lutte contre l'ensemble plus ou moins cohérent formé par ces « théories raciales » ou ce « *Rassismus* » – ce n'est pas telle ou telle conception de la race mais plutôt la subordination du discours sur la race à un intérêt de domination.

Cependant, du fait même de la relative indépendance entre l'appréciation de la race et la disqualification du racisme, la nouvelle terminologie du *raci(ali)sme* porte une ambiguïté épistémologique qui soulève la question suivante. Compte tenu du fait qu'elle opère souvent avec le concept de *race* pris au sens d'une collectivité humaine physiquement distincte aux caractéristiques héréditaires, dans quelle mesure la dénonciation du *raci(ali)sme* marque-t-elle une rupture avec ce dernier ? Cette dénonciation s'engage-t-elle vraiment sur une voie alternative vis-à-vis de cela même dont elle partage certaines des prémisses ?

L'ambiguïté épistémologique du concept de « *Rassismus* » à ce stade de son histoire est particulièrement apparente dans les textes de Hugo Iltis. Les écrits de Iltis sont en effet marqués par une tension entre une épistémologie critique et une épistémologie scientiste.

L'épistémologie critique est manifeste quand Iltis souligne l'existence d'une part subjective irréductible dans toute science. On a vu que dans le cas des « théories raciales », cette part subjective est associée à la recherche d'une domination et pousse les penseurs *völkisch* au « délire » consistant à introduire des divisions qui répudient les formations politiques existantes. L'épistémologie scientiste, elle, est présente lorsque Iltis place ses espoirs dans la possibilité d'une science objective de la race, celle-ci étant appelée à constituer le socle d'un eugénisme dénué de jugements de valeur. Malgré le renforcement des rangs de ceux qui l'instrumentalisent pour renforcer une domination, la race devrait pouvoir faire l'objet d'un examen et d'un traitement scientifique en vue d'un perfectionnement de la connaissance des populations humaines. Bref, Iltis postule la possibilité d'une séparation réelle entre le positif et le normatif.

Une telle analyse, qui enregistre la récupération pseudo-scientifique d'un champ d'étude tout en se montrant optimiste quant au potentiel émancipateur de ce même champ, n'est compréhensible que si l'on tient compte des enjeux hétérogènes de la prise de parti contre les mouvances *völkisch* et le national-socialisme. Dans le cas d'un biologiste et généticien comme Iltis, il s'agissait, on l'a vu, de défendre le champ des recherches raciales contre ses

mésusages. Cela ne l'empêcha pas, par ailleurs, d'envisager, dès 1930, le risque de l'avènement de politiques d'extermination fondées sur un mésusage du concept de *race*, risque contre lequel Iltis appelle les chercheurs de son temps à se prémunir[1]. Iltis se montrait ainsi conscient de l'existence, en son temps, d'anthropologues occidentaux ayant activement soutenu des projets d'extermination dans les sociétés coloniales[2]. Hugo Iltis était en ce sens partagé entre l'établissement d'une vérité à propos d'une réalité raciale aux contours contestés, d'une part, et la lutte contre les usages des recherches raciales pour la domination, de l'autre. Sous ces conditions, ses usages pionniers du concept de « *Rassismus* » reposent sur une compréhension du caractère socialement et politiquement situé de la position de l'adversaire. En accolant le suffixe « -iste » au nom « race » ou « racial », il s'agissait pour des auteurs comme Iltis de *prendre position contre* un certain usage de la race sous des conditions où il leur était pourtant impossible de *garantir la validité* de leur propre conception de la *race* parce qu'ils savaient que cette dernière était, elle aussi, contestée[3].

S'il y a lieu de parler d'une rupture opérée par la dénonciation du « racisme », elle concerne donc l'émancipation plutôt que la vérité. La première stabilisation relative du concept de *racisme* en fait donc un concept servant à identifier et à combattre une position dans un domaine marqué par la contestation, et ce sous des conditions où il demeure impossible, malgré les moyens rationnels et réflexifs mis en œuvre, de parvenir à une vérité au sens d'un accord intersubjectif général. Si le concept de *racisme* peut être caractérisé, à ses débuts, par une « double contrainte » au sens de Barnor Hesse, ce n'est donc pas au sens où il aurait été marqué, comme le voudrait Hesse, par une *alternative* entre une critique du racisme national-socialiste exceptionnel et un racisme colonial régulier. S'il y a lieu d'évoquer une « double contrainte », c'est que le concept de *racisme* a pu être investi dans une lutte contre l'un aussi bien que l'autre.

Pour les pionniers de la lutte contre un adversaire dit *raciste*, celui-ci repose certes sur une pseudo-science raciale introduisant, à ce titre, de nouvelles divisions dans les populations européennes. Or, cette pseudo-science est rapportée aux intérêts de domination de ses adeptes voire, dans certains cas, au rapport de domination lui-même. Il s'ensuit que, de même qu'on ne saurait organiser la chronologie de l'évolution du concept de *racisme* autour de ses fonctions successives – la revendication du statut de *raciste* et la disqualification des *racistes* et du *racisme* ayant coexisté au moins jusqu'au milieu des années 1930 –, cette chronologie ne peut pas non plus être construite en opposant une conception du racisme comme

1 *Ibid.*, p. 79.
2 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 271.
3 K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929, p. 31sq.

idéologie, centrée sur l'Europe, à une conception du racisme comme domination, ouverte sur les rapports coloniaux[1]. Les significations de l'idéologie et de la domination sont d'emblée présentes au moment de la relative stabilisation du concept autour de la dénonciation des usages de la race au nom de la domination, ces usages étant alors compris non seulement comme des discours mais comme des tentatives d'élaboration et de diffusion d'un nouveau *signifiant politique*. Indépendamment de tel ou tel contexte historique d'usage du concept, il y a de bonnes raisons de penser qu'idéologie et domination sont intimement liés, étant donné que la première corrobore les rapports sociaux impliqués par la seconde, et que cette dernière fournit les référents de la première – on y reviendra dans la seconde partie. Quoi qu'il en soit, c'est principalement contre un certain recours à la race comme signifiant politique que peuvent s'organiser la plupart des premières dénonciations opérées avec la terminologie du *raci(ali)sme*.

Étant donné cette relative stabilisation, on ne saurait conclure de l'absence d'un consensus autour du concept de *race* que la terminologie du *raci(ali)sme* serait indéterminée, ouverte à tout type d'usage par les mouvances les plus opposées. Dans la mesure où ces termes sont de plus en plus organisés autour d'une dénonciation, il y a bien un ennemi commun : celui qui a recours au concept de *race* pour renforcer ou fonder un rapport de domination. Il demeure que ce n'est pas au nom d'une conception déterminée de la race, mais contre l'usage de la race comme signifiant politique, que se constituent les différentes versions de la conceptualité du *raci(ali)sme*.

Cela doit-il conduire à penser, avec le sociologue Robert Miles, que *la* version originaire du concept de *racisme* serait celle qui disqualifie l'importance de la race dans « l'idéologie », au sens d'un discours structuré, du Troisième Reich[2] ? Pour Miles, une telle proposition fondée sur l'histoire du concept aurait valeur d'autorité théorique. Il s'ensuivrait en effet que l'usage contemporain du concept de *racisme* devrait, pour être analytiquement et politiquement efficace, se régler sur cette supposée qualification initiale du racisme comme idéologie, plutôt que de céder à une « inflation conceptuelle » (« *conceptual inflation*[3] ») par laquelle le *racisme* désignerait également une forme de domination, un certain type d'action et de disposition, des institutions, etc. Pourtant, certains des premiers usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* avaient déjà pour objet le rapport de domination racial lui-même, et pas seulement l'idéologie. Jusqu'à présent, c'est ce qui a été évoqué au sujet

1 C'est une telle opposition que construit B. HESSE, « Im/plausible deniability: racism's conceptual double bind », *op. cit.*, p. 14-16.
2 R. MILES, *Racism*, *op. cit.*, p. 48-49.
3 *Ibid.*, p. 47-61 et 77.

d'auteurs principalement européens. Dans ce contexte, on ne peut admettre ni l'idée selon laquelle il y aurait un seul « premier » concept de *racisme*, ni la thèse qu'un tel « premier » concept se référerait exclusivement à une idéologie.

L'inanité d'un argument d'autorité comme celui de Miles apparaît d'autant plus si l'on tient compte du fait qu'en d'autres lieux durant la même décennie 1930, le terme « *racialism* » pouvait être investi non pas tant pour dénoncer des discours pseudo-scientifiques structurés que pour se démarquer de certaines pratiques politiques, et ce d'une manière relativement indépendante de la question du fondement scientifique de ces pratiques.

1.3. Le « *racialism* » dans le camp ami

En effet, c'est aussi pour marquer une opposition à la race comme signifiant politique que le recours au terme *racialism* désigna, dans d'autres espaces, non pas un adversaire affirmant la supériorité d'une race, mais une orientation singulière de la lutte contre certaines formes de domination.

Dans les États-Unis de la première moitié des années 1930, des chercheurs en sciences sociales engagés dans les luttes pour l'émancipation des Africains-Américains eurent recours au terme *racialism* afin de qualifier non pas les théories raciales *völkisch* mais une certaine stratégie développée dans le cadre de ces luttes africaines-américaines[1]. Pour comprendre les enjeux de ces usages pionniers du concept de « *racialism* », il est important de souligner qu'ils désignaient un adversaire non pas dans le camp ennemi mais dans le propre camp. En d'autres termes, les usages en question cherchaient à distinguer la stratégie que l'on défendait d'une stratégie divergente visant le même but, à savoir l'émancipation des Africains-Américains.

Plus précisément, il sera question ici des sociologues Edward Franklin Frazier (1894-1962) – qui était à cette époque directeur du département de sociologie de l'Université de Howard –, de l'économiste Abram Lincoln Harris Jr. (1899-1963) – alors enseignant dans cette même université – et le politiste et futur diplomate Ralph J. Bunche (1904–1971) – qui enseignait à Howard au même moment que Harris. Dès les années 1920, ces trois intellectuels africains-américains bénéficiaient d'une certaine notoriété faisant d'eux les

1 Rappelons que ces usages ne sont pas uniques en leur genre. Ils s'inscrivent dans la continuité des références au « *racialism* » dans les textes d'Alain Locke ou d'Alexander Crummell : *cf. supra*, 1.1.2.

représentants d'une nouvelle génération d'intellectuels qui, notamment dans le cadre d'une conférence organisée par la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) au mois d'août 1933, allait manifester sa rupture avec les anciens « *race leaders* »[1]. Fondée en 1909 pour fédérer les luttes pour les droits civiques de la collectivité noire, la NAACP était, depuis, devenue l'un des hauts lieux des échanges stratégiques autour des questions africaines-américaines.

Pour Frazier, Harris et Bunche, il s'agissait de concurrencer une stratégie de lutte qui, selon eux, au lieu de se focaliser sur les déterminations socio-économiques des vies des Africains-Américains, appelait à une forme de nationalisme noir. Faut-il alors considérer les significations dont le terme *« racialism* » est investi comme strictement indépendantes de celles attribuées au *racisme* et au « *Rassismus* » par des auteurs européens ? Ou peut-on, au contraire, identifier des points de convergence entre ces usages dans ces situations pourtant géographiquement et politiquement éloignées ? La question ainsi posée est celle de la possibilité d'une certaine unité dans la genèse épistémique et politique du concept.

1.3.1. Le « racialiste » W. E. B. Du Bois

La cible des critiques du « *racialism* » formulées par Frazier et Harris était le philosophe, sociologue, écrivain, éditeur et militant W. E. B. Du Bois (1868-1963). À premier abord, il est difficile de comprendre pourquoi quelqu'un aurait pu penser que ce pionnier de l'analyse du « problème » ou de la « question » noire mériterait une telle appellation. N'était-ce pas justement Du Bois qui, dès la publication de son « étude sociale » de 1899, *Les Noirs de Philadelphie*, montrait que les obstacles à l'épanouissement des Africains-Américains de Philadelphie s'originaient non pas dans telle ou telle caractéristique raciale intrinsèque, mais dans leur assignation aux secteurs les plus dévalorisés du marché du travail[2] ?

Il convient d'abord de noter que ces critiques du « *racialism* » visaient non pas tant les enquêtes de Du Bois que ses propositions en termes de stratégie économico-politique. Professeur d'économie à l'Université d'Atlanta de 1897 à 1910, Du Bois développa déjà un programme de recherche empirique pour explorer la possibilité d'une coopération économique spécifiquement africaine-américaine[3]. Cette perspective d'une émancipation par

1 W. DARITY, « Soundings and Silences on Race and Social Change: Abram Harris, Jr. in the Great Depression », *A Different Vision*, 2002, p. 234.

2 W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale, suivi de Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* (1899), N. Martin-Breteau (trad.), Paris, La Découverte, 2019, p. 193-197 et 393.

3 C. HAYNES JR., « From Philanthropic Black Capitalism to Socialism: Cooperativism in Du Bois's Economic Thought », *Socialism and Democracy*, vol. 32, n° 3, 2018, p. 127-128.

le développement économique lui demeura chère tout au long de sa vie et prit différentes formes le long de son cheminement intellectuel[1]. Or, s'éloignant petit à petit de l'idéal d'une élite noire tirant les masses vers le haut[2], Du Bois développa, à partir de la fin de la décennie 1910, la perspective selon laquelle l'émancipation africaine-américaine devait passer par une forme de solidarité collective. Celle-ci s'appuyerait sur une culture partagée et prendrait la forme d'une coopération économique. Du Bois envisageait cette coopération comme une organisation de consommateurs. Il était influencé, en cela, par les idées du chirurgien new-yorkais James Peter Warbasse (1866-1957) qui, avec Agnes Dyer Warbasse (1877-1945), fonda la *Cooperative League of the United States of America* (CLUSA) en 1916[3], mais aussi par certaines orientations de la *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) créée en Jamaïque par le pan-africaniste africain-américain Marcus Garvey (1887–1940) en 1914[4].

Le précédent de la CLUSA était celui d'une confédération socialiste de coopératives de consommateurs visant, par l'élargissement progressif d'un réseau coordonné d'usines, de fermes et de magasins, à ce que les consommateurs eux-mêmes deviennent propriétaires et dirigeants des entreprises[5]. La UNIA était, quant à elle, initialement une association de secours mutuels et de réforme pour l'amélioration du sort des Africains. Mais elle devint, suite à l'armistice de 1918, la principale organisation internationale de lutte pour l'auto-détermination africaine proposant, outre un plan de « rapatriement » des Noirs états-uniens au Liberia, un ambitieux programme économique avec pour cœur une société maritime – la *Black Star Line* – destinée à faciliter les échanges au sein de la diaspora africaine[6].

Là où Du Bois avait auparavant souligné le besoin d'une « *better class*[7] » pour servir de modèle aux yeux des classes populaires noires, l'enjeu était désormais d'unir les pauvres et les couches plus aisées par des échanges entre prestataires de services et consommateurs noirs. Les Africains-Américains – que Du Bois tenait, de manière générale, pour des consommateurs sans accès significatif au capital productif –, pourraient ainsi mettre en place

1 *Ibid.*, p. 129.
2 Cet idéal fut d'abord exposé dans W. E. B. DU BOIS, « The Talented Tenth » (1903), dans B. T. Washington (éd.), *The Negro Problem*, s. l., Project Gutenberg, 2005, p. 31-77.
3 C. HAYNES JR., « From Philanthropic Black Capitalism to Socialism », *op. cit.*, p. 137-138.
4 C. J. ROBINSON, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (1983), 2e éd., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, p. 381, n. 63.
5 C. A. CHAMBERS, « The Cooperative League of the United States of America, 1916-1961: A Study of Social Theory and Social Action », *Agricultural History*, vol. 36, no 2, 1962, p. 60-61.
6 R. A. HILL, « "Universal Negro Improvement Association" | Encyclopedia of African-American Culture and History », sur *Encyclopedia.com*, 1996 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/universal-negro-improvement-association ; consulté le 19 août 2023) ; H. FOSTER, « Black Star Line (1919-1923) », 9 mars 2014 (en ligne : https://www.blackpast.org/african-american-history/black-star-line-1919-1923/ ; consulté le 19 août 2023).
7 W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 368-369.

une forme d'autarcie économique face à la ségrégation et la discrimination raciales. Ce serait là le seul moyen, pour cette collectivité, de contourner les préjugés de race des acteurs économiques blancs. Pour Du Bois, les germes d'une telle coopération étaient présents dans la communauté noire du fait de son histoire partagée, mais aussi et surtout parce que la ségrégation avait déjà, en un sens, imposé une forme d'économie noire séparée.

C'était donc, pour Du Bois, de la vente en détail dans les quartiers africains-américains qu'il fallait partir. Les consommateurs étaient censés acheter des parts dans les coopératives, recevant un dividende fixe grâce à leurs achats. Grâce à leurs ventes, ces associations locales de consommateurs pourraient ensuite progressivement se constituer en grossistes indépendants de leurs homologues blancs. Cela ne serait que la première étape en vue de l'expansion de la coopération africaine-américaine jusque dans le domaine de la production. Une forme d'« économie démocratique et participative » spécifiquement noire était ainsi posée comme la clé de l'émancipation africaine-américaine[1]. Il s'agissait de « se servir de la ségrégation pour anéantir la ségrégation », de jouer selon les règles de la séparation des races pour développer l'autonomie de la race opprimée[2].

Cette conception d'une indépendance économique noire est intimement liée au dialogue de Du Bois avec Marx et les marxismes dans des articles publiés dans l'organe de la NAACP, *The Crisis,* que Du Bois fonda en 1910[3]. De manière générale, Du bois posait, à ce moment de son cheminement intellectuel, la conscience de race et non la conscience de classe comme la base d'une émancipation économique des Noirs. Cette primauté donnée à la race était motivée par le diagnostic, formulé dans l'essai « On Being Ashamed of Oneself », selon lequel aucune des institutions de la nation états-unienne n'offrait d'appui potentiel pour l'amélioration des conditions de vie socio-économiques des Noirs[4]. C'est pourquoi la seule et unique voie d'une libération des Noirs – collectivité comprenant non seulement les Africains-Américains mais aussi, dans une visée pan-africaniste, les Antillais et les Africains – résidait dans une forme de coopération raciale aux États-Unis et au-delà[5].

Autant théoriquement, dans sa manière de concevoir les rapports sociaux, que stratégiquement, du point de vue de ses perspectives de transformation sociale sur le long terme, Du Bois tenait donc la race, et non la classe, pour le mode de division primordial de la

1 C. HAYNES JR., « From Philanthropic Black Capitalism to Socialism », *op. cit.*, p. 138.
2 *Ibid.*, p. 139.
3 W. E. B. DU BOIS, « Karl Marx and the Negro », *The Crisis*, vol. 40, nº 3, mars 1933, p. 55-56 ; W. E. B. DU BOIS, « Marxism and the Negro Problem », *The Crisis*, vol. 40, nº 5, mai 1933, p. 103-104.
4 W. E. B. DU BOIS, « On Being Ashamed of Oneself. An Essay on Race Pride », *The Crisis*, vol. 40, nº 9, septembre 1933, p. 199-200.
5 P. ANDERSON, « Pan-Africanism and Economic Nationalism: W. E. B. Du Bois's Black Reconstruction and the Failings of the "Black Marxism" Thesis », *Journal of Black Studies*, vol. 48, nº 8, 2017, p. 746.

société[1]. Pour lui, dans la collectivité africaine-américaine, les distinctions de classe étaient encore inexistantes ou seulement embryonnaires, de telle sorte que, s'agissant des Africains-Américains, « nos travailleurs sont nos capitalistes et nos capitalistes sont nos travailleurs[2] ». De « la ligne de partage des couleurs », dont Du Bois avait annoncé en 1903 qu'elle serait le principal problème du XXe siècle[3], découlait donc désormais un critérium stratégique : l'union des Noirs pour une émancipation collective grâce à leur « organisation plus démocratique » et leur « sympathie inter-classe répandue[4] ».

Cette thèse pan-africaniste est évidente dans le monument historiographique duboisien qu'est *Black Reconstruction* dont la première édition date de 1935[5]. Pour ouvrir sur le récit de la Reconstruction américaine, les deux premiers chapitres de l'ouvrage dépeignent d'abord respectivement « Le travailleur noir » et « Le travailleur blanc ». La frontière matérielle et symbolique séparant le prolétariat en deux entités distinctes et antagoniques s'origine, selon Du Bois, dans l'esclavage états-unien. La signification réelle de celui-ci est en partie « psychologique », au sens d'un sentiment d'infériorité inséparable de la condition d'un être réduit à une chose échangeable soumise à la volonté d'un maître[6]. Sous les conditions de l'esclavage, les « Blancs pauvres » ne constituaient ni plus, ni moins qu'une « police spéciale » investie dans le contrôle des esclaves. En effet, cette activité policière pouvait entrer dans le cadre de leurs emplois mais surtout, elle les rapprochait de leurs maîtres[7]. Ainsi, ces Blancs constituaient non pas une force progressiste mais un groupe trouvant son intérêt dans le maintien de l'ordre établi :

> L'esclavage nourrît chez le Blanc pauvre une aversion pour tout ce qui avait trait à la labeur du Noir. Il ne se perçut jamais comme un travailleur ou comme faisant partie d'un mouvement des travailleurs. S'il avait une quelconque ambition, c'était celle de devenir planteur et d'acquérir des « nègres ». C'est à ces Noirs qu'il transférait toute l'aversion et la haine qu'il avait pour le système de l'esclavage dans son ensemble. Il s'en suivit que le système était préservé et maintenu en place par le Blanc pauvre[8].

1 *Id.*
2 W. E. B. Du Bois, « Opinion. By W. E. B. Du Bois », *The Crisis*, vol. 22, n° 4, juin 1921, p. 152.
3 W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir* (1903), M. Bessone (trad.), Paris, Éditions ENS-Rue d'Ulm, 2004, p. 7.
4 W. E. B. Du Bois, « Opinion. By W. E. B. Du Bois », *op. cit.*, p. 152.
5 W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America. 1860-1880*, Philadelphia, A. Saifer, 1935.
6 W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America. 1860-1880* (1935), New York, The Free Press, 1998, p. 9.
7 *Ibid.*, p. 12.
8 *Id.* « *Slavery bred in the poor white a dislike of Negro toil of all sorts. He never regarded himself as a laborer, or as part of any labor movement. If he had any ambition at all it was to become a planter and to own "niggers." To those Negroes he transferred all the dislike and hatred which he had for the whole slave system. The result was that the system was held stable and intact by the poor white*. »

Sous les conditions conjointement matérielles et psychologiques de l'esclavage, les Blancs pauvres auraient ainsi tendance à s'identifier avec ceux qui, souvent, les commandaient et qui se trouvaient, dans tous les cas, au sommet de la hiérarchie sociale du Sud rural. Alors qu'elle figurait elle-même parmi les exploités et que certains de ses membres étaient exposés à des situations de précarité et de pauvreté extrêmes, la collectivité formée par ces Blancs s'identifiait davantage selon la modalité de la race que selon celle de la classe. Plus précisément, elle se vengeait de ses souffrances en se retournant contre les Noirs – la collectivité au plus bas de la hiérarchie sociale –, se fixant comme but de rejoindre un jour les rangs des planteurs. Dans l'analyse de Du Bois, c'est dans ce rapport à l'ascension sociale que réside la principale différence entre « les Blancs pauvres » et les travailleurs noirs :

> Surtout, n'oublions pas que le travailleur noir était le plus exploité des exploités ; qu'il constituait cette masse de travailleurs qui n'avait ni le souhait ni le pouvoir d'échapper au statut de travailleur – soit directement, en exploitant le travail d'autrui, soit indirectement, par une alliance avec le capital, afin d'acquérir une part dans cette exploitation[1].

En d'autres termes, le « travailleur noir » n'avait objectivement aucun espoir de grimper l'échelle sociale. En tant que simple choses à la disposition de leurs maîtres, les esclaves étaient exclus de l'accès à la propriété et à toute forme d'entreprenariat. Cette collectivité se trouvait donc réduite à sa condition d'exploitée là où les travailleurs Blancs bénéficiaient, en plus de leur travail fourni pour le compte d'autrui, d'une relative proximité avec les exploiteurs.

Non seulement dans le Sud, mais aux États-Unis dans leur ensemble, Du Bois considère donc que le véritable problème moderne du travail est dans le travail des Noirs. À la suite de l'abolition de l'esclavage, c'est en effet l'entrée en compétition avec la collectivité du « travail noir libre » disposée à accepter des salaires plus bas – aussi bien dans le Sud que dans le Nord – qui divisa les États-Unis en « deux mouvements ouvriers » :

> Ainsi se présentaient les deux mouvements ouvriers : le mouvement qui visait à doter le travailleur noir d'un statut légal minimal qui lui permettrait de vendre son propre travail et un autre mouvement qui visait à augmenter le salaire et à améliorer la condition de la classe ouvrière en Amérique, maintenant largement composée d'immigrés étrangers, afin de disputer au nouveau capitalisme américain la base sur laquelle la nouvelle richesse devait être répartie[2].

1 *Ibid.*, p. 15. « *Above all, we must remember the black worker was the ultimate exploited; that he formed that mass of labor which had neither wish nor power to escape from the labor status, in order to directly exploit other laborers, or indirectly, by alliance with capital, to share in their exploitation*. »

2 *Ibid.*, p. 20. « *Here, then, were two labor movements: the movement to give the black worker a minimum legal status which would enable him to sell his own labor, and another movement which proposed to increase the wage and better the condition of the working class in America, now largely composed of foreign immigrants, and dispute with the new American capitalism the basis upon which the new wealth*

Partant de situations radicalement distinctes, les orientations de ces « mouvements ouvriers » ne pouvaient que diverger. D'un côté, les travailleurs noirs cherchaient à devenir propriétaires de leur propre force de travail – des « travailleurs libres ». De l'autre, les travailleurs blancs visaient un progrès matériel en tant que travailleurs. Rien dans ces deux situations ne promettait une quelconque union de ces mouvements, étant donné que ces travailleurs allaient tous, tôt ou tard, entrer en une compétition inégale autour des mêmes emplois[1]. Par conséquent, ainsi que Du Bois l'avait déjà fait remarquer dans un article de 1933, c'était par « un instinct de race et un lien de couleur[2] » (« *an instinct of race and a bond of color* »), c'est-à-dire au nom de leur communauté d'expérience, que les Africains-Américains devaient s'allier avec les autres peuples colonisés du monde.

C'est pour qualifier cette perspective alliant pan-africanisme et nationalisme économique que l'économiste Abram Harris, le sociologue Edward Franklin Frazier et le politiste Ralph Bunche eurent recours au terme « *racialism* ». À ce stade, rien n'indique le moindre lien entre ce mot et celui de *racisme* tel qu'il circulait dans certains pays européens durant cette première moitié des années 1930. Sans entrer dans le détail de l'argumentation de Harris, Frazier et Bunche, il est en outre difficile de comprendre en quoi leurs positions politiques se distingueraient du « *racialism* » attribué à Du Bois. En effet, aussi bien Du Bois que ses critiques partageaient un même objectif : celui de dépasser la stratégie des droits civiques de l'organisation à laquelle ils participaient tous, à savoir la NAACP. Comment comprendre que le terme de « *racialism* » vienne constituer une rupture autour de cela même que ces auteurs semblent partager, à savoir leur visée politique ?

1.3.2. Classe contre race ?

L'hypothèse qui s'impose est qu'une polarisation entre classe et race comme modes d'identification et d'association est à l'origine de cette mise en concurrence stratégique. Pour Du Bois, la rupture avec la stratégie des droits civiques devait s'opérer par une forme de solidarité raciale. Par contraste, selon Harris, Frazier et Bunche, l'intérêt de classe des travailleurs noirs comme blancs constituait le point de départ de leur émancipation commune. C'est cette dernière perspective qu'il s'agit maintenant d'examiner. Quelle fonction y occupe la référence au « *racialism* » dans un cadre où c'est non pas un discours pseudo-scientifique sur la race, mais l'orientation pratique d'une lutte qui est en jeu ?

---

was to be divided. »

1 *Ibid.*, p. 22.

2 W. E. B. Du Bois, « Pan-Africa and New Racial Philosophy », *The Crisis*, vol. 40, n° 11, novembre 1933, p. 247.

Afin de mieux contextualiser cette critique d'un supposé racialisme duboisien, une précision doit d'abord être faite concernant les différents rapports de ces trois auteurs à l'héritage de Marx. Bien qu'il ait défendu Marx en tant que penseur économique jusque dans les années 1930, l'économiste Harris entama durant cette même décennie sa progressive rupture avec la théorie marxiste. Or, Harris conservait des convictions socialistes et prônait encore, dans différentes publications, la formation d'un parti politique susceptible de représenter la classe ouvrière par-delà les divisions raciales – nous y reviendrons[1]. Frazier, lui, a entrepris plusieurs études sociologiques marxistes des groupes africains-américains, notamment en s'intéressant, du point de vue des « masses » prolétariennes, aux dynamiques économiques et politiques derrière la formation d'une classe moyenne noire[2]. Enfin, durant la décennie 1930, les analyses du colonialisme et de la question raciale développées par Bunche sont marquées par un déterminisme économique qui relève, pour l'essentiel, du marxisme orthodoxe[3].

Cela posé, examinons à présent les enjeux des critiques de Du Bois par ces différents auteurs. Abram Harris mobilise le concept de « *racialism* » pour qualifier un diagnostic erroné des rapports entre race et classe aux États-Unis. Harris considérait en effet que les pratiques attisant des formes d'antagonisme racial correspondaient, pour la plupart, à des initiatives des classes dominantes. Un cas cité par Harris est celui où la *National Recovery Administration* – l'administration chargée, par le gouvernement Roosevelt, de relancer l'économie états-unienne avec un code des pratiques loyales – mit en place des salaires inégaux pour Blancs et Noirs. C'était là, selon Harris, une manière de renforcer la capacité des employeurs à diviser pour mieux régner. C'est pourquoi Harris appelait les Noirs à considérer leurs problèmes non comme des problèmes spécifiquement noirs, propres aux Africains-Américains, mais comme « faisant naturellement partie des préoccupations plus globales des travailleurs américains [*of American labor*] dans leur ensemble[4] ». La race devait donc être considérée comme un signifiant manipulé par des Blancs autant que par des Noirs afin de faire jouer les travailleurs les uns contre les autres[5]. C'est le rejet de ce

1 W. DARITY, « Soundings and Silences on Race and Social Change », *op. cit.*, p. 232-233.

2 L'étude en question paraît d'ailleurs dans une revue académique de sciences sociales dont la ligne éditoriale fut et demeure marxiste : E. F. FRAZIER, « Some Effects of the Depression on the Negro in Northern Cities », *Science & Society*, vol. 2, nº 4, 1938, p. 489-499.

3 W. DARITY, « Soundings and Silences on Race and Social Change », *op. cit.*, p. 235.

4 A. L. Harris, « Future Plan and Program of the NAACP », 1-2, NAACP Papers, LC, cité dans J. S. HOLLOWAY, *Confronting the Veil. Abram Harris, Jr., E. Franklin Frazier, and Ralph Bunche, 1919-1941*, Chapell Hill, University of North Carolina press, 2002, 1 vol., p. 96, notre traduction.

5 L'analyse du racisme ou de la race comme modalités de division de la classe ouvrière est donc née bien avant les travaux des décennies 1970 et 1980 de chercheurs comme l'économiste Michael Reich et les sociologues John Rex, Sally Tomlinson, Ambalavaner Sivanandan et Stuart Hall.

signifiant racial qui motiva Harris à revendiquer, dans le cadre d'un Comité de travail sur le projet et le programme futurs du NAACP, que l'organisation refuse d'attribuer sa médaille Spingarn – le prix qu'elle accordait annuellement à un Américain noir jugé exceptionnel – à toute personne investie dans les domaines des « relations interraciales », de la religion et du travail social, autrement dit les domaines où, selon lui, les enjeux raciaux prenaient le dessus. Ce rejet du signifiant racial est encore plus explicite dans l'appel de ce même Comité à promouvoir des « idéaux d'éducation pour le développement des Noirs [*Negroes*] sans référence à la race[1] ». Il s'agissait donc, pour Harris, de lutter contre la race comme mode d'identification pour les Noirs, au profit d'un renforcement de l'appartenance de classe comme vecteur de positionnement politique.

À ce sujet, certaines thèses de Harris avaient déjà été défendues dans un article écrit pour la revue de sciences sociales *Social Forces* en 1927. En 1927 déjà, cette revue s'était donnée une section intitulée « Race, groupes culturels, différenciation sociale » (« *Race, Cultural Groups, Social Differentiation* »). S'intéressant aux rapports entre culture noire et culture états-unienne majoritaire, Harris développa la thèse suivante dans les pages de ladite section :

> Un examen minutieux des faits sociaux qui fondent la position du Noir aux États-Unis montrent cependant que sa conscience de race [*race consciousness*] n'est qu'un dispositif [*device*] qu'il a conçu afin de compenser pour son ambition avortée d'une pleine participation aux institutions américaines. Ainsi, ni les différences culturelles, ni l'effroi devant l'aspect extérieur du Noir ne peuvent expliquer l'antipathie de race [*race antipathy*] de nos jours aux États-Unis. L'antipathie de race aux États-Unis ne peut, par conséquent, être attribuée au préjugé de race. Une autre explication doit être recherchée[2].

La « conscience de race » noire consiste à s'identifier comme membre d'une collectivité qui partagerait des caractéristiques sociales et culturelles lui conférant une orientation commune. Or, pour Harris, cette conscience serait, dans le cas des Africains-Américains, une réaction à leur privation de ressources matérielles et symboliques primordiales, et en aucun cas l'expression d'une connexion indélébile entre les Africains-Américains et telle ou telle culture africaine. Cette « autre explication » de l'antipathie de race que Harris appelle de ses vœux ne s'arrêterait donc pas aux phénomènes de surface que seraient la culture ou le phénotype. Une telle explication serait à chercher dans les structures sociales de l'esclavage

1 A. L. Harris, « Preliminary draft of the Report of the Committee on Future Plan and Program », 11-12, cité dans J. S. HOLLOWAY, *Confronting the Veil*, *op. cit.*, p. 100-101, notre traduction.

2 A. L. HARRIS, « Economic Foundations of American Race Division », *Social Forces*, vol. 5, n° 3, mars 1927, p. 470, notre traduction. « *But close examination of the social facts underlying the Negro's position in the United States shows his race consciousness to be merely a device which he has contrived to compensate his thwarted ambition for full participation in American institutions. Thus, neither cultural differences nor the horror of the Negro's external aspect account for present race antipathy in the United States. Racial antipathy in the United States cannot, therefore, be attributed to race prejudice. Some other explanation must be sought.* »

et leurs effets politiques et économiques sur le long terme, ces structures ayant contribué à exclure avant tout les travailleurs noirs de la propriété et des droits civiques. En effet, l'antipathie de race serait causée par l'assignation des Africains-Américains au rang de citoyens de second ordre. Cette assignation s'ancrerait à son tour dans la mise en esclavage des Noirs dont la motivation principale fut bien la recherche, par les planteurs, de la main d'œuvre la moins chère et la plus disciplinable[1]. Le seul espoir d'une amélioration de la position de ce groupe résidait ainsi, selon Harris, dans l'assimilation des Africains-Américains, au sens où ils bénéficieraient pleinement des mêmes droits civiques et politiques que la population majoritaire.

On comprend pourquoi le tableau d'une irréductible séparation entre travailleurs noirs et travailleurs blancs, telle qu'elle avait était présentée par Du Bois dans *Black Reconstruction*, ne pouvait qu'appeler au blâme de Harris. Dans une recension de l'ouvrage *Black Reconstruction* parue dans le magazine *The New Republic*, Harris fait d'abord état du déclin de l'influence de son auteur depuis quelques années. Dans un développement qui se réfère implicitement à la jeune génération marxisante de Howard dont il fait lui-même partie, Harris affirme que certains des « disciples plus jeunes » de Du Bois auraient abandonné la perspective duboisienne centrée sur les droits civiques au profit d'une intégration du « problème de la race » dans celui de la lutte des classes. Harris complète ce tableau en prenant acte du fait que, « peu avant la Grande Dépression », la position de Du Bois elle-même serait passée d'un « égalitarisme démocratique » à un programme de coopération économique noire. Harris estime qu'un tel programme revient à adopter une forme de ségrégation économique stratégique « en attendant que la conscience de classe des travailleurs blancs soit suffisamment développée pour inclure [les travailleurs noirs] dans leurs organisations syndicales et leurs luttes politiques[2]. » Harris expose le manquement de Du Bois en ces termes :

> En d'autres termes, le docteur Du Bois concède que le socialisme est inévitable et même désirable tout en se montrant méfiant à l'égard des travailleurs blancs. Il ne peut pas croire qu'un mouvement fondé sur la solidarité de la classe ouvrière et coupant à travers les lignes raciales puisse apporter le moindre soulagement immédiat aux peines économiques du Noir ou trouver, un tant soit peu, une réalisation pratique dans un avenir proche. De par son tempérament et son habituation à la lutte du Noir pour l'égalité des droits, il est tout à fait inapte à rejoindre et encore moins à initier un tel mouvement. C'est un racialiste [*racialist*] dont la découverte du marxisme en tant qu'instrument critique est à la fois trop récente et trop

1 *Ibid.*, p. 470-471. Notons au passage qu'Abram L. Harris esquisse ici, plus d'un demi-siècle plus tôt, certaines pistes très proches de celles développées dans le classique contemporain B. J. FIELDS, « Slavery, race and ideology in the United States of America », *op. cit.*

2 A. L. HARRIS, « Reconstruction and the Negro », *New Republic*, vol. 367, 1935, p. 367.

abrupte pour mettre de l'ordre dans ses processus mentaux ou pour modifier sa philosophie sociale dans ses fondements[1].

Selon l'appréciation de Harris, Du Bois est un « *racialist* » parce qu'il tient la race pour une forme de séparation sociale et politique insurmontable et parce qu'inversement, il tient les distinctions de classe parmi les Africains-Américains pour des divisions négligeables. La cible de ces critiques, c'est précisément la perspective duboisienne d'une coopération économique africaine-américaine. Pour Harris – qui allait développer cette critique dans son ouvrage *The Negro as Capitalist*[2] –, cette perspective duboisienne ne faisait que promouvoir une forme d'alliance des Africains-Américains sous la direction des entrepreneurs, le tout présenté dans les termes chauvinistes d'une union raciale illusoire.

Dans les années 1920, dans une correspondance avec Victor Francis Calverton (1900-1940) – critique littéraire et rédacteur en chef de la revue marxiste d'art et de politique *Modern Quarterly* –, Harris évoquait déjà ce qu'il appelait alors le « subjectivisme racial » (« *racial subjectivism* ») de Du Bois. Ce dernier appartiendrait en effet, avec Alain Locke et son accueil favorable d'une « tendance racialiste » dans la poésie noire qui serait l'équivalent d'une atmosphère « nationaliste » européenne[3], à une vieille génération cramponnée à un

1 *Id.*, notre traduction. « *In other words, Dr. Du Bois concedes the inevitability of socialism and even the desirability of it, but is at the same time distrustful of white workers. He cannot believe that a movement founded upon working-class solidarity and cutting across racial lines can afford any immediate relief to the Negro's economic plight or have any practical realization in the near future. By temperament and habituation to the Negro equal-rights struggle he is wholly unfitted to join, to say nothing of initiating, such a movement. He is a racialist whose discovery of Marxism as a critical instrument has been too recent and sudden for it to discipline his mental processes or basically to change his social philosophy*. »

2 A. L. HARRIS, *The Negro as Capitalist. A Study of Banking and Business Among American Negroes*, Philadelphie, The American Academy of Political and Social Science, 1936, p. 180. Pour Harris, l'« économie coopérative ségréguée » (« *segregated coöperative economy* ») proposée par Du Bois est l'une des expressions de la « théorie de l'emploi par le pouvoir d'achat » qui, depuis la Grande Dépression, avait gagné en popularité parmi les Africains-Américains. L'idée, telle qu'elle fut mise en pratique notamment par la *Colored Merchant's Association*, était de réduire les coûts de fonctionnement des vendeurs en détail noirs grâce à la consommation coopérative, la standardisation des instruments et des produits ainsi que la publicité groupée. Or, comme tout nationalisme, le nationalisme « racial » « n'obtiendra jamais, et n'a jamais cherché, un quelconque fondement dans l'économie pure et simple ». *Ibid.*, p. 178 et 181. Notons cependant que des textes de Du Bois comme *Les Noirs de Philadelphie* et *Les Âmes du peuple noir* constituent des ressources importantes pour cet ouvrage de Harris. Sur la question spécifique des banques noires, voir aussi l'étude préparatoire A. L. HARRIS, « The Negro and the New Economic Life », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, Modern Library, 1929, p. 324-339.

3 Comme nous avons déjà pu le constater au sujet d'« Enter the New Negro » d'Alain Locke (1925), ce dernier avait lui-même recours aux termes « *racialism* » et « *racialist* » quoique en un sens avant tout diagnostique. L'exemple cité est tiré de la typologie que dresse Locke, une première fois en 1927 et dans une version modifiée en 1929, de ce qu'il considère comme des expressions poétiques spirituelles de la race africaine-américaine. Parmi ces expressions, certaines seraient émotionnelles tandis que d'autres seraient lyriques ou politiques. D'autres encore correspondraient, enfin, à ce que Locke appelle une « tendance racialiste qui est l'équivalent d'un héritage et d'un esprit nationalistes en Europe », et ce au sens où ces expressions poétiques dénoteraient « le sentiment historique accru d'une tradition culturelle distincte ». « *There is too the vein that emphasizes the growing historical sense of a separate cultural tradition; a racialist trend that is the equivalent of a nationalist background and spirit in Europe*. » A. LOCKE, « The Negro in American Culture », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New

sentimentalisme et à un romantisme africains-américains[1]. En 1925, Harris est ainsi conduit à décrire un « présent conflit opposant universalisme et racialisme dans le groupe des Noirs[2] ». Pour lui, l'universalisme dénote alors une stratégie considérant les problèmes des Africains-Américains dans le processus plus général du développement des rapports sociaux capitalistes. Pour être résolus, ces problèmes exigeaient donc un abandon du signifiant de la race en tant que tel. Le racialisme désignait au contraire une singularisation excessive du problème noir, et plus précisément l'appel à une résolution communautaire de ce par quoi les communautés africaines-américaines n'étaient pourtant pas les seules concernées. En ce sens, le concept de « *racialism* » tel qu'il est mobilisé par Harris a pour fonction de démarquer une stratégie unitaire au nom de la classe d'une stratégie particulariste au nom de la race.

Harris a raison d'interroger la thèse d'une unité de la collectivité africaine-américaine et de souligner le risque de la reconduction d'une domination de classe au sein de celle-ci. Mais sa propre perspective sous-estime certainement les spécificités de la position du prolétariat noir états-unien et tend, dans une visée polémique, à caricaturer les considérations stratégiques duboisiennes. La position du sociologue Edward Franklin Frazier était justement, elle, moins catégorique sur la question de l'organisation politique des Africains-Américains. Bien que tout aussi pessimiste concernant l'association raciale – Frazier alla jusqu'à qualifier les travailleurs noirs du chemin de fer du *Pullman porter movement* d'« aristocratie ouvrière[3] » –, il plaçait ses espoirs dans la formation d'un nouvel « esprit du nationalisme noir [*Negro nationalism*] », tout en avertissant sur les potentielles dérives opportunistes d'un tel mouvement[4]. Le nationalisme que Frazier appelait de ses vœux ne devait cependant en aucun cas conduire à ce que les Noirs cultivent une tradition qui leur serait exclusive. L'enjeu était non pas de se séparer des Blancs mais d'agir sur le même terrain que cette population[5]. Au moment où il co-rédige un nouveau « Projet et programme » pour le NAACP avec Ralph Bunche et le journaliste et militant Benjamin Stolberg, Frazier écrit au directeur du NAACP, Walter White, que ce qu'il revendiquait dans ses appels au

York, Modern Library, 1929, p. 253-254, notre traduction. Une première version de ce passage, incluant elle aussi le terme « *racialist* », apparaît dans A. LOCKE, « The Message of the Negro Poets », dans C. Cullen (éd.), *Caroling Dusk*, New York, Harper and Bros., 1927, texte republié dans A. LOCKE, *The Works of Alain Locke*, C. Molesworth (éd.), Oxford/New York, Oxford University Press, 2012, p. 68-69.

1 Harris à Calverton, 6 avril 1925 et Harris à Calverton, n. d. (*circa* 1925), Calverton Papers, New York Public Library, cité dans J. S. HOLLOWAY, *Confronting the Veil*, *op. cit.*, p. 114-115, notre traduction.

2 Harris à Calverton, n. d. (circa 1925), Calverton Papers, New York Public Library, cité dans *Ibid.*, p. 115, notre traduction.

3 E. F. FRAZIER, « La Bourgeoisie Noire », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, Modern Library, 1929, p. 382-383.

4 Louis Lorenzo Redding à Wilkins, 2 septembre 1933, NAACP Papers, LC cité dans J. S. HOLLOWAY, *Confronting the Veil*, *op. cit.*, p. 149.

5 Frazier à Walter White, 17 mai 1934, Frazier Papers, boîte 16.32, MSRC cité dans *Ibid.*, p. 150. *in* J. S. Holloway, *Confronting the Veil…*, *op. cit.*, p. 150.

« nationalisme » était un « nationalisme révolutionnaire », autrement dit « le développement d'une solidarité raciale en tant que force d'unification d'un peuple qui fut exploité par la classe blanche des maîtres de ce pays[1] ». C'est dans ce contexte que, de manière polémique, Frazier rapprocha le nationalisme de Du Bois de celui de Marcus Garvey :

> On peut y voir [dans ce nationalisme] un aveu d'échec de l'ensemble de sa philosophie et ne pouvant, en raison de son âge trop avancé ou de sa peur de risquer son gagne-pain, prendre position publiquement pour le communisme ou la destruction de la société capitaliste compétitive comme seule solution au problème du Noir, il a pris refuge dans un racialisme docile et inoffensif[2].

Frazier cherchait ainsi à distinguer entre, d'une part, une forme d'association ouvrière noire contribuant à l'attaque des rapports sociaux capitalistes et, d'autre part, l'unification des Noirs promue par Du Bois qui, elle, serait avant tout culturelle – le « racialisme ». En insistant de plus en plus sur l'importance des organisations ouvrières dans l'émancipation des Africains-Américains, Frazier soulignait en fait l'importance du rôle des Africains-Américains dans l'antagonisme de classe par opposition à ce qu'il percevait comme un programme duboisien avant tout racial :

> Du Bois n'est toujours qu'un intellectuel qui batifole avec l'idée du Noir [*Negro*] comme groupe culturel à part. Il n'a d'intérêt qu'occasionnel et romantique pour le Noir en tant que race distincte. Rien ne lui serait plus insupportable que de vivre dans un ghetto noir ou dans une nation noire – sauf, peut-être, s'il en était le roi… Si un mouvement fasciste devait émerger en Amérique, Du Bois irait dans le sens de ses dirigeants par le développement d'un programme pour un racialisme noir [*Negro racialism*]. En l'état actuel des choses, les forces sociales et économiques dominantes de la vie américaine détruisent la possibilité du développement du nationalisme noir [*Negro nationalism*][3].

Pour Frazier, le programme de coopération économique de Du Bois promouvait une forme d'unité raciale sans fondement à cause d'une interprétation avant tout culturelle de l'identité africaine-américaine. Dans une visée outrancièrement polémique qui tend à ignorer

1 *Id.*, notre traduction. « *I was advocating a revolutionary nationalism; that is, the development of racial solidarity as a cohesive force among a people who were exploited by the white master class in this country*. »

2 *Id.*, notre traduction. « *It seems to be a confession, on his part, of the failure of his entire philosophy, and that since he is too old or is afraid to risk his livelihood in coming out in favor of Communism or the destruction of competitive capitalist society as the only solution to the Negro's problem, he has sought refuge in a tame and harmless racialism*. »

3 E. F. FRAZIER, « The Du Bois Program in the Present Crisis », *Race. Devoted to Social, Political, and Economic Equality*, vol. 1, n° 1, 1935, p. 12-13, notre traduction. « *Du Bois remains an intellectual who toys with the idea of the Negro as a separate cultural group. He has only an occasional romantic interest in the Negro as a distinct race. Nothing would be more unendurable for him than to live within a Black Ghetto or within a Black nation – unless perhaps he were king… If a fascist movement should develop in America, Du Bois would play into the hands of its leaders through the development of his program for Negro racialism. As the situation is at present, the dominant social and economic forces in American life are destroying the possibility of the development of Negro nationalism.* »

les considérations socio-économiques progressistes de Du Bois, Frazier affirme que le « racialisme noir » de Du Bois serait compatible avec le fascisme dont il partagerait le principe de la restauration de la dignité d'un peuple. Par opposition à cette supposée insistance duboisienne sur la culture, Frazier ne cesse de souligner la centralité de la dépendance économique dans la situation du Noir[1]. Contre ce qu'il perçoit comme un séparatisme économique duboisien, Frazier se joignit ainsi à Harris et Bunche dans leur rejet des appels à boycotter les magasins avec une clientèle noire mais n'employant pas des Noirs[2]. Contre ces stratégies focalisées sur des intérêts spécifiquement africains-américains, Frazier estimait en effet que l'émergence d'un « prolétariat industriel parmi les Noirs », et ce désormais y compris dans le Sud états-unien, contribuerait au développement d'un conflit opposant travail et capital de telle sorte que « le Noir sera amené à faire cause commune avec les travailleurs blancs[3] ». Frazier se montrait ainsi favorable aux initiatives en faveur du « bi-racialisme » (« *bi-racialism* »), c'est-à-dire les organisations comportant des Blancs et des Noirs ayant le même type d'occupation[4]. Dans les interventions de Frazier, le terme « *racialism* » est donc un repoussoir permettant de définir négativement une nécessaire articulation entre race et classe, contre la résorption des problèmes économiques dans des considérations culturelles.

Cette polémique des années 1930 opposant Frazier à Du Bois jette à certains égards les fondements de ce qui, en anglais notamment états-unien, va depuis sous le nom d'un *race-class debate* qui se rejoue régulièrement en différents lieux[5]. La remontée à certaines des

1 E. F. FRAZIER, « The Status of the Negro in the American Social Order », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, n° 3, 1935, p. 307.

2 Pour Frazier, dans le Nord états-unien, les appels de Noirs à un licenciement de travailleurs blancs et la campagne « *Don't Buy Where You Can't Work* » née à Chicago en 1929 exprimaient une confusion due à la discrépance entre l'infériorisation sociale des Noirs du Nord, d'une part, et leur influence politique grandissante, d'autre part : *Ibid.*, p. 306-307. Harris, lui, avançait des arguments économiques contre ces mouvements qui, selon lui, ne pouvaient résoudre le problème du chômage des noirs et auraient, en outre, pour principal résultat d'« élargir la faille entre travailleurs blancs et noirs ». A. L. HARRIS, *The Negro as Capitalist*, *op. cit.*, p. 181. Pour Bunche, voir ce qui suit.

3 E. F. FRAZIER, « The Status of the Negro in the American Social Order », *op. cit.*, p. 305, notre traduction.

4 *Ibid.*, p. 303.

5 Outre les plus récents débats états-uniens dans le sillage des mouvements *Black Lives Matter* et de l'insurrection ayant suivi le meurtre policier de George Floyd, la polarité race/classe structure également les controverses sud-africaines et britanniques des années 1970 et 1980. Pour les premiers, voir par exemple D. I. BACKER, « Race and Class Reductionism Today », sur *Verso*, 8 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4068-race-and-class-reductionism-today ; consulté le 19 août 2023) ; « Nikhil Pal Singh on X », sur *Twitter*, 8 octobre 2018 (en ligne : https://twitter.com/nikhil_palsingh/status/1049404769545129986 ; consulté le 19 août 2023) ; A. REED, JR., « Response to Backer and Singh », sur *Verso*, 10 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4073-response-to-backer-and-singh ; consulté le 19 août 2023) ; N. P. SINGH et J. CLOVER, « The Blindspot Revisited », sur *Verso*, 12 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4079-the-blindspot-revisited ; consulté le 19 août 2023) ; J. BOUIE, « Opinion | Beyond 'White Fragility' », *The New York Times*, 26 juin 2020 (en ligne : https://www.nytimes.com/2020/06/26/opinion/black-lives-matter-injustice.html ; consulté le 19 août 2023).

origines de cette polarisation race/classe permet déjà d'établir que celle-ci ne recoupe aucunement une opposition entre Noirs priorisant la race (un « radicalisme noir ») et Blancs privilégiant la classe (un « marxisme blanc[1] »). Il est significatif, à cet égard, que ce sont des Noirs qui fustigent ce qu'ils perçoivent comme un *racialism* africain-américain : ils développent une critique minoritaire d'une politique minoritaire.

Le politiste Ralph Bunche fut l'auteur d'une définition qui, à peu de choses près, saisit les points communs des usages de « *racialism* » par Harris et Frazier. Comme ces derniers, Bunche eut recours au terme de « *racialism* » pour rompre avec une certaine orientation de la lutte des Africains-Américains. La même année que Harris, il publia, lui aussi, une recension cinglante de *Black Reconstruction* de Du Bois, dont Bunche affirmait que le « racialisme […] semble être d'une lignée bien trop virulente pour permettre un croisement heureux avec le marxisme[2] ». Selon Bunche, Du Bois n'avait jamais réussi à joindre un programme économique viable pour les Noirs à sa perspective sur la conquête des droits civiques, ce qui aurait pour conséquence de l'enfermer dans une forme de romantisme racial qui fausserait l'analyse du passé autant que du présent[3].

Les enjeux étaient donc conjointement théoriques et politiques. Théoriques, parce qu'il s'agissait de se distinguer d'une analyse qui, sans être celle de l'adversaire – au sens de celui qui poursuit des fins opposées à celles que l'on défend –, tendait, selon Bunche, à occulter toute détermination économique et sociale au profit d'une explication mono-causale par référence à la race. Politiques, dans la mesure où il fallait promouvoir des alliances interraciales – comme celles, opposées à la ségrégation, auxquelles Bunche participait lui-même[4] – plutôt que de saper les bases d'une solidarité prolétarienne interraciale.

C'est cela qui conduisit Bunche à se démarquer d'une organisation comme la *New Negro Alliance*. Fondée à Washington (D. C.) en 1933 par des Noirs issus avant tout de la classe moyenne, cette alliance visait à lutter pour de meilleures opportunités économiques pour les Africains-Américains. Par des piquets de grève devant un restaurant à Washington (D.C.),

---

Pour une présentation des secondes, *cf.* respectivement D. POSEL, « Rethinking the 'race-class debate' in South African historiography », *Social Dynamics*, vol. 9, n° 1, 1er juin 1983, p. 50-66 et Z. ZOUBIR et K. MURJI, « Beyond Marxism versus Cultural Studies. Critical Theories of Racism and Political Action from Migrant Workers to Black Lives Matter », dans J. Solomos (éd.), *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, Oxon/New York, Routledge, 2020, p. 28-37.

1 Une telle opposition se trouve notamment dans C. W. MILLS, *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Lanham (Md), Rowman & Littlefield, 2003, p. xvi-xvii.

2 R. J. BUNCHE, « Reconstruction Reinterpreted », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, n° 4, 1935, p. 569, notre traduction. « But his racialism appears to be a much too virulent breed to permit successful crossing with Marxism, though Dr. Du Bois persistently carries on the experiment. »

3 *Ibid.*, p. 569-570.

4 C. P. HENRY, *Ralph Bunche: model Negro or American other?* (1999), New York, New York University Press, 2005, p. 39.

cette organisation réussit ainsi, en 1933, à faire réembaucher trois Noirs qui, suite à leur licenciement, avaient été remplacés par trois Blancs[1]. Dans son discours au *New Negro Alliance Forum* en mars 1935, Bunche proposa ainsi une définition du concept de *racialism* pour faire apparaître les conséquences néfastes d'une telle stratégie pour les rapports entre travailleurs noirs et blancs :

> ...le racialisme [est] une interprétation de tous les phénomènes sociaux, politiques et économiques en termes d'intérêt racial [qui] développe un romantisme social conduisant à une vision déformée [*distorted picture*] de la société dans laquelle la race est posée comme le facteur fondamental dans la causalité sociale[2].

Dans un écho aux textes de Harris et de Frazier, Bunche concevait donc le racialisme comme une stratégie rivée exclusivement sur la race. L'« intérêt racial » venait occulter l'intérêt de classe des travailleurs africains-américains en entretenant la représentation d'une collectivité noire unifiée par son histoire et sa culture communes. Dans ce « racialisme », la race – les rapports entre Blancs et Noirs américains – est conçue comme le principal vecteur des rapports structurant la société. À la lumière de cette définition, Bunche considérait sans doute que Du Bois était un « *racialist* » au même titre que Marcus Garvey. En effet, Bunche fustigeait ce dernier comme le promoteur d'un « séparatisme racial » (« *racial separatism* ») privé de toute base matérielle et de toute efficacité pratique[3].

Dans les interventions de Harris, Frazier et Bunche, la fonction du concept de « *racialism* » est celle d'une triple démarcation polémique. D'abord, théoriquement, ce terme leur permet de se distinguer d'une analyse des rapports entre races comme le problème principal des États-Unis et du monde. Ensuite, stratégiquement, le concept de « *racialism* » sert à disqualifier l'idée selon laquelle la solution aux difficultés des Africains-Américains pourrait être trouvée en puisant dans les ressources économiques, politiques et culturelles des Africains-Américains seuls. Enfin, éthiquement, le concept de « *racialism* » indique une rupture avec ce qui est perçu, par Harris, Frazier et Bunche, comme une emphase exagérée sur la culture africaine-américaine et sur le rôle de telle ou telle figure intellectuelle dans l'émancipation noire.

---

1 *Ibid.*, p. 39-40 ; sur l'organisation en question, voir A. EATON, « The New Negro Alliance (1933-1940s) », 9 mai 2009 (en ligne : https://www.blackpast.org/african-american-history/new-negro-alliance/ ; consulté le 27 août 2023).

2 R. Bunche, « The Tragedy of Racial Introversion », 1935, cité dans C. P. HENRY, *Ralph Bunche: model Negro or American other?*, *op. cit.*, p. 40, notre traduction. « …*racialism [is] an interpretation of all social, political and economic phenomena in terms of racial interest [that] develops a social romanticism which leads to a distorted picture of society, which puts race as the basic factor in social causation*. »

3 R. J. BUNCHE, « A Critical Analysis of the Tactics and Programs of Minority Groups », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, nº 3, 1935, p. 312-313.

Cet ensemble de démarcations, s'il permet d'indiquer de manière négative que la lutte des Africains-Américains doit s'inscrire dans le mouvement ouvrier, soulève cependant la question de savoir ce qu'il en est des problèmes spécifiquement africains-américains, en commençant par les nombreux obstacles à leur accès aux droits civiques et politiques. Sur quel diagnostic et sur quelle caractérisation de la race repose ces critiques du « *racialism* » ?

1.3.3. Du « Rassismus *» au «* racialism *»*

Cette question conduit au problème suivant. De même que Friedrich Hertz, Ignaz Zollschan et Hugo Iltis purent converger dans la dénonciation des « théories raciales » ou du « *Rassismus* » en partant de conceptions divergentes voire opposées de la race, Harris, Frazier et Bunche ne concevaient pas la race de la même manière alors qu'ils produisirent des critiques analogues, voire identiques sur certains points, du « *racialism* ». Toutefois, cette critique commune fondée sur des conceptions divergentes de la race ne peut pas être conçue de la même manière selon que l'on se trouve dans l'Europe durant les décennies 1900, 1910, 1920 et 1930 ou dans les États-Unis de la même période. Il convient en effet de tenir compte des différences entre les conditions et les objectifs des actions dans le cadre desquelles les concepts de « *Rassismus* » ou de « *racialism* » sont mobilisés. Comment rendre compte de la divergence sur la race et de l'alliance contre le « *racialism* » dans la situation de Harris, Frazier et Bunche, étant donné que l'enjeu n'est pas d'opposer une science objective à un discours pseudo-scientifique, mais de se démarquer d'une stratégie politique ?

Les divergences entre ces trois auteurs passent par une insistance inégale sur différentes déterminations du concept de *race*. Pour Harris, ce qui est perçu comme relevant de différences entre races au sens de types humains physiquement distincts n'existe, en réalité, que dans et par la compétition entre groupes sociaux et la subordination d'un groupe par un autre[1]. Autrement dit, les distinctions physiologiques et culturelles entre Blancs et Noirs devaient être conçues comme les résultats d'une stratification économique. On a vu qu'en tant qu'opposant virulent à toute forme de nationalisme noir – dont il estimait qu'il ne faisait que privilégier l'alliance entre les travailleurs noirs et leurs employeurs – Harris refusait toute idée d'un héritage africain chez les Noirs américains[2].

Frazier, lui, tout en accordant une place centrale aux facteurs économiques, attribuait cependant une valeur explicative aux rapports entre races. Dans le Sud états-unien, Frazier

1 A. L. HARRIS, « Economic Foundations of American Race Division », *op. cit.*, p. 468-469.

2 S. D. SPERO et A. L. HARRIS, *The Black Worker. A Study of the Negro and the Labor Movement*, New York, Columbia University Press, 1931, p. 135sq ; voir aussi A. L. HARRIS, *The Negro as Capitalist*, *op. cit.*, p. 181sq.

identifiait ainsi une « matrice fondamentale des relations entre Blancs et Noirs » (« *a basic pattern of relations between whites and blacks*[1] »), c'est-à-dire un système de subordination des Africains-Américains et de violence légitimée à leur égard fondé aussi bien sur des lois que sur des coutumes. Bunche, enfin, en se référant notamment aux travaux contemporains du politologue Walter Lippmann, donnait davantage d'importance à la « conscience sociale » (« *social consciousness* ») dans la détermination des « relations interraciales » (« *race relations* »). Il songeait notamment à la formation de stéréotypes, c'est-à-dire aux représentations condensées et simplifiées du statut ou de la valeur du groupe africain-américain, représentations qui avaient pour effet de constituer des séparations réelles entre ce groupe-ci et les autres[2]. Or, pour Bunche, ces stéréotypes – ceux de l'immodération, de la grossièreté, de la promiscuité, de la saleté, etc. – s'originaient dans, et étaient maintenus par, un antagonisme économique entre groupes blancs et noirs[3].

En ce sens, le réductionnisme économique de Harris – qui considère la race comme un épiphénomène de la classe – diffère nettement des modèles de co-constitution politique et économique de la race promus par Frazier et Bunche. Si ces trois auteurs purent tout de même se rallier autour d'une critique du « *racialism* », c'est que ce concept désignait une stratégie qui, selon eux, accordait une place trop importante à la race, voire considérait l'ensemble des problèmes des Africains-Américains par ce seul prisme. Dès lors, les considérations théoriques sur la nature de la race aux États-Unis étaient moins déterminants que l'insistance de Harris, Frazier et Bunche sur les liens entre les problèmes des Africains-Américains et les problèmes des travailleurs en général.

Si l'on peut déceler un lien entre ces références au « *racialism* » et les usages européens du « racisme » de la même période, c'est que les premières comme les seconds ne sont orientés ni par la défense d'une conception commune de la race, ni par un consensus quant au pouvoir explicatif qu'il conviendrait d'accorder à la race pour penser les rapports sociaux de domination, mais par une critique de la valeur accordée à la race dans une stratégie politique. Ils convergent donc dans le rejet de la race prise comme une communauté d'action dont l'appartenance serait héréditaire et exclusive. Néanmoins, les interventions de Harris, Frazier et Bunche contre ce qu'ils appelaient un « *racialism* » duboisien révèlent l'existence, dès la première moitié des années 1930, d'un type d'usage de la conceptualité du *raci(alis)sme* distinct, à maintes égards, de celui qui prévalait alors en Europe. Les premiers opposants européens au « racisme » dénonçaient surtout la subordination de la science raciale à des

1 E. F. FRAZIER, « The Status of the Negro in the American Social Order », *op. cit.*, p. 301.
2 R. J. BUNCHE, « A Critical Analysis of the Tactics and Programs of Minority Groups », *op. cit.*, p. 309.
3 *Ibid.*, p. 310-311.

intérêts de domination. À partir de conceptions divergentes de la race, ces auteurs européens s'opposèrent à la constitution de celle-ci en un signifiant politique supranational.

Aux États-Unis, le concept de *racialism* était parfois utilisé en un sens analogue, comme lorsque l'auteur d'une recension dans *Nature* se réfère, en 1935, au « virus du racialisme qui gagne du terrain[1] ». Toutefois, les enjeux étaient d'une autre nature lorsque des intellectuels africains-américains usèrent de ce même concept pour dénoncer non pas une pseudo-science raciale allié à un supra-nationalisme mais une stratégie politique dans leurs propres mouvements. Il s'agissait alors de contester l'orientation donnée à ces mouvements par ceux qui, comme Du Bois, promouvaient une forme d'unité raciale des Africains-Américains – la formation d'une nation dans la nation – au détriment des alliances interraciales de classe. En somme, le fait de nommer cette orientation « *racialism* » revenait, pour ces auteurs, à contester le recours à la race comme le signifiant politique principal de la lutte des Africains-Américains.

Ainsi, contrairement aux auteurs européens qui diffusèrent une critique de la doctrine d'une supériorité raciale, Harris, Frazier et Bunche ne cherchaient pas à défendre un usage scientifique de la race contre son instrumentalisation. Il demeure que la question des intérêts sociaux et politiques nourrissait leurs analyses autant que celles de Zollschan, Iltis, et Hertz avant eux. Pour Harris, Frazier et Bunche, le « racialisme » était en effet la voie d'une coopération entre classes au nom d'une unité raciale conçue dans des termes à la fois matériels et culturels. Or, une telle unité était non seulement illusoire parce que fondée sur de simples représentations, mais aussi avant tout avantageuse pour la classe moyenne et la bourgeoisie africaines-américaines émergentes, dans la mesure où ce serait dans les rangs de ces dernières que l'on trouverait les bénéficiaires principaux d'une coopération économique africaine-américaine. Ainsi, là où quelqu'un comme Hugo Iltis visait, avec le concepts de « *Rassismus* », la subordination de la science raciale à un intérêt de domination, Harris, Frazier et Bunche dénonçaient avec le concept de « *racialism* » l'occultation des déterminations sociales et économiques par l'affirmation d'un intérêt racial qui ne pouvait que servir l'ordre établi. Bien que ces discours portant respectivement sur le *« Rassismus* » et le *« racialism* » ne fussent pas directement en dialogue les uns avec les autres, il est intéressant de constater qu'ils partageaient un cadre théorique marxien où le raci(ali)sme est conçu, de différentes manières, comme un obstacle à l'émancipation des classes subalternes.

Dans un cas comme dans l'autre, le rejet du raci(ali)sme ne se réduisait pas à la contestation de telle ou telle conception de la race en et pour elle-même. Sa cible résidait

1 C. DOVER, « We Europeans », *Nature*, vol. 136, nº 3445, 1935, p. 736-737.

avant tout dans différentes stratégies ayant recours à la race comme signifiant politique, c'est-à-dire comme principe de constitution, d'identification et d'organisation collectives. Une fois que la fonction de dénonciation a pris le dessus dans les années 1920, les différents usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* convergèrent ainsi, dans les années 1930, dans un rejet partagé d'une mobilisation de la race pour créer ou conforter une domination. Or, aussi bien dans le contexte germanophone est-européen que dans le contexte états-unien, les opposants au « *Rassismus* » ou au « *racialism* » furent le plus souvent en désaccord quant à la question de savoir ce que serait le bon usage de la race – si tant est qu'ils estimaient qu'il y en ait un.

D'un côté, le racisme ou le racialisme sont donc rejetés en tant qu'ils servent ou confortent une domination par un certain usage de la race. De l'autre, les opposants au raci(ali)sme ne partageaient pas pour autant une compréhension commune de cet usage de la race dont il s'agissait de se distinguer. D'où le problème suivant. Si le « raci(ali)sme » est caractérisé par le recours à un certain usage de la race dans le cadre d'une domination, mais que ces critiques convergentes d'un tel usage de la race ne trouvent pas leur centre de gravité dans une même conception de la race, où se situe donc ce centre de gravité ? Autrement dit, si la raison commune de critiquer un certain usage de la race ne se trouve pas dans une même conception de la race, quelle est cette raison commune ?

1.4. Hiérarchisation et libération des races

L'hypothèse de cette section est que ce centre de gravité des usages pionniers des termes *racisme* et *racialisme* se trouve dans le rejet d'une domination ou d'une stratégie raciale, que celle-ci consiste en la subordination d'une race par une autre ou en une forme de hiérarchie – de classe, notamment – au sein d'une même race. De ce point de vue, si des usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* peuvent converger malgré ce désaccord sur la race, c'est que leur terrain d'entente n'est pas telle ou telle conception de la race, mais *l'opposition à une stratégie et/ou à une domination* fondée sur la race.

On pourrait rétorquer que dans ce cas, les auteurs en question partagent tout de même une certaine conception de la race, sans quoi ils ne pourraient se référer à une telle stratégie ou hiérarchie organisée selon ce critère déterminé. Or, précisément, ils se réfèrent à des

stratégies ou des formes de domination liées à la race sans s'accorder sur la nature, le statut et la valeur de celle-ci dans le cadre de cette domination. Aussi bien leur dénonciation de la stratégie ou de la domination raciales que leur opposition à celles-ci sous l'auspice d'une lutte contre le raci(ali)sme révèlent alors que le concept de *race* est marqué par une irréductible ambivalence dans ses significations y compris dans ses usages opposés au raci(ali)sme.

Dans la perspective défendue ici, l'instabilité du concept de *race* tel qu'il est utilisé par ceux qui s'opposent au raci(ali)sme s'explique par une hésitation entre ce qui, dans la race, serait à rejeter et ce qui serait à conserver. En d'autres termes, l'instabilité du concept de *race* peut être comprise comme le produit d'exigences contradictoires. En Europe, le concept de *racisme* devait, face au national-socialisme, indiquer la frontière entre la véritable science raciale et l'instrumentalisation de la race en vue d'une domination. Ainsi, les mêmes chercheurs qui s'opposaient au racisme conservèrent, dans leurs propres usages, des références aux races comme à des groupes humains hiérarchisés. Aux États-Unis, le concept de « *racialism* » pouvait avoir cette même signification d'une dénonciation de l'instrumentalisation du concept scientifique de race – le travail de Hankins a déjà fourni l'illustration d'un rejet du « *racialism* » visant à sauver une conception scientifique de la hiérarchie raciale –, mais d'autres auteurs, on l'a vu, firent usage du même terme pour qualifier une supposée survalorisation de la race africaine-américaine en tant que collectivité politiquement unifiée pour elle-même. Dans ce dernier cas, l'instabilité du concept de race consistait en un rejet de la race comme un tel mode d'identification collective, à un niveau politique, couplé à une insistance sur l'importance de la race dans la constitution de rapports sociaux asymétriques aux États-Unis, à un niveau théorique. Quelles sont alors, en Europe et aux États-Unis, les implications de cette instabilité du concept de *race* pour la critique du raci(ali)sme ?

1.4.1. La race comme concept de genre naturel et comme concept politique

En ce qui concerne le cadre européen, les travaux de Hugo Iltis sont particulièrement révélateurs de la manière dont le concept de *race* servit, à ses débuts, à conjuguer, d'une part, une opposition au racisme comme forme de domination et, d'autre part, une critique de l'instrumentalisation politique du concept scientifique de *race*. Iltis, on l'a vu, attribuait par conséquent un double sens au « racisme » : celui d'un rapport social et celui d'une pseudo-science. Or, le premier sens revient à considérer les races comme des groupes socialement

hiérarchisés, tandis que le second les présente comme des groupes naturels aux propriétés distinctes – il s'agit en effet, de ce dernier point de vue, de démarquer la science des races du « délire racial ». C'est pourquoi il est légitime de se demander si, dans le cas de Iltis, la coprésence de ces deux sens hétérogènes de la race ne menace pas la cohérence interne de ce concept et donc aussi, par procuration, celui de « *Rassismus* ».

Dans les textes de Iltis, nous avons vu que ce dernier concept sert à conjuguer l'objectif épistémique de l'auteur – celui de sauver la science raciale de son devenir idéologique – avec son objectif politique – celui de qualifier la domination raciale contre laquelle luttent les races opprimées, ce second objectif étant subordonné au premier. Comme le note Wulf. D. Hund, il est significatif, à cet égard, que le livre *Volkstümlicher Rassenkunde* de Iltis soit paru à la maison d'édition Urania qui, basée à Iéna, était animée par des membres de l'aile de gauche du Parti social-démocrate allemand[1]. Cette maison d'édition, en effet, s'était donnée comme objet d'opposer une formation marxiste en sciences naturelles à ses versions bourgeoises[2]. Les premières pages de la brochure de Iltis s'inscrivent parfaitement dans cette ligne éditoriale, et ce sur le terrain particulier de la science des races. L'une de ces pages mérite d'être citée longuement :

> Les représentants modernes de la recherche raciale évaluative [*wertenden Rassenforschung*] ont repris et développé l'hypothèse *de Gobineau et de Chamberlain* que je qualifierai de « *conception raciste de l'histoire* » ou plus brièvement de « *racisme* ». S'appuyant sur les résultats de la recherche sur l'hérédité, ils affirment que la *race innée*, qui serait à l'origine des grands mouvements historiques, ne saurait être influencée ni par le milieu en général, ni par les rapports de production en particulier, ces deux derniers facteurs n'ayant qu'une importance secondaire pour le cours de l'histoire. *Ainsi, le racisme se positionne sciemment en opposition au marxisme.* Il fournit l'idéologie à l'impérialisme de la grande bourgeoisie comme au nationalisme de la petite bourgeoise et offre un fondement juridique *a posteriori* [*nachträgliche Rechtsgrundlage*] au viol des races plus faibles par les races plus fortes, c'est-à-dire plus nobles. Cependant, il apporte aussi la preuve de la nécessité de la division en classes de l'État de classe [*des Klassenstaates*] en établissant que des caractéristiques *innées* seraient constitutives de la suprématie des classes supérieures et de l'infériorité des classes inférieures, ce qui revient à ajouter un droit successoral naturellement fondé à celui créé par les humains[3].

1 W. D. HUND, « ›Die Befreiung der unterdrückten Rassen... », *op. cit.*, p. 495.

2 N. HOPWOOD, « Producing a Socialist Popular Science in the Weimar Republic », *History Workshop Journal*, n° 41, 1996, p. 130sq.

3 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 6, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « *Die modernen Vertreter der wertenden Rassenforschung übernahmen die* Gobineau-Chamberlain*sche Hypothese, die ich als die „*rassistische Geschichtsauffassung*“ oder kurz als „*Rassismus*“ bezeichnen will, und gestalteten sie aus. Gestützt auf die Ergebnisse der Vererbungsforschung behaupten sie, daß die* angeborene Rasse*, die über die großen geschichtlichen Bewegungen entscheide, weder durch das Milieu im allgemeinen noch durch die Produktionsverhältnisse im besonderen beeinflußt werden könne, und daß diese Faktoren für den Ablauf der Geschichte nur sekundäre Bedeutung haben.* So stellt sich der Rassismus in bewußten Gegensatz zum Marxismus. *Er schafft die Ideologie für den großbürgerlichen Imperialismus, wie für den kleinbürgerlichen Nationalismus und gibt der Vergewaltigung der schwächeren durch die*

Il est d'abord frappant de constater qu'Iltis qualifie le racisme en reprenant le terme de « conception de l'histoire » (« *Geschichtsauffassung* »). C'est en effet le terme qu'avaient choisi Marx, Engels et Weydemeyer pour se distinguer, de manière polémique, des hégéliens comme Bruno Bauer. À « l'ancienne conception de l'histoire » propre à ces derniers, qui ignorait ou négligeait les conditions de production matérielles de la vie au profit d'une histoire de la force des idées – c'est l'un des aspects de « l'idéologie » en un sens marxien –, Marx, Engels et Weydemeyer opposaient leur propre « conception » (« *Auffassung* ») centrée sur la « contradiction » entre les rapports de production et les forces productives[1]. Ainsi, là où le partisan du « racisme paneuropéen » Robert Ketels s'identifiera, en 1935, avec le « racisme » dans une opposition idéologique consciente au « marxisme », Hugo Iltis adopte en 1930 la position symétriquement opposée. Le « racisme » est en effet, pour Iltis, une conception de l'histoire développée par l'adversaire pour contrer le « marxisme » en légitimant la domination raciale et la société de classes.

Pour comprendre cette opposition dans le domaine spécifique de l'étude des races humaines, rappelons que pour Iltis, le marxisme était compatible avec la caractérisation des races comme des groupes aux caractéristiques héréditaires. Iltis définit le concept de *race humaine* dans les termes suivants :

> Par *race humaine, nous entendons un groupe humain uni et distinct d'autres groupes humains du même type par l'acquisition et la possession sociales* [durch den sozialen Erwerb und Besitz] *d'un ensemble de caractéristiques corporelles héréditaires*[2].

Là où un *peuple* (« *Volk* ») au sens d'une collectivité unie par la culture et la langue est l'objet de l'ethnologie, la *race* doit constituer l'objet d'une branche de l'anthropologie nommée « connaissance » ou « science » des races (« *Rassenkunde*[3] »). C'est précisément pour éviter les « spéculations subjectives » infondées, si courantes chez les « racistes », sur

---

stärkeren – also edleren – Rassen eine nachträgliche Rechtsgrundlage. Er beweist aber auch die Notwendigkeit der Klassengliederung des Klassenstaates durch die Feststellung, daß den oberen Klassen ihre Herreneigenschaften, den unteren ihre Minderwertigkeit angeboren *seien, er ergänzt so das durch die Menschen geschaffene durch ein von der Natur gesetztes Erbrecht.* »

1 K. MARX, F. ENGELS et J. WEYDEMEYER, *L'idéologie allemande : premier et deuxième chapitres* (1932), J. Quétier et G. Fondu (trad.), Éd. bilingue, Paris, Éditions sociales, 2014, p. 102-103 et 186-187 Les manuscrits qui forment le texte connu sous le titre de *L'idéologie allemande* ne furent publiés qu'en 1932, mais au moment de la rédaction et de la publication de *Volkstümliche Rassenkunde*, Friedrich Engels et Karl Kautsky avaient déjà contribué à la popularisation de l'expression « conception (matérialiste) de l'histoire », notamment dans les rangs des sociaux-démocrates allemands. Voir K. KAUTSKY, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, J.H.W. Dietz, 1927.

2 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 9, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « Unter einer *Menschenrasse verstehen wir eine Menschengruppe, die durch den sozialen Erwerb und Besitz einer Summe von erblichen, körperlichen Merkmalen verbunden und von anderen derartigen Gruppen unterschieden ist.* »

3 *Id.*

les liens entre le corporel et le spirituel, qu'Iltis propose de prendre le concept de *race* « *en un sens purement corporel*[1] ». et « les considérations normatives » On peut cependant noter qu'Iltis considère « l'acquisition et la possession » des « caractéristiques » constitutives de la race comme « sociales » en un sens naturaliste : il n'y a de traits héréditaires corporels que parce qu'il y a des relations sexuelles interhumaines et des organisations collectives plus ou moins complexes assurant la (sur)vie et l'insertion des progéniteurs et de la progéniture. À cet égard, il est intéressant de constater que le mendélien Iltis adhère, dans une certaine mesure, à la thèse lamarckienne d'après laquelle des caractéristiques acquises peuvent devenir héréditaires. Là où la sélection naturelle ne peut que « conserver » ou « supprimer » des caractéristiques, seule la modification du milieu pourrait « produire du nouveau » :

> *Les humains tout comme leurs races sont bien des produits du milieu, non seulement au sens naturel du terme mais surtout au sens du milieu artificiel constitué par le travail social* [gesellschaftlische]. *Les rapports sociaux de production et de reproduction, les changements des conditions de vie et de procréation induits par le travail social – tels sont les fondements sur lesquels la préhistoire humaine est née ; tels sont encore les fondements du devenir historique* [des geschichtlichen Werdens][2].

Et Iltis de s'exclamer que l'on trouverait, dans cette conception conjointement naturaliste et sociale de l'histoire, un point de rencontre des enseignements de Lamarck et de Marx. Il y a au moins une part de vérité dans cette affirmation sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en abordant la polysémie du concept de *race* dans le sixième chapitre de notre enquête. Contentons-nous pour l'instant de souligner que malgré sa distinction entre *peuple* et *race*, Iltis considère les déterminations de cette dernière comme à la fois naturelles – données à la naissance – et sociales – produites par les liens d'interdépendance dans lesquels les humains entrent afin d'assurer leur subsistance.

Dans ce contexte, la critique du « *Rassismus* » se présente comme un contre-discours racial. En élaborant un discours théorique naturaliste-marxiste sur les races humaines, il s'agit, pour Iltis, de contester un usage concurrent de la race. Ainsi, de même que pour Marx, Engels et Weydemeyer, « *l'idéologie* » est *« l'autre du matérialisme historique*[3] », de même, pour Iltis, le racisme est l'autre du marxisme, c'est-à-dire la négation interne du

1 *Ibid.*, p. 10, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne.

2 *Ibid.*, p. 60-61, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « *Das Milieu war es, das den Menschen geschaffen hat ebenso wie seine Rassen, aber nicht das natürliche Milieu allein, sondern vor allem das durch gesellschaftliche Arbeit gewordene künstliche Milieu*. *Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Produktion und Reproduktion, die durch gesellschaftliche Arbeit bewirkte Veränderung der Lebens- und Fortpflanzungsbedingungen – sie waren die Grundlagen, aus denen die Urgeschichte der Menschheit erwuchs – sie sind die Grundlagen des geschichtlichen Werdens geblieben.* »

3 L. GAYOT, « L'idéologie chez Marx : concept politique ou thème polémique ? », *Actuel Marx en Ligne*, nº 32, 15 octobre 2007 (en ligne : https://web.archive.org/web/20071223224019/http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/alp0032.htm).

marxisme – la réplique des dominants aux contestations des dominations de classe et de race. Force est donc de constater que le terme « racisme » participe, ici encore, d'une réflexion sur la position propre, explicitant à la fois une négation de l'adversaire – la relationnalité – et le caractère situé de cette position – sa relativité. Dans ce contexte, certes, la lutte des « races de couleur » peut contribuer à la contestation de la domination raciale, mais l'enjeu demeure celui d'un affrontement entre une approche émancipatrice de la race et une conception « conservatrice » de celle-ci :

> Quand les races de couleur auront montré qu'elles ne sont pas plus faibles, alors le racisme ne pourra éviter d'admettre qu'elles ne sont pas plus mauvaises, alors cela ouvrira peut-être aussi la voie à une science raciale objective, non évaluative[1] !

La distinction entre une « science raciale objective » et son double « évaluati[f] » correspond à celle entre « science raciale » et « délire racial » formulée par Iltis en 1927. Pourtant, à la lumière du passage qui vient d'être cité, on voit mal en quoi le discours de Iltis serait lui-même dénué d'un charge évaluative. En effet, les « races de couleur » sont appelées à s'affirmer en tant que telles, à faire preuve de force intellectuelle et physique, afin de contribuer à l'établissement d'un corpus de connaissances des races humaines qui ne serait pas organisé autour de l'idéal d'une race suprême. L'une des manières d'infirmer le racisme au sens d'un discours sur un tel idéal racial passerait ainsi par les luttes mêmes des races de couleur qui, en se soulevant contre la domination, révéleraient l'inanité de cette prétention à la suprématie. La rupture avec la conception « normative » de la supériorité d'une race est donc censée passer, du moins en partie, par les pratiques de contestation de la domination coloniale développées par les dominants eux-mêmes. C'est en ce sens que l'opposition de Iltis au racisme est conjointement politique et scientifique. Son programme scientifique est motivé par un intérêt d'émancipation tandis que son positionnement politique doit contribuer à la réalisation de son programme scientifique. La « science raciale » qu'Iltis appelle de ses vœux est donc loin d'être dénuée de valeurs.

Toutefois, les catégories qui structurent les raisonnements de Iltis ne lui permettent pas de penser lui-même une articulation entre le politique et le scientifique dans l'étude des races. En effet, bien qu'il qualifie lui-même le racisme d'« idéologie », Hugo Iltis n'en déduit pas que sa propre contestation du racisme est idéologique au sens où elle participe d'une lutte sociale et politique. Pour lui, le racisme s'oppose au marxisme comme l'imposture s'oppose

1 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 80, notre traduction. « *Dann, wenn die farbigen Rassen gezeigt haben werden, daß sie nicht schwächer sind, dann wird auch der Rassismus nicht umhin können, zuzugestehen, daß sie nicht schlechter sind, dann wird vielleicht auch die Bahn frei werden für eine objektive, nicht wertende Rassenwissenschaft!* »

à la vérité scientifique. Le racisme se fait passer pour la science que le marxisme incarne réellement. C'est apparent dans l'organisation même de la critique du racisme développée par Iltis. Comme le fait remarquer Wulf D. Hund, la distinction entre une « science raciale objective » et « la recherche raciale normative » s'est concrétisée dans le fait qu'Iltis ait traité ces deux sujets séparément – le premier dans *Volkstümliche Rassenkunde* et le second dans *Der Mythus von Blut und Rasse*. De même, Iltis structura sa présentation générale de la « question raciale » dans *Sozialistische Bildung* en deux parties distinctes, l'une portant sur la « science raciale objective » et l'autre sur « la recherche raciale normative[1] ». Le projet d'une critique du racisme porté par Hugo Iltis repose, en cela, sur une opposition binaire entre science et politique, ce qui est tout à fait paradoxal étant donné qu'il se revendique sur plusieurs points de Marx.

Or, bien qu'il se montre soucieux de tracer une frontière entre science et politique, Iltis n'a de cesse de la franchir lui-même. C'est pourquoi on peut tout de même avancer que, malgré ses propres déclarations, l'engagement scientifique de Iltis contre le « *Rassismus* » est inséparable d'une lutte sociale et politique. Un tel engagement est à l'image du projet d'élaboration d'une « science socialiste » porté par nombre de contemporains de Iltis dans l'orbite du Parti social-démocrate allemand[2]. C'est ce qu'indiquaient déjà les hésitations de Iltis au sujet de l'objectivité dans les sciences, dont il se revendique tout en soulignant l'irréductible part de subjectivité dans toute démarche scientifique. D'où la tendance de Iltis à faire usage du concept de race *à la fois* au sens politique d'une collectivité dominée *et* au sens biologique d'un genre naturel, c'est-à-dire un groupe identifiable par ses caractéristiques corporelles, par son essence biologique[3].

Le texte « Rassenforschung und Rassenfrage » offre un exemple particulièrement frappant de cette ambivalence conceptuelle. On a déjà noté qu'Iltis s'oppose, dans cet article, aux discours sur les races dites « inférieures » (« *minderwertigen* ») en affirmant que le colonialisme européen fut à l'origine du déclin social, politique et économique de celles-ci. Les causes de ce déclin seraient en effet de même nature que celles de la dégradation de la santé mentale et physique du « *prolétariat européen* », c'est-à-dire sociales et historiques, si bien que les Africains-Américains, les Indiens et les Chinois aient fini par rejoindre cette

1 W. D. HUND, « ›Die Befreiung der unterdrückten Rassen... », *op. cit.*, p. 494.
2 N. HOPWOOD, « Producing a Socialist Popular Science in the Weimar Republic », *op. cit.*, p. 131-136.
3 Cette caractérisation de la conception biologique de la race comme « genre naturel » (« *natural kind* ») repose sur la typologie des concepts présenté par R. M. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 159-160. Magali Bessone a mobilisé cette typologie pour déterminer la nature et le statut du concept de *race* : « Les contextes de la race : une question normative », *Archives de Philosophie*, vol. 81, n° 3, 2018, p. 501-521.

classe laborieuse au terme de différents processus de (semi-)colonisation[1]. De ce point de vue, il n'y a pas lieu de considérer la subordination des groupements (semi-)colonisés et réduits en esclavage comme l'effet de caractéristiques innées. Cette subordination est historiquement produite et maintenue par une certaine organisation sociale. C'est dans cette perspective qu'il convient plutôt de comprendre cette subordination comme le résultat d'un processus d'infériorisation, au sens de pratiques qui entretiennent la fragilité politique et économique de groupements socialement dominés. C'est à la lumière de ce genre de thèses que l'on peut comprendre un appel comme le suivant :

> Et à tous ces prolétaires, à toutes ces grandes races qui, jusqu'à présent, n'ont pas pu anéantir l'exubérance destructrice [*Zerstörerübermut*] de la race blanche, à tous les « Coloured people » [*sic*], on peut adresser cette reprise d'un mot de Karl Marx : « La libération des races opprimées ne peut qu'être l'œuvre des races opprimées elles-mêmes ». Cette œuvre, amorcée par Gandhi et Sunjatsen [*sic*], d'autres l'achèveront[2].

Autrement dit, la libération des groupes colonisés ne saurait dépendre d'une intervention extérieure, à l'image d'une « mission civilisatrice » émanant de l'Occident. Marx, dans les Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs qu'il rédigea sur proposition de l'Internationale, considérait que « l'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». Il signalait par là que les travailleurs disposaient des capacités, y compris intellectuelles, requises pour lutter contre leur « assujettissement économique […] au détenteur des moyens du travail[3] ». Comme son contemporain Du Bois, Iltis estime que les « races opprimées » sont à même d'organiser une contestation du pouvoir colonial. La *Volkstümlicher Rassenkunde* a déjà appelé les races de couleur à infirmer le racisme par leurs luttes. Ici encore, les accomplissements de Ghandi et de Sun Yat-Sen apportent la preuve de ces capacités intellectuelle et physiques à l'émancipation autonome chez les « races opprimées » elles-mêmes. En effet, Gandhi a contribué à la contestation de la discrimination et de la ségrégation coloniales en Inde tandis que Yat-Sen participa du renversement de la dynastie Qing quand celle-ci était encore sous la tutelle d'États occidentaux. Dans le cadre d'un processus d'infériorisation, les races sont ainsi conçues à l'image des classes, c'est-à-dire comme des collectivités dominantes ou dominées socialement constituées.

1 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 80. C'est l'auteur qui souligne.

2 *Id.*, notre traduction. « *Und für sie alle, für die großen Rassen, die der Zerstörerübermut der Weißen bisher nicht vernichten konnte, für all das „Coloured people" gilt in einer Variation das Wort von Karl Marx: „Die Befreiung der unterdrückten Rassen kann nur das Werk der unterdrückten Rassen selbst sein". Dieses Werk, das Ghandi und Sunjatsen begonnen haben, werden andere zu Ende führen.* »

3 K. MARX, « Marx : Statuts de l'A.I.T. », 1864 (en ligne : https://www.marxists.org/francais/marx/works/1864/00/18640000.htm ; consulté le 24 juin 2021).

Néanmoins, Iltis valide la thèse d'après laquelle c'est « la race nordique » qui « possède aujourd'hui la culture humaine la plus complexe », et considère que la supposée infériorité culturelle des « Pygmées », par exemple, pourrait être rapportée à leur petite taille[1]. La notion même de « race nordique » est une invention des suprémacistes raciaux qu'Iltis qualifie de « racistes », mais la représentation d'une évolution culturelle allant de la simplicité à la complexité était, au moins depuis le XIXe siècle, investie dans des entreprises de hiérarchisation des races au-delà des cercles relativement restreints de ces suprémacistes[2]. De plus, Iltis valorisait les recherches sur les races conduites en Allemagne à la fin des années 1920 – notamment celles sur la composition du sang des Tziganes – dans la mesure où elles se tenaient dans le domaine de la science objective, sans exprimer leur soutien aux discours nationaux-socialistes sur la race[3]. Durant cette même décennie, Iltis correspondait avec le généticien allemand Fritz Lenz au sujet de l'eugénisme – le même Lenz qui devait, quelques années plus tard, proclamer que les politiques national-socialistes étaient jusqu'alors la meilleure application des mesures eugénistes[4], et qui était déjà dans les années 1920 collaborateur de l'anthropologue et médecin Eugen Fischer. Ce dernier a ainsi pu être loué par Iltis comme quelqu'un qui aurait une « vocation » pour la « doctrine raciale » (« *Rassenlehre* »)[5].

Avec Wulf D. Hund, on peut donc faire remarquer que l'appel de Hugo Iltis à une émancipation autonome des races opprimées demeure en-deçà de son modèle : l'antagonisme des classes. En effet, les races étaient bien, pour Iltis, des groupes identifiables par des critères naturels objectifs. Ainsi la supposée simplicité culturelle des groupements non-blancs s'expliquerait-elle par un environnement naturellement hostile et empiré par ce nouvel « élément perturbateur » qu'est « l'homme blanc » :

> Il est vrai que, bien souvent, l'aspect physique [*das physische Bild*] des peuples naturels [*Naturvölker*] ne donne certainement pas une impression de force vigoureuse ou de beauté étincelante ; il est vrai aussi que la vie de son âme paraît rustre et grossière aux yeux d'un observateur non averti. […] Quand l'homme de couleur est dans un environnement sain, entre de bonnes mains, alors la beauté de son corps peut se développer, alors il apparaît que ses prédispositions spirituelles ne sont pas beaucoup moins avancées que celles de l'Européen[6].

1 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 79 et 30.
2 En atteste notamment l'article de P. RADIN, « History of Ethnological Theories », *American Anthropologist*, vol. 31, n° 1, 1929, p. 11-12.
3 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 18-19.
4 P. J. WEINDLING, « Central Europe Confronts German Racial Hygiene », *op. cit.*, p. 270.
5 *Id.*
6 H. ILTIS, *Volkstümliche Rassenkunde*, *op. cit.*, p. 79, notre traduction. « *Es ist ja richtig, daß das physische Bild der Naturvölker oft keineswegs den Eindruck froher Kraft und gliederglatter Schönheit macht, richtig, daß ihr Seelenleben dem flüchtigen Beobachter stumpf und roh erscheint.* […] *Wenn der farbige Mensch in ein gutes Milieu kommt, dann entfaltet sich auch die Schönheit seines Körpers, dann zeigt es sich auch, daß*

Iltis considérait que si les races mongole ou noire avaient, par le passé, fait preuve d'une capacité à développer des « cultures avancées » (« *Hochkulturen* »), on ne pouvait pas en dire autant aujourd'hui. Toutefois, on a vu que pour Iltis, l'explication de ce déclin résiderait avant tout dans le viol de ces populations par les Européens désireux d'élargir la portée de leur propre civilisation capitaliste. Ainsi les analyses de Iltis ne cessent-elles d'osciller entre une perspective sur la hiérarchisation naturelle-civilisationnelle des races et une perspective sur la libération des races au sens de groupements sociaux constitués dans des rapports de domination.

Le concept de *racisme* tel qu'il est manié par Iltis entretient et renforce ainsi l'instabilité du concept de *race*, et ce parce que l'objectif épistémique et l'objectif pratique, tout en se rejoignant dans le rejet de la domination raciale, entrent en contradiction dans leur réalisation. D'un point de vue épistémique, l'enjeu est en effet de séparer la science – le discours objectif sur la race – de la politique – l'instrumentalisation subjective de la race. D'un point de vue pratique, il s'agit au contraire de révéler à quel point un certain usage de la science des races *est* politique : le marxisme déboucherait sur une conception dynamique et émancipatrice de l'antagonisme racial tandis que le racisme ne ferait que légitimer les dominations de classe et de race.

Par conséquent, dans les textes de Iltis, au carrefour de l'objectivité corporelle et de l'antagonisme social, la race est tirée entre un concept de genre naturel servant l'étude des lignées humaines, d'une part, et un concept politique désignant le sujet d'une lutte contre la domination coloniale, d'autre part. En voulant sauver la *race* comme concept scientifique de son instrumentalisation, Iltis en retient précisément les composantes qui sont mobilisées dans l'usage raciste – idéologique – du concept : la conception des races comme genres naturels aux propriétés (relativement) inégales, ces dernières servant de base pour la hiérarchisation des premiers. Dès lors, la critique de la domination raciale menée sous l'égide du concept de *racisme* conserve paradoxalement un aspect de cette domination, à savoir la représentation des races opprimées comme des genres naturels culturellement moins développés que les Blancs. La subordination de l'objectif politique – qualifier la domination raciale – à l'objectif épistémique – sauver la science raciale – a donc pour conséquence une relative naturalisation de l'infériorisation, au sens où celle-ci peut être saisie comme l'effet de caractéristiques inhérentes aux races comme genres naturels. La critique du racisme par Iltis du point de vue de la génétique est en ce sens inapte à assumer les implications de l'analyse de la suprématie raciale en tant qu'« idéologie ».

seine geistigen Anlagen hinter denen des Europäers kaum stark zurückbleiben. »

1.4.2. Réalité et mystification de la race

Il serait cependant fallacieux de réduire les causes de l'instabilité du concept de *race* au seul domaine des sciences naturelles, comme s'il suffisait de rompre avec les études de la race entreprises par ces dernières pour dépouiller ce concept de son ambivalence. Ce serait surtout – c'est un point qui sera approfondi dans le chapitre suivant –, en nourrissant l'idée que le mal vient seulement d'un usage non-scientifique du concept de race, reproduire la conception naïve d'une frontière nette entre science et politique qui caractérisera les premiers usages influents du concept de *racisme*. Le contexte états-unien des années 1930, où le rejet du *racialism* n'engageait pas tant les sciences naturelles que les sciences sociales, permet d'éclairer un autre aspect de l'instabilité du concept de *race*. Dans ce contexte, en effet, c'est moins la *nature* de la race que sa *valeur* qui est en jeu. Il a été établi que dans les usages qu'en firent certains auteurs africains-américains, les mots *racialism* et *racialist* devaient, de manière polémique, disqualifier l'affirmation de la race comme communauté culturelle et politique, dont l'effet était d'effacer les déterminations les plus importantes de la position sociale des Africains-Américains. Pourtant, ces pourfendeurs du *racialism* qui déniaient la valeur de la race comme mode d'identification collective la traitaient en même temps, dans leurs analyses, comme une réalité sociale objective. Comment comprendre, alors, que la critique du *racialism* serve à conjurer ce que l'analyse a pourtant acté ?

Ce problème sera abordé sous l'angle du rapport entre les analyses théoriques et les perspectives politiques d'Abram L. Harris, et ce principalement pour deux raisons. D'abord, parmi les membres du NAACP qui se positionnèrent contre le supposé *racialism* de Du Bois au milieu des années 1930, Harris est sans doute celui qui accorde l'attention la plus grande à la place de l'identification raciale dans les expériences africaines-américaines. Ensuite, les écrits de Harris de cette période montrent que le débat autour du *racialism* ne peut être réduit à une simple opposition entre race et classe comme modes d'identification collective. En effet, il est plutôt question, dans ce débat, de déterminer les rapports internes de ces modes d'identification et d'en tirer des conséquences stratégiques.

Dans *The Black Worker*, son étude sociale du prolétariat africain-américain co-écrite avec le sociologue du travail Sterling D. Spero, Harris s'intéresse ainsi à la race comme modalité de stratification de la classe ouvrière. L'une des conséquences de cette stratification est la possibilité, pour les employeurs, de recourir aux travailleurs noirs comme briseurs de grèves. Harris considère que cette pratique a accentué « la friction entre les races » au sens où elle fait jouer les travailleurs noirs contre les travailleurs blancs[1]. Parmi les premiers, cela

1 S. D. SPERO et A. L. HARRIS, *The Black Worker*, *op. cit.*, p. 128.

contribue à la formation d'une « conscience de race » (« *race consciousness* »), notamment parce que les représentants de la race, tels le militant pour les droits civiques et directeur de la *Tuskegee Institute* Booker T. Washington (1856-1915), avaient tendance à considérer le fait de briser les grèves comme une opportunité à saisir par les Africains-Américains. En effet, en occupant cette fonction, de tels « *race leaders* » espéraient que les Noirs soient vus d'un bon œil par leurs employeurs et qu'ils soient donc aussi reconnus par les travailleurs blancs comme un levier incontournable sur le marché du travail[1]. Pour Harris, le fait que les travailleurs noirs ont souvent été enclins à occuper cette fonction serait dû à leur origine sociale et géographique. Étant issus des zones rurales, et n'ayant par conséquent aucune expérience du monde industriel, il n'y avait rien d'étonnant à ce qu'ils s'alignent davantage sur les conseils des « *leaders* de leur propre groupe » africain-américain plutôt que sur les appels syndicaux à la grève[2]. Harris expliquait que cette frange des travailleurs africains-américains étaient encore davantage accoutumée aux relations personnelles qui avaient prédominé dans le Sud. De plus, dans la mesure où ils furent quasi systématiquement confrontés à la discrimination raciale dans les syndicats, ces travailleurs noirs avaient spontanément tendance à s'adapter à leurs employeurs, se contentant de démissionner en cas d'insatisfaction.

En somme, la socialisation spécifique des travailleurs noirs faisait de ceux-ci une main-d'œuvre docile. C'est ce qui leur donna une meilleure image auprès des employeurs que certains de leurs collègues blancs issus de l'immigration européenne, considérés comme étant plus proches d'idéaux communistes ou socialistes[3]. En revanche, auprès des ouvriers syndiqués, les Noirs intervenant comme briseurs de grèves entretenaient l'image d'une race africaine-américaine unifiée dans son opposition aux intérêts des travailleurs blancs[4]. Plus fondamentalement, on a déjà vu que ces antagonismes sociaux s'enracinaient, selon Harris, dans une division héritée de l'esclavage. Cette division est celle entre des esclaves noirs bénéficiant, à condition de se soumettre à leurs propriétaires, d'un relatif soutien de ces derniers, d'une part, et des travailleurs blancs jouissant d'une certaine liberté liée à leur « blanchité » (« *whiteness* »), d'autre part[5]. Dans sa caractérisation de la situation des travailleurs africains-américains, Harris conçoit donc la race comme un mode d'identification produit par l'expérience présente et passée.

1 *Ibid.*, p. 128-129.
2 *Ibid.*, p. 129.
3 *Ibid.*, p. 130.
4 *Ibid.*, p. 131-132.
5 *Ibid.*, p. 133.

C’est dans cette perspective que Harris s’intéresse à la forme la plus radicale de ce qu’il appelle le « séparatisme racial » (« *race separatism* ») et notamment à l’appel à se méfier du syndicat de « l’homme blanc ». Il s’agit du mouvement de Marcus Garvey pour un retour à l’Afrique. À Garvey, Harris attribue l’idée que le meilleur allié du travailleur noir est le capitaliste blanc qui, tant que le premier n’instiguait pas de révolte sur son lieu de travail tout en acceptant des salaires plus bas, lui donnerait toujours sa préférence[1]. D’où l’opposition de Garvey à l’organisation autonome des ouvriers, y compris lorsque celle-ci se faisait entre ouvriers noirs comme dans le cas du *Pullman porter movement*[2]. Harris note cependant que nombre de « Noirs de classe moyenne » de son époque élargissaient leur perspective pour se focaliser sur le sort des travailleurs en général, et pas spécifiquement celui des Noirs. Cela passait par un abandon de l’attitude hostile traditionnelle des « *race leaders* » aux mouvements ouvriers et à celle, toute aussi négative, des travailleurs blancs à l’égard des travailleurs noirs. Pour Harris, même si des organisations comme le NAACP n’avaient encore jamais contribué concrètement à une alliance interraciale des travailleurs, il y avait encore beaucoup à espérer des récentes transformations de la position des ouvriers noirs états-uniens[3]. Ces derniers étant, depuis les années 1910, passés du statut d’un corps de réserve mobilisé en cas de grève à celui d’un élément définitif de la classe ouvrière, ils pouvaient maintenant s’associer à d’autres travailleurs et ainsi rompre avec la conscience de race instiguée par les « *race leaders* » tels Marcus Garvey :

> Dans les organisations où il [le Noir] s’est déjà vraiment fait une place, telles que le syndicat des débardeurs, le syndicat des mineurs ou le mouvement radical, il a commencé à développer son propre pouvoir de direction issu des mouvements eux-mêmes et sans rapport aucun avec celui des dirigeants traditionnels de la race[4].

Il apparaît ici que la question de l’identification collective par la race ou la classe ne se réduit pas à une question de conscience. C’est par leurs actions – en l’occurrence, celles consistant à coopérer avec des groupes partageant leur position dans les rapports de production – que les travailleurs noirs pourraient rompre avec la conscience de race et ainsi s’unir avec les travailleurs en général. Pour Harris, le Syndicat international des travailleuses du textile de la Fédération américaine du travail (*International Ladies’ Garment Workers’ Union* de la *American Federation of Labor*), organisant principalement des femmes noires au

1 *Ibid.*, p. 135-136.
2 *Ibid.*, p. 137.
3 *Ibid.*, p. 144-145.
4 *Ibid.*, p. 145, notre traduction.« *In those organizations in which he has already made a real place for himself such as the longshoremen’s union, the miners’ union, or the radical movement, he has begun to develop a new leadership of his own grown out of the movements themselves and having nothing to do with the traditional leadership of the race. »*

Canada et aux États-Unis, se distinguait à cet égard par ses efforts d'« anéantir la ligne de couleur[1] ». Stratégiquement, Harris se plaçait donc dans la perspective d'une lutte contre l'identification raciale passant par des formes d'association inclusive des travailleuses et des travailleurs.

Pourtant, Harris savait à quel point les obstacles à la formation d'associations de ce type étaient grands. Ayant récemment intégré le monde industriel, nombre de travailleurs noirs partageaient une « expérience qui semblait contredire la doctrine d'un intérêt qu'ils partageraient avec les travailleurs blancs[2] ». Sur ce point, l'auteur pouvait reprendre le constat suivant de W. E. B. Du Bois :

> Théoriquement, nous faisons partie du prolétariat mondial au sens où nous formons avant tout une classe exploitée de travailleurs bon marché ; pratiquement, cependant, nous ne faisons pas partie du prolétariat blanc qui n'a jamais fait montre d'une reconnaissance importante à notre égard. Nous sommes les victimes de leur oppression physique, de leur ostracisme social, de leur exclusion économique et de leur haine personnelle ; lorsque, pour nous défendre, nous cherchons simplement de quoi nous nourrir, nous sommes hués et traités de briseurs de grève [“*scabs*”][3].

Rejoignant Du Bois sur ce point, Harris estimait donc que le « préjugé de race » (« *race prejudice* ») avait contribué à la formation d'une forme d'« isolement économique » au sens où une méfiance et une hostilité réciproques empêchaient l'association des travailleurs noirs et blancs et la coopération à laquelle celle-là pourrait donner lieu. Alors qu'il semble, dans sa perspective politique sur la situation des travailleurs noirs, considérer la conscience de race comme un mode d'identification qui, en tant qu'il transcende l'appartenance de classe, obstrue l'organisation des travailleurs en tant que travailleurs, Harris traite donc ici, dans son analyse de l'histoire politique des travailleurs noirs, cette conscience de race comme une réalité ancrée dans leur position spécifique sur le marché du travail.

C'est dans le cadre de cette analyse de l'histoire politique que Harris insiste sur le fait que la grande migration africaine-américaine a abouti à une compétition interraciale *objective* sans précédent, et ce aussi bien pour l'emploi que pour le logement[4]. Sous ces conditions, la conscience de race est l'identification d'une situation distincte de celle des travailleurs blancs qui craignaient ces nouveaux concurrents prêts à faire le même travail qu'eux pour de

1 *Ibid.*, p. 144.
2 *Ibid.*, p. 400, notre traduction.
3 W. E. B. DU BOIS, « Opinion. By W. E. B. Du Bois », *op. cit.*, p. 151 cité dans S. D. SPERO et A. L. HARRIS, *The Black Worker*, *op. cit.*, p. 400, notre traduction. « *Theoretically we are a part of the world proletariat in the sense that we are mainly an exploited class of cheap laborers; but practically we are not a part of the white proletariat and are not recognized by that proletariat to any great extent. We are the victims of their physical oppression, social ostracism, economic exclusion, and personal hatred; and when in self defense we seek sheer subsistence we are howled down as “scabs*”. »
4 S. D. SPERO et A. L. HARRIS, *The Black Worker*, *op. cit.*, p. 385-386.

moindres salaires. Or, cette conscience exprimait aussi une aptitude à émettre des revendications maintenant que nombre de Noirs du Sud venaient d'acquérir des droits civiques et politiques. Bref, la conscience de race est un pôle d'un « antagonisme racial[1] » au sens d'un conflit entre les intérêts de différentes fractions du prolétariat. Ce conflit – qui fusionne avec l'antagonisme de classe, plutôt que de venir s'y ajouter – pouvait aller jusqu'à la violence physique, comme lorsque les « masses noires » prirent les rues pour se venger d'attaques ou de menaces visant « un membre de leur race[2] ». Il se traduisit aussi sous des formes lyriques, comme dans les poèmes d'un Claude McKay qui n'exprimaient pas seulement la « conscience de race » mais aussi un « mécontentement économique[3] ».

Pourquoi celui qui devait traiter Du Bois de *racialist* acceptait-il lui-même la prémisse du programme politique de Du Bois, à savoir l'existence d'une communauté noire fondée sur des expériences partagées ? Il semblerait que l'explication soit à chercher dans une considération d'ordre stratégique. Pour Harris, en effet, l'expérience noire de l'exclusion est une réalité objective. Ainsi, Harris va même jusqu'à souscrire à la thèse des deux prolétariats – l'un blanc, l'autre noir – de Du Bois : sous les conditions actuelles, il n'y a rien dans le rapport capital-travail qui porte spontanément l'un ou l'autre prolétariat à préférer l'association commune. Néanmoins – et en cela, Harris estime rompre avec Du Bois –, la réalité objective de l'exclusion n'est pas insurmontable. Par conséquent, on ne peut pas, de la prémisse des deux prolétariats, conclure à l'existence de deux mondes séparés. En ce sens, les conceptions de la race de Du Bois et de Harris divergent bel et bien, mais cette divergence est difficilement lisible du fait de l'instabilité et la polysémie du concept de *race*, dont on a déjà vu qu'il oscille, dans les textes de Hugo Iltis, entre genre naturel et classe sociopolitique.

Dans le cadre qui nous intéresse ici, la race renvoie du point de vue de Harris à une partie du prolétariat, c'est-à-dire à une fraction d'une classe caractérisée par la nécessité de vendre sa force de travail. La race africaine-américaine n'est alors, en fait, qu'une partie d'un tout constitué dans des rapports indissociablement sociaux et économiques, de telle sorte que la spécificité de cette partie peut être décrite dans ces mêmes termes : exclusion ou marginalisation sociales, exposition à la compétition pour des biens de première nécessité, vulnérabilité face aux crises économiques, etc. C'est cette caractérisation de la situation des travailleurs africains-américains qui informe le diagnostic d'après lequel ces derniers pourraient, à condition que les travailleurs blancs le leur permettent, intégrer des organisations définies d'après des critères moins restreints que celui de l'appartenance

1 *Ibid.*, p. 386.
2 *Ibid.*, p. 295.
3 *Ibid.*, p. 387.

raciale, en commençant par les syndicats. Autrement dit, la particularité raciale est appelée à disparaître en se fondant dans la généralité de la classe. Il y va de l'orientation politique de la lutte. D'après Harris, en effet, la tendance à analyser la condition noire comme un problème principalement racial pouvait notamment nourrir une tendance réactionnaire antisémite. Pour nombre de prolétaires noirs de Harlem, l'ennemi principal serait ainsi toujours les capitalistes, commerçants ou rentiers juifs de leurs quartiers, ce qui conduirait ces prolétaires à oublier leurs ennemis de classe noirs au profit d'une forme d'hostilité raciale à l'égard d'une autre collectivité minoritaire[1].

Il en est tout autrement dans les textes de Du Bois des années 1920 et du début des années 1930 étudiés plus haut, où la race n'est pas qu'une composante particulière d'une collectivité plus générale, mais le mode d'identification à la fois le plus immédiat et le plus adéquat aux conditions d'existence des Africains-Américains. Le plus immédiat, parce que c'est ce vers quoi leurs intérêts les orienterait – c'est ce que Du Bois appelle alors l'« instinct de la race[2] », la tension collective vers une action concertée fondée sur un héritage socio-historique que les Africains-Américains ont en partage[3]. Le plus adéquat, parce que la position du travailleur africain-américain est plus proche de celles des peuples colonisés du reste du monde que de celle du travailleur états-unien blanc[4]. Dès lors, si la race ne désigne pas qu'une sous-collectivité particulière des travailleurs, c'est qu'elle ne peut pas être caractérisée uniquement dans des termes socio-économiques. Elle forme une collectivité à part entière, tirant sa consistance et sa permanence de l'expérience commune d'une infériorisation qui n'est pas réductible à la subordination des prolétaires aux capitalistes.

Harris et Du Bois ont donc tous deux recours au concept de *race* en des sens hétérogènes. On vient de voir que pour Harris, la *race* est le nom d'un antagonisme au sein de la classe des travailleurs. Par contraste, pour Du Bois, la race est une communauté d'appartenance analogue à la nation au sens d'un schème d'intégration spécifique à une population définie par un héritage culturel et des capacités communes[5]. De son côté, en qualifiant de *racialist*

1 A. L. HARRIS, *The Negro as Capitalist*, *op. cit.*, p. 183.
2 W. E. B. DU BOIS, « Pan-Africa and New Racial Philosophy », *op. cit.*
3 Sur l'ambiguïté et l'ambivalence de cette notion d'un héritage africain-américain, *cf. infra*, 6.1.1. et 6.1.2.
4 W. E. B. DU BOIS, « Pan-Africa and New Racial Philosophy », *op. cit.*
5 W. E. B. DU BOIS, « A Negro Nation Within the Nation », *Current History (1916-1940)*, vol. 42, n° 3, 1935, p. 269. « En usant de leur pouvoir politique, de leur pouvoir de consommateurs et de leur pouvoir cérébral, joints à cet attrait personnel que la proximité et le voisinage confèrent toujours aux êtres humains, *les Noirs* peuvent développer aux États-Unis *une nation économique dans la nation* apte à mettre en place une coopération interne afin de fonder ses propres institutions, former son génie et, en même temps, sans la violence de la foule ou les extrêmes de la haine raciale, maintenir des liens utiles et une coopération avec l'immense majorité de la nation. » Nous traduisons, nous soulignons. (« *With the use of their political power, their power as consumers, and their brainpower, added to that chance of personal appeal which proximity and neighborhood always give to human beings, Negroes can develop in the United States an economic nation within a nation, able to work through inner cooperation to found its own institutions, to*

l'idée selon laquelle les Africains-Américains devaient s'associer en tant que race pour améliorer leur position dans la consommation et la production, Harris ne niait pas l'existence d'une communauté africaine-américaine. Il ne s'agissait pas simplement de substituer l'intérêt général des travailleurs à l'intérêt particulier des Africains-Américains. L'enjeu était, pour Harris, d'écarter toute perspective d'après laquelle la race transcenderait la classe, au sens où l'appartenance à une nation noire aurait une importance politique et économique supérieure à l'appartenance à la position commune dans les rapports de production. En d'autres termes, pour Harris, la race a une valeur descriptive et analytique mais relève de la mystification dans le domaine stratégique de l'orientation de la lutte des Africains-Américains. Dans ce dernier domaine, en effet, non seulement n'est-elle pas fondée sur une analyse adéquate de l'économie états-unienne ; elle y conduit aussi à une forme d'association africaine-américaine qui ne pourrait que reproduire la domination de classe parmi les Africains-Américains eux-mêmes.

Qu'il s'agisse de séparer un discours objectif sur la race de l'instrumentalisation de celle-ci ou de distinguer la réalité socio-économique de la race de sa mystification culturelle, les usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* étudiés ici situent ainsi la race à la limite entre la position défendue et celle de l'adversaire. Autrement dit, la race fait à la fois partie de la lutte contre la domination raciale et de cela même qu'il s'agit de se défaire. En ce sens, si ces usages des termes *racisme* ou *racialisme* convergent autour du rejet d'une domination raciale malgré cette instabilité du concept de *race*, c'est que cette convergence ne correspond pas à un accord autour de *définitions communes* mais à la consécration d'un ensemble d'*enjeux stratégiques*. Ces derniers pourraient en effet être rassemblés sous la question de savoir quelles sont la nature et la valeur de la race face au racisme ou au racialisme. La race forme-t-elle le sujet même qui, par ses luttes, pourrait saper la base de la suprématie raciale ? Ou est-elle, au contraire, l'obstacle principal de ces luttes, au sens où la race serait la cristallisation de divisions instituées et entretenues par les dominants ? Voilà une question qui résonne encore, à plusieurs égards, avec nombre de discussions contemporaines.

educate its genius, and at the same time, without mob violence or extremes of race hatred, to keep in helpful touch and cooperate with the mass of the nation. »)

Conclusion du premier chapitre

Arrivée à ce point, cette enquête sur certains des premiers usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* invite à penser que ce qui a motivé le recours à celle-ci n'est pas en premier lieu la recherche d'une *connaissance* de la race comme catégorie scientifique naturelle ou sociale. Ce qui l'a motivé, c'est aussi et plus fondamentalement l'exigence de *se positionner* vis-à-vis de la race au sens d'un « groupe d'action[1] ». Ce groupe d'action constitue, à l'origine, le noyau fin de la conceptualité du *raci(ali)sme* dont l'enjeu est toujours de pointer une forme d'identification participant de la formation d'une collectivité nationale ou transnationale, culturelle ou politique, dominante ou dominée. Tel est, en effet, le centre de gravité de la majorité des usages des termes *racisme* et *racisalisme* – quelles que soient, dans les différents cadres étudiés, les fonctions de ces termes (auto-désignation, diagnostic ou dénonciation) :

- Entre la fin de la décennie 1890 et la fin des années 1930, des nationalistes et fascistes européens se revendiquent du racisme, soit pour affirmer la primauté de la nation/race propre contre les intérêts étrangers, soit, au contraire, pour imaginer une unité raciale transnationale. La *race* de ce *racisme* désigne donc le sujet politique à privilégier.
- Entre la fin de la décennie 1880 et la fin de la décennie 1890, au moins deux anarchistes français se servent de ce même terme pour repérer une étape historique vers l'internationalisme qui serait celle d'une association interraciale absorbant les nations. Cette même fonction de diagnostic est présente dans certains usages du terme *racialism* dans l'aire anglophone au moins jusque dans les années 1920, comme l'en attestent des écrits d'Alain Locke où ce terme peut avoir le sens politique d'une étape que les Africains-Américains traversent en vue de leur intégration nationale ou le sens esthétique de la revendication d'une culture distincte. La *race* de ce *racisme* est, par conséquent, un mode d'unification politique et/ou culturel.
- À partir des années 1920 apparaissent des usages européens et états-uniens des termes *racisme/razzismo/Rassismus* et *racialism* qui sont investis dans la dénonciation
    - de l'idéologie raciale qui légitime la position des dominants et du rapport de domination lui-même, par opposition au marxisme et/ou à d'autres formes de libération des races opprimées ;
    - de l'asservissement de la vraie science des différences raciales à l'idéal d'une race suprême ;

1 Nous reprenons ce concept de « groupe d'action » de R. KOSELLECK, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 227-228.

- de mouvements politiques qui a) font du conflit des races le moteur de l'histoire humaine, philosophie de l'histoire dont il s'agit alors de faire la genèse historique ; b) usurpent le nationalisme au nom d'intérêts raciaux.

  La *race* de ce *raci(ali)sme* qualifie un sujet impérialiste qui poursuit un intérêt de domination tout en masquant ce dernier. Elle désigne aussi l'imaginaire d'un tel sujet impérialiste, ou encore la lutte des sujets dominés contre ce dernier.

- Enfin, dans les années 1930, des intellectuels africains-américains comme Harris, Frazier et Bunche se servent de la catégorie de *racialism* pour condamner une stratégie qui se focalise sur la race comme une nation qui transcenderait et unifierait les classes, stratégie à laquelle ils opposent la perspective d'une unification de la classe par-delà les divisions raciales. La *race* de ce *racialism* désigne une identité collective dont il s'agit de contester la valeur intrinsèque au profit de son intégration dans l'antagonisme capital-travail.

L'appréciation historique de certains des premiers usages des termes *racisme* et *racialisme* montre ainsi que ceux-ci acquièrent un statut conceptuel au cours des décennies 1920 et 1930 malgré l'absence d'accord définitionnel qui les caractérise dès leur émergence. Cela ne veut pas dire que les significations de ces termes soient définitivement fixées et unifiées au terme de cette période. Le concept que ces mots viennent à constituer est un concept politique au sens que Reinhart Koselleck a donné à cette expression : durant la période étudiée, ces mots sont investis de « la totalité d'un ensemble de significations et d'expériences politiques et sociales[1] ». C'est en effet dans la confrontation à des réalités hétérogènes considérées comme inédites – en particulier l'internationalisme, les associations raciales transnationales, l'impérialisme racial et la valorisation de la race comme signifiant politique – que des individus et des collectifs ont eu recours aux néologismes *raci(ali)sme* et *raci(ali)ste*, chargeant progressivement ces derniers de sens qui témoignent des différents rapports que ces individus et collectifs entretiennent avec ces réalités.

Contrairement à ce qui est avancé par la plupart des récits des origines et de l'évolution des significations de la conceptualité du *raci(ali)sme*, celle-ci n'en vient donc pas, au cours des années 1920 ou 1930, à former un concept au sens d'une représentation stable servant à condamner l'idéologie *völkisch* puis national-socialiste de la suprématie raciale. En fait, la conceptualité du *rac(ial)isme* n'a pas d'origine univoque. Elle est toujours-déjà relationnelle au sens où elle se construit dans un réseau de positionnements conflictuels opposant notamment des fascistes et/ou racistes revendiqués à des marxistes s'identifiant comme tels.

1 *Ibid.*, p. 139.

En effet, dans des espaces-temps hétérogènes, les néologismes *racisme* et *racialisme* fonctionnent à leurs débuts comme des catégories dans lesquelles vient se constituer une opposition entre la position propre sur la race et celle de l'adversaire, opposition qui relève d'une action politique qu'il s'agit d'orienter.

Pour penser ce positionnement vis-à-vis de la race, il nous a fallu accueillir l'absence d'univocité de la race comme le signe d'antagonismes auxquels ce concept donne forme. La race a ainsi pu être traitée comme un signifiant politique, c'est-à-dire comme un nom polysémique relativement indéterminé dont la fonction est de renvoyer à un groupe d'action, c'est-à-dire au sujet d'une action collective. Dès lors, la genèse même des usages de la conceptualité du *raci(ali)sme* est celle d'un *champ de significations* dont la contestation concerne, en premier lieu, *l'orientation* des luttes dans lesquelles les usagers du concept sont impliqués en des temps et des lieux distincts.

Sur cette base, il devient possible de poser à nouveaux frais la question de la consolidation du concept de *racisme*. En assumant que la genèse du concept est celle d'un champ de significations contestées en tant qu'elles sont investies dans des luttes divergentes, on ne saurait se contenter d'isoler des usages passés uniquement ce qui a contribué à l'usage présent. Cela invite au contraire à se demander comment et dans quelle mesure se consolide la version du concept aujourd'hui devenue la plus courante : le racisme comme idéologie d'une hiérarchie des races et comme hostilité à l'égard d'une race.

Chapitre 2. La nation contre l'artifice racial, ou : La partialité de « notre » concept de *racisme*

Introduction au deuxième chapitre

De nombreux faits invitent à penser que cette version du concept de *racisme* aujourd'hui la plus commune se forme à partir de la fin des années 1930 mais que c'est durant la décennie 1940 qu'elle fait son entrée dans le langage courant.

Pour le voir, commençons par l'anglais, la langue des deux principaux ouvrages étudiés dans le présent chapitre. Avant les années 1960, la plupart des dictionnaires de langue anglaise n'ont pas d'entrée pour *racism* ou *racialism*. En 1953, cependant, le « Dictionnaire des nouveaux mots anglais » (*Dictionary of New Words in English*) de Paul Berg définit *racism* comme la « théorie d'après laquelle certaines races sont supérieures à d'autres en vertu de leurs qualités raciales héréditaires ». Il n'y aura d'entrée *racism* dans la *Webster's International Dictionary* que dans sa troisième édition de 1961 qui enregistre deux sens du terme : 1. supposition, croyance ; 2.a. doctrine et 2.b. « un système social ou politique fondé sur le racisme ». Dans ce même dictionnaire, le terme *racialism*, lui, est défini comme « préjugé racial » (« *racial prejudice* ») et comme « discrimination ». La conception du racisme comme théorie ou doctrine prédomine donc sans que la dimension du système ne soit absente, celle-ci étant alors comprise comme la mise en œuvre politique d'idées racistes.

Cependant, une entrée *racism* est absente aussi bien dans le « Dictionnaire des nouveaux mots anglais depuis 1963 » (*Dictionary of New English since 1963*) et dans le « Dictionnaire de l'anglais courant moderne » (*Dictionary of Modern English Usage*) de 1965. Dans un équivalent états-unien de ce dernier dictionnaire – le *Dictionary of American-English Usage* de 1957 –, on lit que les termes *racism* et *racialism* sont deux mots « relativement récents » qualifiant une doctrine suprématiste ou encore le préjugé ou la discrimination raciaux. En outre, jusqu'à la fin des années 1960, la plupart des chercheurs états-uniens ou britanniques s'intéressant aux « relations interraciales » (« *race relations* ») n'auront que rarement recours au terme *racism*. Ils y préféreront les expressions *colour bar* (« barrière de couleur »), *colour prejudice* (« préjugé de couleur ») mais aussi *racialism*. Néanmoins, en 1967, le sociologue britannique Michael Banton se réfère au *racism* comme à une doctrine. Quand ce terme

racism entrera dans l'usage, il sera alors souvent traité par les dictionnaires comme une simple alternative à celui de *racialism*. Le « Dictionnaire des sciences sociales » (*Dictionary of the Social Sciences*) de 1964 énonce ainsi que « le racisme est un nouveau terme synonyme de racialisme » et que l'on s'accorde de manière générale pour comprendre ce terme comme la désignation d'une doctrine de supériorité raciale[1].

En ce qui concerne la langue française, la huitième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1935) ne comporte d'entrée ni pour *racisme*, ni pour *racialisme*. Néanmoins, dans le *Grand Larousse de la langue française*, l'entrée *racisme* précise que ce mot-ci, pris au sens de la théorie d'une hiérarchie raciale, est pour la première fois enregistré par le *Larousse* en 1932. Son second sens, supposément par extension, d'une « [a]ttitude d'hostilité systématique envers une catégorie déterminée d'individus » daterait, lui, du milieu du XXe siècle. Toujours selon la même source, l'adjectif *raciste* a été répertorié par le *Robert* en 1962[2].

En posant la question de savoir selon quelles modalités et à quel point la version du concept de *racisme* privilégiant l'idéologie et l'hostilité raciales s'impose comme *le* sens du concept, ce deuxième chapitre de notre enquête est consacré à la question suivante. Compte tenu du fait que les termes *racisme* et *racialisme* en sont venus à former, des années 1880 aux années 1930, non pas une représentation spirituelle stable, mais un champ de significations contestées, comment et dans quelle mesure certaines des significations de ces termes deviennent-elles dominantes, au sens où elles acquièrent le statut de sens évident du terme ? Quelles en sont les implications pour l'orientation des luttes contre le racisme ?

Ce deuxième chapitre apporte des éléments de réponse à cette question par l'étude de deux cas. Le premier est un corpus de textes publiés entre 1915 et 1938 par le sexologue juif allemand, social-démocrate et pionnier de la lutte pour les droits des personnes homosexuelles Magnus Hirschfeld (1868–1935). Les éléments d'histoire conceptuelle présentés dans notre premier chapitre interdisent, contrairement à une assertion courante[3], de considérer Hirschfeld comme « le » pionnier du concept de *racisme*. Toutefois, en se confrontant à ce qu'il conçoit comme les facteurs psychologiques de la Première Guerre mondiale et de l'avènement du Troisième Reich, Hirschfeld est sans doute l'un des premiers à faire de l'hostilité la signification centrale spécifique du concept de *racisme*[4]. Le second cas étudié est l'ouvrage *Race: Science and Politics* (1940) de l'anthropologue états-unienne Ruth

1 K. LEECH, « UK commentary: "Diverse reports" and the meaning of 'racism' », *Race & Class*, vol. 28, n° 2, 1986, p. 84. Les traductions sont de notre fait.

2 LAROUSSE, *Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Tome sixième : PSO-SUR*, Paris, Librairie Larousse, 1989, vol. 1/7, p. 4741.

3 R. MILES, *Racism*, *op. cit.*, p. 42-43. Cette assertion a ensuite été reprise dans de nombreuses recherches.

Benedict. Compte tenu du succès éditorial de ce texte où le concept de *racism* occupe une place importante[1], cet ouvrage peut en effet être considéré comme un jalon déterminant de la popularisation d'une version particulière de ce concept, à savoir celle qui considère le racisme comme une pseudo-science et comme une réalité essentiellement intra-européenne en un sens, on va le voir, à la fois géographique et racial.

Aborder ensemble ces textes de Benedict et de Hirschfeld permet alors de comparer ce qui se présente comme des stratégies de lutte contre le racisme structurées autour de la valorisation de la forme-nation. En effet, pour l'une comme pour l'autre, le racisme est un ensemble de croyances infondées qui crée des divisions raciales artificielles entre les membres d'une même nation. Si ces divisions sont *artificielles* selon Hirschfeld et Benedict, c'est qu'elles sont introduites entre Européens, c'est-à-dire entre des groupements qui, contrairement à d'autres, ne seraient pas racialement distinctes *par nature*. Une critique du racisme comme celle menée par Hirschfeld et Benedict a ainsi pour principal objet la réconciliation de ces populations occidentales racialement homogènes que les discours sur le déclin de la « race nordique » cherchent, cependant, à rendre étrangères les unes aux autres.

L'hypothèse de ce chapitre est que cet usage, centré sur la forme-nation, de la conceptualité du *Rassismus/racism* a contribué à ce que les significations de l'idéologie et de l'hostilité l'emportent sur les autres. Certes, le concept de *nation* est lui-même loin d'être univoque, mais Hirschfeld et Benedict le caractérisent, selon une tradition libérale[2], comme une communauté d'individus libres et égaux en droits à laquelle la domination notamment raciale serait, par conséquent, contraire. Du point de vue du concept normatif de *nation*, le racisme est alors ce qui introduit des idées contraires à la liberté et l'égalité, ces dernières étant les fondements de la coopération nationale et de l'entente entre nations occidentales. Qu'il s'agisse de rejeter le concept de *races humaines* en tant que tel, comme le fait Hirschfeld, ou d'en restreindre l'extension au seul domaine biologique, comme le veut Benedict, il en découle qu'un tel concept de *racisme* marginalise, voire évacue la

4 Cela ne signifie aucunement que la signification de l'hostilité raciale serait née avec ce concept de *racisme*. Parmi de nombreux autres exemples, on peut évoquer la notion de « *Rassenhass* » (« haine raciale ») présente dans l'ouvrage de Friedrich Hertz *Moderne Rassentheorien* (1904) ou celle de « *racial antipathy* » dont il était question dans certains textes de Abram L. Harris (1927). Voir, respectivement, F. HERTZ, *Moderne Rassentheorien*, *op. cit.*, p. 34 ; A. L. HARRIS, « Economic Foundations of American Race Division », *op. cit.*, p. 470. Cependant, l'évolution du vocabulaire de Franz Boas qui sera étudiée dans la troisième section du présent chapitre est représentative d'une intégration accrue de la signification de l'hostilité raciale dans le concept de *racisme*. Sur ce point précis et dans une perspective morale, voir L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 56-58.

1 Suite à sa première édition de 1940, le livre *Race: Science and Politics* a été réédité à quatorze reprises entre 1943 et 2019.

2 Sur la polysémie du concept de *nation* et sur son sens spécifiquement libéral, voir E. J. HOBSBAWM, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 18sq.

signification de la domination raciale et, avec celle-ci, la notion d'une lutte contre le racisme menée par les groupes dominés eux-mêmes.

Dans le cas de Hirschfeld, ce concept de *racisme* centré sur la défense de l'intégrité des valeurs de la nation s'inscrit dans la continuité de ses recherches d'explications psychologiques du phénomène de la guerre (2.1.). Bien que présente dans la caractérisation du racisme par Hirschfeld, la signification de la domination raciale s'y trouve subordonnée à celle de l'hostilité raciale. Dès lors, le dépassement du racisme est conçu non comme une lutte contre la domination mais comme une assimilation culturelle permise par la nation (2.2.). L'étude de la dissociation entre la race – en tant qu'objet légitime des sciences naturelles – et le racisme – au sens d'une pseudo-science de la hiérarchie raciale – amorcée par Ruth Benedict dans la lignée de Franz Boas permet de comprendre comment une telle opposition de la nation au racisme peut laisser indemne la domination raciale (2.3.).

2.1. De la « psychologie du peuple » à la psychologie du racisme

Magnus Hirschfeld est l'un des premiers, si ce n'est le premier, à traiter le racisme comme un phénomène psychologique. Cette conception s'inscrit dans le cadre plus large des réactions successives de Hirschfeld à la Première Guerre mondiale et à l'avènement du Troisième Reich. En 1915, Hirschfeld adopte une position qui se veut défensive pour appeler à une union nationale allemande sur des bases culturelles : c'est le moment de sa « *Volkspsychologie* » (« psychologie du peuple »). L'année suivante, Hirschfeld en vient à remettre en cause le phénomène même de la guerre du fait de ses effets anthropologiques. Puis, en 1917-1918, Hirschfeld salue la révolution russe, dont il espère qu'elle sera porteuse de paix, étant donné qu'il considère le socialisme comme le développement d'une organisation sociale unifiée. À partir de 1919, ses espoirs dans la nouvelle république allemande se conjuguent à la perspective d'une république mondiale inspirée du cosmopolitisme kantien.

Ce dernier moment est déterminant dans la mesure où il fixe deux thèses qui seront repris dans ses réfutations des théories raciales dans l'après-Seconde Guerre mondiale. Il s'agit d'une part du fait que les concepts servant à différencier et à classifier les humains – notamment en *peuples* et en *races* – doivent être problématisés et, de l'autre, de

l'idée que l'institution politique de l'égalité doit partir de la diversité humaine[1]. La question qui se pose est ici la suivante. L'essentiel de sa conception de l'hostilité entre peuples ayant été posée dès la Première Guerre mondiale, qu'est-ce que le concept de *Rassismus*, auquel Hirschfeld a recours à partir de 1933-1934, y apporte ? Ce concept n'est-il qu'un nouvel outil d'analyse des causes psychologiques de la guerre ou désigne-t-il un phénomène d'un type nouveau, que les seuls ressorts de la guerre ne suffisent pas à expliquer ?

2.1.1. Nation et haine

Pour répondre, il convient d'abord d'établir comment et pourquoi Magnus Hirschfeld en est venu à aborder le phénomène de la guerre avec les outils de la psychologie. L'historienne Judith Große souligne que cette analyse était motivée par le fait que Hirschfeld se concevait avant tout comme chercheur en sciences naturelles et comme médecin[2]. À ce titre, sa prise de position face à la Première Guerre mondiale se veut scientifiquement fondée : la psychologie doit permettre d'opérer une critique des attitudes hostiles des autres nations à l'égard de la nation allemande. Or, quelle pourrait être l'apport de la psychologie, entendue comme l'étude des causes psychiques de l'action humaine, à la compréhension de ce que Hirschfeld conçoit lui-même comme un phénomène politique et social de masse ?

Avant d'examiner comment Hirschfeld mobilise les ressources de la psychologie de son temps, il convient de retracer les grandes lignes du cheminement intellectuel de Hirschfeld dans ce même champ. Parce qu'il considère la sexualité comme un phénomène naturel et social primordial, Hirschfeld est d'abord, à la fin du XIXe, attiré par la psychanalyse naissante. Exerçant en tant que médecin généraliste à Berlin à partir de 1896, Hirschfeld adhéra ainsi à l'Association psychanalytique de cette même ville, Association que le médecin et psychanalyste freudien Karl Abraham (1877–1925) avait fondée en 1908. Une trace écrite de cette collaboration de Hirschfeld avec les psychanalystes est la publication d'un article de Freud dans les « Annales des intermédiaires sexuels » (*Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*), la revue que Hirschfeld fonda dans le cadre de son Comité scientifique-humanitaire (*Wissenschaftlich-humanitäres Komitee*) qui s'efforça en vain, en 1897-1898, de mettre fin à la répression juridique de l'homosexualité en Allemagne. Les « Annales » en question étaient dédiées à des recherches pionnières sur les individus et les pratiques échappant à la binarité sexuelle, le modèle d'une telle binarité devant, selon Hirschfeld et ses camarades, être abandonné au profit de celui d'une différenciation entre des

1 J. GROSSE, « Patriotismus und Kosmopolitismus: Magnus Hirschfeld und der Erste Weltkrieg », *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts / Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol. 13, 2014, p. 351-359.

2 *Ibid.*, p. 344.

« intermédiaires » sexuels émergeant, selon la répartition hormonale, à partir d'un fond originaire partagé[1].

C'est justement en raison de cet attachement de Hirschfeld aux droits des minorités sexuelles que la collaboration avec la psychanalyse ne pouvait pas durer. Là où Abraham et Freud avançaient que l'homosexualité était due à un complexe névrotique noué à l'enfance et empêchant le transfert narcissique, Hirschfeld entendait expliquer ce même phénomène par un facteur biologique inné et en ce sens naturel, à savoir certaines formes de sécrétion glandulaire. Quittant donc l'Association psychanalytique dès 1911, Hirschfeld se rapprocha alors de la philosophie moniste de la nature du zoologue darwinien Ernst Haeckel (1834–1919)[2]. C'est en tant qu'adepte de Haeckel que Hirschfeld va dresser un tableau de son époque comme théâtre d'un conflit entre une vision du monde théologique conservatrice et une perspective biologique progressiste, cette dernière exigeant, selon Hirschfeld, d'adopter une approche naturaliste de la psychologie comme de la sociologie, approche dont on trouvera dans ce qui suit de nombreuses illustrations[3].

Dans un premier temps, c'est pour justifier sa prise de parti nationaliste durant les premières années de la Première Guerre mondiale que Magnus Hirschfeld mobilise les outils de la psychologie. Cette enquête est amorcée dans un texte de 1915 intitulé « Pourquoi les peuples nous haïssent-ils ? Considérations sur la psychologie de la guerre » (*Warum hassen uns die Völker? Eine kriegspsychologische Betrachtung*)[4]. Le titre même du texte témoigne de sa perspective nationaliste. Hirschfeld y paraphrase les mots de Heinrich von Treitschke, historien patriote et antisémite de la seconde moitié du XIXe siècle qui aurait, devant la guerre germano-française de 1870-1871, soulevé la question suivante :

> Pourquoi nous haït-on, alors que c'est nous qui sommes attaqués, alors que le droit, la mesure et l'humanité se trouvent de notre côté ?[5]

Le point de départ est chargé de présupposés qui ne seront pas objectivés ou justifiés. D'abord, c'est un « nous » qui s'exprime, c'est-à-dire une collectivité avec laquelle Hirschfeld s'identifie immédiatement : la nation allemande. Ensuite, par le même geste, cette nation est déterminée comme la victime d'une attaque extérieure. Enfin, cette communauté

1 L. CRIPS, « Magnus Hirschfeld (1868-1935), un eugéniste social-démocrate », *L'Homme et la société*, vol. 87, n° 1, 1988, p. 107-110.
2 *Id.*
3 M. HERZER, *Magnus Hirschfeld und seine Zeit*, Oldenbourg, de Gruyter, 2017, p. 311.
4 M. HIRSCHFELD, *Warum hassen uns die Völker? Eine kriegspsychologische Betrachtung*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1915.
5 *Ibid.*, p. 3, notre traduction. « *Warum haßt man uns, trotzdem wir die Angegriffenen sind, trotzdem Recht, Mäßigung und Menschlichkeit auf unserer Seite stehen?* »

singulière est investie de valeurs éthiques et politiques universelles. La question serait donc celle de savoir pourquoi l'incarnation du bien – l'Allemagne – attise la haine de ses voisins.

C'est à ce niveau que la psychologie est appelée à intervenir. Hirschfeld estime en effet que la réponse se trouve sur le terrain des sciences naturelles, et plus précisément dans ce qu'il appelle une « psychologie du peuple » (*Volkspsychologie*). Celle-ci consiste à chercher les causes de la « haine des Allemands » (« *Deutschenhass* ») nourrie principalement par les Anglais et les Français[1]. De ce point de vue, il s'agit de comprendre pourquoi, sous les conditions qui sont pourtant celles d'un rapprochement et d'un croisement des peuples européens sous le signe du commerce (« *Verkehr* »), ces mêmes peuples en sont venus à s'entre-détruire[2].

Hirschfeld répond en statuant sur les causes psychologiques de cet acharnement sur l'Allemagne. En effet, ces causes ne seraient pas naturelles mais artificielles[3]. Autrement dit, les populations étrangères ne seraient pas d'elles-mêmes enclines à entretenir des affects négatifs à l'égard de l'Allemagne. C'est un petit nombre d'agents individuels qui, aidés du pouvoir de suggestion permis par le charisme de certains orateurs et par la diffusion de textes à grande échelle, créent et reproduisent des préjugés relatifs au peuple allemand[4]. Une telle analyse psychologique suppose qu'un peuple possède, à l'image d'un sujet individuel, un ensemble de représentations, d'affects et de réflexes comportementaux – une psyché collective. Hirschfeld traite ainsi, indifféremment, de « psyché de masse » (« *Massenpsyche* ») et d'« âme collective » (« *kollektiv*Seele ») afin de caractériser la haine à l'égard des Allemands dans des termes pathologiques[5]. La diffusion des préjugés relatifs aux Allemands ferait donc partie des « *épidémies psychiques* » (« psychische Epidemien[6] ») dont l'expansion serait assurée par trois phénomènes caractérisant les représentations et les attitudes collectives : la méfiance, la jalousie et la mécompréhension[7].

Or, pour Hirschfeld, il est évident que les Anglais furent et demeurent les principaux agents de propagation de cette maladie, et ce n'est qu'en sondant l'inconscient des peuples ennemis que l'on pourrait parvenir à comprendre pourquoi[8]. L'Allemand Hirschfeld se pose donc en analyste du peuple anglais. Les exploits récents de l'Allemagne dans tous les

1 *Id.*
2 *Ibid.*, p. 3-5.
3 « *Es ist kein natürliches Volksempfinden, sondern* ein künstlich angefachter und genährter Haß, *dessen verheerende Flammen uns jetz entgegenschlagen*. » *Ibid.*, p. 7, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne.
4 *Ibid.*, p. 7-8.
5 *Ibid.*, p. 7 et 8 respectivement.
6 *Ibid.*, p. 8.
7 *Ibid.*, p. 10.
8 *Ibid.*, p. 10-14.

domaines sont contrastés avec les maléfices des Anglais, parmi lesquels il faudrait notamment compter le fait que l'Angleterre se soit emparée des « meilleurs parties » d'Afrique[1]. Cela témoigne ici de l'absence de toute critique des rapports coloniaux. Quoi qu'il en soit, il n'y aurait pas la moindre part de rationalité dans l'attitude négative des Anglais et des Français à l'égard de l'Allemagne[2].

Les Allemands sont donc présentés comme les victimes de l'ingratitude et de la frustration des autres nations. Ce peuple-martyre, dont l'amour pour ses prochains ne rencontre que la haine, est alors appelé à défendre sa « patrie » (« *Vaterland* ») au sens d'une « *unité culturelle* » (« Kultureinheit[3] »). La patrie serait en effet productrice de liens plus forts que tous les autres modes d'unification de l'humanité dans la mesure où elle constituerait une communauté liée à une origine, des expériences et des interprétations communes.

Pour Hirschfeld, c'est donc une approche psychologique de ce type qui permettrait d'identifier les affects qui déterminent les attitudes hostiles de certaines populations européennes à l'égard de la nation allemande. Il demeure cependant évident qu'un tel recours à la psychologie, contrairement aux prétentions scientifiques de Hirschfeld, est politique. En déniant toute motivation rationnelle aux agissements des nations ennemies, il s'agit, par contraste, de défendre les intérêts de la nation propre. En ce sens, cette « psychologie du peuple » laisse de côté la psychologie de ce peuple déterminé au nom duquel Hirschfeld s'exprime.

2.1.2. La diversion de la guerre

Comme pour remédier à cette absence de réflexivité, Hirschfeld engage, un an plus tard, une analyse de la guerre prise comme un phénomène affectif qui concerne non seulement l'adversaire mais aussi le peuple allemand lui-même. Il convient ainsi d'examiner dans quelle mesure l'enquête psychologique s'en trouve transformée.

Dans son texte de 1916, *Kriegspsychologisches* (« De la psychologie de la guerre »), Hirschfeld élabore une conception de la guerre comme l'un des modes d'expression de l'extase au sens de la recherche d'une rupture avec l'état présent et, par là, d'une expérience plus intense que celle de la vie quotidienne[4]. Quelle qu'en soit l'origine, Hirschfeld estime cependant que la guerre est tenue pour le plus grand des malheurs par la majorité de l'humanité[5]. Loin de l'opposition de 1915 entre un « nous » allemand et un « eux » décliné

1 *Ibid.*, p. 19-28.
2 *Ibid.*, p. 28-29 et 40.
3 *Ibid.*, p. 42, c'est l'auteur qui souligne.
4 M. HIRSCHFELD, *Kriegspsychologisches*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1916, p. 1.
5 *Ibid.*, p. 4.

sous les différentes nations ennemies, Hirschfeld insiste en 1916 sur l'immense perte que toute guerre représente pour l'ensemble des nations impliquées. C'est le signe d'une profonde mutation de sa perspective. Abandonnant la question de savoir pourquoi les autres nations « nous » détestent, Hirschfeld se fixe désormais pour tâche de déterminer non pas « *à qui* la faute, mais *à quoi* » (*« Nicht* wer *Schuld ist, sondern* was *Schuld ist*[1] »).

Hirschfeld rompt de cette manière avec une certaine conception nationaliste des nations au sens où il ne considère plus celles-ci comme des communautés dotées de caractéristiques intrinsèques et singulières. Il s'agit de prendre suffisamment de distance vis-à-vis du phénomène guerrier pour éviter de considérer la guerre du point de vue d'une nation spécifique. Il apparaît alors que toutes les nations impliquées dans la guerre sont déterminées par des causes analogues. Celles-ci seraient de part en part psychologiques. C'est en effet l'ignorance de la population qui nourrit la crédulité, l'intransigeance et la peur sans lesquelles il serait impossible de mobiliser les masses[2]. Ces facteurs psychologiques de la guerre ne se réduisent pas à la subjectivité individuelle. Hirschfeld conçoit ainsi l'ignorance et ses effets comme les « agents *objectifs* des méfaits » (« objektiven *Missetätern*[3] »). L'objet de l'enquête psychologique est tout autre qu'en 1915, puisque les populations européennes sont maintenant étudiées comme étant soumises aux mêmes déterminations psychiques collectives.

L'enjeu est alors d'identifier les tensions et les oppositions profondes qui ont conduit à l'éclatement de la guerre[4]. Ce sont des « états d'âme » comme la peur d'être agressé, toujours « de nature *négative* et *passive* » au sens où ils renforcent un sentiment d'impuissance et des comportements irrationnels, qui trouvent une forme de compensation dans l'action guerrière. Celle-ci permet en effet d'assouvir un certain désir de découverte, de liberté et de communauté[5]. Le décentrement de la nation propre débouche donc sur une critique de la guerre comme réaction pathologique.

Dans cette perspective, l'auteur de *Kriegspychologisches* propose d'analyser la guerre comme une diversion[6]. Les besoins vitaux humains sont partout les mêmes. C'est ce qui fait que nous tendons naturellement vers la paix, mais la guerre nous y rend aveugles en nous aliénant les uns des autres. Cette aliénation passe par un processus spécifique qui nous rapproche de la problématisation que Hirschfeld va proposer du racisme. Si la guerre repose

1 *Ibid.*, p. 7, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 7
4 *Ibid.*, p. 8.
5 *Ibid.*, p. 18.
6 *Ibid.*, p. 19.

sur les affects personnels les plus intenses, elle investit en effet ces derniers dans une attaque non pas d'un autre individu mais de la nationalité de celui-ci en tant que telle[1]. En d'autres termes, les situations de guerre produisent des formes abusives de généralisation. Un peuple entier se trouve accusé de ce qui n'est le fait que de quelques dirigeants, ce qui provoque une « haine entre les peuples » (« *Völkerhass* »)[2]. Néanmoins, notre nature n'étant jamais irrémédiablement transformée par la guerre, Hirschfeld peut paradoxalement placer son espoir dans l'un des *effets* de la guerre :

> Si nous n'en étions pas encore convaincus, la guerre nous aura révélé à quel point un peuple est un organisme *unitaire* [einheitlicher]. Par là, il est devenu manifeste qu'une grande part de ce qui unifiait auparavant les humains a, en tout ou partie, perdu sa signification unificatrice [*zusammenfassende*]. Les concepts de race et de classe, d'état [*Stand*] et de caste, d'orientation religieuse et politique ne divisent et ne mobilisent plus autant qu'avant[3].

Le diagnostic selon lequel la guerre serait la manifestation de la nature cohésive de chaque peuple est essentielle pour comprendre la critique du racisme que Hirschfeld esquissera au cours des années vingt et trente. On peut noter, pour l'instant, que Hirschfeld conçoit le peuple comme une organisation sociale dont le degré d'intégration, s'il peut varier, est cependant appelé à s'accroître avec le temps. C'est ce processus d'intégration que la guerre ne fait qu'accélérer en mobilisant l'ensemble des composantes du peuple à une même fin.

S'inscrivant en cela dans une tradition libérale du XIXe siècle[4], Hirschfeld adhère à la thèse selon laquelle le processus civilisationnel tend vers l'unification des humains dans des organisations toujours plus étendues. Ce processus reposerait sur les besoins vitaux fondamentaux que l'humanité a en partage. L'existence même de ces besoins serait la promesse d'une unification des pays et d'une « *réconciliation* des peuples » permises par la reconnaissance générale de la nécessité d'une vie commune[5]. Cependant, le texte *Kriegspsychologisches* laisse en suspens la question de savoir quelle forme une telle organisation de l'humanité devrait prendre.

---

1 *Id.*
2 *Ibid.*, p. 20 et 26.
3 *Ibid.*, p. 29, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « *Wenn wir es nicht vorher gewußt hätten, so hätte uns dieser Krieg gezeigt, wie sehr ein Volk ein* einheitlicher *Organismus ist. Dabei stellte es sich heraus, daß vieles, was früher die Menschen vereinheitlichte, seine zusammenfassende Bedeutung ganz oder teilweise eingebüßt hat. Die Begriffe: Rasse und Klasse, Stand und Kaste, religiöse und politische Richtung sind nicht mehr so trennend und einend wie ehedem*. »
4 E. J. HOBSBAWM, *Nations and nationalism since 1780*, *op. cit.*, p. 38-39.
5 M. HIRSCHFELD, *Kriegspsychologisches*, *op. cit.*, p. 30.

2.1.3. L'unification de l'humanité et ses limites

C'est à cette question Hirschfeld se confronte dans le texte de 1919 intitulé « Qu'est-ce qui unit et qu'est-ce qui sépare l'espèce humaine ? (*Was eint und trennt das Menschengeschlecht?*). Ce texte est à maintes égards le point de départ des réflexions de Hirschfeld sur l'idéologie d'une hiérarchie des races humaines[1]. Il fournit en ce sens l'une des clés de compréhension de la critique du racisme que Hirschfeld développe ultérieurement dans la mesure où s'y trouve explicitée sa conception ambivalente de l'égalité humaine. En effet, tout en adhérant au principe selon lequel les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits, Hirschfeld souligne dans son texte de 1919 que les avancées scientifiques du XIXe siècle auraient démontré l'inanité d'une égalité des humains pris individuellement. En quoi l'adhésion de Hirschfeld au principe d'une égalité universelle des humains pourrait-elle être compatible avec l'affirmation de leur non-égalité naturelle ?

Les fondements naturalistes de l'argumentation de Hirschfeld sont, en 1919, encore plus explicites. La nature produit incessamment une variété infinie de choses, si bien qu'il serait impossible de trouver deux individus égaux dans le monde – on y trouverait tout au plus des individus semblables. « Égalité » est alors pris en son sens strict d'identité à la fois quantitative et qualitative. Or, c'est précisément une telle identité que l'on ne retrouve pas dans la nature prise comme une inépuisable série de nuances[2]. En ce qui concerne l'ensemble de l'humanité, c'est donc la diversité et non l'égalité qui doit prévaloir.

C'est en partie cette distinction entre l'échelle individuelle et l'échelle de l'humanité qui explique pourquoi Hirschfeld est sceptique à l'égard du concept de *race*. Ce dernier est, pour Hirschfeld, l'un des « concepts rassembleurs » (« *Sammelbegriffe* ») qui, comme ceux d'*espèce*, de *tribu*, de *peuple* et de *classe*, servirait à regrouper des êtres semblables en raison de leur caractéristiques communes. Plus précisément, le concept de *race* ne peut pas saisir cela même qu'il vise – la diversité humaine – et ce parce que cette diversité-ci est de nature individuelle. Pour atteindre la diversité, il faudrait procéder à des subdivisions, puis à des subdivisions dans les subdivisions, et ainsi de suite à l'infini. Autrement dit, il est nécessaire de changer d'échelle pour considérer les individus dans leurs nuances[3].

À cette critique naturaliste vient se joindre une critique anthropologique des critères généralement invoqués pour hiérarchiser les races humaines. Qu'ils soient moraux ou intellectuels, de tels critères se réfèrent nécessairement à des caractéristiques tenues pour

1 J. GROSSE, « Patriotismus und Kosmopolitismus », *op. cit.*, p. 358.
2 M. HIRSCHFELD, *Was eint und trennt das Menschengeschlecht?*, Berlin, J. Hart, 1919, p. 3.
3 *Ibid.*, p. 4.

absolues au sens où elles vaudraient partout et de tout temps. Pourtant, les échelles de valeur investies dans de tels jugements normatifs sont le produit de sociétés historiquement situées, de telle sorte qu'on ne pourrait jamais distinguer, de manière définitive, les « bonnes » races des « mauvaises[1] ».

Réunies, ces deux critiques naturaliste et anthropologique aboutissent à la conclusion suivante : « Pour le véritable chercheur en sciences naturelles, il ne saurait y avoir de peuples qui, dans leur ensemble, seraient meilleurs ou pires[2]. » C'est donc en tenant compte de la distinction entre les échelles d'analyse individuelle et collective que Hirschfeld peut adhérer à une égalité des peuples sans pour autant renoncer à l'affirmation d'une non-égalité naturelle des individus.

Toutefois, malgré cette critique de la notion de différence collective, Hirschfeld prête étonnamment au concept de *nation* une plus grande valeur scientifique « pour les biologistes » que celui de peuple. Le « nom rassembleur » (« *Sammelname* ») de nation, considéré du point de vue de son étymologie – la communauté de naissance (*natio*, *nasci*) – renverrait à quelque chose d'objectif, à savoir ce que les humains nés en un même endroit ont en partage, soit tout depuis leurs terres jusqu'à l'État en passant par les mœurs et les expériences[3]. Néanmoins, Hirschfeld maintient que les nations ne sont jamais homogènes mais toujours diverses. Elles le seraient en particulier dans le cas – qui sera repris dans ses réflexions sur le racisme – des États-Unis d'Amérique, où les caractéristiques individuelles auraient été dépassées dans un nouvel « esprit collectif » (« *Kollektivseele* »)[4]. Un tel dépassement serait cependant à double tranchant, car par les deux facteurs de la « *Mimikry* » – l'imitation d'un individu par un autre dans un effort de préservation de soi – et de l'influence psychologique intersubjective, ces mêmes modes d'identification collective peuvent tout aussi bien conduire à la constitution de divisions *entre nations*[5]. Dès 1919, Hirschfeld considère ainsi que la forme-nation place l'humanité devant deux options : celui du repli sur soi individuel qui donne lieu à la guerre ou celui de l'unification collective[6].

Cette alternative s'ancrerait dans une tension au sein même de l'humanité, à savoir celle entre ses caractéristiques particulières et son unité. D'un côté, des spécificités ethniques

1 *Ibid.*, p. 5.
2 *Ibid.*, p. 6, notre traduction. « *Völker, die als Ganzes besser oder schlechter sind, gibt est für einen wahren Naturforscher nicht.* »
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 7.
5 Sur le lien entre le concept de *mimicry* de l'entomologiste Henry Walter Bates (1825-1892) et la théorie darwinienne de l'évolution, voir M. A. EVANS, « Mimicry and the Darwinian Heritage », *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, nº 2, 1965, p. 211-213.
6 M. HIRSCHFELD, *Was eint und trennt das Menschengeschlecht?*, *op. cit.*, p. 8.

comme les langues et les croyances introduisent des formes de discontinuité, tandis que les divisions des sociétés en classes créent des « différences sociales » plus déterminantes encore. D'un autre côté, toutes les populations humaines partageraient un certain nombre de « besoins vitaux » biologiques, affectifs ou moraux[1]. Toutefois, du point de vue de l'étonnant « socialisme biologique » défendu par Hirschfeld, ces besoins-ci l'emportent sur les différences ethniques et sociales, de telle sorte que l'unité de l'humanité serait présente en puissance dans le corps et la vie affective eux-mêmes. L'humanité partagerait naturellement un attrait pour la recherche d'extase, ainsi que pour l'amour, l'art et le fait de cultiver l'esprit pour le bien de tous. De ce point de vue, les seuls objets de la « véritable recherche en sciences naturelles » seraient « l'humain et l'humanité ». Tout ce qui vient s'introduire en sus relèverait de la séparation et de l'inhibition artificielles. Autrement dit, l'humanité serait par nature unifiée. Son intérêt fondamental serait dans l'accomplissement de cette unité tandis que tout ce qui vient l'entraver serait contre-nature[2].

C'est en se confrontant désormais en pacifiste à la Première Guerre mondiale que Hirschfeld peut se réclamer du « panhumanisme » pour revendiquer l'établissement d'une entité politique et administrative qui soit à même d'organiser l'humanité entière dans une vie commune. Hirschfeld en voit le modèle dans le cosmopolitisme kantien ainsi que dans la notion d'« États-Unis de la Terre[3] », tout en insistant sur le fait que ce parlement du monde démocratique correspondrait à ce que Marx qualifiait de « dictature du prolétariat » dans la mesure où il s'agirait là de l'auto-gouvernement du plus grand nombre[4].

Dans ce cadre sont déjà présentes les hésitations qui perdureront dans les textes de Hirschfeld jusque dans sa critique du racisme. D'une part, parmi les divisions auxquelles cette unification de l'humanité doit mettre fin, Hirschfeld compte notamment les séparations « coloniales », ce qui invite à penser qu'il s'agirait de supprimer la domination coloniale[5]. D'autre part, à ceux qui estiment que seule la « race blanche » serait capable de mener à bien un tel projet d'unification de l'humanité, dont les « races de couleur » seraient ainsi nécessairement exclues, Hirschfeld esquisse cependant la réponse suivante : « Cette question n'a pas encore été entièrement résolue et requiert une vérification objective et dénuée de

1 *Ibid.*, p. 8-9.
2 *Ibid.*, p. 12.
3 Hirschfeld emprunte cette expression à Auguste Forel, auteur de l'ouvrage *Les États-Unis de la Terre*, Lausanne, F. Ruedi, 1914. Cet emprunt fait l'objet d'une analyse plus développée dans la deuxième section du présent chapitre.
4 M. HIRSCHFELD, *Was eint und trennt das Menschengeschlecht?*, *op. cit.*, p. 12.
5 *Ibid.*, p. 14.

préjugés[1]. » Autrement dit, malgré son insistance sur l'unité naturelle de l'humanité, Hirschfeld s'en remet aux recherches sur les rapports entre les races humaines avant de se prononcer, de manière définitive, sur la forme que prendrait son unité politique.

Cela ne fait qu'appuyer ce qui était déjà manifeste dans la proposition du « socialisme biologique ». Dans un esprit scientiste, la lutte contre la division de l'humanité, notamment sous l'égide de la race, doit être fondée sur une forme de vérité scientifique. Plus précisément, les sciences naturelles et humaines sont appelées à établir un ensemble de propositions relatives à l'humanité dont la validité objective permettrait de savoir ce qui, pratiquement, peut ou doit être fait pour lutter contre sa division. Ainsi, si une coexistence pacifique de l'humanité sous la forme des « États-Unis de la Terre » est garantie par des propriétés humaines biologiques et affectives communes, la délimitation de cette humanité *prise comme sujet politique* se trouve suspendue à des recherches en sciences naturelles non encore achevées.

2.1.4. Le racisme comme usurpation du nationalisme

Qui s'attendrait à trouver des affirmations concluantes sur cette humanité dans *Racism*, l'ouvrage de Hirschfeld publié à titre en posthume en 1938[2], serait nécessairement déçu. Le socle normatif naturaliste de l'argumentation établi dans les deux textes sur la guerre de 1916 et 1919 est développé dans le livre de 1938 sans que ne soit tranchée la question de la possibilité d'un État réunissant aussi bien la « race blanche » que les « races de couleur ». L'approche générale du *racism* dans l'ouvrage de 1938 prolonge les analyses de la Première Guerre à tel point que son objet principal premier demeure les rapports entre nations

1 *Id.*, notre traduction. « *Diese Frage ist noch nicht völlig gelöst und bedarf einer objektiven vorurteilslosen Prüfung*. »

2 M. HIRSCHFELD, *Racism*, E. Paul et C. Paul (éd.), E. Paul et C. Paul (trad.), Londres, V. Gollancz Ltd., 1938. L'ouvrage de 1938 repose pour l'essentiel sur une série d'articles dans la revue praguoise *Die Wahrheit* qui sont les derniers à paraître du vivant de l'auteur. Cette série d'articles, intitulée « Le spectre de la race. Une chimère devenue menace mondiale » (« Phantom Rasse. Ein Hirngespinst als Weltgefahr »), paraît au cours des années 1934 et 1935. *Cf.* J. E. BAUER, « Deconstruction and liberation: On Magnus Hirschfeld's universalization of sexual intermediariness and racial hybridity », dans Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa (FOTIM) (éd.), *Gender Studies Here and Now. CD-ROM Format*, Johannesburg/Pretoria, FOTIM, 2006. *Racism* reproduit aussi, en les modifiant, des passages des trois premiers volumes de ce qui peut être considéré comme l'un des ouvrages principaux du sexologue Magnus Hirschfeld, à savoir son « Traité sur les sexes fondé sur et élaboré à partir de trente ans de recherche et d'expérience » (*Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet*), 4 vol., Stuttgart, J. Püttmann, 1926-1930. Hirschfeld semble cependant avoir finalisé au moins une partie de ce qui formera *Racism* dès 1933. Dans une lettre d'octobre 1933 à George Sylvester Viereck, Hirschfeld déclare ainsi avoir « écrit un petit livre intitulé *Racisme* ». *Cf.* R. DOSE, *Magnus Hirschfeld: the Origins of the Gay Liberation Movement* (2005), E. H. Willis (trad.), New York, Monthly Review Press, 2014, p. 90-91. Ce manuscrit en langue allemande désormais perdu, dont *Racism* de 1938 est la traduction, n'a jamais été publié.

européennes. En quoi le racisme constituerait-il, alors, une réalité à part entière, étant donné qu'il n'est traité que comme un épiphénomène de la guerre intra-européenne ?

Cette difficulté n'est que renforcée par le fait que, dans le texte publié en 1938, Magnus Hirschfeld traite son objet comme une inimitié parmi d'autres. En réponse à la question de savoir pourquoi l'inimitié raciale et nationale ont été si courantes dans l'histoire, Hirschfeld développe ainsi les réflexions suivantes :

> L'observateur dénué de préjugés ne peut que difficilement douter du fait qu'il a affaire à un phénomène psychologique, mais un phénomène qui émerge des profondeurs, une réaction à des sensations d'inconfort qui n'est en rien déterminée par des motivations rationnelles ou pleinement conscientes. L'inimitié raciale, comme les autres inimitiés involontaires, infondées mais souvent rationalisées […], ne peut être élucidée que par une « psychologie profonde », car ces inimitiés s'ancrent dans l'inconscient. Une étude minutieuse révélera bientôt que la racine pivotante de l'inimité raciale est l'impulsion auto-assertive, si profondément implantée dans la nature humaine[1].

Comme dans ses textes rédigés durant la Première Guerre mondiale, Hirschfeld situe son enquête sur un plan psychologique, mais dans un langage qui se rapproche désormais de celui de la psychanalyse. Il est possible que l'auteur de *Racism* emprunte le concept d'« impulsion auto-assertive » – qui désigne notre tendance primitive à chercher l'approbation des autres en les surpassant dans quelque domaine – à l'adepte de la psychologie dite « hormique » (*hormic*) William McDougall (1871-1938), sachant que ce concept est également présent dans les recherches de Jung[2]. Dans un ouvrage consacré à la psychologie sociale paru en 1908, McDougall proposa en effet une explication des comportements humains fondée sur les instincts, explication qui résonne sur plusieurs points avec l'approche naturaliste de Hirschfeld. Pour McDougall, si les instincts sont originairement des dispositions corporelles et psychiques liés à nos représentations, nos affects et nos efforts, ils sont en outre socialement médiatisés par ce qu'il appelle des « *sentiments* » (en anglais et sans guillemets), autrement dit des articulations entre nos émotions et les objets spécifiques qui les éveillent. Un exemple donné par McDougall est justement celui du patriotisme, *sentiment* par lequel la conscience et l'amour de mon propre « Soi » (« *self* ») fusionnent avec la conscience et l'amour de ma patrie[3].

---

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 225-226, notre traduction. « *The unprejudiced observer can hardly doubt that he is faced by a psychological phenomenon, but one springing from the depths, a reaction to feelings of discomfort, and not determined by rational or fully conscious promptings. Racial dislikes, like other unmeaning dislikes, groundless but often rationalised* […] *can only be elucidated by "depth psychology", for they are rooted in the unconscious. Careful study soon discloses that the taproot of racial hatred is the self-assertive impulse which is so deeply planted in human nature*. »

2 Pour une contextualisation élaborée à la même époque, voir W. R. WELLS, « The Sublimation of Non-Sexual Instincts », *The Pedagogical Seminary*, vol. 28, nº 1, mars 1921, p. 75-76.

3 W. MCDOUGALL, *An Introduction to Social Psychology* (1908), 10e éd., Londres, Methuen, 1916, chap. VI.

Or, en traitant l'inimitié raciale comme une forme particulière de l'hostilité causée par des processus inconscients, Hirschfeld ne semble pas considérer qu'elle constitue un phénomène psychologique nouveau. D'une part, elle n'est que l'une des expressions parmi d'autres de cette antipathie déterminée par notre psyché et nos affects. En ce sens, l'« inimitié raciale » dont il est question dans le passage qui vient d'être cité pourrait être analysée selon les mêmes modalités que la guerre. D'autre part, si cette inimitié constitue un phénomène spécifique dans la mesure où elle se fixe sur une collectivité définie comme une race, ses causes, elles, seraient génériques et transhistoriques, étant donné que cette inimitié serait liée à une affirmation constitutive du « Soi » (« *self* »). De ce point de vue, le racisme n'est qu'une forme parmi d'autres d'une tendance toute naturelle à l'affrontement ou à hostilité.

Un telle interprétation est renforcée par le fait que Hirschfeld considère aussi bien le patriotisme que la « xénophobie » – l'inimitié à l'égard de l'étranger – comme des faits anthropologiques universels[1]. C'est en cela que *Racism* prolonge les tentatives antérieures d'une analyse de la « psychologie nationale » entendue comme les représentations et les comportements propres à la collectivité du peuple[2]. Toutefois, dans l'ouvrage de 1938, d'autres références à la période que Hirschfeld traverse – celle de l'avènement du Troisième Reich et de l'irruption de la Seconde Guerre mondiale – mettent en avant le caractère inédit de la stratégie d'une « guerre des races », et ce jusque dans les effets institutionnels de celle-ci sur les écolières et les écoliers :

> J'ai souvenir que lorsque j'étais écolier, les enfants juifs furent battus à froid, mais ils ne furent pas relégués à des sièges particuliers comme ils le sont maintenant dans nombre d'écoles allemandes. […] Il me semble que pour le bien de ses enfants, tout Juif allemand devrait choisir les privations corporelles de l'exile devant les privations spirituelles de son pays natal[3].

En d'autres termes, une transformation qualitative de l'hostilité s'opère dès lors qu'il ne s'agit plus simplement pour la population majoritaire d'éviter des interactions avec les juifs, mais de leur assigner une place à part. En ce sens, la guerre des races se caractériserait par des effets qui n'entrent pas dans le cadre des rapports entre les nations européennes, mais qui concernent les relations entre des groupes membres d'une même nation. Il demeure que l'analyse de ce que Hirschfeld nomme « racisme » s'opère dans le cadre précédemment posé : celui de la guerre et de ses causes psychologiques. À ce niveau des relations entre

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 227.
2 Sur ce point, voir les développements de Hirschfeld lui-même : *Ibid.*, p. 230.
3 *Ibid.*, p. 234, notre traduction. « *I can remember that in my school days Jewish children were cold-shouldered, but they were not relegated to special seats as they are now in many German schools.* […] *It seems to me that for his children's sake every German Jew should choose the bodily privations of exile in preference to spiritual privations in the homeland.*

groupes, Hirschfeld tient donc aussi l'hostilité pour la signification déterminante des phénomènes regroupés sous le nom de *racism*.

Cela est apparent dans la structure même de l'ouvrage. Dans le vingtième chapitre de *Racism*, Hirschfeld s'intéresse ainsi aux « causes des conflits raciaux ». La première section du chapitre s'intitule « Pourquoi les nations se haïssent-elles ? » (« *Why do the nations hate one another ?* »). Le choix du titre réaffirme le déplacement du questionnement nationaliste mené par Hirschfeld en 1915 vers une interrogation du phénomène de la guerre en tant que tel. Se référant lui-même aux textes de 1915 et de 1916[1], Hirschfeld revient sur « l'impulsion auto-assertive » comme cause de l'inimitié entre peuples. Or, à cet endroit, il s'attarde sur l'attitude des peuples à l'égard de l'altérité. Une autre forme d'impulsion devrait ici être prise en compte, à savoir celle que Hirschfeld nomme indifféremment le complexe d'infériorité et le sentiment de culpabilité. Ce serait par les effets combinés de ce complexe et de ce sentiment – dont Hirschfeld ne donne pas de définitions élaborées – que les individus s'unissent avec leurs semblables – « avec des autres du même genre » – afin de se valoriser et de se renforcer. Par ces mêmes effets combinés, les humains développent une hostilité à l'égard des communautés étrangères tenues pour inférieures. Dans la lignée du texte de 1919, l'intégration dans une communauté implique donc à la fois une union des semblables dans la nation et une division entre celle-ci et les autres nations[2]. Conçu selon le modèle de la guerre, le racisme serait une hostilité associée à une forme d'infériorité présumée.

Néanmoins, un aspect de ce racisme semble échapper à la logique de la guerre : c'est son caractère usurpateur. Hirschfeld, on l'a vu, considère que le concept de *nation*, par opposition à celui de *race*, est scientifique. Hirschfeld peut ainsi tenir le nationalisme – la valorisation de la communauté de naissance à laquelle on appartient – pour un élément politique souhaitable à condition que celui-ci n'en vienne pas à exclure l'identification avec l'humanité commune universelle. Or, dans une section intitulée « La peur d'une catastrophe imminente conduit à un élan vers le racisme[3] », Hirschfeld présente le racisme comme une rationalisation d'un égoïsme qui se drape de cette dignité du nationalisme[4]. Il s'agit alors de pointer l'importance, pour le développement du racisme, de la construction d'un ennemi intérieur. Le racisme serait le mécanisme par lequel une population devient, à l'intérieur des frontières, un exutoire pour les impulsions psychologiques causant l'inimitié entre humains :

1 *Ibid.*, p. 256.
2 *Ibid.*, p. 257.
3 *Ibid.*, p. 259, notre traduction.
4 *Ibid.*, p. 260.

> Le racisme fut l'une de ces soupapes, l'un de ces moyens de décompression. L'élan vers le racisme semblait contribuer au rétablissement de l'estime de soi, à la satisfaction de l'impulsion auto-assertive, à la satisfaction de la volonté de pouvoir en tyrannisant un ennemi à l'intérieur des murs, ennemi qui était certainement plus accessible et auquel il était sans doute moins dangereux de s'attaquer qu'un ennemi de renom au-delà des frontières nationales. Le racisme, comme la guerre, facilita le fait de chasser les gens de leurs positions pour s'emparer de celles-ci, de se saisir des « indésirables » et de les cantonner dans des camps de concentration, d'entonner des « hymnes de haine », d'organiser des célébrations de victoire, d'être ivre de son propre succès, de faire des discours enthousiastes[1].

Pour ses partisans, l'avantage du racisme est qu'il fournit une cible qui demeure à portée de main. De ce point de vue, le racisme se présente comme une stratégie de gouvernement par l'institution d'un état d'exception visant à ce que la population majoritaire canalise son hostilité vers une partie de la population. Si le racisme peut être comparé à la guerre, c'est parce que celui-là cherche délibérément à imiter les formes d'extase qu'une nation recherche dans celle-ci. Anticipant en cela sur certaines analyses plus tardives du fascisme[2], Hirschfeld considère le racisme comme la reconstruction d'un nouvel ordre social et politique, celle-ci passant en partie par la persécution de populations tenues pour nocives. Hirschfeld tient cependant à ne pas confondre racisme et nationalisme :

> Il fut également possible pour l'égoïsme de masse de se présenter derrière le masque respectable du patriotisme ou du nationalisme. C'est aussi sous les auspices du racisme que la poursuite des fins propres [*self-seeking*] prirent le nom du souci pour le bien-être général. Les limitations internes et externes du culte de l'égoïsme ayant été levées, les apôtres et énergumènes du racisme peuvent, toujours de bonne foi, donner libre cours à des impulsions dont ils auraient honte s'ils en connaissaient la nature véritable. L'égoïsme a été « rationalisé »[3].

D'après cette analyse, le racisme aurait pour caractéristique d'être usurpateur. En se référant à une communauté supranationale tenue pour supérieure et définie par des critères supposément intrinsèques et héréditaires, le racisme ferait passer les intérêts d'une partie de

1 *Id.*, notre traduction. « *Racism was one of these safety-valves, one of these means of release. The flight into racism seemed to provide for a restoration of self-esteem, for satisfaction of the self-assertive impulse, for gratification of the will to power by tyrannising over an enemy within the gates who was certainly more accessible and less dangerous to tackle than a reputed enemy across the national frontiers. Racism, like war, made it easy to hunt people out of their positions and to occupy these, to seize "undesirables" and seclude them in concentration camps, to sing "hymns of hate," to organise celebrations of victory, to become dizzy with success, to make enthusiastic speeches*. »

2 Sur ce point, voir R. GRIFFIN, « Modernity under the New Order. The Fascist Project for Managing the Future » (1994), dans M. Feldman (éd.), *A Fascist Century. Essays by Roger Griffin*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 24-45.

3 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 260, notre traduction. « *It was also possible for mass-selfishness to parade behind the respectable mask of patriotism or nationalism. Under racist auspices, too, it became easy for self-seeking to take the name of eagerness for the public welfare. Internal and external hindrances to the cult of egoism having been removed, the apostles and energumens of racism can in all good faith give free rein to impulses of which they would be ashamed did they realise their true nature. Selfishness has been "rationalised."* »

la population pour des intérêts nationaux. Hirschfeld se réfère ainsi aux discours de Goebbels au Nuremberg Reichstag de 1935 pour souligner à quel point les racistes ne font que réitérer leurs opinions sur la race plutôt que d'élaborer des politiques nationales dignes de ce nom. Serait particulièrement menaçante, à cet égard, l'idée selon laquelle la paix ne pourra jamais être rétablie avant que le problème mondial de la race n'ait été résolu[1]. Le racisme se présente donc ici comme la justification et la légitimation d'actes qui, en eux-mêmes, n'ont aucune valeur pour la communauté nationale prise dans son ensemble. En ce sens, pris comme une usurpation du nationalisme, le racisme forme bien une réalité à part entière : celle d'une imposture qui consiste à présenter les intérêts d'une race particulière comme l'intérêt général de la nation.

Dans les textes de Hirschfeld, le concept de *racisme* s'inscrit ainsi dans la continuité de ses analyses antérieures, et ce à trois égards.

Premièrement, l'expérience de la Première Guerre mondiale conduit Hirschfeld à développer un cadre normatif naturaliste opposant l'unité naturelle de l'humanité à sa division artificielle. Tout comme la guerre, le racisme serait ainsi une aliénation mutuelle de nous-même et de notre semblable, au sens où le racisme créé une inimitié contraire à ce qui est dans notre intérêt naturel commun : la cohésion.

Deuxièmement, élaborée sous les conditions de la guerre, la valorisation de la cohésion notamment nationale s'étend à la nation et au nationalisme comme tels. Certes, à partir de 1916, Hirschfeld rompt avec sa position chauviniste initiale, mais c'est seulement pour passer d'un éloge de la nation allemande en particulier à un éloge de la forme-nation en général. Cette dernière est ainsi conçue comme l'organisme social par excellence. Le texte de 1919 en propose une analyse plus nuancée, mais la nation y préserve le statut de modèle de l'unification humaine. *Racism* conçoit le racisme comme ce qui, à l'inverse, divise la nation en créant un ennemi intérieur et en usurpant les signifiants nationaux à des fins égoïstes.

Troisièmement, il n'est pas certain que cette valorisation de la cohésion nationale vaille pour toute l'humanité, si l'on entend par là l'ensemble des humains. Certes, Hirschfeld affirme dès 1919 que pour la science, il n'y a pas de peuples plus ou moins bons. Toutefois, en 1915, le discours de Hirschfeld est encore fortement imprégné par les catégories coloniales et en 1919, dans l'attente de la vérité scientifique sur la question, il défend une position que l'on pourrait qualifier d'agnostique en ce qui concerne les rapports politiques possibles entre « race blanche » et « races de couleur ». Cette tension entre, d'une part, une critique scientifique de la race comme « concept rassembleur » et, d'autre part, la suspension

1 *Ibid.*, p. 261.

du jugement quant à la possibilité politique de créer une communauté d'égaux unifiant toutes les races prépare l'ambivalence de *Racism* quant à la stratégie de lutte à adopter contre le racisme.

En somme, le racisme serait une séparation artificielle imaginaire de l'humanité causée par des mécanismes psychologiques pathologiques. Pourtant, les seuls ressorts de la guerre ne suffisent pas à expliquer ce phénomène psychologique qui fait aussi intervenir des théories et des concepts relatifs à la race. Ce que le concept de *racisme* apporte à l'approche de l'hostilité entre humains développée par Hirschfeld, c'est alors une problématisation de l'assignation de l'autre à une position d'infériorité. Mais dans quelle mesure un discours aussi nettement ancré dans les distinctions coloniales – notamment celle entre « civilisés » et « primitifs », mais aussi celle entre « Blancs » et « races de couleur » – est-il à même de produire une critique d'une telle assignation ?

2.2. La raison scientifique devant les « races de couleur »

Le projet même d'une critique scientifique du racisme est à cet égard ambivalent. Pour Hirschfeld, il va de soi que cette critique soit le fait d'une communauté de chercheurs occidentaux. En effet, la critique de l'idéologie d'une hiérarchie des races doit partir d'une étude objective des « races de couleur ». Or, comment une critique du racisme est-elle seulement possible si l'on maintient une telle hiérarchie entre la recherche – menée par un individu ou collectif occidental – et son objet d'étude – les « races de couleur » ? Cette critique du racisme conduit-elle, comme le voudrait Hirschfeld, à surmonter les séparations raciales entre humains ? N'entérine-t-elle pas au contraire des séparations de ce type, et dans ce cas, en quoi consiste le combat qu'il s'agirait de mener contre le racisme ?

2.2.1. Critique de la pseudo-science

La section précédente a établi que c'est à la lumière de ses réflexions sur la « psychologie de la guerre » que l'on peut saisir le sens spécifique que Hirschfeld attribue au racisme. Dans l'ouvrage de 1938, le terme *racism* désigne en effet la « théorie raciale qui est au fondement de la doctrine de la guerre des races[1] ». Quel est le rapport entre cette caractérisation du

1 *Ibid.*, p. 35, notre traduction.

racisme et la signification d'une assignation à l'infériorité ? Plus précisément, comment les significations de l'hostilité et de l'infériorité raciales pourraient-elles être articulées à ce même concept de *racisme* axé sur le bellicisme ?

Hirschfeld estime que l'impérialisme national-socialiste – la conquête de territoires européens au nom d'une supposée race aryenne – est la traduction pratique d'une telle « thèse » qui pose la race comme sujet et finalité d'un renouveau des institutions politiques[1]. Dès lors, ce n'est pas tant la domination que la *guerre* raciale qui est au centre de la focale. Le mantra nazi pourrait ainsi être synthétisé comme « Guerre des races en lieu et place d'une guerre des classes[2] ». Autrement dit, le racisme consisterait a) à affirmer l'existence de groupes humains biologiquement distincts, b) à définir des lignes de clivage politiques d'après ces distinctions et c) à promouvoir l'antagonisme entre ces groupes comme une nécessité anthropologique.

Pourtant, dans l'annexe de *Racism*, Hirschfeld fait sienne l'ambiguïté d'un article intitulé « Nation et race » paru dans le quotidien du Vatican *L'Osservatore Romano* en 1933 (?) :

> La haine de race [*race hatred*] signifie l'affirmation de l'aspect matérialiste du nationalisme. La nation n'est plus conçue comme une valeur éthique mais comme un fait physique, comme une réalité naturelle et matérielle, comme race. Un tel matérialisme radical ne peut conduire, dans la pratique, qu'à un paganisme. […] Dans le nationalisme raciste, nous rencontrons une forme de zoologie qui se donne pour la vie politique des peuples. Sous l'égide de l'idéologie raciste, la lutte entre nations devient un combat pour la prédominance d'une race particulière ; la constitution corporelle prime sur les dons spirituels, la personnalité physique sur la personnalité morale, la force sur le droit[3].

L'originalité de cette « haine de race » résiderait dans l'affirmation suivante, déjà prêtée au racisme par certains usages pionniers de la conceptualité du *raci(ali)sme* étudiés dans le chapitre précédent. Afin de créer son environnement naturel, une certaine race doit, sans respect pour les frontières nationales reconnues de part et d'autre, conquérir de nouveaux territoires et ainsi incorporer d'autres populations qui seraient ses semblables. Le statut de la « haine de race » demeure ambigu. D'un côté, il consiste à mettre en avant un « aspect » du nationalisme ; de l'autre, il transforme en profondeur la signification de la nation. Cette ambiguïté peut être interprétée comme le signe du fait que la « haine de race » est conçue, ici, comme un travestissement de la nation – de « valeur éthique », elle devient « race » – et du nationalisme – la « politique des peuples » se mue en « zoologie ».

1 *Id.*
2 *Id.*, notre traduction.
3 Cité dans *Ibid.*, p. 287-288, notre traduction. Hirschfeld ne donne pas la source exacte.

En ce sens, en reprenant l'analyse de *L'Osservatore Romano*, Hirschfeld conçoit le racisme comme une doctrine qui, bien qu'elle trouve à s'exprimer dans le langage de la guerre, est porteuse d'un contenu de type nouveau parce que centré sur la race. Là où la guerre, dans une forme d'extase, conduisait à l'écrasement de l'individualité sous la nationalité, le racisme se traduit par une forme de délire qualitativement distinct de l'extase belliqueuse. Contrairement à la nation que Hirschfeld tenait déjà en 1919 pour une réalité objective, le « fanatisme racial » s'ancre dans une errance gnoséologique. Dans les termes de Hirschfeld, le racisme n'est fondé que sur « des erreurs, des mécompréhensions, des hypothèses intenables[1] ». En effet, le racisme forge arbitrairement des communautés définies d'après des critères corporels. Ces représentations erronées ont cependant une efficace pratique : Hirschfeld constate qu'elles « alièn[ent] les nations les unes des autres et nourri[ssent] l'égoïsme de groupe[2] ». Elles ne font pas qu'opposer les nations le temps d'une guerre, mais instituent des séparations tenues pour insurmontables.

Dans la continuité de Théophile Simar, Hugo Iltis et Edmond Vermeil, Hirschfeld aborde ainsi le racisme comme un ensemble de croyances fallacieuses dont il s'agit de faire l'histoire. Cette histoire intellectuelle entend expliquer comment la thèse pourtant scientifiquement infondée d'une inégalité des races humaines a pu gagner une telle popularité. Comme dans le cas de Simar, Iltis et Vermeil, l'histoire du racisme ainsi compris débute avec Gobineau[3]. Pour Hirschfeld, la conception gobinienne de la race est chimérique en ce qu'elle suppose l'existence d'une race blanche unifiée en voie de dégénérescence à cause du métissage. Du point de vue de Gobineau, en effet, le métissage et la démocratie ne font qu'un, celle-ci étant en substance la prise de pouvoir par les pauvres et les dégénérés. Selon l'interprétation discutable de Hirschfeld, la position de Gobineau a pour conséquence inévitable la promotion de l'homogénéité raciale de la population comme condition de l'épanouissement de la nation[4]. Selon Hirschfeld, ce schéma de Gobineau a été repris par Chamberlain avant d'être mobilisé par des auteurs influents durant la période national-socialiste[5]. Hirschfeld propose également d'inclure Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) dans l'histoire intellectuelle de la formation du racisme, étant donné que cet anthropologue français considère la doctrine de l'égalité humaine comme une illusion issue du christianisme[6].

1 *Ibid.*, p. 320, notre traduction.
2 *Id.*, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 46.
4 *Ibid.*, p. 204.
5 *Ibid.*, p. 205.
6 *Ibid.*, p. 317-318.

Or, de même que les représentations de communautés humaines forgées par le racisme ont des effets pratiques sur les rapports entre nations, de même la thèse de races humaines inégales est appliquée dans les décisions judiciaires allemandes récentes annulant des mariages entre « Aryens » et juifs[1]. Contrairement à ce que la perspective de Barnor Hesse sur le « premier » concept de *racisme* laisserait entendre, Hirschfeld ne réduit pas pour autant le racisme à ses manifestations dans le Troisième Reich. L'auteur de *Racism* note en effet que la race avait déjà été érigée au rang de catégorie juridique aux États-Unis – où, dans la période Jim Crow, des décisions juridiques sont directement influencées par les « préjugés de race » ou « de couleur[2] » – comme dans les colonies françaises[3]. Seulement, les national-socialistes pousseraient les dispositifs de ce type à leur paroxysme en accordant explicitement, dans les jugements des tribunaux, plus d'importance à l'origine raciale des personnes qu'à leurs actes[4]. Face à l'application de cette doctrine de l'inégalité des races humaines, Hirschfeld veut défendre son contraire : l'égalité des humains dans une communauté nationale garantissant des droits et des libertés universelles. L'égalité humaine est en ce sens l'enjeu primordial de la critique du racisme menée par Hirschfeld.

Cette conception de représentations qui, bien qu'erronées, ont des effets pratiques, ne va pas sans rappeler l'approche marxienne de l'idéologie selon laquelle les idées et les discours qui justifient ou naturalisent la domination contribuent, par là même, à perpétuer cette dernière[5]. Cependant, il semblerait que s'il y a lieu de parler d'idéologie en un sens marxien à propos de Hirschfeld, ce serait pour le qualifier, lui, d'« idéologue » au sens de *L'idéologie allemande*. Pour Marx, Engels et Weydemeyer, est « idéologue » une personne qui, parce qu'elle est une travailleuse « intellectuelle » séparée du « travail matériel », croit que les phénomènes de conscience ont une force propre et indépendante de la pratique[6]. En effet, Hirschfeld affirme bien que c'est « la théorie raciale » qui fait exister des forces politiques nouvelles sous la forme d'une « doctrine de la guerre des races[7] ». Cela revient, dans les termes de *L'Idéologie allemande*, à prêter aux penseurs de la race le rôle de « fabricants de l'histoire[8] », d'agents déterminants du changement des rapports sociaux et politiques.

1 *Ibid.*, p. 212-214.
2 *Ibid.*, p. 111, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 108.
4 *Ibid.*, p. 111.
5 Dans le cas spécifique du racisme entendu comme une idéologie, on peut notamment se reporter aux travaux de Stuart Hall qui reprennent et discutent le concept althussérien d'*idéologie* et celui, gramscien, d'*hégémonie*. S. HALL, « Race, articulation et sociétés structurées à dominante », *op. cit.*
6 K. MARX, F. ENGELS et J. WEYDEMEYER, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 71.
7 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 35, notre traduction.
8 K. MARX, F. ENGELS et J. WEYDEMEYER, *L'idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 141.

Là où Hugo Iltis cherchait à défendre la « science raciale » contre le « délire racial », c'est-à-dire à sauver le concept scientifique de *race* de son instrumentalisation, Hirschfeld, lui, refuse d'attribuer une pleine valeur scientifique au concept de *race*. Il demeure que si le racisme est conçu comme un problème d'ordre doctrinal, la résolution de ce problème doit aussi être pensée en ces termes. Dans la continuité des efforts d'Ignaz Zollschan, Hirschfeld met ainsi ses espoirs dans la formation d'un comité international formé par des anthropologues et des sociologues dont l'objet serait l'étude critique des prétendus fondements scientifiques de « l'hypothèse raciste[1] ». De même que les théories raciales instiguent des antagonismes nocifs, de même la critique scientifique de ces théories devrait permettre de lutter contre la propagation d'antagonismes de ce type.

Pour Hirschfeld, une telle critique doit d'abord s'attacher à déconstruire le concept de *race*. Selon une chronologie contestable[2], Buffon aurait introduit le concept de *race* dans la littérature scientifique au milieu du XVIIIe siècle[3]. Depuis, les usagers du concept auraient peiné à lui donner une cohérence dans son application à l'espèce humaine[4]. Il ne serait en tout cas jamais possible d'établir une classification générale de l'humanité en races, que ce soit d'après des critères ethnolinguistiques ou en fonction des normes de beauté[5]. En se référant aux conclusions de l'étude de l'évolution des crânes d'immigrés et d'enfants d'immigrés aux États-Unis menée par Franz Boas en 1908-1910, Hirschfeld affirme que la science digne de ce nom prend désormais pour acquis que la forme du crâne n'est pas « un attribut héréditaire fixe » dans la mesure où les conditions environnementales peuvent modifier l'index crânien[6]. Cette disqualification du concept de *race* sur le terrain propre des partisans des « théories raciales » – l'anthropologie, et plus particulièrement l'anthropologie physique – est décisive pour Hirschfeld. Dans le corpus étudié dans le cadre de la présente enquête, Hirschfeld est ainsi le premier à revendiquer explicitement l'usage des guillemets lorsqu'on fait référence à la race, et ce seulement comme un pis-aller terminologique[7]. Ce serait là une manière de se distinguer des usages pseudo-scientifiques de la race.

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 263. Zollschan, qui n'a pas toujours eu bonne presse dans les milieux scientifiques, n'est pas cité dans *Racism*, mais il est probable que Hirschfeld ait pu prendre connaissance des efforts de Zollschan pour instituer un tel comité international à partir du milieu des années 1920. On reviendra sur ce projet de Zollschan dans le troisième chapitre.

2 Voir notamment C.-O. DORON, « Race and Genealogy. Buffon and the Formation of the Concept of "Race" », *Humana Mente*, vol. 5, n° 22, 2012, p. 75-109. Buffon reprend en fait un style de raisonnement généalogique qui n'était pas encore présent dans les sciences naturelles, alors largement dominées par un style de raisonnement classificateur.

3 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 52.

4 *Ibid.*, p. 54 et 251.

5 *Ibid.*, p. 65-66 et 81-82.

6 *Ibid.*, p. 132. Après le cas Hugo Iltis, on ne s'étonnera plus de constater qu'au même endroit, Hirschfeld croit utile d'ajouter que l'étude de Boas a reçu l'approbation d'Eugen Fischer.

7 *Ibid.*, p. 57. La remarque vaut si l'on admet que *Racism* aurait été écrit en 1933.

Hirschfeld abandonne cependant le concept de *race* pour esquisser une théorie alternative de la diversité humaine fondée, elle, sur le lien entre le *mimicry* et les influences environnementales[1]. De ce point de vue, il ne saurait y avoir une lignée humaine pure, car « tous les êtres humains sont des hybrides ». Tels seraient alors les vertus d'un eugénisme scientifiquement fondé : au lieu de favoriser l'endogamie de la race pure – qui provoquerait l'émergence de défauts au fil des générations –, le véritable eugénisme laisserait une place aux vertus du métissage[2]. D'où la revendication par Hirschfeld de l'hybridation comme modèle économique et racial dans le sillage du généticien, agronome et horticulteur états-unien Luther Burbank (1849-1926)[3] dont l'héritage intellectuel n'est pas sans liens avec Mendel[4].

Comme cela avait été établi dès 1919, la lutte contre les antagonismes humains artificiels vise donc à défendre la vérité scientifique. Pour Hirschfeld, c'est cette vérité que les national-socialistes contribuent à souiller en donnant à des intérêts égoïstes l'apparence de propositions scientifiquement établies[5]. La critique du racisme prend ici – et ce pour la première fois dans le corpus étudié – la forme d'une pluralité d'oppositions qui, depuis, structurent bien souvent l'historiographie du racisme[6] et dont on pourrait dire que Hirschfeld est l'un des initiateurs : universalisme *versus* différencialisme ; monogénisme *versus* polygénisme ; humanisme égalitariste *versus* noblesse réactionnaire ; perfectibilité *versus* fixité ; libéralisme *versus* autoritarisme[7]. Cette structure dichotomique de la critique du racisme développée par Hirschfeld englobe aussi la conception eugéniste de la race, puisqu'il s'agit d'opposer « une science impartiale de l'amélioration génétique » – dont le propre serait d'ignorer les distinctions raciales – à l'eugénisme tel qu'il est instrumentalisé par les national-socialistes afin de défendre les intérêts d'une supposée race aryenne[8]. En ce sens, là où Hugo Iltis cherchait, par sa critique du racisme, à sauver le concept de *races humaines* en vue d'un usage progressiste de l'eugénisme, Hirschfeld cherche, lui, à sauver l'eugénisme du concept de *race*. Dans un cas comme dans l'autre, il demeure que la critique du racisme est conçue, à ce niveau, comme l'opposition de la rationalité scientifique à des propositions pseudo-scientifiques.

1 *Ibid.*, p. 189.
2 *Ibid.*, p. 198-199, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 219sq.
4 C.-C. MATHON, « Daniel, Mitchourine et Burbank », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 3, nº 12, 1956, p. 797.
5 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 128-129.
6 C.-O. DORON, *L'homme altéré*, *op. cit.*, p. 13-21.
7 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 102.
8 *Ibid.*, p. 173-174.

Bien qu'il conçoive ainsi la critique du racisme comme une lutte pour la vérité et contre les mésusages de la raison, Hirschfeld estime que le racisme n'a d'efficace pratique que parce qu'il mobilise des affects. Aussi bien pour Chamberlain que pour Mussolini, la race ne serait qu'un symbole que l'on arbore comme sien sans fondement rationnel[1]. Tout comme l'efficace de la guerre devait être expliquée par ses causes psychologiques, les théories raciales gagneraient en influence grâce à leur ancrage affectif qui stimule l'imagination. Hirschfeld compare ces théories à la religion qui, elle, subsisterait à travers les siècles parce qu'elle stimule les affects plus qu'elle ne convainc par des arguments rationnels[2]. Le fait qu'Alfred Rosenberg, doctrinaire du régime national-socialiste, voyait en la race le fondement d'une nouvelle religion validerait cette comparaison[3]. Cette comparaison serait d'autant plus pertinente que le sang fait l'objet d'une véritable mythologie : le sang serait le porteur principal de nos caractéristiques héréditaires[4]. Pour Hirschfeld, si ce mythe est si difficile à éradiquer, c'est qu'il est sans doute le fruit de superstitions anciennes[5]. Or, s'il n'est fondé que sur de telles représentations illusoires et irréfléchies, pourquoi traiter le racisme comme un ensemble de « théories » ? On a vu que le racisme est, pour Hirschfeld, une rationalisation *a posteriori* de l'égoïsme nationaliste, mais en cela il est aussi un travestissement de préjugés en science – une pseudo-science. Des mythes comme celui du sang ne sauraient en aucun cas être au fondement d'une « théorie » avec des prétentions de l'ampleur de celles du « racisme[6] ». En tant que réalité affective et imaginaire, le racisme serait donc essentiellement incohérent.

D'où vient, alors, que le moyen privilégié pour combattre le racisme soit l'argumentation scientifique ? Répondre à cette question implique de préciser la perspective de Hirschfeld sur le combat contre le racisme, perspective qui ne se réduit pas à une lutte contre des théories. En effet, Hirschfeld conçoit aussi ce combat, quoique dans une moindre mesure, comme une lutte contre la stigmatisation, entendue comme le fait de définir une collectivité par une caractéristique jugée dévalorisante. Anticipant en cela sur l'extension subséquente du concept de *racisme* à d'autres formes de domination ou de dénis de reconnaissance dans les années 1960, 1970 et 1980[7], Hirschfeld associe le racisme à d'autres formes de stigmatisation telle que celle opérée par les personnes hétérosexuelles dans leur rapport aux personnes

1 *Ibid.*, p. 48.
2 *Ibid.*, p. 37.
3 *Ibid.*, p. 279-280.
4 *Ibid.*, p. 138-139.
5 *Ibid.*, p. 140.
6 *Ibid.*, p. 142.
7 Le travail de la sociologue féministe Colette Guillaume sur l'« idéologie raciste » offre une illustration de cette tendance révolue. C. GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*

homosexuelles. L'auteur de *Racism* évoque notamment le mythe, répandu dans un grand nombre de nations européennes, selon lequel l'homosexualité aurait été introduite de l'étranger[1]. Ainsi, en pratique, bien qu'il soit défini comme une « théorie », le racisme ne saurait être traité seulement comme un ensemble de propositions pseudo-scientifiques qu'il s'agit de contrer. En effet, ces propositions sont, elles aussi, causées par des mécanismes psychosociologiques qui dépassent le cadre de la connaissance scientifique. L'adhésion aux thèses racistes relèverait donc à son tour d'un comportement pathologique.

En ce sens, si l'hostilité est un fait anthropologique plus général que le phénomène particulier du racisme vient masquer, l'infériorité raciale serait la proposition principale du racisme comme pseudo-science. Tant comme disposition que comme ensemble de croyances, le racisme est, pour Hirschfeld, un principe inégalitaire qui menace les nations occidentales en y introduisant des divisions artificielles qui tendent à saper les bases naturelles et sociopolitiques de l'égalité et de la liberté. L'articulation des significations de l'hostilité et de l'infériorité se fait donc dans un même concept de *racisme* dans la mesure où la visée de celui-ci est de qualifier la violation des droits des membres de la nation entendue comme une communauté d'égaux. D'où la question de savoir comment cette critique du racisme focalisée sur la défense de l'égalité des nationaux se rapporte aux groupements humains qui ne relèvent pas des nations occidentales.

2.2.2. Les « races de couleur » comme objet et comme menace

Hirschfeld considère que la situation des populations colonisées relève du racisme. Toutefois, elle n'en relève pas au même titre que celle des communautés occidentales, car l'analyse de la situation des « peuples » ou « races de couleur » – « *coloured peoples* », « *coloured races* » – est fondamentalement eurocentrique[2]. D'une part, cette analyse suppose qu'elle émane elle-même de la civilisation la plus développée, caractérisée par son épanouissement spirituel[3]. D'autre part, le discours sur les « peuples » ou « races de couleur » est d'emblée rivé sur la question de savoir comment « nous » – pronom avec lequel

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 151. Sur ce point, Hirschfeld se réfère à son ouvrage antérieur *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes* (1914), 2., um ein Vorwort von Bernd-Ulrich Hergemöller ergänzte Neuaufl. der Ausg. von 1984, Berlin, W. de Gruyter, 2001.

2 Pour une tentative de définition de l'eurocentrisme, voir K. LINDNER, « L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales », *Actuel Marx*, vol. 48, nº 2, 2010, p. 107-108. Pour une présentation des liens entre le concept d'eurocentrisme et les études critiques de la race et du racisme, voir aussi S. R. MAESO et M. ARAÚJO, « Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance: An Introduction », dans M. Araújo et S. R. Maeso (éd.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015, p. 1-5.

3 Voir M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 70-71.

Hirschfeld désigne les Occidentaux – devons nous rapporter aux « autres ». Il n'est donc pas tant question des conditions réelles d'existence de ces « peuples » que de l'image que les Occidentaux s'en font. Les « peuples » en question ne seront considérés comme agents de l'histoire qu'en tant que leurs actes « nous » affectent. Pourtant, Hirschfeld ouvre son livre sur le fait qu'il estime lui-même être une victime du racisme en tant que juif ayant dû s'exiler suite à l'arrivée au pouvoir des national-socialistes. Compte tenu de cette expérience de la stigmatisation, de la persécution et de l'exil forcé, il est difficile de voir en quoi Hirschfeld ferait, de manière non problématique, partie de ce « nous » occidental. Comment comprendre que Hirschfeld tienne pour évidente la séparation entre les Occidentaux et les « peuples de couleur », alors qu'il développe une critique du racisme comme ce qui attise la division et la hiérarchisation raciales de l'humanité ?

L'hypothèse qui s'impose est que cette séparation entre Occidentaux et « peuples de couleur » est le produit du positionnement épistémologique de Hirschfeld, c'est-à-dire d'une certaine configuration du rapport entre le sujet et l'objet de la connaissance. Hirschfeld se pose en effet comme représentant d'un agent rationnel qui, au moyen de la science, pourrait apprendre à connaître les populations non-occidentales. Il n'est aucunement question d'une interaction, au sens d'une familiarisation réciproque : le rapport est unilatéral. Grâce aux vertus d'une forme de réflexivité, la raison scientifique pourrait réserver un accueil favorable aux « peuples de couleur » :

> Abordons ce problème sans préjugés, qu'ils soient conscients ou inconscients (bien que nous ne puissions nous débarrasser de ces derniers qu'en les rendant conscients). Avec sympathie, affection et lucidité inventive [*imaginative insight*], procédons à l'étude de la psychologie de ceux dont les peaux sont plus foncées que les nôtres[1].

Le positionnement épistémologique est ici celui d'une raison scientifique dotée de propriétés particulières – la peau blanche et la situation occidentale – appelée à étudier une réalité qui se caractérise par son altérité. Les sciences naturelles et humaines devraient permettre de dépouiller la raison de toute croyance *a priori* ne reposant pas sur des faits avérés. En suspendant toute forme d'affect négatif devant l'étranger, « notre » raison – celle des Blancs – devrait pouvoir sonder la vie psychique des « peuples de couleur », la « lucidité inventive » venant combler ce qui ne peut être observé à l'œil nu grâce à la capacité de s'imaginer à la place de l'autre. Par un travail sur ses propres jugements infondés, la raison

1 *Ibid.*, p. 85, notre traduction. « *Let us approach the problem without prejudices whether conscious or unconscious (though of the latter we can only rid ourselves by rendering them conscious). Let us sympathetically and affectionately and with imaginative insight study the psychology of those whose skins are darker than our own.* »

scientifique blanche pourrait ainsi se réconcilier avec les « peuples de couleur ». C'est en ce sens que le positionnement épistémologique produit la séparation entre les Occidentaux et ces autres « peuples ». Ce positionnement revient à placer la raison et l'identité du côté des premiers tout en réduisant les seconds au rang d'objets passifs et différents.

Ce positionnement épistémologique est produit par l'adoption de l'approche psychologique du racisme promue par Hirschfeld. Alors qu'elle fait également usage de catégories relevant de la psychanalyse, l'approche de Hirschfeld suppose en effet que la cible de la critique soit le préjugé, de telle sorte que le sujet et l'objet de la critique du racisme coïncident dans une même figure : celle de l'humain occidental susceptible d'être sous l'emprise de ces préjugés. Le racisme étant un phénomène dont les causes sont psychologiques, la raison scientifique devrait procéder à l'analyse d'elle-même. Un tel positionnement n'est en rien propre au discours de Hirschfeld. Il s'inscrit bien dans la tradition des « sciences humaines » telles qu'elles émergent à partir du XVIIIe siècle, avec pour mot d'ordre constant la lutte contre les préjugés et parfois dans un lien direct avec le développement de la colonisation[1]. Le positionnement épistémologique de Hirschfeld est en ce sens conditionné par des rapports de domination objectifs.

Néanmoins, Hirschfeld a pour ambition de rompre avec certaines tendances des sciences ayant participé de la légitimation de rapports de domination de ce type. En se référant à des anthropologues de son temps aussi différents que le spécialiste en anthropométrie Felix von Luschan (1854-1924) et l'africaniste Carl Meinhof (1857-1944)[2], Hirschfeld énonce ainsi qu'il n'y a rien de tel qu'un type humain essentiellement inférieur ; qu'il n'y a pas de sauvages, mais seulement des peuples dont la civilisation diffère de la nôtre ; que c'est seulement par sa couleur de peau que « le Noir » diffère de « l'Européen[3] ». On se souvient que Hugo Iltis estimait que les luttes des races opprimées elles-mêmes pourraient jouer un rôle dans l'infirmation de l'infériorité à laquelle elles étaient assignées par le racisme entendu comme idéologie confortant la domination raciale. Hirschfeld, lui, ne pense pas la critique du racisme comme un engagement accompagnant une telle lutte des races.

1 *Cf.* G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973, vol. 6, p. 244, 284-286 et 401-402.

2 Cette double référence fournit un exemple parmi d'autres du caractère baroque de *Racism*. von Luschan se livra dès 1922 à une critique scientifique de la notion de « race juive » tandis que Meinhof rejoignit le Parti national-socialiste allemand en 1933. Voir, respectivement, E. FISCHOFF, « "Luschan, Felix von" | Encyclopaedia Judaica (2e éd.) », sur *Encyclopedia.com*, 2007 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/luschan-felix-vondeg ; consulté le 30 août 2023) ; V. KOKOT, « Short Portrait: Carl Meinhof », sur *German Anthropology*, juillet 2012 (en ligne : http://www.germananthropology.com/short-portrait/carl-meinhof/422 ; consulté le 30 août 2023).

3 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 86.

Contre le racisme, il est donc question d'ériger un autre ensemble de théories qui, elles, seraient fondées scientifiquement. Pourtant, *Racism* ne présente que les résultats de ces recherches et jamais les processus par lesquels les anthropologues y sont parvenus, de telle sorte que la critique du racisme y prend la forme de l'opposition d'une doctrine « antiraciste » – terme dont Hirschfeld est l'un des premiers à se revendiquer explicitement[1] – à une doctrine « raciste ». Pour l'idéologue Hirschfeld, la confrontation entre les partisans du racisme et leurs opposants est donc conçue comme une confrontation de doctrines[2]. Sans que cela ne soit une tendance générale et univoque des discours antiracistes[3], ce texte de Hirschfeld ouvre bien sur l'adhésion à des valeurs prédéterminées. À la division de l'humanité en races dont Hirschfeld affirme qu'elle lui a été enseignée dès la petite école, à la « chimère des petites races » mise en avant comme une grande découverte dans les universités, il s'agit d'opposer la thèse, tenue pour établie et scientifiquement incontestable, d'une unité et d'une dignité de l'ensemble de l'espèce humaine[4].

Pourtant, cette garantie fournie par la raison scientifique occidentale va paradoxalement de pair avec une conscience aiguë d'un déchirement racial de l'humanité opposant principalement les Blancs aux « autres » races. Les sciences naturelles et humaines enseignent que l'humanité est une, mais le monde colonial perpétue un rapport de domination qui divise les humains. D'après Hirschfeld, l'urgence de la situation est révélée par un fait démographique mondial : les groupements colonisés forment la majorité de l'humanité, tandis que les Occidentaux colonisateurs n'en constituent qu'une minorité. Dans la sous-section intitulée « Les perspectives d'une guerre des couleurs » (« *Prospects of a coulour war* »), Hirschfeld reprend ainsi à son compte un diagnostic initialement formulé par Friedrich Hertz en 1904 :

> Pouvons-nous, en toute sincérité, croire que ces dernières [les races de couleur] accepteront une position d'infériorité ou continueront de se laisser traiter comme des êtres qui ne seraient bons qu'à couper le bois et à puiser l'eau ? L'heure sonnera où les peuples de couleur [*the coloured folk*] demanderont les Droits de l'Homme. Déjà, à travers l'Asie, les races jaunes

1 *Ibid.*, p. 292. Il est intéressant de noter qu'en 1938, dans une recension du livre de Jacques Barzun *Race: A Study in Modern Superstition*, Hankins a recours au néologisme « *antiracialist* » pour se démarquer de Barzun sur la question de l'hérédité. De tels usages pionniers de la terminologie organisée autour du *raci(ali)sme* invitent, ici encore, de par leur caractère polémique et politique, à penser l'instabilité du concept de *racisme* dans le cadre des luttes qu'il sert à orienter. *Cf.* F. H. HANKINS, « BARZUN, JACQUES. Race—A Study in Modern Superstition. Pp, x, 353. New York: Harcourt, Brace and Company, 1937. $2.50 », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 196, n° 1, 1938, p. 266.

2 Une recension de *Racism* de 1939 note à juste titre que Hirschfeld, au lieu de développer les arguments de manière systématique, « juxtapose » « des déclarations d'"autorités" ». A. GOLDENWEISER, « Review of Racism, by M. Hirschfeld, E. Paul, & C. Paul », *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 4, 1939, p. 465.

3 C'est ce qu'avance P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 178.

4 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 84-85, 97, 129.

> [*the yellow races*] sont outrées par les lois d'immigration qui les visent dans les États-Unis d'Amérique et dans les dominions britanniques. Ce bouillonnement peut aller si loin chez les Jaunes qu'il conduira à une guerre d'extermination contre les Blancs à l'intérieur de leurs frontières[1].

Ce récit d'une « guerre des couleurs » est, à plusieurs égards, opposé à la perspective de Hugo Iltis sur une contestation du racisme par les races opprimées elles-mêmes. Le jugement de Hertz repris par Hirschfeld part du constat que, par la colonisation, la « race blanche », autrement dit les Occidentaux pris dans leur ensemble, s'est mise dans une position de domination mondiale – au sens où elle dirige et exploite les populations colonisées sur la plupart des continents – alors qu'elle ne forme qu'une minorité de l'humanité. Cette insistance sur la divergence entre le statut des Blancs et leur nombre fait apparaître les luttes des races dominées moins comme une promesse d'émancipation que comme la menace d'une rupture qui pourrait conduire à des attaques contre les Blancs sur leurs territoires mêmes. Il n'est donc pas question d'une contestation de la hiérarchie des races au sens d'une « lutte » des dominés mais d'une « guerre » au sens d'un conflit armé visant à la destruction des Blancs. D'où l'insistance sur la nature territoriale des rapports dominants-dominés. Les lois d'immigration états-uniennes risqueraient de provoquer une réplique de la part des populations d'Asie menaçant jusqu'à l'ordre étatique établi, c'est-à-dire les relations stables entre des souverainetés, des territoires et des populations. L'antagonisme racial apparaît donc ici comme le risque d'une division de l'humanité aux conséquences néfastes pour les Occidentaux.

Dans cette perspective eurocentrique, le fait pour les colonisés de « demand[er] les Droits de l'Homme » reviendrait nécessairement à remettre en cause une hiérarchie que « nous » avons créée. Dès lors, l'enjeu pour Hirschfeld est de savoir comment réaliser, dans chaque société et dans les rapports entre sociétés, cette unité de l'humanité dont les sciences humaines et naturelles apportent la garantie dans le domaine de la pensée. C'est pourquoi, dans le discours de Hirschfeld, la séparation entre un « nous » occidental et les « peuples de couleur » n'est en rien contradictoire avec la critique du racisme comme doctrine de la division de l'humanité en races. En effet, cette séparation-là est un résultat historique de la

1 F. HERTZ, *Rasse und Kultur: eine kritische Untersuchung der Rassentheorien* (1904), 3e éd. revue et augmentée, Leipzig, A. Kröner, 1925, 1 vol. cité dans M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 113, notre traduction. « *The white race makes up only a fraction of mankind, and its members are greatly outnumbered by the coloured races. […] Can we seriously believe that for all time the latter will accept a position of inferiority, or will continue to allow themselves to be treated as fit for nothing better than to become hewers of wood and drawers of water? The hour will strike in which the coloured folk will demand the Rights of Man. Already throughout Asia the yellow races feel outraged by the immigration laws directed against them in the United States of America and in the British Dominions. This ferment may lead ere long among the Yellows to a war of extermination against the Whites within their borders*. »

colonisation, tandis que cette critique-ci correspond à un idéal régulateur pour la conduite des Occidentaux à l'égard des peuples colonisés. C'est ce qui ressort de cette reprise acritique sous la forme d'une citation de l'anthropologue et zoologue néerlandais Barnelot Moens :

> Je considère que les Noirs et les Jaunes sont loin d'avoir atteint le sommet de leur potentiels de développement. Mais le moment de leur réveil définitif est imminent. On en trouve partout l'indice. On peut facilement imaginer ce qui se produira à ce moment-là, puisque les Noirs et les Marrons et les Jaunes constituent une majorité si écrasante de la race humaine… […] Par une croyance illusoire en notre propre supériorité, nous avons assimilé le préjugé ferme selon lequel les Noirs et les Jaunes sont essentiellement inférieurs. Malheur à nous quand ils seront capables de montrer que nous sommes dans l'erreur. Aussi patients et endurants qu'ils puissent paraître, un esprit de vengeance couve sous la surface. […] C'est pourquoi nous devons chercher à atteindre leurs cœurs, nous devons apprendre à mieux les connaître. C'est seulement à cette condition que nous pouvons conjurer une grande guerre des races et promouvoir le bien-être de l'ensemble de l'humanité[1].

L'unification de l'humanité serait l'aboutissement d'un processus dont le point de départ est la situation où, de fait, les races non-blanches sont séparées des Blancs à deux égards. D'une part, Hirschfeld reprend de Moens l'idée que ces races sont moins avancées dans leur développement. C'est une séparation civilisationnelle : l'histoire humaine est conçue comme un processus unique et homogène composé d'étapes nécessaires, de telle sorte que l'état d'avancement des « peuples de couleur » pourrait être évalué à l'aune du progrès occidental. D'autre part, les Blancs – parmi lesquels Hirschfeld se compte – se sont aliénés ces autres races en se convaincant de leur infériorité à partir d'une croyance en une supériorité blanche. On a ici affaire à une séparation d'ordre psychologique, au sens où les Blancs, par leurs représentations intimes, se sont rendus leurs semblables étrangers à eux-mêmes. Considérée sous ce double aspect, la séparation entre les Occidentaux et les « peuples de couleur » n'est pas insurmontable. Il s'agit justement pour Hirschfeld d'en contester le caractère « essentiel », c'est-à-dire intrinsèque et inchangeable, sans pour autant nier l'inégal développement civilisationnel des races. Néanmoins, la contestation de cette séparation par les autres races « nous » mettrait en péril, car elle prendrait inéluctablement la forme d'un

1 Cité dans M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 113-114, notre traduction. La première coupe est de notre fait, la seconde de Hirschfeld. Il est possible que la citation soit reprise d'un article du *New York Times* : R. B. JAMES, « CAUCASIAN SUPERIORITY », *The New York Times*, 7 août 1927 (en ligne : https://www.nytimes.com/1927/08/07/archives/caucasian-superiority.html ; consulté le 28 juin 2021). « *In my opinion the Blacks and the Yellows are far from having reached the climax of their developmental possibilities. But the day of their definitive awakening is at hand. All the signs point to its coming. What will happen when it does come can easily be imagined, since the Blacks and the Browns and the Yellows form so preponderant a majority of the human race. . . .* […] *With a false belief in our own superiority we associate the prejudiced conviction that the Blacks and the Yellows are essentially inferior. Woe unto us when they are able to show that we are mistaken. Patient and long-suffering though they may seem, beneath the surface a vengeful spirit is smouldering.* […] *We must therefore find a way to their hearts, must learn to know them better. Thus only can we avert the great race war, and promote the welfare of mankind at large*. »

retournement violent des dominés contre les dominants. Là où Hugo Iltis envisageait la lutte des races opprimées comme une possible réfutation pratique du racisme en tant qu'idéologie suprématiste, Hirschfeld ne la voit que comme une discorde qui détruirait les conditions d'une coopération internationale. Cela confirme, une fois de plus, que pour Hirschfeld, il n'y a pas de *lutte* des races au sens d'un conflit porteur d'émancipation sociale et politique et de progrès scientifique. Seule existe la *guerre* des races – une confrontation excluant d'emblée toute communication et toute perspective de conciliation.

C'est dans ce cadre que la raison scientifique est appelée à constituer de nouvelles normes de conduite pour « nous », les Occidentaux. Seule cette raison peut « nous » permettre de « nous » familiariser avec cette majorité de l'humanité formée par les populations colonisées, et ce en éliminant les préjugés suprématistes pour y substituer une connaissance empirique de « nos » semblables. L'« internationalisme » d'un type nouveau ainsi constitué a donc pour tâche de réconcilier les races. Or, cette tâche incombe aux Occidentaux, car seule cette minorité dominante serait à même de corriger l'« erreur » qui, fondamentalement, provient d'elle : la croyance en sa propre supériorité absolue. Le principal sujet de la remise en cause du racisme, ce serait donc l'humain blanc. L'unification de l'humanité n'est envisageable que comme un travail d'*Aufklärung* qui partirait de l'Occident, tandis que les combats des races dominées ne seraient que les effets pathologiques – les affects tristes de la « vengeance » – d'un ordre colonial lié à l'« erreur » de la suprématie blanche. Comme la doctrine national-socialiste d'une guerre des races, une telle vengeance instiguerait une forme de « haine de race » (« *race hatred*[1] »). Dès lors, le combat contre le racisme se présente comme l'adoption, par les Occidentaux, d'une attitude bienveillante à l'égard des « peuples de couleur ». Non seulement la révolte des « races de couleur » n'a-t-elle pas de place dans ce combat ; elle y est même opposée de par sa nature antagonique.

La réconciliation des races promue par Hirschfeld doit donc être réalisée en partant de leur séparation présente qu'il revient aux Occidentaux de surmonter par un travail réflexif et psychologique sur eux-mêmes. En ce sens, le combat contre le racisme doit être mené au sein de la hiérarchie existante où la minorité dominante peut abandonner ses prétentions suprématistes sans qu'il s'agisse, pour autant, de porter atteinte à son intégrité politique et territoriale. Il y va, selon Hirschfeld, de la mise en place d'institutions permettant une coopération de l'humanité dans son ensemble, au nom de ce qu'il appelle un « panhumanisme » qui transcenderait les formes existantes de relations internationales[2]. Cela

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 124.
2 *Ibid.*, p. 115.

dit, l'initiative d'une unification organisationnelle de l'humanité ne peut venir que de cette minorité dominante pour laquelle l'idéal « panhumaniste » est à portée de main. C'est ainsi que les initiatives de coopération internationale impliquant les populations colonisées elles-mêmes, comme celle d'un Congrès tenu à Bruxelles en 1927 contre l'impérialisme et l'oppression coloniale – dont la Ligue contre l'oppression coloniale, fondée en 1926 et saluée par Iltis, fut une précurseure –, sont interprétées par Hirschfeld comme les signes annonciateurs d'une « tempête » au sens d'un événement potentiellement dévastateur[1]. Comment comprendre que Hirschfeld restreigne l'initiative d'une coopération « panhumaniste » aux seuls Occidentaux, alors qu'il connaît ces tentatives de coopération impliquant les colonisés non-blancs ? Si les « peuples de couleur » sont eux-mêmes prêts à rompre avec les institutions de la suprématie occidentale, pourquoi les Blancs seraient-ils les seuls à pouvoir jouer un rôle dans la réconciliation des races ?

2.2.3. Dissoudre le racisme dans la nation impériale

Il convient ici de tenir compte du fait que Hirschfeld s'inscrit dans la tradition du cosmopolitisme occidental au sens d'un projet d'unification des peuples européens pour la paix et la prospérité. Certes, il élargit ce projet à l'ensemble de l'humanité, au-delà des frontières des États européens : c'est le « panhumanisme ». Ce dernier n'implique pas pour autant la participation active des « peuples de couleur ». Le modèle de l'organisation « panhumaniste » est donné par la nation impériale, sorte de supra-entité où les distinctions raciales sont appelées à disparaître. Cela soulève à son tour la question de savoir pourquoi Hirschfeld considère la forme-empire comme une négation du racisme, compte tenu du fait qu'il tient, par ailleurs, la domination coloniale pour l'une des causes principales de la perpétuation des distinctions et des antagonismes raciaux.

Rappelons que le racisme est, pour Hirschfeld, un phénomène psychologique. Hirschfeld déclare que la connaissance scientifique des causes psychologiques profondes de la haine mutuelle entre peuples et nations n'aura pas d'effet pratique immédiat. Néanmoins, cette connaissance doit permettre de comprendre que dans le cas du Troisième Reich, le rôle du racisme a été de venir supplanter à l'absence de fierté dans l'appartenance nationale allemande ainsi qu'à l'absence de personnes incarnant une forme d'éminence morale[2]. En d'autres termes, pour Hirschfeld, c'est en raison du manque de dirigeants nationaux dignes de ce nom que « les derviches du racisme ont pu se faire passer pour des héros[3] » après la

1 *Ibid.*, p. 114-115.
2 *Ibid.*, p. 261-262.
3 *Ibid.*, p. 262.

Première Guerre mondiale. Ainsi, une explication socio-historique devrait venir se joindre à l'explication psychologique du racisme. L'histoire enseignerait que, sous des conditions où telle ou telle population éprouve que ses intérêts sont menacés, celle-ci

> tend à apporter son soutien aux mouvements susceptibles d'affaiblir ou de dévier l'attaque de ceux qu'ils perçoivent comme une menace. De la sorte, les capitalistes mettront en avant tout ce qu'ils estiment pouvoir faire barrage contre des forces anticapitalistes, etc. Tel fut le cas en Russie sous l'ancien régime, et ainsi fut-il dans l'Allemagne d'après-guerre[1].

Le soutien apporté aux national-socialistes par une partie importante de la population allemande aurait donc été motivé par une volonté de défendre ses propres intérêts économiques et politiques contre une supposée menace à la fois intérieure et extérieure : la conspiration mondiale judéo-bolchévique. Cependant, d'où vient que, dans ce même processus de stigmatisation, des populations spécifiques – en l'occurrence, Hirschfeld s'intéresse au cas des juifs allemands – sont mises à part ? Pour répondre, Hirschfeld avance que c'est l'inconscient qui doit être sondé, car le fétichisme et l'anti-fétichisme joueraient un rôle fondamental dans l'affection ou la haine de telle ou telle collectivité[2]. Le racisme serait en ce sens l'une des instanciations de nos « variations tempéramentales psychosexuelles », et c'est pourquoi Hirschfeld appelle, ici encore, à l'étude de la « psychologie profonde du racisme[3] ». Celle-ci devrait s'intéresser à la manière dont le « raciste » crée de toutes pièces une séparation insurmontable entre les « races » :

> De même qu'un raciste convaincu n'a que faire du baptême – pour lui, un juif baptisé demeure juif –, de même il rejette l'idée de l'adaptation, de l'évolution ou de la modification d'une race. À partir de juifs assimilés, semi-assimilés et de sionistes, il forge la chimère des « Sages de Sion ». Il assemble indifféremment toutes les sectes et tous les courants de la communauté juive, des hassidims à l'Alliance israëlite en passant par l'Agence juive, formant ainsi un amalgame dont il imagine à tort qu'il est hostile à son égard et qu'il doit « fuir comme la peste ». Les limites et séparations artificielles qu'il établit ainsi sont une plus grande menace à la paix dans le monde que toute autre forme de division de classe, de discorde religieuse et de rupture artificielle[4].

1 *Ibid.*, p. 262-263, notre traduction. « *Experience has shown that in troublous times groups of persons whose interests are threatened incline to favour movements that are likely to blunt or to divert the spearhead of those whom they regard as a danger. Thus the capitalists will promote anything they think likely to hinder the growth of anticapitalist forces, and so on. Thus was it in Russia under the old regime, and thus has it been in postwar Germany.* »

2 *Ibid.*, p. 170.

3 *Id.*, notre traduction.

4 *Ibid.*, p. 238-239, notre traduction. « *Just as a true-blue racist has no use for baptism (a baptised Jew being for him still a Jew), so he repudiates the idea of adapting, evolving, or modifying a race. Out of assimilates, half-assimilates, and Zionists he fashions the bogy of "the Elders of Zion." He lumps together all sects and sections of Jewry, ranging from the Hassidim to the Alliance Israelite and the Jewish Agency, thus forming a compost which he falsely imagines to be hostile to him and which he must "shun like the plague." The artificial boundaries and separations he thus establishes are more dangerous to the peace of the world than all other class divisions, religious dissensions, and artificial severances.* »

Les caractéristiques distinctives des classifications racistes seraient donc l'inchangeabilité et l'homogénéité. L'inchangeabilité, parce que pour le raciste, les membres de chaque race portent des traits héréditaires. Ainsi, un juif conserverait une essence juive malgré sa conversion au christianisme. L'homogénéité, dans la mesure où le raciste considère la race haïe comme une collectivité dont les différences internes s'effacent au profit de l'idée d'une action commune de l'ensemble de ses membres. C'est pourquoi la psychologie raciste a pour effet d'établir des divisions « artificielles » au sens où elles ne sont pas fondées sur des positions effectives dans les rapports sociaux ou sur des pratiques réelles. En somme, le propre du raciste est de s'inventer une collectivité ennemie dont il se pose en victime. Il introduit la désunion là où il y a, au contraire, matière à coopération.

Cette conception de la psychologie raciste permet de comprendre que l'horizon de Hirschfeld n'est pas tant celui d'une éradication de la hiérarchie raciale que d'une intégration des races humaines. À un problème psychologique, Hirschfeld propose une solution psychologique. L'intégration des races doit en effet passer par une forme d'identification collective commune, au sens d'une assimilation culturelle aboutie. Dans la perspective de Hirschfeld, cette assimilation sera « supranationale » – il s'agit de réunir les conditions pour que nous soyons des « citoyens de la Terre[1] ».

Aux divisions artificielles établies par les racistes – qui consistent notamment en une attribution de certains comportements sexuels à des « localités, peuples ou races » spécifiques, alors que ces comportements sont partout présents –, il s'agit ainsi d'opposer l'attitude de l'« humaniste impartial » qui, lui, ne s'en tiendrait « qu'aux faits vérifiables et aux institutions effectives[2] ». Dans la continuité des réflexions amorcées à partir de 1919, considérations naturalistes et anthropologiques se croisent ici dans l'affirmation d'une unité de l'espèce. D'une part, Hirschfeld peut déclarer que le « type sexuel l'emporte sur le type racial », au sens où l'existence uniforme de l'homosexualité dans toutes les races et dans toutes les contrées fournirait l'une des preuves de son fondement biologique[3]. D'autre part, les continuités dans les expériences de la sexualité seraient, elles aussi, le signe d'une unité de l'humanité dans ses besoins fondamentaux. De manière générale, c'est le partisan de l'union humaine qui a la nature de son côté, tandis que les racistes ne font qu'introduire des divisions qui relèvent de l'artifice. Ainsi de la conviction nationale-socialiste selon laquelle le métissage serait producteur de dégénérescence, à laquelle il suffirait d'opposer le fait que la

1 *Ibid.*, p. 238, notre traduction.
2 *Ibid.*, p. 160, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 162, notre traduction.

constitution biologique des humains « permet et permettra toujours » de tels croisements[1]. Ce sont donc les nouvelles lois raciales qui seraient contre-nature dans la mesure où elles ne tiennent pas compte de notre constitution biologique effective.

Tout en s'inscrivant parfaitement dans la stratégie d'une opposition de la science au racisme, l'assimilation culturelle de l'ensemble de l'humanité ne pourrait passer uniquement par une édification intellectuelle. D'où, pour clore *Racism*, cette référence à un passage d'un manuel scolaire français sur la signification de la tombe du Soldat inconnu :

> Les enfants, vos parents vous ont appris quels horreurs nous, adultes, avons vécus durant les années de guerre. Un million et cinq cent mille citoyens français y ont péri. Les dépouilles de l'un d'entre eux ont été enterrées sous l'Arc de Triomphe dans ce que l'on connaît sous le nom de la tombe du Soldat inconnu. Il n'a pas été identifié, de telle sorte que personne ne peut dire de qui il s'agissait. C'eût pu être un Français de lignée ancienne ou un étranger naturalisé ; c'eût pu être un catholique ou un protestant ou un juif ; il eût pu être cultivé ou non, bourgeois ou prolétaire. Peut-être – qui sait ? – était-ce un homme de couleur né dans l'une des vallées de l'Atlas ou sur les rives du Congo. Précisément parce que, dans nos armées et celles de nos alliés, des hommes des races les plus variées combattirent ensemble, creusèrent des tranchées, vécurent et périrent, ce Soldat inconnu représente l'humanité entière. Depuis son tombeau, il nous dit : « Apportez la paix au monde entier par la justice et le bien. Au fil des ans, laissez la Ligue des Nations ouvrir ses portes aux peuples de tout État et de toute race, établissant ainsi non seulement les États-Unis d'Europe, mais les États-Unis de la Terre. »[2]

Si Hirschfeld cite aussi longuement ce manuel scolaire, c'est qu'il considère que cette interprétation de la tombe du Soldat inconnu illustre adéquatement le dépassement des « haines nationales et raciales[3] ». Le manuel explique que l'identité du soldat est inconnue pour en déduire non seulement une forme d'anonymat – au sens où le mort ne porte pas son nom propre – mais aussi et surtout son absence d'appartenance raciale. Eu égard aux autres soldats, le Soldat inconnu n'a pas d'identité personnelle ; eu égard à la division de l'humanité en races, il n'a pas d'identité collective. Si le Soldat inconnu « représente l'humanité entière », ce serait parce que cette absence d'identité personnelle et collective fait de ses

1 *Ibid.*, p. 298, notre traduction.

2 Cité dans *Ibid.*, p. 264-265, notre traduction. « *Children, you will have learned from your parents about the horrors we grown-ups experienced during the war years. Fifteen hundred thousand French citizens perished. The remains of one of them have been interred beneath the Arc de Triomphe in what is known as the Tomb of the Unknown Soldier. He was not identified, so none can tell who he was. He may have been a Frenchman of ancient lineage or a naturalised foreigner; he may have been Catholic or Protestantor Jew ; cultured or uncultured, bourgeois or proletarian. Perhaps (who can say?) he was a man of colour, born in one of the valleys of the Atlas or on the banks of the Congo. For the very reason that in our armies and those of our allies men of the most varied races fought, dug trenches, lived and died, this Unknown Soldier represents all mankind. Speaking from the grave he says to us: "Bring peace to the whole world by justice and goodness. As the years pass, let the League of Nations open its doors to the people of every State and every race, thus establishing, not only the United States of Europe, but the United States of the World."* » Le texte ne donne aucune précision bibliographique.

3 *Ibid.*, p. 263.

restes un support de projection pour tout le monde et personne en particulier, indépendamment des trajectoires individuelles et des appartenances collectives. Sa force de représentation lui viendrait de sa capacité à faire converger d'innombrables particularités en une même figure : celle du soldat ayant combattu pour la nation. Le texte du manuel affirme l'existence d'un lien entre cette union nationale et celle des nations entre elles. De même que le Soldat inconnu rassemble des déterminations hétérogènes en une figure commune, de même il devrait être possible d'unir les États dans une structure de coopération mondiale.

Dépasser les « haines nationales et raciales » reviendrait donc à instituer une super-nation sur le modèle de la nation au sens d'une communauté imaginée. Sur ce point, il est intéressant de noter que l'historien Benedict Anderson considère les tombes du Soldat inconnu comme l'un des principaux emblèmes de la culture nationaliste moderne. Là où les cénotaphes de l'antiquité étaient toujours dédiés à des personnes identifiables, les États-nations modernes auraient institué ces tombes du Soldat inconnu pour conférer une continuité et un sens aux sacrifices des soldats pour leur patrie[1]. Pourtant, en quoi cette culture moderne pourrait-elle être investie pour contrer cela même qu'elle a contribué à créer, à savoir des guerres entre États-nations – comme la Première Guerre mondiale analysée par Hirschfeld – et des formes de conflits interraciaux – dont Hirschfeld considère qu'ils sont les conséquences des projets coloniaux de ces mêmes États ?

C'est en se confrontant à ce paradoxe que l'on peut comprendre pourquoi Hirschfeld se réfère à la nation impériale comme à un modèle de dépassement du racisme alors qu'il considère le colonialisme comme une perpétuation des divisions raciales. En effet, en reprenant à son compte le texte du manuel scolaire français, Hirschfeld veut fournir le modèle d'une identité fondée sur l'anonymat, autrement dit d'un mécanisme psychologique par lequel les humains se détacheraient de leurs ancrages singuliers pour se projeter dans une même communauté. Plus précisément, il estime que la tombe du Soldat inconnu permet à chacun de représenter sa perte particulière comme une perte pour la nation. En faisant le deuil du Soldat inconnu, toute mort singulière serait tenue à distance au profit d'une continuité de la nation assurée par ceux qui sont morts pour elle. En d'autres termes, il ne s'agit aucunement de faire fi des divisions coloniales. Comme pour le rapport de « notre » raison scientifique aux « peuples de couleur », l'essentiel réside, selon Hirschfeld, dans l'établissement d'une concorde interraciale qui serait établie, en l'occurrence, par l'institution d'une culture commune assurant une continuité et un sens universels.

1 B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), deuxième éd. revue et augmentée, Londres/New York, Verso, 1991, p. 9-11.

Ainsi, ce que Marc Redfield révèle à propos des analyses d'Anderson de la tombe du Soldat inconnu, à savoir que la mort de ce Soldat est une mort dont on peut tout de même déterminer certaines caractéristiques – le fait qu'elle soit masculine et le fait qu'elle ait eu lieu dans une guerre impliquant une ou plusieurs autres nations européennes[1] – ne poserait pas véritablement problème du point de vue de Hirschfeld. Pour ce dernier, le plus important est de construire une supra-entité dont les institutions empêcheraient toute guerre entre les races. Peu importe, alors, que les figures servant de support de projection, comme celles du Soldat inconnu, soient socialement déterminées. L'essentiel est qu'une telle figure maintienne l'imagination d'une communauté d'égaux. Plus fondamentalement, il n'y a, pour Hirschfeld, rien de rédhibitoire à ce que les différentes catégories de soldats mentionnées dans le texte du manuel correspondent précisément à des populations auxquelles l'Empire français a attribué des rangs inégaux. Entre le soldat originaire de « l'une des vallées de l'Atlas » – soit un homme de l'un des protectorats ou des colonies françaises du Maghreb – ou celui des « rives du Congo » – alors toujours une colonie belge –, d'une part, et le « Français de lignée ancienne ou un étranger naturalisé », de l'autre, difficile de ne pas voir les distinctions en termes de droits et de ressources, y compris dans leur mobilisation durant la Première Guerre. Hirschfeld connaît ces distinctions. Seulement, dans sa perspective, s'il était possible d'administrer l'ensemble de ces populations dans un organisme mondial qui se serait défait de l'idée de suprématie blanche, une coexistence et une coopération paisibles de l'humanité entière auraient été réalisées.

La référence aux « États-Unis » – non seulement celles d'Amérique, mais celles, à venir, d'Europe et de la Terre – rend on ne peut plus explicite le dépassement du racisme tel que le conçoit Hirschfeld. Les expressions de « citoyens du monde » et d'« États-Unis de la Terre » sont en effet empruntés à l'homme des sciences et pacifiste suisse Auguste Forel (1848-1931), dont le pamphlet *Les États-Unis de la Terre* parut en 1914. Dans ce dernier texte, Forel défend la perspective d'une entente entre l'ensemble des nations du monde afin d'empêcher toute guerre à l'avenir. Il y appelle, avant l'heure, à la formation d'un « tribunal d'arbitrage supra-national[2] », ce qui le conduit, dès 1916, à soutenir la création d'une Société des Nations[3]. Rédigé en réaction à l'éclatement de la Première Guerre mondiale, le pamphlet cherche, contre les doctrines des effets bénéfiques de la guerre, à établir quels seraient les bienfaits d'une existence humaine sans guerre. Forel estime que l'histoire va dans le sens

1 M. REDFIELD, « Imagi-nation: The Imagined Community and the Aesthetics of Mourning », *diacritics*, vol. 29, nº 4, 1999, p. 69.
2 A. FOREL, *Les États-Unis de la Terre*, Lausanne, F. Ruedi, 1914, p. 10.
3 C. CANTINI et C. HEIMBERG, *Pour une histoire sociale et antifasciste : contributions d'un autodidacte*, Lausanne, D'En Bas, 1999, p. 253.

d'un progrès conjointement scientifique et moral au cours duquel les nouvelles technologies de communication et la découverte de l'évolution des espèces tendent à écarter les « haines de races[1] ». De ce point de vue, « le but », écrit-il, « doit être, à l'aide d'une paix permanente, la suppression de toute hégémonie de nation, de langue et de croyance sur la terre[2]. » Il s'agit donc de réunir les conditions pour qu'aucun État-nation ne cherche, par la force, à soumettre les autres à ses projets politiques ou culturels. Ainsi, dans la « fédération universelle pacifique » qu'il imagine, Forel projette qu'une place soit laissée aux particularités linguistiques, religieuses et raciales[3].

Or, les « États-Unis de la Terre », telles qu'elles sont conçues par Forel, devraient nécessairement conserver certains dispositifs hérités de la colonisation. En effet, pour Forel, la question de la hiérarchie raciale est parfaitement distincte de celle de la subordination d'une nation par une autre, et ce parce que la première serait une réalité anthropologique naturelle tandis que la seconde relèverait des rapports entre nations dites « civilisées ». Pour l'auteur des *États-Unis de la Terre*, c'est un fait que les « races nègres […] sont positivement inférieurs au point de vue mental et moral-social» et que le « métissage des races inférieures[4] » avec les Blancs est néfaste. Dès lors, du point de vue du projet supranational de Forel, la question qui se pose est celle de savoir quelles sont, parmi les races inférieures, celles qui peuvent être civilisées et celles qui y sont inaptes. Cette dernière catégorie correspond aux populations qui, selon Forel, « peuvent bien être apprivoisées (*sic*) et acquérir notre civilisation, plus ou moins extérieurement, tant que des races supérieures les maintiennent sous leur dépendance. » Il y va de l'avenir de ces populations, car pour le même auteur, c'est le départ des colonisateurs qui aurait fait régresser certaines populations indigènes dans la « barbarie[5] ». En ce sens, bien que l'objectif de l'entité supranationale imaginée par Forel soit d'en finir avec la subordination des nations et des nationalités, cette entité conforterait les rapports de domination coloniaux en encourageant une forme de mission civilisatrice des États-nations occidentaux vis-à-vis de populations tenues pour naturellement inférieures.

Lorsque Hirschfeld reprend l'appel à former les « États-Unis de la Terre », il n'y a donc pas lieu de comprendre qu'il encouragerait par là une forme de coopération entre égaux, au sens où toutes les populations terrestres participeraient à leur auto-détermination. Il faut plutôt comprendre qu'il conçoit une coopération analogue à celle qui sera mise en place après

1 A. FOREL, *Les États-Unis de la Terre*, *op. cit.*, p. 7.
2 *Ibid.*, p. 8.
3 *Ibid.*, p. 9.
4 *Ibid.*, p. 14-15 et 15 respectivement.
5 *Ibid.*, p. 16.

sa mort par la Communauté et l'Union européennes : des accords passés entre des États-nations dont certains sont voués à demeurer impériaux, et donc à maintenir certaines parties de leurs populations respectives dans un état de subordination social, civique et politique. C'est ce que laisse entendre sa référence à un texte antérieur d'Auguste Forel, où ce dernier présente les États-Unis d'Amérique comme la preuve du fait que des ethnies distinctes peuvent s'unir en une même fierté de leur patrie[1]. En l'occurrence, cette référence est censée contredire la thèse selon laquelle le patriotisme serait intrinsèquement lié à la race. Cependant, elle confirme par là même que pour Hirschfeld, combattre le racisme revient avant tout à empêcher la guerre des races – celle entre les États-nations occidentaux, mais aussi celle qui risque d'opposer à ces derniers les « peuples de couleur » – en créant des institutions politiques à portée mondiale. Il n'est donc aucunement question de remettre en cause les hiérarchies raciales maintenues par les rapports coloniaux, si ce n'est en encourageant les Occidentaux à adopter une attitude bienveillante ou – d'après Forel – à mener un projet civilisateur auprès des populations colonisées.

Ainsi, si Hirschfeld présente la forme-empire comme le modèle même d'un dépassement du racisme, c'est qu'il ne considère pas que la domination coloniale ait un lien important avec le racisme. C'est la prétention à une supériorité de la race blanche qui serait primordiale à cet égard, et ce notamment parce que cette prétention risquerait de provoquer une guerre des races colonisées contre les Occidentaux. Dès lors, l'enjeu est de promouvoir un mode d'organisation politique qui parvienne à contenir aussi bien les guerres entre États-nations que les guerres entre dominants et dominés, sans qu'il s'agisse pour autant de rompre avec le rapport colonial lui-même. Le dépassement du racisme est alors conçu comme une intégration des nations et des races en une même communauté. Ce dépassement reposerait sur la possibilité pour chaque « citoyen » de ces « États-Unis du monde » de se représenter comme membre de la communauté en faisant abstraction de sa position dans les rapports sociaux de classe et de race.

La principale inflexion que Hirschfeld apporte au concept de *racisme*, c'est donc de l'organiser autour de la signification de l'hostilité belliqueuse à l'égard d'une race. Que cette dernière soit socialement dominée ou dominante importe alors moins que la violence latente ou manifeste dans le cadre d'un rapport entre races. En définissant le racisme comme la doctrine d'une guerre des races, Hirschfeld marginalise la signification de la domination raciale qui avait été mise en avant par ses contemporains germanophones tels Hugo Iltis. Qu'il soit de l'ordre de la haine individuelle ou de l'agression collective, le racisme est alors

1 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 183.

une réalité psychologique. Il s'ensuit que son dépassement est axé sur l'établissement d'une entente internationale et d'une concorde interraciale qui s'avèrent toutes deux compatibles avec, si ce n'est favorables au, maintien des hiérarchies raciales coloniales. La supra-entité conciliatrice des « États-Unis de la Terre » doit ainsi venir prouver l'inanité des séparations établies par le racisme. Ce dernier ayant été défini comme un égoïsme national[1], l'enjeu est de trouver une unification qui fasse fi des distinctions matérielles de la race au profit des valeurs éthiques[2], sur le modèle de la véritable nation.

Dans *Racism* de Hirschfeld, l'évaluation négative des causes psychologiques du racisme s'avère donc inséparable de l'évaluation positive de ce qui supprimerait ces causes. La critique du racisme par Hirschfeld s'inscrit ainsi dans un horizon d'attente au sens de Koselleck, c'est-à-dire dans une perspective qui rend présent ce qui n'a pas encore d'existence[3]. Pour Hirschfeld, cet horizon d'attente est celui d'une organisation qui prendrait modèle sur la nation pour unifier les humains malgré leur diversité notamment raciale. Un tel horizon a une fonction stratégique dans la mesure où il guide les descriptions, évaluations et explications dans lesquelles le concept de *racisme* est investi en définissant l'objectif du combat à mener.

Toutefois, en marginalisant la signification de la domination au profit de celles de la hiérarchie et de l'hostilité, la version psychologique du concept de *racisme* développée par Hirschfeld laisse indemne la séparation entre une identité occidentale – « nous », la « race blanche » – et son altérité – les « races » ou « peuples de couleur ». Dans cette perspective, les nations occidentales sont ce qu'il convient de défendre contre le signifiant de la race. Dès lors, sans que ceci ne soit réfléchi dans l'enquête de Hirschfeld, les divisions raciales n'ont pas le même statut selon qu'elles concernent la « race blanche » en elle-même ou le rapport entre cette dernière et les « races de couleur ». Dans le premier cas, elles sont rejetées comme étant artificielles. Dans le second, la séparation entre « race blanche » et « races de couleur » est un fait invoqué jusque dans la description, l'évaluation et l'explication du racisme, étant donné que Hirschfeld se réfère à révolte violente des races opprimées comme à un mal qui ferait partie des causes de l'hostilité raciale.

Notre étude de la consolidation historique du concept de *racisme* nous confronte ainsi à un deux poids, deux mesures dans l'analyse des races humaines. Dans la logique du concept de *racisme* tel qu'il est repris et développé par Hirschfeld, comment comprendre que

1 *Ibid.*, p. 320.
2 *Ibid.*, p. 287-288.
3 R. KOSELLECK, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 134-146 et 357-383.

certaines divisions raciales sont tenues pour artificielles et critiquables tandis que d'autres sont considérées comme naturelles et incontestables ?

2.3. L'État, les Caucasiens et les autres

Cette question oblige à considérer l'une des sources de la critique du racisme développée par Hirschfeld, à savoir les débats de l'anthropologue culturaliste Franz Boas (1858–1942) avec l'anthropologie physique de son temps. On a vu que dans *Racism*, Hirschfeld tient pour acquise la critique boasienne de l'index crânien comme critère de classification raciale. Hirschfeld en tire la conclusion que la race n'est pas un concept scientifique. D'un autre côté, dans la description, l'évaluation et l'explication dans lesquelles sont investies son concept de *racisme*, la séparation entre « race blanche » et « races de couleur » est non seulement maintenue mais aussi invoquée comme l'une des causes de l'hostilité. En remontant à l'héritage de Franz Boas pris aussi bien comme un corpus de critiques de la race et du racisme que comme une enquête poursuive par l'une de ses élèves, Ruth Benedict, cette section cherche à comprendre ce qui motive un tel traitement différencié des races selon la population considérée, dans un contexte où l'enjeu explicite est pourtant de disqualifier le suprémacisme racial. L'hypothèse défendue est que ce deux poids, deux mesures provient de ce que ces critiques de la race et du racisme sont motivées par l'exigence politique de défendre l'idée d'une relative homogénéité raciale des Européens contre des thèses suprémacistes.

2.3.1. L'héritage de Franz Boas

Aujourd'hui, la question de savoir quel est exactement l'héritage de Franz Boas pour l'étude de la race et du racisme est contestée. Les positions de l'historiographie de l'anthropologie sont en effet éminemment polarisées à ce sujet. Les socio-anthropologues que sont Audrey et Brian D. Smedley et Kamala Visweswaran ainsi que l'ethnologue Mark Anderson estiment que Franz Boas a contribué au confinement de la race aux seules sciences naturelles[1]. Cela aurait conduit à une sous-évaluation de l'importance de la race dans le sens

1 A. SMEDLEY et B. D. SMEDLEY, *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview* (1992), Boulder (CO), Westview Press, 2011 ; K. VISWESWARAN, « Race and the Culture of Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 100, n° 1, 1998, p. 70-83 ; M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology, and the Problem of the Colour Line », *History and Anthropology*, vol. 25, n° 3, 27 mai 2014,

commun et la culture états-uniens et ainsi à une sous-estimation de l'impact du racisme sur la vie sociale moderne. D'autres, comme l'historienne Tracy Teslow, mettent en avant les apports de Boas à l'articulation entre race et culture, dans la mesure où il affirmait que les caractéristiques physiques varient sous l'influence de l'environnement[1]. L'historien Carl N. Degler suggère même que le concept boasien de *culture* aurait, avec le temps, contribué à ce que celui de *race* soit marginalisé, voire éliminé du champ des sciences sociales[2].

La présente section s'inscrit dans la première voie de Smedley, Visweswaran et Anderson. En effet, Teslow et Degler interprètent la thèse boasienne sur la plasticité des caractéristiques physiques comme une manière d'articuler race et culture alors que l'objet de la thèse en question est la race comme réalité naturelle. C'est pourquoi Smedley, Visweswaran et Anderson ont une compréhension plus adéquate du problème : pour l'essentiel, Boas a délaissé le concept de *race* aux sciences naturelles. Bien que Boas défendît une approche dynamique de l'évolution des variations physiques humaines, il considérait les groupes raciaux comme des entités physiques distinctes. Néanmoins, avancer que Boas aurait ainsi « apporté de l'eau au moulin du racisme scientifique » relève d'une reconstruction et d'un procès rétrospectifs[3]. En effet, aussi tangibles que soient les limites de l'engagement critique de Boas avec le « racisme scientifique » – la plus grande étant sa supposition d'une séparation ontologique entre la race comme réalité naturelle et la culture en tant que phénomène social –, cet anthropologue n'a eu de cesse de contester toute extrapolation sur le concept de *race* non empiriquement fondée. Le problème que la présente section doit examiner est ainsi le suivant. Quel est l'objectif de la critique des mésusages de la race par Franz Boas – c'est-à-dire la disqualification des doctrines d'une hiérarchie des races –, sachant que cette critique tient la distinction raciale pour une réalité naturelle ?

Il convient d'abord de souligner que Boas n'a lui-même recours au concept de *racism* que dans ses textes tardifs de la fin des années 1930 et du début des années 1940[4]. Il est cependant indispensable d'étudier son approche des races humaines y compris avant cette période tardive. En effet, cette approche antérieure est la source principale des critiques du *racism* développées par des élèves de Boas comme Ruth Benedict et Ashley Montagu[5].

---

p. 395-414.

1 T. TESLOW, *Constructing Race. The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2014, p. 33-34 et 36.

2 C. N. DEGLER, *In Search of Human Nature. The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 71sq.

3 K. VISWESWARAN, « Race and the Culture of Anthropology », *op. cit.*, p. 70.

4 R. BERNASCONI, « A Most Dangerous Error: The Boasian Myth of a Knock-Down Argument Against Racism », *Angelaki*, vol. 24, nº 2, 2019, p. 93-94.

5 Sur ces élèves de Boas, *cf. infra*, respectivement 2.3.2.-2.3.3. et 3.1.2.

Pour comprendre les critiques formulées par Boas, quelle que soit la période considérée, l'opposition pertinente n'est pas celle entre race et culture mais celle entre *objectivité* et *subjectivité* de la race. Si l'on s'en tient à ceux de ses écrits qui formulent un programme de recherche dans ce domaine, le problème principal des études de la race dans les sciences humaines et naturelles serait en effet, selon Boas, leur « manque de clarté sur ce qui constitue un type », le « type » étant défini comme une configuration physique unifiée et singulière de l'humanité[1]. Boas avance que c'est en raison de l'absence d'une telle définition que ces études sont dominées par des démarches pseudo-scientifiques et, en particulier, « par les enthousiastes modernes de la race », parmi lesquels des auteurs, tels Fritz Lenz – le généticien allemand avec lequel Hugo Iltis a correspondu –, que Boas et ses disciples qualifieront ultérieurement de *racistes*[2]. Il est donc question, pour Boas, de développer une méthode scientifique qui soit à même de mener des études empiriques des races humaines. Cela exige que ces études soient guidées par des concepts clairement définis. Plus précisément, l'enjeu est d'établir une objectivité de la race, autrement dit de statuer sur les distinctions physiques effectives entre types humains. Cette objectivité se distingue de la subjectivité de la race entendue comme un ensemble de spéculations infondées venant de ceux qui usurpent la science pour établir leur propre suprématie raciale supposée.

L'opposition entre objectivité et subjectivité raciales est lourde d'implications pour la visée de la critique boasienne des mésusages de la race. Néanmoins, dans un texte de 1921, Boas établissait déjà que cette opposition ne constitue que l'un des volets de la critique des mésusages de la race, à savoir celle qui se place sur le terrain scientifique :

> L'antagonisme racial peut être considéré sous deux angles. On peut poser la question de savoir quel est le degré de vérité de la supposée supériorité d'une race sur une autre et mettre en place une enquête sur les différences mentales entre races. Ou alors, on peut soumettre à l'examen les sources de l'antagonisme racial, indépendamment de la question des différences effectives entre races[3].

Si l'objet de l'étude scientifique est de montrer, dans un dialogue critique avec la subjectivité de la race, quelles sont les caractéristiques effectives des races et leurs relations avérées, il conviendrait donc de la distinguer d'un autre volet de la critique. Cet autre volet

1 F. BOAS, « Heredity and Environment », *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 1, 1939, p. 5-6 ; sur ce point, voir aussi T. TESLOW, *Constructing Race*, *op. cit.*, p. 49 et 66-67.

2 F. BOAS, « Heredity and Environment », *op. cit.*, p. 6, notre traduction.

3 F. Boas, « The Negro in America », *Yale Quarterly Review*, janvier 1921 republié dans F. BOAS, *Race and Democratic Society*, New York, J. J. Augustin, 1945, p. 70, notre traduction. « *Race antagonism may be considered from two points of view. It may be asked how much truth there is in the assumption of superiority of one race over another, and an enquiry may be instituted into the mental differences between races. Or the sources of race antagonism, aside from the question of actual race differences, may be subjected to investigation*. »

est axé sur l'examen de ce qui produit « l'antagonisme racial », c'est-à-dire les conflits sociaux entre des populations qui, par ailleurs, sont physiquement distinctes. Boas estime qu'une telle enquête se déroule « indépendamment de la question des différences effectives entre races ». Cette précision est importante à deux titres. Premièrement, elle implique que les causes des conflits sociaux ne sont pas à chercher dans la constitution physique des populations concernées. Cela démarque d'emblée Boas de ceux de ses contemporains qui cherchaient à rendre compte des rapports entre races humaines en se référant à leurs constitutions physiques ou à leur degré d'évolution[1]. Pour ces auteurs, les conflits sociaux pouvaient apparaître comme la manifestation d'une nécessaire lutte raciale pour la survie[2]. Deuxièmement, là où la critique de la subjectivité de la race n'est que l'un des « angles » sous lesquels « l'antagonisme racial peut être considéré », la recherche des causes de l'antagonisme racial porte sur la constitution même de ce qui est étudié sous les deux angles. La contrepartie de l'exclusion du facteur physique dans la recherche des causes de l'antagonisme racial est alors une séparation entre ce qui produit *les conflits* entre races, d'une part, et ce qui produit leur *distinction*, d'autre part, cette dernière étant considérée comme une réalité naturelle.

On peut ainsi poser un premier élément de compréhension de la critique des mésusages de la race par Franz Boas. C'est que l'enjeu même de cette critique est de cantonner la distinction raciale au domaine de la nature. La distinction naturelle entre les races ne poserait problème que lorsqu'elle est projetée sur des phénomènes sociaux ou politiques. C'est ce qui ressort de la confrontation de Boas à l'étude du psychologue Marion Rex Trabue sur l'intelligence des Africains-Américains parmi les soldats mobilisés durant la Première Guerre mondiale. Les données statistiques établies sur la base des tests d'intelligence de l'armée révélaient, selon Trabue, une « différence héréditaire » entre les races dans la mesure où les scores des Blancs étaient en moyenne supérieure à ceux des Noirs[3]. Or, en se référant aux résultats divergents parmi les Africains-Américains eux-mêmes, et notamment entre ceux du Nord et ceux du Sud états-uniens, Boas souligne qu'en l'absence d'éléments probants, la

1 Pour un exemple d'une telle approche dans le contexte de la sociologie états-unienne du début du XXe siècle, voir P. S. REINSCH, « The Negro Race and European Civilization », *American Journal of Sociology*, vol. 11, n° 2, 1905, p. 145-167.

2 Voir, par exemple, cet article d'un influent collaborateur de Madison Grant dans l'agitation intellectuelle menée par la *Immigration Restriction League* : R. D. WARD, « Eugenic Immigration: The American Race of the Future and the Responsibility of the Southern States for its Formation. The "Survival of the Fittest" », *Journal of Heredity*, vol. 4, n° 2, 1913, p. 96-102. Sur les circonstances de la rencontre entre Ward et Grant, voir C. C. ALEXANDER, « Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth », *Phylon (1960-)*, vol. 23, n° 1, 1962, p. 75.

3 F. Boas, « The Negro in America », *Yale Quarterly Review*, janvier 1921 republié dans F. BOAS, *Race and Democratic Society*, *op. cit.*, p. 74-75.

variation raciale des scores devrait plutôt être rapportée à leurs conditions matérielles d'existence[1]. Ainsi, bien que Boas déclare restreindre les « différences effectives entre races » au domaine de la nature, la mise en œuvre de sa critique révèle que cela même qu'il tient pour séparé – ce qui produit les conflits entre races et ce qui produit leur distinction – est en fait intimement lié, non par des propriétés biologiques mais par des déterminations sociales. Si ce que les « enthousiastes de la race » *prétendent* expliquer en termes de race relève, en fait, du « milieu social[2] », c'est que la réalité des « différences effectives » entre races n'est pas que biologique. En ce sens, l'enjeu étant de disqualifier la subjectivité de la race, il est tout à fait cohérent de tenir la distinction raciale pour strictement naturelle. Seulement, la démarche même que Boas développe pour disqualifier cette subjectivité le conduit à envisager la distinction raciale en un autre sens, à savoir comme une différenciation sociale.

D'où un second élément de compréhension de la critique boasienne des mésusages de la race. Boas constate que le milieu social créé des avantages ou des désavantages pour les différentes races. Cependant, il considère aussi que la distinction raciale est sans lien avec ce milieu social. Il s'ensuit que Boas s'interdit d'accorder une quelconque spécificité à la différenciation sociale *des races*. La différenciation en question ne peut être traitée que comme une différenciation parmi d'autres. C'est manifeste dans l'analyse que Boas développe du « préjugé de race » :

> [L]a base sociale du préjugé de race aux États-Unis n'est pas difficile à saisir. Le préjugé est essentiellement fondé sur la tendance de l'esprit humain à fondre l'individu dans la classe à laquelle il appartient et de lui attribuer toutes les caractéristiques de sa classe. Il n'y a nul besoin que soient présentes des différences marquées au niveau du type, comme celles que nous trouvons lorsque nous comparons le Noir et le blanc (*sic*), pour invoquer le spectre [*provoke the spirit*] qui nous empêche de reconnaître des individus et nous contraint à ne voir que des représentants d'une classe dotée de propriétés imaginaires que nous attribuons au groupe dans son ensemble[3].

La notion même de préjugé « de race » renferme déjà la perspective de Boas. Pour ce dernier, le préjugé repose sur un mécanisme inhérent à nos facultés intellectuelles : celui de la classification. Cette dernière consiste à réduire l'individu à un représentant de sa « classe » entendue comme une collectivité située dans la hiérarchie sociale. Pour Boas, la race n'est

1 « The Negro in America » (1921), republié dans *Id.*

2 « The Negro in America » (1921), republié dans *Ibid.*, p. 75-76.

3 « The Negro in America » (1921), republié dans *Ibid.*, p. 77-78, notre traduction. « […] *the social basis of the race prejudice in America is not difficult to understand. The prejudice is founded essentially on the tendency of the human mind to merge the individual in the class to which he belongs, and to ascribe to him all the characteristics of his class. It does not even require a marked difference in type, such as we find when we compare Negro and white, to provoke the spirit that prevents us from recognizing individuals and compels us to see only representatives of a class endowed with imaginary qualities that we ascribe to the group as a whole.* »

que l'une des modalités possibles d'une telle réduction et, en tant que telle, elle n'a aucune spécificité. En insistant sur ce point, Boas reste fidèle à la décision de cantonner la distinction raciale au domaine naturel. La distinction raciale renverrait en effet à l'identification d'un « type » humain d'après des critères physiques. Or, de telles marques corporelles ne sont pas en elles-mêmes déterminantes pour le préjugé de race. Dans l'étude de ce préjugé, ce qui prime, ce sont non pas les caractéristiques perçues mais les modalités de la perception et de l'interprétation de ce qui est perçu. La distinction raciale objective ayant été évacuée du domaine social, la race ne peut alors être comprise que dans les termes de la critique de sa variante subjective. Autrement dit, la race est conçue comme une obstruction de la perception et de l'interprétation des individus qui conduit à une adhésion sans fondement objectif :

> Pour l'esprit du commun, le Noir apparaît comme une classe et les impressions laissées par la vie du Noir pauvre sont généralisées par l'homme blanc et combinées avec des croyances dogmatiques relatives à la constitution mentale physique et héréditaire de la race[1].

Sans que ceci ne soit explicité, l'« esprit du commun » auquel s'intéresse Boas n'est autre que la perception de l'individu africain-américain « par l'homme blanc ». Il s'agit donc non pas tant de comportements caractérisant l'ensemble de la population que d'un sens commun majoritaire. La perception en question est, en fait, une distorsion. L'individu noir est subsumé sous un ensemble de représentations partielles des conditions d'existence des Africains-Américains en général, cet ensemble étant à son tour mêlé à ce que « l'homme blanc » tient pour vrai en ce qui concerne les propriétés raciales de cette population. Pour Boas, la race n'est donc que l'une des formes du préjugé. Elle correspond à une classification de l'individu selon des images superficielles et des critères physiques.

Il en découle que les volets de la critique que Boas tenait pour distincts – le premier portant sur la distinction raciale naturelle, l'autre sur les causes sociales des conflits des races – s'avèrent articulées. Pour qu'il soit question de préjugés « de race », il faut en effet qu'interviennent des « croyances dogmatiques » relatives à la race. Autrement dit, la subjectivité de la race n'est pas qu'un adversaire (pseudo-)scientifique mais existe socialement dans « l'esprit du commun ». Toutefois, dans la perspective de Boas, accorder une place à cette existence sociale de la race reviendrait à céder du terrain aux spéculations pseudo-scientifiques sur la suprématie raciale.

1 « The Negro in America » (1921), republié dans *Ibid.*, p. 78, notre traduction. « *To the popular mind, the Negro appears as a class, and the impressions made by the life of the poor Negro are generalized by the white man and are combined with dogmatic beliefs regarding the physical and hereditary mental make-up of the race*. »

Le prix à payer d'une telle concession réprimée, c'est que la distinction physique entre races ressurgit là où on s'y attendrait le moins, à savoir dans l'explication de cela même dont Boas se proposait de rendre compte « indépendamment de la question des différences effectives entre races » : le préjugé de race. Boas affirme en effet que « La conscience du fait que le Noir appartient à une classe à part *est entretenue par le contraste entre son apparence physique et celle des blancs* (*sic*)[1]. » Bien que la race n'ait pas d'existence sociale, le préjugé « de race » aurait ceci de spécifique qu'il apparaît, dans le sens commun des Blancs, comme une classification adéquate aux différences phénotypiques. L'une des causes de la classification serait alors la distinction physique apparente elle-même. Dans tous les cas, les facteurs économiques ne sont pas en eux-mêmes suffisants. Dans le raisonnement de Boas, pour qu'il y ait une compétition socio-économique entre races, il faut d'abord qu'il y ait des groupes raciaux distincts, c'est-à-dire une classification de populations d'après des critères physiques[2]. Malgré la déclaration initiale de Boas, la réalité naturelle de la distinction raciale et l'origine sociale de l'antagonisme entre races sont donc dans un rapport de corrélation.

Il en découle que la critique boasienne des mésusages de la race tient non seulement la distinction raciale mais aussi la conscience de celle-ci pour un fait naturel. L'objectif de l'éradication des préjugés de race serait, selon Boas, que l'individu soit évalué à l'aune de ses qualités et mérites personnels et non en tant que représentant de sa supposée classe d'appartenance. Toutefois, Boas porte un regard pessimiste sur le projet d'une éradication de ces préjugés par l'éducation :

> Même si, dans l'éducation des jeunes, l'importance des différences individuelles était soulignée afin de parvenir à une compréhension intelligente de l'irrationalité de la supposition d'après laquelle tous les Noirs sont inférieurs, nous ne dépasserons pas vraiment la tendance humaine générale à la formation de groupes dont l'unité, dans l'esprit du spectateur extérieur [*the outsider*], est maintenue par l'attitude émotionnelle de celui-ci à l'égard de ceux-là. En d'autres termes, le sentiment d'hostilité de chaque individu envers les groupes sociaux étrangers ne serait pas éradiqué[3].

Pour Boas, la tentative d'éduquer les Blancs à percevoir l'individu africain-américain pour lui-même ne saurait contrer le fait suivant. Le « spectateur extérieur » est spontanément

1 « The Negro in America » (1921), republié dans *Id.*, notre traduction. C'est nous qui soulignons. « *The consciousness that the negro belongs to a class by himself is kept alive by the contrast presented by his physical appearance with that of the whites.* »

2 « The Negro in America » (1921), republié dans *Ibid.*, p. 79.

3 « The Negro in America » (1921), republié dans *Id.*, notre traduction. « *Even if, in the education of the young, the importance of individual differences were emphasized so that an intelligent understanding could be attained of the irrationality of the assumption that all Negroes are inferior, we should not effectively overcome the general human tendency of forming groups that in the mind of the outsider are held together by his emotional attitude towards them. In other words, the hostile feeling of each individual to foreign social groups would not be eradicated*. »

amené à voir cet individu au prisme des groupes que son esprit forge à partir des impressions laissées par certaines parties de la population africaine-américaine. Ici encore, ce « spectateur » correspond donc à la population majoritaire, c'est-à-dire aux Blancs, et il est particulièrement frappant de voir les Noirs assimilés aux « groupes sociaux étrangers ». Dans le cadre d'analyse de Boas, la population majoritaire est conçue comme autochtone et les populations minoritaires comme des allochtones. Le sens commun blanc offrirait alors la perspective adéquate sur l'antagonisme racial. En effet, pour Boas, la question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure la population majoritaire pourrait vivre avec les populations minoritaires. Il s'agit d'établir des rapports sociaux dans lesquels l'antagonisme racial serait atténué. Pour autant, cela n'implique pas que la population majoritaire puisse accepter de coexister avec la population minoritaire. C'est précisément ce qui ne peut être envisagé compte tenu du processus spontané qui est à l'origine des préjugés de race. Dès lors, le sens commun blanc actuel offre non seulement la perspective adéquate sur l'antagonisme racial mais constitue aussi, par là même, une perspective indépassable. D'un côté, l'éradication des préjugés de race n'est envisageable que comme une réconciliation des majoritaires avec les minoritaires ; de l'autre, les préjugés de race des premiers ne peuvent être évités.

Franz Boas peut cependant tenir ensemble ces deux propositions, et ce précisément parce qu'il considère que l'antagonisme racial est en corrélation avec la réalité naturelle de la distinction physique. La classification des individus noirs comme membres d'une groupe déprécié dans son ensemble étant maintenue par les différences physiques apparentes entre Noirs et Blancs, l'antagonisme racial n'est envisageable que par l'effacement de ces différences physiques mêmes. Autrement dit – c'est la raison pour laquelle son analyse peut être dite pessimiste plutôt que tragique –, Boas place ses espoirs dans une incorporation *physique* des Noirs aux Blancs :

> […] les effets des mélanges [*intermixture*] où les pères sont blancs et les mères noires conduiront très probablement à une augmentation de la quantité de sang blanc dans la population noire. Cela devrait dissiper les peurs de ceux qui croient que la race blanche pourrait être détériorée par le mélange racial. D'un autre côté, le mélange diminuera le contraste entre les formes raciales extrêmes et, avec le temps, cela aura pour résultat une atténuation de la conscience de la distinction raciale.
>
> […] Il semblerait donc que, l'homme étant ce qu'il est, le problème noir ne disparaîtra pas en Amérique avant que le sang noir n'ait été si dilué qu'il ne puisse plus être reconnu, tout comme l'antisémitisme ne disparaîtra pas avant que ne disparaisse le dernier vestige du juif en tant que juif[1].

1 « The Negro in America » (1921), republié dans *Ibid.*, p. 80-81, notre traduction. « […] *the effects of intermixture in which the fathers are white and the mothers Negro will lead in all probability to an increase*

Cette vision de la disparition des distinctions physiques (et culturelles ?) comme seule solution au « problème noir » et à « l'antisémitisme » invite à nuancer l'image de Boas comme pionnier de la critique du « racisme scientifique »[1]. À la suite de Hirschfeld, il est devenu courant de se référer à la grande étude d'immigrés d'Europe de l'Est et du Sud menée par Boas en 1908-1910, étude dont l'objet était de comparer ces immigrés à leurs descendants du point de vue de leurs caractéristiques morphologiques. Certes, contre des anthropologues physiques tels Ripley et Deniker, Boas conclut de cette recherche que l'index crânien ne pouvait être considéré comme un critère de classification racial étant donné que dans les populations étudiées, les formes du crâne évoluèrent au fil d'une seule génération. Dès lors, les types physiques humains, loin d'être des groupes immuables, devaient être considérés comme plastiques au sens où ils changent en fonction des conditions environnementales[2]. Il demeure qu'en cantonnant la distinction raciale au domaine naturel tout en considérant le préjugé de race comme un corrélat de cette distinction, Boas ne pouvait envisager le dépassement de l'antagonisme racial autrement que comme un processus naturel[3]. Plus précisément, le diagnostic ayant établi que les différences physiques apparentes contribuent à perpétuer les classifications raciales sans lesquelles il n'y aurait pas d'antagonisme racial, le mal ne peut être traité qu'en tenant compte des affects et des représentations du « spectateur extérieur », c'est-à-dire des Blancs. Tout comme Hirschfeld qu'il a inspiré sur ce point, Boas estime avoir la nature de son côté – rien ne prouve que le mélange racial ne conduise à une quelconque dégénérescence –, tandis que les suprémacistes raciaux, faisant fi des données des sciences naturelles, entretiennent la peur d'un déclin de la race blanche.

En ce sens, le processus même du métissage aurait ceci de salvateur qu'il intervient dans les deux dimensions du problème de l'antagonisme racial identifiées par Boas. D'abord, le métissage apporte la preuve de l'inanité des croyances en une détérioration de la « race blanche ». Ensuite, il atténue les différences physiques apparentes et, avec elles, leur

of the amount of white blood in the Negro population. This should allay the fears of those who believe that the white race might deteriorate by race mixture. On the other hand, intermixture will decrease the contrast between the extreme racial forms, and in the course of time, this will lead to a lessening of the consciousness of race distinction. / […] *Thus it would seem that man being what he is, the Negro problem will not disappear in America until the Negro blood has been so much diluted that it will no longer be recognized just as anti-Semitism will not disappear until the last vestige of the Jew as a Jew has disappeared.* »

1 E. BARKAN, *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992, p. 334sq.

2 Sur le cadre de cette étude, sa démarche et ses conclusions, voir T. TESLOW, *Constructing Race*, *op. cit.*, p. 62-63.

3 Il ne s'agit pas là d'une proposition isolée. En 1915-1917, Boas avait déjà formulé des perspectives analogues. Il portait aussi le même regard sur la disparition ultime des autochtones d'Amérique : *Ibid.*, p. 57-58.

corrélat : la classification des individus comme membres de races. En somme, la résolution du problème de l'antagonisme racial passerait par une forme d'assimilation reproductive biologique qui, en tendant vers une plus grande homogénéité des apparences physiques, saperait la base même des classifications raciales et des peurs qui y sont attachées.

Il y a une forte continuité entre ces critiques des mésusages de la race et la critique boasienne du « *racism* » formulée près de deux décennies plus tard dans un article intitulé « La pureté raciale » (« Racial Purity[1] »). Il est évident que la principale cible de cette critique est l'Allemagne national-socialiste. Au moins depuis le début des années 1930, Boas dénonçait la thèse selon laquelle la nation ou la culture émaneraient de la race[2]. En 1937, lors d'une conférence internationale organisée par les animateurs de la revue *Races et racisme* – dont Edmond Vermeil – sur laquelle on reviendra dans le chapitre suivant, Boas souligna les problèmes soulevés par l'amalgame de la race et de la culture[3]. D'où l'insistance de Boas sur le fait qu'on ne saurait identifier une personnalité propre à tel ou tel groupe racial. C'est dans cette perspective que Boas cosigne, en 1938, une brève déclaration de l'Association américaine d'anthropologie contre le « *racialism*[4] ».

Dans « Racial Purity », il est intéressant de noter que le concept de racisme articule ce qu'en 1921 Boas tenait encore pour séparé : les prétentions à la suprématie raciale, d'une part, et l'origine de l'antagonisme racial, de l'autre. Dans l'article de 1940, ces prétentions sont en effet désignées comme des « théories raciales » et correspondraient à une nouvelle forme de l'hostilité d'un groupe à l'égard des personnes extérieures au groupe, succédant en cela au mode de fonctionnement des tribus dites primitives, de la cité grecque, des seigneuries, de l'*oumma* et des nations. De ce premier point de vue, ce concept de *racisme*, analogue à celui de Hirschfeld, a donc pour significations principales « théories raciales » et « hostilité ». L'analyse accomplie avec ce concept est analogue à celle menée par Hirschfeld dans *Racism*. Pour Boas, il s'agit d'avancer que lorsqu'il constitue une « base de la solidarité sociale », le racisme est un plus grand danger que toute autre formation collective car ses critères de définition des groupes ennemis étant biologiques, il crée des groupes « permanents », c'est-à-dire inchangeables. Le racisme serait en cela opposé à la culture qui se caractériserait, elle, par son ouverture au changement[5].

1 F. Boas, « Racial Purity », *Asia*, vol. 40, n° 5, 1940 republié dans F. BOAS, *Race and Democratic Society*, *op. cit.*, p. 28-37.
2 T. TESLOW, *Constructing Race*, *op. cit.*, p. 70.
3 *Id.* L'article de 1939 « Heredity and environment » est le papier présenté par Boas à cette conférence.
4 K. VISWESWARAN, « Race and the Culture of Anthropology », *op. cit.*, p. 71.
5 « Racial Purity » (1940), republié dans F. BOAS, *Race and Democratic Society*, *op. cit.*, p. 28-29.

Or, dans l'article « Racial Purity », le concept de « racisme » désigne aussi les croyances relatives à la race, c'est-à-dire ces classifications dont Boas estime qu'elles sont à l'origine des antagonismes raciaux. C'est la coïncidence de pratiques culturelles et d'un « type humain » distinct qui entretiendrait la croyance que « la culture dépend de la race[1] ». Les différences physiques elles-mêmes joueraient toujours un rôle dans l'explication du « racisme » – entendu, ici, comme ce qui « maintient […] séparés » les « blancs (*sic*), les Noirs et les Asiatiques de l'Est » –, mais Boas en relativise désormais l'importance pour insister sur le rôle des « forces sociales et économiques ». Parmi ces dernières, il y aurait d'une part les héritages de l'esclavage et d'autre part la compétition sur le marché du travail[2].

Toutefois, Boas délaisse ces aspects pour consacrer l'essentiel de l'article à la réfutation de deux idées fausses qui constitueraient le racisme comme ensemble de « théories raciales ». La première consiste à confondre l'hérédité dans une lignée familiale avec l'hérédité dans une population prise dans son ensemble. La seconde fait dépendre les variations culturelles de propriétés biologiques[3]. Boas procède en montrant d'abord que des populations prises dans leur ensemble ne sont jamais suffisamment endogames pour qu'on puisse parler d'une hérédité à cette échelle. Il souligne ensuite que la diversité des types présents dans les lignées familiales interdit d'établir des distinctions raciales entre Européens[4]. Dès lors, pour Boas, s'il est possible d'établir des liens entre la constitution physique et le comportement mental à un niveau individuel, on ne saurait envisager une telle articulation pour les populations prises dans leur ensemble. En ce sens, il n'y a pas non plus de critère strict permettant d'attribuer un individu à une race déterminée, ni la moindre symbiose entre la culture et le « caractère racial » compte tenu du fait que l'expression de tout organisme dépend de son « environnement social[5] ». Bien qu'il opère une critique à deux niveaux – celui des prétentions à la suprématie raciale et celui de l'origine de l'antagonisme racial – l'intervention de Boas sur le « racisme » donne donc la priorité au premier, de telle sorte que la contestation du racisme apparaît comme une critique visant avant tout les mésusages du concept de *race*.

Cette critique des mésusages de la race, qui devint à la fin de la vie de Boas une critique du « *racism* », eut ainsi pour principale visée de limiter l'usage du concept de *race* au domaine des sciences naturelles. Étant donné que Boas concevait les préjugés de race comme des classifications mobilisant des croyances relatives aux lignées humaines, on ne peut pas

1 *Ibid.*, p. 29, notre traduction.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 30.
4 *Ibid.*, p. 31-33.
5 *Ibid.*, p. 35-36.

suivre les Smedley lorsqu'ils affirment que Boas n'aurait pas saisi la signification populaire du concept de *race* comme une population inscrite dans une hiérarchie naturelle[1]. On peut plutôt avancer l'hypothèse d'après laquelle la conception des races comme des entités physiquement distinctes oriente l'analyse boasienne de l'antagonisme racial, et ce en faisant dépendre ce dernier de différences corporelles apparentes. Dès lors, ce qui demeure irréfléchi dans les interventions de Boas n'est pas tant la signification « populaire » du concept que le caractère asymétrique des distinctions naturelles établies. En effet, pour Boas, d'un côté, la distinction raciale entre « Caucasiens » et « Négroïdes » a l'évidence d'un phénomène naturel, mais de l'autre, une telle distinction serait physiquement moins évidente entre Caucasiens et Asiatiques de l'Est, tandis qu'elle serait inenvisageable entre Européens[2].

Cela révèle du même coup ce qui demeurait implicite dans la perspective cosmopolite de Magnus Hirschfeld : la critique du racisme comme doctrine pseudo-scientifique s'énonce du point de vue de chercheurs s'identifiant avec les Caucasiens, les Blancs ou les Européens. D'où un traitement différencié des races, étant donné que Boas se donne pour objectif de montrer que la catégorie « Caucasiens » est plus large que ne le veulent les « enthousiastes de la race » – en aucun cas les Européens du Sud ou de l'Est, ni les juifs, ne seraient-ils racialement distincts des populations originaires d'Europe du Nord –, tandis que les distinctions raciales entre Caucasiens et Négroïdes ou Mongoloïdes seraient insurmontables, si bien que seule la disparition des marqueurs physiques de ces distinctions serait susceptible de garantir une coexistence civique apaisée. C'est cela que nous proposons de concevoir comme un deux poids, deux mesures. L'affirmation de l'existence de groupes inchangeables parmi les Européens relèverait du « *racism* » et pourrait donc être combattue grâce à une critique scientifique des théories raciales. En revanche, la distinction entre les Caucasiens et les autres races, elle, est présentée comme une donnée naturelle dont le corrélat serait le préjugé de race. Combattre ce dernier impliquerait alors de favoriser une action susceptible d'agir sur les causes supposées de ce préjugé, à savoir les différences physiques apparentes elles-mêmes.

Dans la logique de la critique boasienne du préjugé de race puis du « *racism* », les distinctions raciales contestables seraient donc celles qui ne sont pas naturelles. En effet, l'orientation stratégique de cette critique est celle d'une disqualification des thèses qui introduisent des divisions parmi les Caucasiens, à l'image des national-socialistes ou des agitateurs anti-immigration états-uniens. La question qui se pose est alors celle de savoir

1 A. SMEDLEY et B. D. SMEDLEY, *Race in North America*, *op. cit.*, p. 295.
2 F. BOAS, « Race and Progress », *Science*, vol. 74, n° 1905, 1931, p. 2.

quels types d'injustices un concept de *racisme* élaboré sur ces bases permet de décrire, d'évaluer et d'expliquer et par conséquent quel combat il permet d'orienter.

2.3.2. Le lieu du racisme

Le cas de *Race: Science and Politics* de Ruth Benedict est à cet égard révélateur. Disciple de Boas, l'anthropologue Ruth Benedict rédige cet ouvrage sur la demande de la maison d'édition Modern Age Books qui cherchait à publier un livre sur la race destiné au grand public afin de promouvoir la tolérance[1]. Dans la continuité de Hugo Iltis, Benedict plaçait la séparation entre race et « *racism* » au centre de ses préoccupations. D'abord décidée à intituler son livre « Race et racisme » (« *Race and Racism* »), elle dut y renoncer à la demande des éditeurs qui – c'est un fait révélateur du caractère pionnier des constructions conceptuelles étudiées ici – estimaient encore en 1939-1940 que le terme « *racism* » n'était pas suffisamment connu du public visé. En défendant le titre initial, Benedict affirma que « [l]e but spécifique du livre, comparé à d'autres traités sur la race, c'est sa séparation complète de la race du racisme et son analyse du racisme en termes de "propagande"[2] ».

Dans la continuité de la critique boasienne du préjugé de race et du racisme, la « séparation » ainsi revendiquée est à comprendre dans des termes épistémologiques. La race serait en effet une réalité biologique susceptible d'être objectivée, tandis que le racisme serait de l'ordre de la croyance et de la superstition raciales dans le domaine politique. Si une telle opposition entre le bon usage et le mésusage de la race se heurte à la même difficulté que chez Hugo Iltis – à savoir le fait de tracer une frontière nette entre science et politique alors que le racisme est compris comme l'instrumentalisation politique de la première par la seconde –, on se concentrera ici sur un problème spécifique à la description, l'évaluation et l'explication dans lesquelles le concept de *racisme* est investi dans l'ouvrage de Benedict. D'un côté, en effet, Benedict saisit le colonialisme comme un moteur de l'antipathie et des dogmes racistes. De l'autre, elle affirme cependant que le racisme n'est véritablement développé que lorsqu'il s'installe en Europe. Pourquoi n'y aurait-il véritablement racisme que dans ce dernier cas alors que les colonies ont réuni les conditions nécessaires à son émergence ?

L'hypothèse est ici que la critique du racisme développée par Benedict prend la forme d'une histoire téléologique. Dans l'analyse menée par Benedict, le concept de *racisme* sert en effet de fil conducteur pour l'identification des développements intellectuels qui auraient

1 M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology... », *op. cit.*, p. 399.
2 Lettre à D. Zablodowsky du 13 juin 1940 (Ruth Fulton Benedict Papers, 51.4) citée dans *Ibid.*, p. 400.

conduit au national-socialisme. Là où Hugo Iltis investissait le concept de *racisme* dans la critique d'une « recherche raciale normative », Ruth Benedict développe la notion, déjà présente dans les textes de Théophile Simar et d'Edmond Vermeil, selon laquelle le racisme, « comme une religion, est une croyance dont l'étude ne peut être qu'historique[1] ». En d'autres termes, il ne s'agit pas simplement de distinguer l'objectif du normatif, mais aussi d'établir la discipline appropriée pour l'étude du racisme entendu comme « le dogme selon lequel tel groupe ethnique serait par nature condamné à une infériorité innée tandis que tel autre groupe serait destiné à une supériorité innée[2]. » La discipline appropriée pour cette étude, c'est l'histoire, en ce qu'elle permet d'objectiver les représentations et les discours non fondés sur des faits, voire irrationnels. Le but d'une telle entreprise est alors d'identifier les différentes étapes par lesquelles se sont progressivement constituées les représentations d'une élection ou d'une subordination dites « raciales » au sens où elles seraient transmises par les corps de génération en génération.

Pour comprendre le racisme en tant que « dogme », Benedict est cependant amenée à analyser le concept de *race*. Le racisme se serait consolidé en s'arrogeant le concept de *race* afin de se donner une apparence de scientificité. Benedict situe ainsi le racisme dans une ère – celle des XIXe et XXe siècles – où la science devient le mode de justification dominant, de telle sorte que même les agences de publicité y ont recours :

> En ce siècle, les slogans religieux ont la même fonction que les slogans religieux d'antan, à savoir celle de justifier une persécution pour servir les intérêts d'une classe ou d'une nation. […] De nos jours, le slogan de la « science » vend tout et son contraire, et il vend la persécution avec autant de facilité qu'il vend du rouge à lèvre[3].

De ce point de vue, et d'une manière encore plus prononcée que dans *Racism* de Hirschfeld, le racisme serait une pseudo-science qui passe pour vraie grâce à un mode de justification qui, bien qu'il ne soit scientifique qu'en apparence, rend cette pseudo-science crédible. Un tel diagnostic peut être rapproché de celui que le sociologue Raymond Boudon établira plus tard au sujet de l'idéologie. Tout comme Benedict voit dans le racisme le corrélat de la science comme mode de justification dominant, Boudon tient le fait supposément moderne de l'idéologie pour le corrélat d'une nouvelle tendance, à savoir « la tentation de plus en plus communément répandue de fonder l'ordre social et l'action

1 R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, New York, Modern Age Books, 1940, p. 153, notre traduction.
2 *Id.*, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 232, notre traduction. « *Racial slogans serve the same purpose in the present century that religious slogans served before, that is, they are used to justify persecution in the interests of some class or nation.* […] *The slogan of "science" will sell most things today, and it sells persecution as easily as it sells rouge*. »

politique sur des analyses de type scientifique[1]. » Dans *Race: Science and Politics*, le concept de *racisme* est ainsi dépouillé de la signification de la domination pour se concentrer autour de celle d'une scientificité fallacieuse. Dès lors, il ne peut véritablement y avoir racisme que lorsqu'une « philosophie » de l'infériorité et de la supériorité héréditaires a été développée, c'est-à-dire quand émerge un discours formalisé et systématique relatif à la hiérarchie naturelle des races humaines[2].

S'il n'y a « *racism* » que lorsqu'un tel discours s'installe en Europe, c'est donc que le critère principal de la définition de ce concept est le suivant : l'existence d'un discours sur une hiérarchie humaine transmise par les corps porté à un degré élevé de formalisation et de systématisation. Un tel critère demeure vague étant donné que Benedict n'identifie jamais précisément ce degré, de telle sorte qu'on ne voit pas pourquoi l'antipathie et les dogmes relatifs à la race dans les colonies ne pourraient être qualifiées de racistes. Surtout, le *choix* de ce critère en vue de restreindre le racisme à son « application aux conflits intra-européens – aux conflits de classe d'abord, puis aux conflits nationaux[3] » révèle une tension dans le raisonnement historique de Benedict.

Cette tension peut être résumée de la manière suivante. D'un côté, dans la lignée de Franz Boas, Benedict considère le préjugé de race comme une construction sociale tout en prenant un pas de plus relativement à son professeur : celui d'une généalogie historique du racisme. Benedict identifie deux principaux facteurs dans cette généalogie. Le déclin du féodalisme, d'abord, aurait favorisé les antagonismes entre classes et nations, antagonismes qui auraient à leur tour rendu intenable la doctrine selon laquelle tous les humains sont des créatures divines du même rang[4]. Le second facteur résiderait dans la colonisation des Amériques. Dans les colonies, c'est en tant que « nouvelle théorie de la supériorité et de l'infériorité », prenant progressivement la place des justifications religieuses des hiérarchies sociales, qu'apparaît le racisme. Selon Benedict, l'enjeu pratique était alors de concilier l'appropriation et l'exploitation des terres et de leurs habitants avec le projet de conversion des « indigènes » au christianisme[5]. D'un autre côté, rien de cela ne serait véritablement essentiel pour le racisme qui ne se développe pleinement qu'en Europe, au cours de conflits opposant des classes et des nations, jusqu'à l'émergence d'un impérialisme racial dans le Troisième Reich[6]. Cette dimension de l'argumentation de Benedict est particulièrement

1 R. BOUDON, *L'idéologie ou L'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p. 45.
2 R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1940, *op. cit.*, p. 174.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 165-166.
5 *Ibid.*, p. 172-174.
6 *Ibid.*, p. 174, 191 et 209-215.

difficile à suivre, car si « la base » (« *the basis* ») du racisme a été « jetée par l'expérience violente du préjugé racial à la frontière[1] » avec les territoires colonisées, pourquoi introduire une discontinuité là où vient d'être établie une continuité génétique ?

Cette tension peut être analysée comme une prolongation, dans l'analyse de Benedict, du traitement différencié des races par Boas. Quand il est question des colonies, Benedict avance que l'émergence de dogmes et d'une antipathie relatives à la race est favorisée par la coprésence de groupes ethniques physiquement distincts. Dans la perspective de Benedict, le passage d'un mode de justification religieux à un mode de justification raciste de la hiérarchie coloniale, que ce soit en Afrique du Sud ou dans le « nouveau monde », est une « réponse inévitable aux conditions sociales » au sens où il satisfait au besoin d'une nouvelle forme d'organisation sociale. Si les dogmes et l'antipathie raciales sont adéquats à ces conditions, c'est que « la couleur [de peau] était la plus voyante des différences[2] ». En ce qu'elles donneraient à voir, de manière manifeste et indélébile, la diversité humaine, les propriétés phénotypiques elles-mêmes seraient donc déterminantes dans la constitution d'un discours sur la distinction et la hiérarchie raciales. Benedict le formulera ainsi dans un texte écrit avec Ellis Mildred en 1942 : « [p]our qu'apparaisse un point de vue "racial", il a fallu que l'Europe occidentale prenne davantage conscience de la séparation des peuples en un sens purement physique[3]. » Le fait même que les Européens perçoivent des populations aux propriétés phénotypiques distinctes des leurs aurait favorisé le développement d'une théorie de la supériorité et de l'infériorité raciales.

Cependant, quand il est question de l'Europe, Benedict souligne qu'une telle théorie est inepte au point d'être privée de toute base sociopolitique ou scientifique. Ainsi affirme-t-elle avec sa collègue Gene Weltfish, dans un pamphlet de 1943 republié dans la deuxième édition de *Race: Science and Politics*, qu'une analyse scientifique devrait permettre de faire ce constat-ci :

> Les Allemands, les Russes et toutes les autres nations d'Europe sont non pas des races mais des *nations*. Elles sont unies non par la forme de leur tête ou par leur pigmentation mais par leur fierté nationale, leur amour pour leurs fermes, leurs mœurs locales, leur langue, et ainsi de suite[4].

1 *Ibid.*, p. 174, notre traduction.
2 *Ibid.*, p. 171, notre traduction.
3 R. BENEDICT, E. MILDRED, *Race and Cultural Relations,* Washington [D.C.], National Council for the Social Studies/National Association of Secondary-School Principals, 1942, p. 36 cité dans M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology... », *op. cit.*, p. 401, notre traduction.
4 G. WELTFISH et R. BENEDICT, *The Races of Mankind*, New York, Public Affairs Committee, 1943 republié dans R. BENEDICT, *Race: Science and Politics* (1940), éd. revue et augmentée, New York, The Viking Press, 1945, p. 178, notre traduction. Ce sont les auteures qui soulignent. « *The Germans, the Russians, and all other nations of Europe are* nations, *not races. They are bound together, not by their head shape and*

Par opposition aux colonies, les distinctions et hiérarchies raciales seraient donc inadéquates à l'environnement européen. C'est ici que devient manifeste l'influence du traitement différencié des races par Boas. En effet, Boas cherchait à fonder scientifiquement l'unité et la cohérence internes de la race des Caucasiens. Il espérait conjurer la double menace d'une division raciale des Européens et d'une division raciale entre Américains « natifs » et Américains issus de l'immigration récente. Cet enjeu politique de son discours scientifique ne l'empêcha pas de maintenir une tripartition raciale de l'humanité – races caucasienne, mongoloïde et négroïde – établie d'après des critères physiologiques, tripartition que Benedict et Weltfish reprennent à leur compte[1]. D'où ce que l'on peut appeler un deux poids, deux mesures : la race caucasienne serait naturellement une et unie, par-delà même les différences phénotypiques, culturelles ou linguistiques. Les autres races, elles, demeureraient cependant physiologiquement distinctes de cet ensemble de nations, cela étant posé comme un fait donné à l'œil nu. Cette différenciation est prolongée dans l'analyse que Ruth Benedict mène du racisme, analyse d'après laquelle les Européens et les colonisés seraient aussi naturellement distincts que les Européens eux-mêmes seraient naturellement unis.

Dès lors, le geste de Benedict consistant à réduire le racisme à son « application aux conflits intra-européens » ne prend sens qu'en tenant compte, certes, de la définition de ce qui serait ainsi appliqué – le racisme –, mais aussi et surtout de la caractérisation de ce à quoi ce racisme est appliqué. Benedict reprend en la complexifiant une signification que le concept de *racisme* revêtait déjà chez Hirschfeld : celui d'une création de divisions *artificielles.* Les textes de Hirschfeld ayant trait à la distinction raciale ou au racisme étaient animés par ce que leur auteur a pu appeler un « socialisme biologique », autrement dit l'idée selon laquelle tous les humains partagent un ensemble de besoins fondamentaux constituant la base naturelle de leur unification. De ce point de vue, on a vu que le racisme consiste à forger des différences fondamentales là où il y a, en fait, similitude profonde, bien que Hirschfeld maintienne une distinction et une hiérarchie entre Occidentaux et « races de couleur ».

Ruth Benedict raisonne d'une manière analogue mais en explicitant une distinction entre deux niveaux : celui des colonies et celui de l'Europe. Dans les premières, où il n'y aurait pas de racisme à proprement parler, émergent des dogmes et antipathies raciaux, en grande partie

their coloring, but by their national pride, their love of their farms, their local customs, their language, and the like. »

1 G. WELTFISH et R. BENEDICT, *The Races of Mankind*, *op. cit.* republié dans R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1945, *op. cit.*, p. 176-177.

produites par des rapports de domination impliquant des populations physiquement distinctes. Toutefois, en ce qui concerne l'Europe, il y a vraiment racisme dès lors que des acteurs individuels ou collectifs s'attachent à établir une discontinuité raciale dans un matériau qui y est intrinsèquement inadéquat, étant donné que les Européens appartiennent tous à la même race caucasienne. Si, pour Benedict, le racisme ne s'accomplit dans l'histoire que lorsqu'il est « appliqué aux conflits intra-européens », c'est que Benedict a recours à ce concept pour cibler un ennemi principal : les individus et les organisations qui sapent l'entente entre Européens. Tout comme Hirschfeld, Benedict critique donc le racisme parce que les causes de celui-ci – l'émergence et l'élaboration d'un « dogme » d'une hiérarchie naturelle héréditaire – va à l'encontre de l'unité européenne.

C'est donc la dimension évaluative du concept de *racisme* développé par Benedict qui permet de comprendre la distinction qu'elle développe entre « la base » du racisme jetée par la colonisation, d'une part, et le racisme proprement dit, d'autre part. L'évaluation opérée par son concept de *racisme* consiste en effet à affirmer l'unité des Européens en tant que membres de « *nations* » par opposition aux « races ». Évidemment, ce concept de « nations » renvoie à une pluralité de communautés définies par leurs caractéristiques culturelles et politiques respectives. Néanmoins, pour Benedict, l'enjeu est précisément d'établir que, *malgré* la pluralité et la diversité de ces nations, les Européens demeurent fondamentalement uns et unis :

> Nous avons l'habitude de penser que les Américains sont mixtes. Nous avons tous des ancêtres venus de régions fort éloignées. Or, nous pensons que les Anglais sont anglais et que les Français sont français. C'est vrai en ce qui concerne leur nationalité, de même que nous sommes tous Américains. Mais ce n'est pas vrai en ce qui concerne leur *race*. Les Allemands ont prétendu constituer une race allemande pure, mais nul Européen n'est purement ceci ou cela. Un pays possède une population. Il ne possède pas de race[1].

La garantie de l'unité et de l'unicité des Européens serait donc raciale. À un niveau physiologique, ces « population[s] » – des collectivités que le droit de nationalité d'un État particulier rattache à un territoire délimité – seraient homogènes. Par conséquent, les séparations entre Européens ne sont pas de nature corporelle mais relèvent des domaines juridique et politique. De ce point de vue, il n'y a racisme que lorsque cette homogénéité raciale est violée par une prétention comme celle des national-socialistes. Ces derniers font

1 G. WELTFISH et R. BENEDICT, *The Races of Mankind*, *op. cit.* republié dans R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1945, *op. cit.*, p. 179, notre traduction. Ce sont les auteures qui soulignent. « *We are used to thinking of Americans as mixed. All of us have ancestors who came from regions far apart. But we think that the English are English and the French are French. This is true for their nationality, just as we are all Americans. But it is not true for their* race. *The Germans have claimed to be a pure German race, but no European is a pure anything. A country has a population. It does not have a race*. »

en effet valoir une supposée identité raciale biologique qui transcenderait la réalité constituée par les nations. Comme dans le cas des critiques des « théories raciales » ou du « racisme » formulées par Friedrich Hertz et Hugo Iltis durant les trois premières décennies du XXe siècle, il est par conséquent important de noter, à propos de *Race: Science and Politics*, que la critique du racisme est formulée *dans les termes de la race*. Cette remarque ne concerne pas seulement la terminologie mais la conceptualité même, car c'est bien en se référant à l'homogénéité raciale des Européens que Benedict peut souligner l'irrationalité du « *racism* » au sens d'une hiérarchisation raciale de ces mêmes populations. Inversement, l'*hétérogénéité* raciale qui caractériserait les situations coloniales – au sens d'une coprésence de groupes ethniques physiquement distincts – serait certes favorable à l'élaboration de la doctrine d'une hiérarchie des races. Cependant, ce serait précisément parce que des races distinctes y sont *données dans les corps* plutôt que d'être *forgées par une imagination politique* qu'il n'y aurait pas lieu de parler de racisme dans ce cas.

Plus fondamentalement, le cas de Ruth Benedict révèle que la dénonciation du racisme peut mobiliser ou dénier les classifications raciales en fonction des populations envisagées. Une partie importante de l'argumentation de *Race: Science and Politics* est formulée à la première personne du pluriel : « nous, Américains ». Ce « nous » n'est certes pas compris comme une communauté politique dont l'essence serait raciale – c'est précisément ce qu'il s'agit de critiquer avec le concept de *racisme*. Toutefois, si Benedict et Weltfish affirment que « [n]ous avons l'habitude de penser que les Américains sont mixtes », elles tiennent les affirmations suivantes pour évidentes :

> Les Indiens d'Amérique sont mongoloïdes bien qu'ils diffèrent physiquement aussi bien entre eux que des Mongoles de Chine.
> […] Les Aryens, les juifs, les Italiens *ne sont pas* des races. Les Aryens sont ceux qui parlent les langues indo-européennes, « aryennes »[1].

D'une part, les autochtones d'Amérique (« Indiens ») appartiendraient à la race des mongoloïdes et, d'autre part, les groupes ethniques états-uniens ne constitueraient pas des races. Ces affirmations se veulent descriptives mais sont porteuses de valeurs. D'abord, les « Indiens d'Amérique » sont caractérisés comme tombant sous la coupe des critères de classification raciale. Leur identité raciale serait fondée en nature. Ensuite, la pertinence de ces critères de classification est déniée dans le cas des « Aryens », des « juifs » et des

1 G. WELTFISH et R. BENEDICT, *The Races of Mankind*, *op. cit.* republié dans R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1945, *op. cit.*, p. 177, notre traduction. Ce sont les auteures qui soulignent. « *American Indians are Mongoloid, though they differ physically both among themselves and from the Mongols of China.* / […] Aryans, Jews, Italians are *not* races. Aryans are people who speak Indo-European, "Aryan" languages. »

« Italiens ». Ici, le concept même d'identité raciale ne serait pas pertinent, la catégorie appropriée étant celle de « nation ». Or, étant donné que pour Benedict, c'est l'homogénéité raciale des Européens qui révèle l'absurdité de leur classification raciale, qu'en est-il du rapport entre la nation américaine et ceux qui, tout en étant membres de cette nation, peuvent être identifiés comme des races ? Quelle peut être la place des populations obéissant aux critères de classification raciale – les « mongoloïdes » que seraient les « Indiens d'Amérique », ou encore les « négroïdes » que seraient les Africains-Américains – dans la constitution du « nous » états-unien au sens d'une communauté dotée d'une identité commune ?

2.3.3. La nation contre le racisme

La réponse est de prime abord simple. Si l'on s'en tient aux pages que Benedict consacre à l'histoire du racisme aux États-Unis, ni les autochtones d'Amérique, ni les Africains-Américains n'y trouvent place.

En effet, de manière générale, Benedict caractérise le racisme aux États-Unis comme un problème relatif au traitement de l'immigration. Le racisme, par conséquent, qualifierait non pas les rapports entre différents groupes sociaux au sein de la nation – comme il pouvait le faire dans les textes de Hugo Iltis – mais une politique de restriction de l'immigration justifiée par la supposée nécessité de protéger l'intégrité d'une « race nordique » tenue pour supérieure. Ainsi que Mark Anderson le fait remarquer, les principales victimes du racisme états-unien seraient donc les immigrés issus d'Europe du Sud et de l'Est. La raison en est que ces derniers sont pris pour cibles par des discours pseudo-scientifiques dans lesquels ils sont présentés comme des races inférieures susceptibles de dégrader la souche américaine[1]. Pourtant, Benedict ne nie pas que les Africains-Américains ont également subi le racisme : le traitement qui leur a été réservé serait même l'accomplissement ultime des souhaits des racistes[2]. Comment comprendre, alors, que cela même qui est le plus conforme aux prescriptions des racistes états-uniens soit marginalisé, voire placé hors de la focale de l'analyse du racisme ? D'où vient que le racisme soit analysé, ici encore, comme un problème relatif avant tout aux rapports entre Européens, sachant que le concept est par ailleurs utilisé pour qualifier le traitement des Africains-Américains ?

L'hypothèse guidant le développement qui suit est que la critique que Benedict mène avec le concept de *racisme* est orientée par une opposition entre les valeurs inclusives de la nation

1 M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology... », *op. cit.*, p. 406-407 ; pour l'analyse de Benedict, voir R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1940, *op. cit.*, p. 191-195.

2 R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1940, *op. cit.*, p. 198.

et le principe exclusif du racisme. Le problème du racisme devient un problème d'hospitalité, l'enjeu étant que la nation américaine demeure fidèle à sa supposée tradition d'assimilation et d'intégration. Le procédé même d'une histoire du racisme tel qu'il est mis en œuvre par Ruth Benedict relève en ce sens de ce que l'historien Jean-Yves Guiomar qualifiait d'*idéologie nationale*. De même que la nation revendiquée par les révolutionnaires français qu'étudie Jean-Yves Guiomar, la nation états-unienne telle que Benedict la conçoit est le symbole d'une forme de souveraineté universelle et éternelle. N'étant plus réservé à des lignées d'individus, le pouvoir politique serait incarné par l'ensemble des citoyens[1]. La marginalisation voire l'absence des Africains-Américains dans l'histoire du racisme développée par Ruth Benedict est alors la conséquence d'une conception des institutions américaines comme étant, dans leur nature même – celle d'une souveraineté partagée par tous, à égalité – incompatibles avec le racisme au sens d'un ensemble de croyances formalisées relatives à la hiérarchie des races.

Comme le note Mark Anderson, le fait que Benedict analyse les restrictions de l'immigration comme une « aberration[2] » dans l'histoire américaine est à cet égard révélateur :

> Tous les ouvrages racistes américains partageaient un même objectif politique immédiat : révision des lois d'immigration. Le tempérament américain avait changé depuis les jours où notre devise était « Sans distinction de race, de religion ou de couleur », où nous formions une « terre d'asile pour les opprimés » et où nous traitions avec enthousiasme du « creuset » [*the Melting Pot*]. Il était de plus en plus difficile d'offrir des opportunités à tous les Américains et l'ingénierie sociale requise pour l'Amérique avait un prix[3].

La nation américaine fut donc initialement une manifestation de la raison, établissant et garantissant l'égalité des droits tout en accueillant des populations d'origines ethniques et géographiques distinctes. Du point de vue de l'idéologie nationale américaine promue par Benedict, les auteurs d'« ouvrages racistes » tels Madison Grant seraient donc des hérétiques au sens où ils marqueraient une rupture avec une supposée tradition états-unienne.

Pourtant, de nombreux faits historiques rendent cette thèse insoutenable. En effet, d'une part, des restrictions de l'immigration et de la naturalisation furent mises en place bien avant

1 Pour l'étude de Guiomar, voir notamment J.-Y. GUIOMAR, *L'Idéologie nationale. Nation, représentation, propriété*, Paris, Champ Libre, 1974, p. 227-230.

2 M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology... », *op. cit.*, p. 406-407.

3 R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1940, *op. cit.*, p. 196, notre traduction. « *In all the American racist volumes there was an immediate political objective: revision of the immigration laws. The American temper had changed since the days when our motto was "No distinctions of race, creed, or color" and we offered an "asylum for the oppressed" and wrote enthusiastically about "the Melting Pot". It was becoming harder to offer opportunity to all Americans, and the social engineering that America needed was to be had only at a price.* »

la publication des « ouvrages racistes » cités par Benedict. Ainsi, dès 1790, une loi fait des immigrés « blancs libres » les seuls candidats légitimes à la citoyenneté. Cette loi est amendée en 1870 pour inclure les personnes « de race africaine ou d'ascendance africaine » tout en maintenant l'exclusion des Asiatiques. D'autre part, ces restrictions ne concernent pas seulement les Européens du Sud et de l'Est. En invoquant la loi de 1790, celle de 1924 décriée par Benedict exclut aussi des immigrés chinois, japonais, indiens et d'autres populations issues d'Asie. De même, des années 1880 aux années 1920, en commençant par la *Chinese Exclusion Act* de 1882, les États-Unis prirent de nombreuses mesures de restriction de l'immigration issue de pays asiatiques[1]. Compte tenu de ces faits, dont on peut légitimement supposer qu'ils sont connus par Ruth Benedict, comment interpréter le récit d'un changement du « tempérament » américain sur l'immigration qui n'interviendrait qu'au début du XXe siècle ?

C'est que cette histoire du racisme états-unien sélectionne et présente uniquement ceux des faits qui demeurent cohérents avec une critique du racisme comme dégradation des principes fondamentaux de la nation. Il convient ici de rappeler que Ruth Benedict conçoit le racisme comme un ensemble de croyances formalisées relatives à la hiérarchie des races humaines et que, en boasienne, elle a délaissé le concept de *race* au domaine des sciences naturelles. Conformément au principe selon lequel il n'y a « *racism* » que quand une séparation artificielle est introduite *au sein d'une même race*, les restrictions de l'immigration ne pourraient être qualifiées de *racistes* que si elles étaient motivées par l'introduction de classifications raciales infondées. De ce point de vue, la situation des Africains-Américains ne relèverait pas du racisme alors que cette situation constitue, pour Benedict, le « grand problème racial de notre nation » :

> La littérature raciste des États-Unis ne traite presque pas du grand problème racial de notre nation : celui du Noir. C'est sans doute que notre traitement du Noir s'approche déjà tant des prescriptions de ces auteurs qu'ils ne voyaient plus grand-chose à ajouter. D'un autre côté, ils ont certainement saisi l'occasion de mobiliser un biais racial afin de différencier le travailleur non encore assimilé des colons plus anciens et actuellement plus prospères. Leur injonction permanente, c'est que la Vieille Amérique doit restreindre l'immigration sur une base « raciale » et protéger son sang de tout mélange avec celui des non-Nordiques inférieurs que nous avons admis par manque de rigueur. En Amérique, le racisme ne s'avéra pas être plus que ce spectacle d'immigrés d'une décennie condamnant les immigrés d'une décennie ultérieure à une infériorité perpétuelle[2].

1 M. ANDERSON, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology... », *op. cit.*, p. 407.

2 R. BENEDICT, *Race: Science and Politics*, 1940, *op. cit.*, p. 198-199, notre traduction. « *The racist literature of the United States deals hardly at all with our great national racial problem, the Negro. Our treatment of the Negro conforms so closely to the predilections of these authors that they doubtless had little to suggest. On the other hand they made the most of the opportunity to seize upon a racial basis to differentiate the still*

Au-delà du fait qu'il est pour le moins discutable que les « racistes » états-uniens, même au sens de Benedict, ne se soient pas beaucoup intéressés à la question africaine-américaine, le raisonnement de ce passage est ambigu. D'un côté, usant de la troisième personne du pluriel, Benedict adopte la perspective des Américains blancs, en laissant entendre que leurs interactions avec les Africains-Américains seraient déjà la réalisation pratique du racisme. De l'autre, le « racisme » est réduit au rapport entre Américains se revendiquant de la race « nordique » et les immigrés plus récents, considérés comme intrinsèquement inférieurs par les premiers. Or, si le racisme peut être compris comme l'attribution de caractéristiques « condamnant » une collectivité à une « infériorité perpétuelle » et si le traitement des Américains blancs est conforme aux « prescriptions » des « racistes », d'où vient que la situation des Africains-Américains n'a pas une place dans l'histoire du racisme présenté par Ruth Benedict ?

La raison en est que le racisme est conçu, on l'a vu, comme un discours pseudo-scientifique dont la fonction est politique. D'où une approche des difficultés des Africains-Américains qui, parce qu'il s'agit de disqualifier les croyances des racistes, exclut d'emblée le concept de *race* de l'explication de ces difficultés. La race étant un fait physique, toute enquête sur les obstacles auxquels les Africains-Américains font face devrait s'intéresser non pas à la race mais à la « persécution raciale » (« *race persecution*[1] »). Pourtant, Benedict émet cette affirmation-ci à propos de ce qu'elle désigne comme un « conflit » racial :

> La race n'est pas en elle-même à l'origine du conflit. Un conflit émerge quand n'importe quel groupe – en l'occurrence, une race – est constitué en classe par les pratiques discriminatoires dont il fait l'objet ; la race devient alors une minorité à laquelle on dénie les droits à la protection devant la loi, les droits à des moyens d'existence et à la participation à la vie commune. Le problème social ne change pas selon qu'un tel groupe est racialement distingué [*racially distinguished*] ou non ; quel que soit le cas, l'objectif social sain est d'en finir avec les discriminations à l'égard des minorités[2].

Ainsi, dans le cas des « négroïdes » dont Benedict examine les conditions d'existence aussi bien au Brésil qu'aux États-Unis, c'est bien une race, une population physiquement

---

unassimilated laborer from the earlier and now more prosperous settlers. Their constant injunction is that Old America should limit immigration on a "racial" basis and should keep its blood free from mixture with that of the inferior non-Nordics we have carelessly admitted. Racism in America turned out to be no more than a spectacle of immigrants of one decade condemning to everlasting inferiority the immigrants of a later decade. »

1 *Ibid.*, p. 230.

2 *Ibid.*, p. 245, notre traduction. « *Race is not in itself the source of the conflict. Conflict arises whenever any group—in this case, a race—is forged into a class by discriminations practiced against it; the race then becomes a minority which is denied rights to protection before the law, rights to livelihood and to participation in the common life. The social problem does not differ whether such a group is racially distinguished or whether it is not; in either case the healthy social objective is to do away with minority discriminations*. »

distincte, qui se voit régulièrement, si ce n'est systématiquement privée de l'accès à des ressources et des droits fondamentaux. Cette race est alors « constitué[e] en classe » au sens où ces obstacles l'assignent à une position socialement et civiquement subordonnée. Étonnamment, le fait que le « groupe » en question soit une race ne modifierait pas substantiellement cette position et les difficultés qui lui sont liées. Une lecture généreuse de ce passage se doit de signaler qu'il y est question de « notre » devoir moral et politique : l'appartenance raciale du groupe confronté aux discriminations ne saurait influencer « notre » impératif de non-discrimination. Sans distinction de race, ce « nous » doit agir pour que tout individu ait accès aux ressources et aux droits en question. Néanmoins, cela permet aussi de comprendre pourquoi les difficultés des Africains-Américains ne sauraient entrer dans le domaine du racisme. Ces difficultés devraient en effet, selon Benedict, être saisies comme un « problème social » de persécution et de discrimination, et non dans les termes des séparations artificielles dessinées par les discours racistes.

Si la situation des Africains-Américains ne peut faire partie de l'histoire du racisme élaborée par Ruth Benedict, c'est donc précisément parce que cette population constitue, par sa nature même, une race. En ce sens, quand Benedict caractérise les difficultés des Africains-Américains comme le « grand problème racial de notre nation[1] », elle se réfère aux discriminations et aux persécutions dont cette race fait l'objet. Autrement dit, elle désigne avec cette expression la population physiquement distincte qui, aux États-Unis, est confrontée aux obstacles les plus redoutables. Il demeure que l'on aurait affaire là à un « problème social » qui « ne change pas selon qu'un tel groupe est racialement distingué[2] ». Le « racial » étant de l'ordre du biologique, il conviendrait d'en faire abstraction dès lors que « nous » – les Américains majoritaires – envisageons ce qui est à faire pour « nous » confronter aux difficultés des Africains-Américains.

Benedict s'inscrit en cela dans l'un des schémas d'analyse développés par Franz Boas : la distinction raciale ne possédant pas de réalité autre que biologique, elle ne saurait être prise en compte ni pour faire le diagnostic des difficultés des Africains-Américains, ni pour établir comment résoudre ces difficultés. Il s'ensuit que, physiologiquement, la population africaine-américaine serait distincte mais que socialement, ses difficultés ne diffèrent pas qualitativement de celles d'autres « minorités ». En d'autres termes, la race étant une réalité naturelle et le racisme une réalité discursive, la coïncidence de la race et de la minorité dans

1 *Ibid.*, p. 198.
2 *Ibid.*, p. 245.

une même position sociale – celle des Africains-Américains – n'aurait rien à voir avec le racisme.

Dès lors, les discriminations à l'égard des Africains-Américains ne pourraient être supprimées que par une plus grande intervention de l'État dans les domaines économique et civique. En effet, le racisme étant une réalité étrangère à la nation américaine, les institutions de l'État devraient pouvoir éliminer cette aberration en rétablissant ses principes fondamentaux là où il y a eu dérogation relativement à ceux-ci. Cela devrait passer par un travail d'« ingénieure sociale » (« *social engineering* ») consistant à réguler les marchés du travail et du logement, mais aussi à contrôler les entreprises tout en garantissant l'existence de subventions indépendantes du travail salarié[1]. Dans un article de 1941, Ruth Benedict insiste ainsi sur le fait qu'une intégration sociale et économique des minorités actuellement discriminées va de pair avec la volonté de l'« étranger » (« *the alien* ») d'assimiler l'identité américaine. C'est ce qui permettrait, en effet, de résister aux manières supposément non-américaines de ceux qui revendiquent un héritage de la race « nordique », et ce en renouant avec la tradition d'une assimilation des minorités. Selon Benedict, l'amélioration de la situation des Africains-Américains – une « minorité » parmi d'autres – exige d'amalgamer cette collectivité avec les « étrangers », c'est-à-dire les immigrés récents[2]. Benedict ne peut donc considérer dans sa spécificité la situation d'une « minorité » qui, bien qu'elle appartienne à la nation, est exclue de certaines ressources et de certains droits élémentaires. Cette conception de l'assimilation socio-culturelle comme une résolution des problèmes raciaux révèle que c'est précisément parce que son concept de « *racism* » est orienté par ce qu'on pourrait appeler un paradigme de l'hospitalité – selon lequel l'hôte national se doit d'obéir à son principe d'un accueil de l'étranger – que ce concept ne saurait qualifier la situation de ceux-là même dont on apprend, pourtant, que le traitement laisse peu à désirer aux racistes : les Africains-Américains.

L'examen des usages des concepts de *race* et de *racisme* par Franz Boas et Ruth Benedict permet ainsi d'expliciter ce qui demeurait implicite dans *Racism* de Magnus Hirschfeld. C'est l'exigence normative d'une organisation des populations européennes en nations plutôt qu'en races qui permet de comprendre que, dans la logique du concept de *racisme* auquel ces trois auteurs ont recours, les races doivent être traitées différemment. Bien que ce concept possède parfois, comme accidentellement, une extension plus large, il est en effet orienté par

1 *Ibid.*, p. 246-249 et 253.

2 R. BENEDICT, « Race Problems in America », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 216, n° 1, 1941, p. 76-78.

la critique des divisions raciales artificielles entre Européens dont la cause principale serait la diffusion d'une certaine tradition de pensée.

Certes, contrairement à Hirschfeld, Benedict ne considère pas la séparation entre « race blanche » et « races de couleur » comme l'une des déterminations de l'hostilité raciale. Néanmoins – reproduisant en cela la critique boasienne des mésusages de la race que Hirschfeld fit également sienne –, son analyse de la race est asymétrique *en raison de l'ambivalence du concept de race.* Dans le raisonnement de Benedict, le concept de *race* est, d'un côté, explicitement, un concept de genre naturel – c'est le cas lorsque « race » décrit la tripartition de l'humanité en caucasiens, négroïdes et mongoloïdes. De l'autre, mais implicitement, ce même concept de *race* sert, dans les textes de Benedict, à désigner d'un groupe d'action – c'est manifeste quand Benedict affirme que l'unité raciale des Européens s'oppose à leur division raciste. Dans ce dernier cas, contre son usage restrictif par les racistes, l'extension de la race *caucasienne* est élargie aux populations que ces racistes veulent exclure – notamment les juifs, mais aussi les Irlandais et les Italiens –, de telle sorte que l'homogénéité raciale devient la garantie morale et politique de l'unité des Européens aussi bien en Europe qu'outre-Atlantique. Dans le premier cas, cependant, l'hétérogénéité des races est posée comme une réalité naturelle sans incidence sur leurs rapports sociopolitiques et, par conséquent, sans lien avec le racisme.

Quel que soit le concept de race considéré – la race comme genre naturel ou comme groupe d'action –, sa signification est donc déterminée par l'orientation stratégique de la critique dans laquelle le concept de *racisme* est investi. En l'occurrence, pour les auteurs étudiés dans ce chapitre, il s'agissait, d'une part, de défendre l'unité des Européens et, d'autre part, de dénier la pertinence des distinctions de race dans les jugements de valeur et pour l'action politique.

Conclusion du deuxième chapitre

À partir du champ de significations contestées établi par le recours au concept de *racisme* dans les années 1920 et 1930, certaines significations purent ainsi devenir dominantes dans la mesure où elles s'avérèrent adéquates à la tendance plus générale d'une valorisation de la forme-nation. Plus précisément, le concept de *racisme* comme « dogme » introduisant une

hiérarchie et une hostilité artificielles était adapté aux exigences normatives tant du nationalisme que de l'idéologie nationale. D'une part, la critique dans laquelle ce concept-là de *racisme* fut investi opposait les valeurs éthiques de la nation à leur usurpation par l'égoïsme racial, si bien que pour en finir avec le racisme, les appartenances raciales devraient être transcendées par l'intégration nationale. D'autre part, dans cette même critique, le racisme était considéré comme un mal dont les causes seraient extérieures aux nations occidentales considérées, ce qui préservait une compréhension de la forme-nation comme porteuse d'un principe universel d'inclusion.

C'est donc en s'organisant autour d'un but précis – celui de défendre l'intégrité de la forme-nation contre une attaque raciste extérieure – que les significations de l'idéologie et de l'hostilité l'emportèrent sur celle de la domination. Cela nous montre que l'organisation des significations du concept de lutte qu'est le *racisme* est intimement liée à la finalité de ce dernier, c'est-à-dire à la critique dans laquelle ce concept est investi. La version du concept qui s'impose comme « le » sens du concept de *racisme* le fait donc sur une base *stratégique* déterminée. En effet, dans les textes de Hirschfeld et de Benedict, les composantes de l'idéologie d'une hiérarchie raciale et de l'hostilité raciale sont retenues au détriment de celle de la domination parce qu'elles permettent d'orienter un ralliement contre une menace conçue comme extérieure à la forme-nation.

À rebours d'une telle approche, mettre la domination au centre du concept de *racisme* impliquerait, comme dans l'analyse de Hugo Iltis, de problématiser le fait que le signifiant politique de la race n'attire l'opprobre que lorsqu'il « menace de briser l'unité du peuple allemand[1] » ou d'un autre peuple occidental, et par conséquent de viser une lutte non seulement contre ce qui divise les nations occidentales, mais aussi contre l'infériorisation de certains groupes sociaux qui composent ces nations, que ce soit dans les métropoles ou dans les colonies. C'est précisément cette problématisation et cette visée qui sont marginalisées, voire absentes des approches du racisme diffusées par Hirschfeld et, à une plus grand échelle, Benedict. De ce fait, la lutte contre le racisme ainsi compris se présente comme une lutte d'Occidentaux pour défendre une conception inclusive de leur identité collective – qui peut prendre la forme soit d'une entité supranationale, soit d'une nation ouverte, les deux étant complémentaires – contre une conception exclusive de cette identité.

Bien que cette identité collective soit opposée à la race comme signifiant politique, elle s'énonce dans les termes de la race au sens d'un groupe d'action : « "nous" – Européens, Américains ou Occidentaux, sans distinction de race, devons empêcher que "nos" nations ne

1 H. ILTIS, « Rassenforschung und Rassenfrage. II. », *op. cit.*, p. 50, notre traduction.

soient divisées par le racisme. » Ce premier sujet antiraciste est ainsi traité comme le garant de l'universalité : il est censé réunir les conditions symboliques et matérielles d'une unification de l'humanité par-delà ses différences. Cette tâche implique que ce sujet soit aussi l'objet de l'antiracisme, car ce dernier consiste en une réforme intellectuelle et politique de soi. Pourtant, au cours des années 1940 et 1950, malgré la prédominance d'une telle version du concept de *racisme*, ce même concept sera investi dans la contestation de ce sujet-objet antiraciste occidental. D'où vient que la situation initiale de la terminologie du *raci(ali)sme* – celle d'usages antagoniques des mêmes termes – soit ainsi perpétuée malgré la consolidation d'un sens prédominant du concept ?

Chapitre 3. Les frontières contestées du racisme

Introduction au troisième chapitre

Pour comprendre pourquoi la consolidation d'un sens prédominant du *racisme* ne met pas fin aux usages antagoniques de ce concept, il est d'abord important de souligner à nouveau que ce dernier n'est en aucune manière passible d'une histoire unifiée et linéaire. Le champ de significations contestées duquel émerge la catégorie de *racisme* n'a pas été neutralisé lorsque deux de ces significations – celle de l'hostilité et de l'idéologie – l'ont emporté sur les autres. On assiste alors plutôt à une reconfiguration de ce champ de significations contestées. En effet, à partir du moment où l'un des usages prédominait sur les autres, ces derniers ont eu à se positionner vis-à-vis de l'usage dominant.

Pourtant, cela n'explique pas pourquoi ces usages qui font fi du sens prédominant du concept ont recours au même concept que leur adversaire, et ce à un moment – celui des décennies 1940 et 1950 – où la compréhension du racisme comme hostilité et comme idéologie d'une hiérarchie raciale s'institutionnalise sous l'impulsion de coopérations internationales. Celles-ci culmineront notamment dans les premiers programmes antiracistes de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO) née en 1945.

D'où une question relative au rapport entre l'unité du concept *racisme* et la discordance de ses usages. Pourquoi des positions antagoniques ont-elles continué de s'exprimer dans un même concept de *racisme*, et ce même lorsque l'un des usages de ce concept était en passe de devenir hégémonique ? Ce chapitre propose d'interpréter cette situation de la manière suivante. À partir des décennies 1940-1950, le concept de *racisme* fait l'objet non seulement d'une pluralité de *définitions* – situation somme toute assez banale – mais se trouve inscrit dans deux *grammaires politiques* opposées. Par « grammaires politiques », nous entendons des pratiques de gouvernement ou de transformation de la vie sociale découlant de prémisses fondamentalement différentes. La priorité devient alors de préciser le rôle du concept de *racisme* dans ces grammaires.

D'un côté, des auteurs comme Hirschfeld, Boas et Benedict ont apporté des contributions décisives à la construction d'un concept de *racisme* structuré autour de l'opposition entre des

divisions raciales artificielles, d'une part, et une intégration nationale, de l'autre. Une telle critique du racisme est, on l'a vu, centrée sur l'Occident dans la mesure où il n'y aurait racisme que lorsque les divisions raciales s'appliquent aux Européens ou à leurs descendants. Or, dans cette perspective-là, le racisme est conçu comme un phénomène aberrant du point de vue du supposé fonctionnement normal des sociétés européennes et états-uniennes. Cette approche du racisme s'institutionnalise, au cours des années 1930, 1940 et 1950, dans le cadre d'une lutte contre ce qui est conçu comme une *faute* causée par une certaine *illusion*, à savoir la croyance en la supériorité de telle ou telle race. Parmi les acteurs d'une telle lutte, on compte les animateurs français de la revue *Races et racisme*, le médecin Ignaz Zollschan, l'anthropologue boasien Ashley Montagu ainsi que les commissions internationales qui émaneront des efforts de ces acteurs, en particulier au sein de l'UNESCO.

D'un autre côté, dès le début du XXe siècle, des auteurs comme Friedrich Hertz et Hugo Iltis ont ouvert la voie à un usage du concept de *racisme* dont le point de gravité soit non pas la division des Européens mais, plus généralement, la domination raciale. Cette caractérisation alternative du racisme est, elle, centrée sur les rapports entre l'Occident et les populations que celui-ci a inférioriséees. Sous cet angle, le racisme est un produit de la civilisation plutôt qu'un phénomène étranger à celle-ci, au sens où le racisme correspond à un certain rapport de domination et à une justification de celui-ci qui prennent forme dans les structures et les institutions existantes. Cette compréhension du racisme prend sens dans la mesure où il guide une lutte contre un phénomène politique *régulier* et une *réalité* sociale : le colonialisme, qu'il soit interne ou externe à l'Europe. Aimé Césaire – dont nous avons déjà étudiés les usages pionniers du concept de *racisme* dans les années 1930 – peut être considéré comme l'un des fondateurs d'un tel usage du concept de *racisme* dans les années 1940 et 1950.

Dès lors, si le caractère disputé du concept de *racisme* se perpétue malgré la consolidation d'un usage dominant, c'est que ce concept va être pris dans deux systèmes de référence antagoniques. On peut qualifier le premier d'antiracisme axiologique, au sens où il vise, par des programmes d'éducation, à promouvoir certaines valeurs morales et politiques, en particulier celle de l'égalité. On peut comprendre le second comme un antiracisme de l'indignité, étant donné qu'il affirme que ces mêmes valeurs furent et demeurent compatibles avec l'infériorisation de certaines parties de l'humanité, de telle sorte que la lutte contre le racisme passe d'abord par l'arrachement de droits et de ressources pour ces dernières.

Cette distinction appelle d'emblée une précision concernant les qualifications « axiologique » et « de l'indignité ». L'asymétrie est apparente. Dans l'expression

« antiracisme axiologique », l'épithète *axiologique* qualifie la démarche antiraciste elle-même et sa visée, tandis que dans l'expression « antiracisme de l'indignité », le génitif *de l'indignité* ne qualifie pas tant la démarche antiraciste que son objet : un racisme structuré autour d'une négation de la dignité des groupements colonisés. On pourrait alors objecter que l'expression « antiracisme *de la dignité* » serait plus intuitive, d'autant plus que le concept de *dignité* est aujourd'hui établi dans les milieux francophones se revendiquant d'un « antiracisme politique » opposé à un « antiracisme moral[1] ». Qui plus est, dans la tradition d'un certain « humanisme radical[2] » qu'il entend fonder ontologiquement d'un point de vue spécifiquement noir, le philosophe Norman Ajari a recours au concept de *dignité* pour désigner l'affirmation, par les victimes de la déshumanisation raciste, « de [leur] propre humanité et de celle du groupe marginalisé[3] » dont elles relèvent. Or, nous souhaitons, pour notre part, restituer la spécificité du type de discours antiraciste dont Césaire est l'un des fondateurs, plutôt que de placer ce discours dans une « tradition » transhistorique « existentielle » allant des luttes d'esclaves au Mouvement des indigènes de la République en passant par le *Black Panther Party*[4]. C'est pourquoi nous préférons assumer le caractère asymétrique de la distinction entre l'antiracisme *axiologique* et l'antiracisme *de l'indignité*, et ce parce que cette asymétrie est adéquate à ce que nous souhaitons examiner.

L'antiracisme axiologique se distingue en effet par une normativité *positive*, à savoir sa conviction que les valeurs *existantes* des États de droit et des sciences occidentales seraient fondamentalement hétérogènes au racisme. Mais l'antiracisme de l'*in*dignité, lui, se caractérise par une forme de *négativisme* normatif, car cet antiracisme-ci comprend le racisme comme une hiérarchie raciale effective établie notamment par ces États de droit et ces sciences dans lesquels l'antiracisme axiologique place ses espoirs. Ainsi qu'on sera amenés à le voir dans des textes de Césaire des décennies 1930, 1940 et 1950, la revendication de la *dignité*, entendue comme le fruit d'une organisation collective susceptible de *réaliser* la promesse d'une universalité des droits, est certes présente dans l'antiracisme de l'indignité. Cette revendication est cependant inséparable du *refus* de ce qui a, jusqu'à présent, empêché une telle réalisation, à savoir l'exploitation et l'infériorisation de certains pans de l'humanité.

1 Voir notamment P. PICOT, « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel », *op. cit.*, p. 49-51.

2 L'expression, qui provient d'une étude de l'écrivain Jean Améry par Édith Fuchs, est d'autant plus probante qu'Ajari s'appuie sur des textes d'Améry à certains moments-clés de son argumentation : É. FUCHS, « II.1. L'humanisme radical de Jean Améry », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 207, n° 2, 2017, p. 161-165 ; N. AJARI, *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019, p. 92-93.

3 N. AJARI, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 27.

4 *Ibid.*, p. 26-29.

Cette précision faite, l'hypothèse développée dans ce chapitre peut maintenant être présentée. C'est précisément le fait que le sens prédominant du concept de *racisme* a trouvé à s'institutionnaliser dans un antiracisme axiologique qui perpétue la divergence des usages de ce concept. D'une part, en effet, l'antiracisme axiologique est lui-même marqué par la contestation : ses partisans peinent à s'accorder sur l'orientation de leur lutte. D'autre part, l'antiracisme de l'indignité se développe dans mais contre le concept prédominant de *racisme*, au sens où cet antiracisme reprend le concept de *racisme* pour en subvertir le sens dans un geste motivé par l'amorce d'une lutte d'une autre nature. Ce sont ces deux formes de disputes autour du sens du concept de *racisme* qu'il s'agit d'examiner dans ce chapitre. On tentera ainsi de cerner la spécificité du *racisme* entendu comme un concept de lutte qui, même une fois son sens prédominant établi, ne cesse de soulever la question de savoir en quoi la lutte antiraciste doit consister.

Dans les décennies 1940 et 1950, l'institutionnalisation de l'antiracisme axiologique est en elle-même précaire dans la mesure où son propre principe – celui de l'établissement d'une vérité raciale pour mettre fin à l'hostilité raciale – s'avère impossible à réaliser (3.1.). C'est durant cette même période que l'antiracisme de l'indignité se forme à partir d'une contestation qui concerne non seulement la définition prédominante du racisme portée par l'antiracisme axiologique, mais aussi et surtout les limites que ce dernier impose à la lutte contre le racisme (3.2.).

3.1. Une contestabilité ordinale de l'antiracisme, ou : L'impossible vérité raciale

Dans cette section-ci, on s'intéressera à une première forme de contestabilité de la catégorie de racisme, forme qui peut être qualifiée d'épistémique. En effet, l'antiracisme axiologique se caractérise par la conviction d'après laquelle le racisme serait une violation de valeurs morales et politiques, violation qui découlerait de la croyance erronée en la supériorité d'une race sur les autres. De ce point de vue, l'aberration raciste pourrait être combattue en diffusant une connaissance objective des races humaines fondée sur des recherches scientifiques. C'est pourquoi la catégorie de vérité joue un rôle central pour l'antiracisme axiologique. Le but de ce dernier est en effet d'éliminer la pseudo-science

raciste en déconstruisant les représentations fallacieuses qui la constituent pour y substituer une science raciale.

Cependant, dans le domaine des sciences naturelles et humaines, si l'on entend par *vérité* une ou plusieurs connaissances autour desquelles tout le monde pourrait s'accorder grâce à un procédé commun de vérification, c'est précisément ce qui brille par son absence dans le domaine racial. Non seulement les anthropologues, les généticiens et les biologistes impliqués n'ont pas la même conception de ce qui fait des races humaines un objet d'étude scientifique, mais ces acteurs envisagent différemment l'usage qu'il convient de faire du savoir scientifique dans ce domaine. Ces désaccords produisent, *in fine*, des divergences stratégiques. Ainsi, bien que l'antiracisme axiologique se fixe comme objectif de promouvoir des valeurs humanistes contre le racisme, l'existence même de tels principes partagés est mise en question par les désaccords, au sein des communautés scientifiques, quant à ce que l'on sait de la race, quant à ce qu'il convient de faire de ce savoir, et par conséquent aussi quant à ce qu'il s'agit d'opposer au racisme.

Cela n'aurait rien de paradoxal si ces différends recoupaient les partages disciplinaires – si, par exemple, les différentes interprétations de la nature et du statut de la race pouvaient être rangées de part et d'autre d'une opposition entre sciences humaines et sciences naturelles. Or, il n'en est rien. Les divergences en question sont aussi et peut-être surtout transdisciplinaires. Comment comprendre que l'antiracisme axiologique se consolide autour de la conviction que la diffusion de la vérité raciale permet de combattre le racisme, alors que cet antiracisme émerge dans un cadre qui se caractérise plutôt par l'absence de références communes ?

3.1.1. L'attente épistémique de l'antiracisme axiologique

Trop souvent, l'institutionnalisation de l'antiracisme axiologique est présenté comme le seul fait des programmes antiracistes de l'UNESCO initiés à partir de la fin des années 1940[1]. Cependant, les deux premiers chapitres du présent travail ont déjà permis de voir que les fondements de cet antiracisme et de son institutionnalisation furent jetés dès les années 1930. C'est durant cette dernière décennie qu'émergea une critique du racisme selon laquelle la cause de celui-ci serait dans la diffusion de représentations erronées des différences raciales. C'est à partir de cette critique que s'est développée la perspective de l'organisation d'une

1 Voir notamment A. Q. HAZARD, *Postwar Anti-Racism: The United States, UNESCO, and Race, 1945-1968* (2012), New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 11-35 ; R. MILES, *Racism*, *op. cit.*, p. 46-48.

coopération scientifique interdisciplinaire et internationale qui soit à même de diffuser la vérité sur la race, et ainsi de dissiper les illusions racistes.

Avant d'en venir à son institutionnalisation proprement dite, on s'intéressera ici à deux des initiateurs de l'antiracisme axiologique, à savoir le groupe et la revue *Races et racisme* ainsi que le médecin Ignaz Zollschan, dont le travail fut reconnu et soutenu par les animateurs de ladite revue[1]. Ce retour aux origines de l'antiracisme axiologique permet de se confronter au problème de la discrépance entre la stratégie de cet antiracisme et son objet. Sans un tel détour, les difficultés rencontrées ultérieurement dans le cadre des programmes antiracistes de l'UNESCO ne sont pas intelligibles. Ces difficultés sont en effet héritées du paradoxe suivant. Pourquoi, alors qu'ils s'avèrent conscients de la nature politique du racisme ou du racialisme, les fondateurs de l'antiracisme axiologique continuent-ils de concevoir cet ennemi comme une doctrine aux prétentions scientifiques ? Comment comprendre qu'ils s'attachent à déconstruire, en détail, les justifications scientifiques du racisme, alors qu'ils considèrent que la démarche générale de ce dernier est fallacieuse ?

3.1.1.1. L'autre de la science raciale

L'étude des activités du groupe et de la revue *Races et racisme*, co-fondés par Edmond Vermeil en 1937, permet d'aborder ce problème de la manière suivante. Si les animateurs de *Races et racisme* persistent à révéler l'inanité des fondements scientifiques du racisme alors que ces derniers sont tenus pour politiques, c'est que le combat à mener se déroule encore, selon eux, sur le plan des idées.

C'est ce que l'on constate à la lecture d'un article de l'administrateur et gérant de la revue, le militant contre l'antisémitisme Maurice Vanikoff (1888-1961), article dans lequel il est question du Congrès international de la population, une conférence scientifique de démographie tenue à Paris le 28 juillet 1937. Dans son compte-rendu de ce congrès, Vanikoff fait état de son attente initiale : celle d'y voir enfin des représentants du Troisième Reich confrontés à l'épreuve de proposer un exposé scientifique rigoureux des fondements de leur « État biologique ». Néanmoins, Vanikoff constate qu'à l'occasion du Congrès, « [l']examen des doctrines racistes », rendu possible par la présence de chercheurs allemands en anthropologie et en « eugénique », aurait permis de voir que ces doctrines « recouvraient uniquement des exigencs [*sic*] politiques[2] ».

1 Le cinquième numéro de la première année de la revue fait l'éloge des perspectives de Zollschan sur la lutte contre le « racialisme » et reproduit l'une de ses communications.

2 M. VANIKOFF, « La question des races au Congrès international de la population », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, n° 5, 1937, p. 2.

C’est ce genre de constats qui peut laisser croire que le groupe *Races et racisme* devrait être amené à délaisser ses efforts de déconstruction des fondements scientifiques pour lui préférer un mode d’action d’une autre nature. Or, l’inflexion est moins radicale qu’on ne pourrait le penser. Maurice Vanikoff relate ainsi qu’en la présence de « savants étrangers venus à Paris » pour ce congrès – parmi lesquels on trouve Franz Boas[1] –, le médecin et ethnographe anti-fasciste Paul Rivet (1876-1958), membre fondateur du comité éditorial de *Races et racisme*, aurait avancé que « [l]a tâche qui incombe actuellement aux savants est de rendre publics les résultats de leurs investigations afin de détruire les ferments de division que la folie raciste cherche à répandre sur le monde[2] ». En d’autres termes, les chercheurs en sciences naturelles et en sciences humaines auraient à s’unir pour s’accorder autour de propositions dont la véracité devrait permettre d’en faire un rempart contre l’irrationalité des suprémacistes raciaux. L’enjeu n’est plus de répondre aux racistes dans le cadre d’un dialogue pour lequel ces derniers s’avèrent scientifiquement indignes. Il s’agit plutôt de mettre en place une contre-propagande raciale, au sens d’une campagne d’information scientifique qui permettrait de contrer les élucubrations des racistes avec les faits réels des savants. En d’autres termes, en écho à l’opposition entre « science » et « délire » raciaux formulée par Hugo Iltis, et à celle entre l’objectivité et la subjectivité de la race qui structure les interventions de Boas et des boasiens, il est question de défendre la vérité raciale contre son instrumentalisation raciste.

Cependant, exiger des communautés scientifiques qu’elles défendent le domaine des recherches scientifiques contre la « folie raciste », n’est-ce pas les enjoindre à mener une activité qui concerne les conditions mêmes de l’activité scientifique et qui, en cela, ne soit pas seulement celle de savants agissant en tant que savants ? Paradoxalement, du point de vue de la stratégie des contributeurs à la revue *Races et racisme*, la réponse est négative. Ces derniers font en effet preuve de confiance en une force de conviction inhérente à la vérité scientifique elle-même. L’un des principaux objectifs de *Races et racisme* est d’enquêter sur les politiques nationales-socialistes justifiées par des discours sur la race. Sous la plume de Vanikoff, cette visée est réitérée en ces mots-ci :

1 En effet, selon l’historien Elazar Barkan, ces propos auraient été prononcés à l’occasion d’un contre-banquet contemporain du Congrès parisien de 1937, contre-banquet où le groupe Races et racisme se serait constitué en Comité pour l’initiative d’une action internationale contre les doctrines racistes (« *Committee for the Initiative of International Action Against Racist Doctrines* »). *Cf.* E. BARKAN, *The Retreat of Scientific Racism*, *op. cit.*, p. 328.

2 M. VANIKOFF, « La question des races... », *op. cit.*, p. 8.

> Il nous paraît nécessaire, avant toute chose, de montrer le racisme à l'œuvre dans sa patrie d'adoption en Allemagne, car là où son champ d'action est illimité il lui est impossible de dissimuler ses effets désastreux sous des formules abstraites et confuses[1].

Si la tâche la plus urgente est de documenter les développements en Allemagne, c'est qu'il s'agirait là d'un État qui se serait donné le racisme pour principal fondement – le début de cet article laisse d'ailleurs entendre que le Troisième Reich serait, à cet égard, un régime pionnier[2]. En Allemange, contrairement à ce qui a cours dans d'autres États, le racisme ne connaîtrai plus aucune entrave morale, politique ou juridique. En se focalisant sur les applications pratiques allemandes du racisme, on contournerait donc les masques idéologiques qui obstruent la réalité de ce régime. Ainsi, dans certains numéros de *Races et racisme*, une section « Documents » comportait des traductions de brèves de presse allemandes sur les « Doctrines racistes » et, plus particulièrement, sur les rapports entre « Racisme et droit », « Racisme et religion », « Le racisme à l'école », « Racisme et art » et « Racisme et sport[3] ». Ces « Documents » enregistraient la formation du Gestapo, les politiques de censure, la législation des mariages, l'émergence d'organisations de jeunesse hitlériennes, etc. Il est étonnant de constater que ces articles demeurent souvent descriptifs. Cela confirme en un sens l'idée de Vanikoff selon laquelle la description du racisme serait porteuse de sa critique : le fait de « montrer le racisme à l'œuvre », ce serait déjà révéler ses « effets désastreux[4] ». Ainsi, pour les auteurs de *Races et racisme*, se défendre contre la « folie raciste » passe, comme l'indique le sous-titre de la revue, par « l'Étude » de et « l'Information » sur cela même qu'il s'agit de conjurer : les effets néfastes des politiques national-socialistes.

Il s'ensuit que les contributeurs à *Races et racisme* partagent non seulement la conviction selon laquelle il existe une vérité raciale – tous les savants doivent pouvoir s'accorder autour d'une connaissance objective de la race qui soit à même de contrer son instrumentalisation –, mais encore l'idée que la force de cette vérité est telle que ce qui dévie de celle-ci – l'illusion raciste – serait à soi-même son propre signe au sens où elle serait immédiatement reconnaissable comme un mal.

En un sens, il n'y a rien d'étonnant dans le fait de vouloir contrer l'idéologie par la science ; cette volonté est peut-être aussi vieille que l'idée même de critique, allant des Lumières à la sociologie critique en passant par la critique marxienne de l'économie

1 *Ibid.*, p. 9.
2 *Ibid.*, p. 1.
3 Voir, par exemple, Anon., « Documents », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, nº 2, mars 1937, p. 6sqq.
4 M. VANIKOFF, « La question des races... », *op. cit.*, p. 1.

politique. Or, pour comprendre la spécificité de cette attente épistémique de l'antiracisme axiologique, autrement dit le pouvoir que cet antiracisme attribue à la connaissance scientifique, il est intéressant de se référer au numéro de *Races et racisme* précédant celui dans lequel Maurice Vanikoff dressa un bilan du Congrès de 1937.

Dans ce numéro-là, les contributeurs à la revue rendent hommage à ce qu'ils considèrent comme le précurseur du Congrès de 1937, à savoir le Congrès Universel des Races tenu à l'Université de Londres en 1911. Pionnier en son genre, ce Congrès fut le premier à réunir des chercheurs et des acteurs politiques pour réfléchir à l'établissement d'une meilleure entente entre les races humaines. Les auteurs de *Races et racisme* vont jusqu'à déclarer que si « le racisme a pu naître, prendre corps et se développer », c'est parce que l'anthropologie et l'ethnologie ont été marginalisées dans les universités alors que, d'après les anthropologues Jacques Millot et Paul Lester, ces disciplines « apportent des faits et conduisent à des réflexions qui vont directement à l'encontre des impérialismes et des prétextes de guerre » véhiculées par le pangermanisme et le panslavisme[1]. De ce point de vue, dans la lignée de l'appel de Hirschfeld à une connaissance et une compréhension des « peuples de couleur », l'étude ethnographique et anthropologique des sociétés étrangères à la civilisation occidentale est censée empêcher l'avènement du suprémacisme racial.

Les contributeurs à *Races et racisme* font remonter cette perspective au sociologue allemand Ferdinand Tönnies (1855-1936) qui, dans sa communication au Congrès Universel des Races, considérait les sciences, les arts et la presse comme autant de moyens complémentaires d'atteindre des « connaissances agrandies et approfondies » de la vie des « autres nations[2] ». Le fait de saisir les expériences et les œuvres de populations différentes devrait donc permettre de surmonter les distinctions superficielles et/ou artificielles entre « eux » et « nous ». *Races et racisme* loue ainsi Tönnies pour la proposition qu'il formule par la suite :

> On devrait fonder une Académie internationale de science morale et sociale […] chargée d'entretenir les sentiments de solidarité et de fraternité humaines qu'ont enseignés toutes les religions les plus élevées, comme toutes les philosophies morales et rationnelles auxquelles ces religions doivent leur supériorité[3].

On le voit : l'attente épistémique des animateurs de *Races et racisme* est celle de la production d'une communion d'esprit qui permette de résister aux motivations irrationnelles

1 Anon., « Du Congrès Universel des Races (1911) au Congrès International de la Population (1937) », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, nº 4, juillet/août 1937, p. 2.

2 Anon., « La Science et les Arts, la Littérature et la Presse, par le Prof. Ferdinand Tonnies », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, nº 4, juillet/août 1937, p. 13.

3 *Ibid.*, p. 13. Voir aussi Anon., « Du Congrès Universel des Races... », *op. cit.*, p. 2.

des conflits raciaux et nationaux. Si Tönnies place son espoir dans une alliance des sciences humaines, de la religion et de la philosophie, *Races et racisme* se focalise sur les premières – l'anthropologie et l'ethnographie – qui, dans une alliance avec la biologie, pourraient prendre en charge « l'étude des races » au sens de « la recherche objective de leur origine, de leur développement, de leur caractère, de leurs aptitudes particulières[1] ». Dans la continuité de l'épistémologie scientiste de Hugo Iltis, la connaissance de l'évolution et des propriétés des lignées humaines distinctes devrait permettre d'améliorer ces lignées dans la visée d'un progrès unifié de l'espèce :

> [N]i l'infériorité d'une race, si elle était démontrée, ni sa structure différente ne sauraient entraîner des mesures de discrimination, d'extermination, mais bien au contraire, il appartiendrait à la science de rechercher tous les moyens propres à améliorer la condition, aussi bien biologique que mentale, de cette race et à l'élever au rang de celles qui sont plus favorisées par le sort. D'autre part, moins que toutes les autres disciplines, les sciences empiriques ne veulent se prétendre définitives ; un régime politique et social basé uniquement sur elles risque de commettre des erreurs graves et irréparables[2].

En affirmant que l'espèce humaine dans son ensemble pourrait être perfectionnée sans nuire à une race particulière, *Races et racisme* s'inscrit dans une tradition eugénique distincte de celle que la revue qualifie de *raciste*. Le racisme visé par cette revue – celui attribué à l'anthropologue, psychologue et physiologiste britannique Francis Galton (1822-1911) et à Georges Vacher de Lapouge – propose que l'État intervienne pour stériliser les inférieurs et sélectionner les supérieurs. L'eugénisme de *Races et racisme*, lui, consiste à prôner une optimisation de l'espèce humaine par des mesures d'éducation et d'hygiène. Influencée en cela par la Société française d'eugénique fondée par l'obstétricien Adolphe Pinard en 1912, la revue *Races et racisme* valide ainsi la conception lamarckienne d'une hérédité des propriétés acquises tout en écartant l'option de la stérilisation forcée[3].

On comprend mieux, alors, pourquoi les contributeurs à *Races et racisme* continuent de traiter le racisme comme une doctrine à déconstruire scientifiquement alors qu'ils le tiennent pour un ensemble d'exigences politiques. Pour atteindre la vérité raciale, il importerait de saisir les races pour ce qu'elles sont – des lignées aux caractéristiques héréditaires dont la nature physique et/ou psychique serait encore à explorer – sans faire de la race un principe de gouvernement absolu. Rejoignant en cela les analyses de Hankins[4], *Races et racisme* propose

1 Anon., « Du Congrès Universel des Races... », *op. cit.*, p. 1.
2 *Ibid.*, p. 1.
3 *Cf.* R. MEYRAN, « Races et racisme. Les ambiguïtés de l'antiracisme chez les anthropologues de l'entre-deux-guerres », *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, vol. 27, nº 1, 2000, p. 64 et 74.
4 On se souvient que les thèses de Hankins eurent une grande influence sur les anthropologues français des années 1930. L'ethnologue Jacques Millot (1897-1980), membre du comité directeur de *Races et racisme*, s'opposait comme Hankins à la thèse d'une égalité absolue des races. En revanche, Millot affirmait que la

non pas tant de rejeter le principe d'une hiérarchisation des races que de le passer au crible de la science. Ce qui importe est alors, comme pour Boas, de défendre l'objectivité de la connaissance scientifique des races contre l'affirmation subjective de la supériorité d'une race. Ainsi, la démarcation entre *races* et *racisme* ne pouvant s'opérer que par des critères scientifiques objectifs, le racisme devrait encore être traité comme une doctrine, non au sens d'un corpus scientifique, mais au sens de conclusions théoriques et politiques scientifiquement infondées. En somme, l'attente épistémique d'une élimination de l'illusion raciste par la connaissance objective construit l'objet *racisme* comme le pôle opposé à la science raciale, comme l'autre de celle-ci.

3.1.1.2. Les armes de la science

Dans l'antiracisme axiologique, cette opposition épistémologique entre science raciale et racisme se traduit, à un niveau politique, par un discours manichéen sur le *racialisme*, d'une part, et la *civilisation*, de l'autre.

Dans le cadre est-européen des luttes pionnières contre les *théories raciales* et le *racisme*, on a déjà noté que le pamphlet d'Ignaz Zollschan intitulé *Racialism against Civilization* de 1942 présente le « racialisme » (« *racialism* ») comme une nouvelle « philosophie de la vie » qui, en valorisant la « force brute », viserait à saper les bases de la civilisation occidentale[1]. Or, cette conception du racialisme s'inscrit dans une perspective d'après laquelle le « problème des races » (le « *race problem*[2] ») devrait être traité aussi bien par des mesures eugéniques que par des études scientifiques. En effet, Zollschan prend soin de distinguer le « racialisme » de ce « problème » tel qu'il était traité avant l'avènement de celui-là au cours des années 1930 en Europe[3]. De ce point de vue, le *racialisme* n'est coupable ni d'avoir initié un *intérêt* pour l'interrogation et la connaissance des races humaines, ni d'avoir exagéré *l'importance* de cette question. Au contraire, pour Zollschan, il y va, dans le traitement du « problème des races », de l'avenir de la politique comme de la science[4]. Dans son intervention au Congrès international de la population de 1937, Zollschan affirmait que les « différences » naturelles aussi bien « qualitatives » que « quantitatives » entre « groupes humains » méritaient d'être prises au sérieux, sans « se contenter de vouloir expliquer tous

capacité crânienne des Noirs serait inférieure à celle des Blancs. Un remède à l'inégalité de l'intelligence serait donc, pour Millot, le métissage par lequel les Blancs, et en particulier la « race nordique », pourraient partager leurs avantages supposés avec les autres races. *Cf.* C. REYNAUD-PALIGOT, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, *op. cit.*, p. 37-39.

1 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 17-18 et 25.
2 *Ibid.*, p. 15.
3 *Ibid.*, p. 17-18.
4 *Ibid.*, p. 15.

les phénomènes au moyen du lamarckisme », c'est-à-dire en se référant à l'idée d'une hérédité des caractères acquis[1].

En écho aux analyses du racisme par Théophile Simar et Edmond Vermeil, le mal du racialisme qui préoccupe Zollschan viendrait donc plutôt de sa *mythification* consciente des races, c'est-à-dire du fait qu'il présente les races comme des forces surnaturelles dont l'existence justifierait des actions guerrières. De même que ses contemporains de la revue *Races et racisme*, Zollschan considère que cette mythification serait avant tout à l'œuvre dans l'État national-socialiste où elle prend la forme de discours visant à créer une exaltation, chez les Allemands, de leur propre supériorité. Les « peuples germains » et la « race nordique » seraient les génies créateurs de l'Europe ; ces populations feraient partie d'une communauté raciale « aryenne » ; leurs caractéristiques héréditaires seraient non seulement de nature physique – comme l'en attestent la génétique, précise Zollschan – mais aussi intellectuelle –, et c'est avec cette dernière affirmation que les racialistes s'égareraient[2]. Dans le sillage de l'ouvrage *Racism* de Hirschfeld, Zollschan conçoit ainsi le « *racialism* » comme une forme de guerre. L'extase raciale entretenue par les national-socialistes aurait servi à légitimer la violation de l'intégrité territoriale de nations européennes[3]. Ce supra-nationalisme impérialiste serait donc la conséquence d'une attaque contre les valeurs traditionnelles de l'égalité, de la liberté et du respect mutuel des frontières, attaque qui aurait été entreprise en partie sur le plan des idées, avec l'élaboration d'une « philosophie fausse », mais aussi par une instauration effective de la tyrannie[4]. Pour cet antiracisme axiologique dont Zollschan est l'un des initiateurs, le racialisme est donc non seulement l'autre de la science, mais encore le mal ultime d'un point de vue moral et politique.

Dans des développements qui contiennent déjà en germe certaines des analyses arendtiennes du *totalitarisme*, Zollschan peut ainsi rapprocher le racialisme national-socialiste du bolchevisme, en les considérant comme deux formes de violence extrême justifiée par des théories politiques[5]. En conséquence, cette violence extrême serait une

1 I. ZOLLSCHAN, « Le rôle du facteur racial dans les origines de la civilisation », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, nº 5, 1937, p. 24.

2 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 15-17.

3 *Ibid.*, p. 15.

4 *Ibid.*, p. 31.

5 *Ibid.*, p. 22-23. Voir aussi *Ibid.*, p. 24, et plus précisément le passage suivant qui prépare la voie à la mise en équivalence arendtienne du discours soviétique sur la lutte des classes et du discours nazi sur la lutte des races : « En sus de la nouvelle théologie du Nationalisme, celle, plus nouvelle encore, du Socialisme ne tarda pas à faire son apparition. Elles ont en partage le concept d'un déterminisme incontournable et d'une absence de liberté spirituelle pour l'individu ; d'un côté, cela passe par la nation en tant qu'entité métaphysique, de l'autre par le matérialisme historique pour lequel le domaine de la pensée sert simplement de superstructure idéologique aux facteurs économiques fondamentaux. Par ces nouvelles théologies, les anciennes divinités avec leur moralité désuète et leur idéal de liberté caduque furent vite chassées hors de l'esprit et des pensées de l'homme "moderne". » (*« In addition to the new theology of Nationalism there*

aberration relativement aux valeurs humanistes que les religions et philosophies occidentales auraient contribué à forger à l'époque moderne. Ces valeurs résideraient dans l'autonomie de la justice, de l'honneur, de la vérité et de la spiritualité, par opposition à la réduction de ces principes dans le cadre du relativisme et du matérialisme[1]. C'est en ce sens que l'humanisme serait « l'antagoniste du racialisme[2] » contre lequel il devrait à présent se parer en en combattant les fondements idéologiques. En effet, par distinction avec les tyrannies individuelles ou les tyrannies propres à un état d'urgence, la dictature national-socialiste reposerait sur un « système idéologique », en l'occurrence sur un ensemble de discours sur la race[3]. En écho à l'optimisme véhiculé par les contributeurs à *Races et racisme*, les fondements de ce « système » vacilleraient déjà[4]. Le fait que les savants du régime national-socialiste ont refusé plusieurs invitations à des conférences internationales entre 1934 et 1938 révélerait que les dirigeants du régime ne croiraient plus eux-mêmes en leurs propres supposées découvertes scientifiques, et qu'ils souhaiteraient donc éviter d'exposer au grand jour l'incohérence de leurs propositions[5]. D'où, dans la logique de cette critique du racialisme, l'espoir que le national-socialisme s'effondrera lorsque les discours sur lesquels il reposerait auront été éliminés au profit des valeurs humanistes. En critiquant le racialisme comme une mythification productrice d'une violence déchaînée, Zollschan promeut donc une stratégie de lutte contre le racialisme consistant à réaffirmer les valeurs humanistes pour s'emparer scientifiquement du « problème des races ». Néanmoins, les vices théoriques et moraux incarnés dans le racialisme ne sauraient être combattus par la seule « démonstration scientifique[6] ». La cause du racialisme étant un « système de propagande » massif, on ne pourrait agir sur cette cause qu'en lui opposant un contre-système de propagande : la communauté scientifique internationale doit s'exprimer publiquement et à l'unisson[7].

Cette position prolonge le plan, que Zollschan esquisse dès 1926, d'une réappropriation scientifique internationale du « problème des races » afin de contrer les nationalismes

---

soon appeared the yet newer one of Socialism. The concept of inescapable determinism and lack of spiritual freedom for the individual is common to both; on the one hand by the nation as a metaphysical entity, on the other by historical materialism for which the field of thought serves simply as an ideological superstructure on the fundamental economic factors. By these new theologies the old godheads with their antiquated morality and obsolete ideal of freedom were driven right out of the minds and thoughts of "modern" man. ») C'est nous qui traduisons. Pour l'analyse arendtienne, voir en particulier H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme. / Eichmann à Jérusalem* (1951–1963), P. Bouretz et M. Pouteau (trad.), Paris, Gallimard, 2002, p. 311.

1 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 26.
2 *Ibid.*, p. 28, notre traduction.
3 *Ibid.*, p. 54.
4 M. VANIKOFF, « La question des races... », *op. cit.*, p. 2, 5 et 6.
5 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 55.
6 *Ibid.*, p. 51.
7 *Ibid.*, p. 51.

modernes agressifs et antisémites qui seraient diffusés principalement par des théories raciales pseudo-scientifiques[1]. La stratégie de Zollschan repose sur l'idée, reprise ensuite par Ruth Benedict, selon laquelle l'attrait de ces fausses théories raciales viendrait de leur capacité à imiter la science à une époque où l'on attend de celle-ci qu'elle oriente et justifie les mesures politiques. Dans des échanges avec Franz Boas qui débutent au milieu des années 1920, Zollschan insiste sur l'importance de la création d'un centre de recherches anthropologiques dans la ville de New York. Bien que ce projet échoue, en partie à cause de la méfiance de Boas à l'égard des convictions sionistes de Zollschan[2], ce dernier parvient en 1933 à créer à Vienne une Société pour la sociologie et l'anthropologie des juifs[3]. Ces tentatives de Zollschan d'initier une grande enquête internationale sur la question raciale butent tantôt contre le désaccord des chercheurs eux-mêmes à ce sujet – c'est le cas lorsque Zollschan sollicite la Ligue des droits de l'homme et le club P.E.N. à Londres –, tantôt contre le désintérêt des organisations de la société civile, notamment juives[4]. En juillet 1934, Tomáš Masaryk, alors Président de la République tchécoslovaque, invite cependant Ignaz Zollschan à consulter son Ministre des affaires étrangères et suggère que la Commission internationale de coopération intellectuelle de la Société des Nations pourrait encadrer l'enquête sur le « problème des races » que Zollschan appelait de ses vœux[5].

Bien qu'une telle enquête ne se soit jamais réalisée sous la forme désirée par Zollschan, la perspective stratégique ainsi esquissée dans *Racialism against Civilization* est – on le verra – celle qui sera reprise et développée par l'UNESCO à partir de 1946 : « Dans la période d'après-guerre, l'une des tâches les plus urgentes sera d'assainir l'atmosphère. La victoire ne s'accompagnera d'un retour à la raison que si le combat est mené contre la cause de la maladie[6]. » Ces phrases synthétisent les deux principes des initiatives de Zollschan. D'une part, l'enjeu est d'unir la communauté scientifique pour restaurer les valeurs

1 E. BARKAN, *The Retreat of Scientific Racism*, *op. cit.*, p. 319.
2 *Ibid.*, p. 319 Pour les positions nationalistes de Zollschan, voir I. ZOLLSCHAN, *Das Rassenproblem*, *op. cit.*
3 E. BARKAN, *The Retreat of Scientific Racism*, *op. cit.*, p. 320.
4 *Ibid.*, p. 321-323.
5 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 60.
6 *Ibid.*, p. 63, notre traduction. « *In the post-war period one of the most urgent tasks will be to clear the atmosphere. Victory will be accompanied by a return to sanity only if the battle is carried against the cause of the disease*. » Lors du Congrès international de la population de 1937, les auteurs de *Races et racisme* avaient déjà repris cette perspective stratégique-ci de Zollschan : « Le docteur Zollschan se faisant l'interprète du "Comité d'Études scientifiques sur la Question des Races", de Prague, souligna que le principe même de l'indépendance de la science se trouverait fortement menacé si les institutions scientifiques du monde entier n'envisageaient point, dans un avenir très proche, les mesures nécessaires pour parer à la propagande raciste. Le moyen le plus approprié ne peut consister qu'en une réfutation qui résulterait d'une enquête à laquelle collaboreraient des sommités scientifiques dûment autorisées. » M. VANIKOFF, « La question des races... », *op. cit.*, p. 8.

humanistes occidentales contre le racialisme[1]. D'autre part, pour permettre une telle union, les racialistes doivent également être conviés, afin qu'ils reconnaissent l'inanité de leurs propres propositions : pour « délégitimer le racisme », il faudrait « le consentement des racistes[2] ». Ce dernier point paraît aujourd'hui surprenant, mais se comprend à la lumière de la critique que mène Zollschan avec son concept de *racialisme*. Étant donné que les racialistes se réclament de la science, ils ne devraient pas craindre un affrontement scientifique – qu'il s'agisse des sciences humaines ou des sciences naturelles – qui établirait ce qu'il convient de penser des races humaines[3]. Alors que Zollschan conçoit son enquête comme une manière d'allier science et politique[4], c'est à la science qu'il attribue la tâche de résoudre le problème des races. Pour le dire autrement, c'est en établissant la vérité raciale que la communauté scientifique internationale pourrait éliminer le racialisme en identifiant un usage de la race qui soit compatible avec les valeurs humanistes.

Si les fondateurs de l'antiracisme axiologique continuent d'envisager le racisme ou le racialisme comme une doctrine passible d'une réfutation scientifique, et ce tout en affirmant que leur ennemi est scientifiquement inepte, c'est donc que leur propre attente épistémique les détermine à se rapporter à leur adversaire comme à un système dont la fausseté serait voulue à des fins de division et de destruction. Mue par la conviction que la science pourrait contribuer à l'émergence d'une communion spirituelle universelle, une telle lutte antiraciste vise, par conséquent, à créer l'instance qui permettra de donner à la race sa juste place dans les pratiques scientifiques et politiques.

3.1.2. Institutionnalisation et contestation de l'antiracisme axiologique

Pour étudier les problèmes soulevés par cette visée, il est nécessaire de se pencher sur certaines des activités de l'anthropologue états-unien Ashley Montagu (1905-1999) dans les années 1940 et 1950. En effet, en prolongeant, dans l'après-Seconde Guerre mondiale, les initiatives de *Races et racisme* et de Zollschan en faveur d'une enquête interdisciplinaire et internationale sur le problème des races, le boasien Montagu bute contre une contradiction contenue dans un tel projet. Cette contradiction consiste à vouloir instaurer un processus pour que les sciences réunies décident, de manière générale et définitive, quelles sont la nature et

1 Il est significatif, à cet égard, que l'un des interlocuteurs de Zollschan, le politicien et ambassadeur Henri Bonnet, a proposé de remplacer le projet d'enquête initial par celui d'une recherche collective sur les « fondements anthropologiques et ethnologiques de la civilisation occidentale ». E. BARKAN, *The Retreat of Scientific Racism*, *op. cit.*, p. 327.

2 I. ZOLLSCHAN, *Racialism Against Civilization*, *op. cit.*, p. 52, notre traduction.

3 *Ibid.*, p. 52.

4 *Ibid.*, p. 62-63.

la valeur de la race, alors que les chercheurs en sciences humaines et en sciences naturelles sont on ne peut plus clivés sur cette question. Cela invite à envisager sous un angle nouveau le problème qui guide cette section. Pourquoi, malgré l'absence d'une autorité scientifique commune, Montagu milite-t-il en faveur d'un processus de décision quant à ce qu'est la race et ce qu'il convient d'en faire ? Ce qui suit est une tentative de répondre à cette question en étudiant l'épistémologie conceptuelle développée par Montagu et le projet au sein de l'UNESCO, nourri par cette épistémologie, d'un communiqué scientifique sur la race à destination du grand public.

3.1.2.1. « Le mythe le plus dangereux de l'humanité »

Dans *Man's Most Dangerous Myth* (« Le mythe le plus dangereux de l'humanité ») de 1942[1], Montagu s'inscrit dans la critique du racisme comme une doctrine de hiérarchisation des races humaines et comme hostilité raciale. Cette critique intègre des éléments des interventions de Hirschfeld et de Benedict. De Hirschfeld, qu'il a lu et qu'il cite[2], Montagu retient la modélisation du racisme comme guerre, y compris impériale, et comme égoïsme pseudo-nationaliste. De Benedict – qui, notamment avec Boas, a relu le manuscrit de *Man's Most Dangerous Myth*[3] –, Montagu reprend l'opposition entre, d'une part, un « nous » majoritaire états-unien, c'est-à-dire un corps politique incarnant l'égalité et la liberté et, d'autre part, le racisme au sens d'un phénomène récent trouvant son aboutissement funeste dans la destruction des juifs d'Europe[4]. Dans la perspective de l'antiracisme axiologique de Montagu, la principale cause du racisme est donc gnoséologique. En effet, si le concept de *race* fait sens en génétique et en biologie, il est cependant dénué de valeur, voire dangereux, dès lors qu'il est investi d'un sens culturel ou psychologique[5]. Ainsi que Simar et Zollschan l'avaient déjà affirmé, l'œuvre du racisme serait d'élever les races au rang de groupes clos dotés de caractéristiques inextricablement physiques et mentales avec lesquelles les individus auraient à s'identifier afin de pouvoir s'épanouir[6]. Ainsi mythifiée, la race deviendrait une base pour des actions destructrices comme celles menées par le Troisième Reich.

1 A. MONTAGU, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, New York, Columbia University Press, 1942. Ci-après, on se référera à cette première édition de 1942 par l'abréviation *MMDM I* et à la deuxième édition de 1945 par l'abréviation *MMDM II*, dont la référence complète est A. MONTAGU, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, 2e éd. revue et augmentée, New York, Columbia University Press, 1945.
2 *MMDM I*, p. 249 et 299.
3 *Ibid.*, p. x.
4 *MMDM II*, p. xii-xiii.
5 *MMDM I*, p. 6.
6 *Ibid.*, p. 23.

À problème gnoséologique, solution gnoséologique. Montagu est l'un des premiers à développer un argumentaire pour l'éliminativisme racial, c'est-à-dire la proposition normative d'après laquelle le concept de *race* devrait être éliminé de notre vocabulaire en raison des significations et des valeurs moralement et politiquement néfastes qu'il charrie. Montagu n'est pas pour autant un sceptique racial au sens où il douterait de l'existence des races humaines. Bien que Montagu considère la race comme le « mythe le plus dangereux de l'humanité », le concept de *race* ne saurait être rejeté dans sa totalité. Dans ses usages scientifiques appropriées, ce concept vise quelque chose d'effectif, à savoir la différentiation génétique de groupes humains[1]. De Boas, Montagu retient ainsi qu'il existe des types physiques humains aux caractéristiques héréditaires[2]. La méfiance de Montagu à l'égard du concept de *race* est due au fait que celle-ci serait « accablée de fausses significations[3] ». En raison de ses mésusages accumulés, la *race* provoquerait dans l'esprit du commun des affects qui, à leur tour, produiraient des représentations inadéquates de groupes humains physiquement et mentalement distincts. C'est ce qui soulève, pour Montagu, la question de savoir comment rendre possible l'étude scientifique de la réalité de la race sans reproduire de telles erreurs du sens commun.

La solution proposée par Montagu passe d'abord par une réforme du langage. Si Hirschfeld prit déjà ses distances avec la *race* en préconisant l'usage de guillemets[4], Montagu défend la substitution de l'expression « groupe ethnique » (« *ethnic group* ») au mot « race[5] ». En créant un nouveau signifiant pour le signifié méconnu de la race, l'objectif est ainsi de sauver la visée scientifique de ce concept. L'enjeu est de conserver la teneur de vérité de la race en la dépouillant des erreurs qu'elle charrie. En effet, pour Montagu, le plus urgent serait d'enquêter sur le « problème des "races"[6] » au sens de *Races et racisme* et de Zollschan – à ceci près que Montagu se distancie de la race par l'usage de guillemets –, c'est-à-dire d'étudier les caractéristiques de groupes génétiquement différenciés afin d'identifier la valeur épistémique et politique de ce type de classification. Sous l'aspect épistémique, une telle enquête devrait présider à une réforme des sciences naturelles et des sciences sociales,

1 *Ibid.*, p. 43.
2 *Ibid.*, p. 30.
3 *Ibid.*, p. 35.
4 M. HIRSCHFELD, *Racism*, *op. cit.*, p. 57.
5 *MMDM II*, p. 43 et 71-72. Il semblerait que les premiers à avoir prôné l'élimination de la *race* soient les généticiens Julian Huxley et A. M. Carr-Saunders ainsi que l'ethnologue A. C. Haddon dans J. HUXLEY, A. C. HADDON et A. M. CARR-SAUNDERS, *We Europeans. A Survey of Racial Problems* (1935), 5e éd., Harmondsworth, Penguin Books, 1939, p. 91-92. Dans ce dernier ouvrage, l'éliminativisme trouvait une justification ontologique : c'est parce qu'il n'existe pas de sous-espèces humaines nettement séparées que le concept de *race* n'aurait pas de sens. Pour décrire la réalité génétique – à savoir le fait que les sous-espèces originaires n'ont cessé de se mélanger – le terme « groupe ethnique » (« *ethnic group* ») serait plus adéquat.
6 *MMDM II*, p. 64-65 et 249-250.

les premières ayant néanmoins une primauté ontologique vis-à-vis des secondes dans la mesure où elles permettraient de déterminer quelles sont les constitutions physique et mentale des « groupes ethniques[1] ». Sous l'aspect politique, cette enquête devrait déboucher – comme le voulaient déjà les pionniers de l'antiracisme axiologique – sur une démythification de la race dans le sens commun.

Fidèle en cela aux analyses boasiennes du « *racism* », il va de soi, pour Montagu, que le sens commun en question est celui de la population majoritaire. C'est cette population qui pourrait s'émanciper des représentations inadéquates de la race en parvenant à comprendre en quoi ces représentations sont erronées, mais aussi pourquoi elles déterminent un comportement qui, à son tour, est à l'origine de pathologies sociales[2]. L'« action éclairée » (« *enlightened action* ») que Montagu appelle de ses vœux serait donc une action de descendants états-uniens d'Européens. Eux seuls composent le « nous » appelé à réaliser l'idéal inscrit dans la Constitution états-unienne[3].

Si Montagu place ses espoirs dans un accord scientifique autour du concept de *race* malgré les usages pluriels et discordants de ce dernier, c'est donc parce qu'il est convaincu que le référent naturel de ce concept est incontestable. Cette incontestabilité devrait permettre de s'unir autour d'un même signifiant adéquat à ce référent naturel. En d'autres termes, Montagu ne suppose pas l'existence d'une autorité scientifique commune en ce qui concerne le « problème des "races" ». Il estime que cette autorité est encore à créer et que, une fois en place, elle serait le véhicule d'une transformation de notre manière de nous représenter la différenciation génétique et d'agir en conséquence.

Or, en quoi une déconstruction des représentations erronées de la population majoritaire permettrait-elle de lutter contre le racisme ? D'après Montagu, le racisme est une forme d'agressivité produite par des facteurs socio-économiques qui sont cependant toujours aussi culturellement médiatisés. Autrement dit, la privation matérielle et la concurrence ne produisent d'elles-mêmes qu'une forme de frustration. Pour que celle-ci se mue en racisme, il faut qu'il y ait un degré d'acceptation sociale suffisant pour un mode d'expression de l'agressivité qui vise des groupes conçus comme des races[4]. Dès lors, il importerait, d'une part, de soulager les pressions socio-économiques sur l'individu, mais surtout, d'autre part, de faire en sorte que son agressivité se fixe non sur une altérité supposément raciale mais sur un objectif socialement utile, c'est-à-dire un projet contribuant à la cohésion de la

1 *Ibid.*, p. 78.
2 *Ibid.*, p. 95-96.
3 *Ibid.*, p. 238 et 241.
4 *Ibid.*, p. 80 et 83.

communauté[1]. Pour satisfaire à ce second objectif, il conviendrait donc d'agir sur la médiation culturelle de l'agressivité. C'est ce qui fait l'unité des volets épistémique et politique de la réforme envisagée par Montagu. Face au racisme, les savants devraient se placer sur le terrain de leur adversaire en élaborant un contre-savoir racial, c'est-à-dire une connaissance vraie de ce que les racistes travestissent : les races humaines.

Dans la continuité des textes de Hirschfeld rédigés à partir de 1919, cela devrait conduire à affirmer l'unité de l'humanité aussi bien comme espèce biologique que comme ensemble d'individus et de sociétés susceptibles de coopérer. Ainsi, loin des enseignements national-socialistes sur la guerre des races, la nature révélerait que les animaux de la même espèce ne se font jamais la guerre[2] et que, dans l'espèce humaine, l'hybridation raciale – à laquelle Montagu consacre plusieurs chapitres de son ouvrage – contribue à l'amélioration et non à la dégénérescence de l'espèce[3]. Cela ne revient pas à nier l'existence de différences au sein de l'humanité, différences que Montagu, comme son maître Boas et sa collègue Benedict, tient tantôt pour culturelles – quand il s'agit de comparer les Blancs chrétiens aux juifs –, tantôt pour physiologiques – dans le cas du rapport entre ces mêmes Blancs et les Africains-Américains[4]. Seulement, ces différences pourraient et devraient être résorbées en mettant en avant ce que ces groupes distincts ont en commun.

3.1.2.2. Définitions versus préjugés de race

Contrairement à certains des projets des pionniers de l'antiracisme axiologique, celui de Montagu n'est pas resté lettre morte. C'est pourquoi il importe d'examiner celui-ci sous l'angle de sa réalisation institutionnelle.

C'est en effet dans la perspective d'une réforme des conceptions populaires de la race que l'UNESCO entreprendra sa première campagne antiraciste à partir du milieu des années 1940, campagne dans laquelle Ashley Montagu jouera un rôle moteur. Dès 1946, dans les objectifs du Département des sciences sociales de l'UNESCO, le problème des rapports entre groupes humains distincts apparaît à deux endroits : dans le volet « Nationalisme, Entente internationale, Cultures » (« *Nationalism, International Understanding, Cultures* »), d'une part, et dans le volet « Races, population » (« *Races, Population* »), d'autre part[5]. Dans le

1 *Ibid.*, p. 88 et 84-85.
2 *Ibid.*, p. 154-160 et 171.
3 *Ibid*., p. 100-133.
4 *Ibid.*, p. 219 et 232.
5 E. CUNIN, « L'Unesco, à l'origine de l'antiracisme ? Ethnographie historique de la question raciale (1946-1952) », *Critique internationale*, vol. 86, n° 1, 2020, p. 28-29.

premier cas, il s'agirait d'identifier ce qui crée l'entente entre être humains ; dans le second, l'enjeu serait d'enquêter sur les théories de la race[1].

Une telle conception du « problème des races » s'inscrit dans l'antiracisme axiologique et résonne avec les thèses de Hirschfeld sur la Première Guerre mondiale et l'avènement du Troisième Reich, notamment en suspendant ce « problème »-là à celui des rapports entre nations dont l'amélioration est l'une des priorités de l'UNESCO à ses débuts. À la fin de l'année 1947 se tient la première session de la Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités au sein des Nations-Unies[2]. La « Résolution 116 (VI) » du premier mars 1948 de cette Sous-Commission enjoint l'UNESCO à créer un corpus sur la question raciale à des fins d'éducation. Dans les mots de cette Résolution, il s'agirait « d'envisager l'opportunité de proposer et de recommander l'adoption générale d'un programme de diffusion de faits scientifiques destinés à faire disparaître ce qu'il est convenu d'appeler les préjugés de race[3]. » Cette proposition de la Sous-Commission est mue par l'attente épistémique, héritée de *Races et racisme* et de Zollschan, d'une éradication des représentations erronées de la race par la vérité raciale. En outre, cette même Résolution propose de créer un comité d'experts visant à « lutter contre tout esprit d'intolérance et d'inimitié entre nations et entre groupes[4] ». Dès 1949, Ashley Montagu, connu pour son ouvrage *Man's Most Dangerous Myth*, est convié à la rencontre initiale de ce comité pour laquelle il se voit confié le rôle de rapporteur[5]. C'est aussi en 1949 que Montagu entame la rédaction de ce qui deviendra la première déclaration de l'UNESCO sur la race[6].

La visée de cette déclaration est claire. D'après Artur Ramos (1903-1949) – psychiatre et anthropologue brésilien, directeur du Département des sciences sociales de l'UNESCO –, il s'agit de présenter la race au grand public de manière à faire ressortir les dangers des mésusages de ce concept[7]. Plus précisément, en octobre 1949, dans une lettre à Edward

1 *Id.*
2 *Ibid.*, p. 31.
3 Archives UNESCO, « Race Question Protection Minorities », 323.1. Rapport ECOSOC, Sous-Commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, 1ère session, 6 décembre 1947 cité dans *Id.*
4 *Id.*
5 E. CUNIN, « L'Unesco, à l'origine de l'antiracisme ? », *op. cit.*, p. 35. Outre Ashley Montagu, le comité en question est composé de l'ethnologue Ernest Beaglehole, de l'anthropologue Juan Comas, des sociologues Luiz de Aguiar Costa Pinto, E. Franklin Frazier et Morris Ginsberg, de Claude Lévi-Strauss ainsi que de l'intellectuel Humayun Kabir. *Cf.* M. BRATTAIN, « Race, Racism, and Antiracism: UNESCO and the Politics of Presenting Science to the Postwar Public », *The American Historical Review*, vol. 112, no 5, 2007, p. 1395.
6 A. Q. HAZARD, *Postwar Anti-Racism*, *op. cit.*, p. 39 et 37. Sans intention expresse de la part de l'UNESCO, le groupe d'experts chargé de l'élaboration de la déclaration est largement composé de sociologues et de socio-anthropologues, Juan Comas et Ashley Montagu y étant les deux seuls représentants de l'anthropologie physique.
7 *Ibid.*, p. 35-36.

Franklin Frazier – qui dirigera la Division des sciences sociales appliquées de l'UNESCO de 1951 à 1953 – , Ramos annonce que l'UNESCO va réunir un comité interdisciplinaire afin « d'élaborer une définition préliminaire de la race[1] ». D'emblée, l'enjeu est donc de fixer la signification des différences humaines naturelles héréditaires.

Ces efforts renouvelés pour une institutionnalisation de l'antiracisme axiologique consacrent les orientations stratégiques données par des positions comme celles de Hirschfeld, Boas, Benedict, Zollschan, *Races et racisme* et Montagu. En effet, pour les initiateurs états-uniens de la campagne antiraciste de l'UNESCO, il va de soi que le « problème des races » ne se réfère pas aux difficultés des Africains-Américains ou aux Américains natifs, ni à celle des populations colonisées par des États européens. Pour ces initiateurs, le « problème des races » doit être rapporté à la représentation erronée d'une hiérarchie des races, représentation qui aurait été la cause principale de l'impérialisme du Troisième Reich et des destructions commises en son nom. Ainsi, le texte de la première déclaration sur la race de l'UNESCO, rédigée et vivement discutée en interne en 1949 avant d'être publiée en 1950, est avant tout une affirmation de l'unité de l'espèce humaine. Cette affirmation y prend la forme d'un impératif conjointement moral et politique. Contre ses divisions raciales et son déchirement guerrier, l'humanité devrait être considérée comme une réalité universelle[2]. Dans la perspective de cette déclaration, la science est chargée d'affirmer que les différenciations de cette humanité sont superflues au vu de ce que les différents groupes humains ont en commun[3].

L'ensemble de la première déclaration sur la race de l'UNESCO oscille entre deux pôles : d'une part, l'humanité est irréductiblement une ; d'autre part, l'espèce humaine est tout aussi irréductiblement différenciée. Le premier de ces pôles est éthico-politique ; il renvoie à l'égalité des humains en tant qu'humains. Le second pôle est scientifique, au sens où il prétend statuer sur la nature et le statut des différences entre groupes humains. Dans l'oscillation entre ces deux pôles, la race se trouve investie de deux fonctions. Sa fonction scientifique est de *diviser* adéquatement l'humanité en groupes distincts par leurs différences

1 Ramos à Frazier, 14 octobre 1949, E. Franklin Frazier Papers, boîte 131–54, fichier 8, Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Université de Howard, cité dans *Ibid.*, p. 37, notre traduction. Sur l'expérience de Frazier à l'UNESCO, voir A. M. PLATT, « Between Scorn and Longing. Frazier's Black Bourgeoisie », dans J. E. Teele (éd.), *E. Franklin Frazier and Black Bourgeoisie*, Columbia (MO)/Londres, University of Missouri Press, 2002, p. 80-81.

2 « Appendix. Text of the Statement of 1950 » dans UNESCO, *The Race Concept: Results of an Inquiry*, Paris, UNESCO, 1952, p. 98.

3 Sur ce point, voir D. HARAWAY, « Remodelling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950–1980 », dans G. W. Stocking, Jr. (éd.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, Wisconsin, University of Wisconscin Press, 1988, p. 209-210.

génétiques[1], tandis que sa fonction éthico-politique est de *préserver l'unité* de cette même humanité grâce à une minimisation de ces distinctions naturelles[2]. Or, du point de vue scientifique, la race serait un « fait biologique », une réalité observable, tandis que du point de vue éthico-politique – la trace de Montagu est ici manifeste – la race serait un « mythe social », c'est-à-dire l'idée, scientifiquement invalide, d'une force surnaturelle servant de justification à des actions guerrières ou discriminatoires[3]. La déclaration reproduit ainsi une ambivalence de la race construite par certains usages pionniers de la conceptualité du *raci(ali)sme*. En effet, à un niveau normatif, il s'agit de minimiser les différences humaines en proposant *la bonne définition* de la race, mais il est aussi question de condamner ce qui est tenu pour des divisions sociales artificielles en *disqualifiant* un certain usage de la race.

Par la déclaration de 1950, la race est ainsi conjointement affirmée et niée. On est donc en droit de se demander quel est, en fait, le projet de la déclaration en ce qui concerne la race. Cette affirmation et cette négation conjointes de la race peuvent sans doute être comprises à la lumière des analyses antérieures de Montagu. En effet, la déclaration reprend *Man's Most Dangerous Myth* en considérant que les différences génétiques entre groupes humaines doivent être étudiées, mais qu'elles doivent être étudiées pour ce qu'elles sont : des variations, le plus souvent provisoires, qui peuvent se manifester par des caractéristiques visibles. Tant qu'il désigne des groupes humains ainsi définis, le concept de *race* ne serait pas problématique. Il le deviendrait cependant lorsque les différences génétiques sont saisies, dans le sens commun, comme le signe d'une « différence fondamentale » qui séparerait les groupes humains les uns des autres[4]. C'est pourquoi l'important serait de corriger cette mésinterprétation ordinaire des variations humaines en diffusant l'idée que celles-ci sont minimes d'un point de vue biologique et, surtout, inopérantes dans la vie sociale. S'inscrivant en ce sens dans l'héritage de Franz Boas, la déclaration dissocie donc la *réalité* de la race – confinée au domaine de la nature – de sa *valeur* pour la « pratique sociale[5] » – censée être nulle. D'où la dissociation, dans ce texte, entre la *race* – la détermination génétique définitive –, d'une part, et la *culture* – le développement labile des institutions qui donnent sens aux expériences humaines –, d'autre part[6]. D'où, aussi, l'affirmation selon laquelle le niveau d'intelligence d'un groupe serait déterminé par ses conditions environnementales,

1 « Appendix. Text of the Statement of 1950 » dans UNESCO, *The Race Concept*, *op. cit.*, p. 97-98.
2 *Ibid.*, p. 99.
3 *Ibid.*, p. 100.
4 *Ibid.*, p. 99.
5 *Ibid.*, p. 100.
6 *Ibid.*, p. 99-100.

notamment culturelles, et non par ses supposées propriétés raciales[1]. Bien que le choix du terme ambigu « ethnique » soit paradoxal à cet égard, il n'est donc pas étonnant que la proposition de substituer le terme de « groupe ethnique » à celui de « race » ressurgisse dans cette déclaration[2]. On a déjà vu, en effet, que cette substitution est censée permettre d'éviter l'association abusive de caractéristiques culturelles à des groupes dits raciaux. Dans un esprit boasien, la déclaration propose donc de confier l'usage du concept de *race* aux sciences naturelles tout en bannissant tout jugement de valeur fondé sur ce même concept.

La déclaration de 1950 repose ainsi sur l'espoir, déjà entretenu par *Races et racisme* et Zollschan, que les scientifiques pourraient non seulement s'unir autour d'une même définition de la race, mais encore *s'accorder autour de la place* de la race, autrement dit attribuer un même rôle à la race dans l'épistémè autant que dans la sphère éthico-politique. Pourtant, c'est précisément l'absence d'un tel accord autour de la place de la race que révélèrent les réactions des autres chercheurs à cette déclaration lorsqu'elle était encore en cours de rédaction. Comme le souligne l'historien Anthony Q. Hazard Jr., ce sont surtout les sixième et quatorzième points de la déclaration qui attirèrent l'attention des chercheurs[3]. Le sixième point est celui qui dissocie les caractéristiques culturelles et les propriétés raciales tandis que le quatorzième contient la distinction entre la race comme concept biologique et comme « mythe social[4] ». Dans sa présentation des critiques de l'ébauche de la déclaration de 1950, l'historienne Michelle Brattain synthétise les controverses de la manière suivante. Les « agnostiques » – par exemple le professeur de psychologie états-unien Otto Klineberg – considéraient qu'il était encore prématuré de nier l'existence de différences innées, notamment psychologiques, entre les races humaines. Les « pessimistes » – parmi lesquels le généticien et professeur de zoologie Theodosius Dobzhansky – doutaient de l'opportunité d'éliminer le concept de *race* en dehors du domaine des sciences naturelles. Enfin, les « facilitateurs » – dont Julian Huxley, enseignant-chercheur britannique dans les mêmes disciplines que Dobzhansky – réaffirmaient l'évidence des différences raciales dont ils pensaient que la science pouvait identifier les causes notamment génétiques[5]. Cependant, Ashley Montagu ne tint pas compte de ces critiques. Loin de fédérer la science autour d'une conception unifiée de la race, la version ultime de la première déclaration de 1950 laissa intacte les lignes de fracture autour de celle-ci.

1 *Ibid.*, p. 100.
2 *Ibid.*, p. 99.
3 A. Q. HAZARD, *Postwar Anti-Racism*, *op. cit.*, p. 45.
4 UNESCO, *The Race Concept*, *op. cit.*, p. 99 et 101.
5 M. BRATTAIN, « Race, Racism, and Antiracism », *op. cit.*, p. 1397.

C’est alors pour renouer avec l’intention initiale de la déclaration – celle de présenter une science raciale cohérente susceptible de défaire les préjugés ordinaires – que le directeur de la nouvelle Division pour l’étude des questions de race de l’UNESCO, l’anthropologue et ethnologue Alfred Métraux[1], décida de constituer un deuxième comité de chercheurs en anthropologie physique et en génétique en vue de la rédaction d’une nouvelle déclaration sur la race[2]. En invitant prioritairement des chercheurs desdites disciplines ayant exprimé leur désaccord avec la première déclaration, Alfred Métraux semble avoir interprété ce désaccord comme une divergence entre sciences humaines et sociales, d’un côté, et sciences naturelles, de l’autre. Les premières privilégieraient l’idée d’une humanité unifiée là où les secondes seraient plus enclines à traiter les différences raciales comme une réalité objective[3]. Que les controverses suscitées par la première déclaration ne pourraient être réduites à une telle opposition entre sciences humaines et sociales et sciences naturelles, c’est ce que montrent les remarques des chercheurs sollicités pour donner leur avis sur la deuxième déclaration de l’UNESCO sur la race[4]. En effet, ces remarques ne se limitent pas à la question de savoir quel est le bon usage de la race, ce qui aurait laissé ouverte la possibilité d’une décision commune à partir de critères communs à une ou plusieurs sciences. En statuant sur la race, ces remarques mettent plutôt en jeu ce qu’on peut appeler les régimes d’usage de la race, c’est-à-dire les différentes dispositions – scientifiques, sociales ou éthico-politiques – qui régulent telle ou telle institution, telle ou telle pratique. Plus précisément, ce qui se trouve contesté dans les remarques sur la première déclaration, c’est *l’ordre* de ces régimes d’usage, autrement dit l’organisation des relations entre ces régimes.

Tout comme la première déclaration, la deuxième affirme l’unité de l’espèce humaine, mais note qu’il existe une divergence quant aux origines et aux modalités de la différenciation de cette espèce[5]. En outre, loin de tout éliminativisme, cette deuxième déclaration propose de considérer la race comme un « outil de classification » (« *a classificatory device* ») pour l’étude de groupes humains aux caractéristiques physiques

1 E. CUNIN, « L’Unesco, à l’origine de l’antiracisme ? », *op. cit.*, p. 34-35 ; M. BRATTAIN, « Race, Racism, and Antiracism », *op. cit.*, p. 1399.

2 Il est à noter qu’Ashley Montagu participe également à ce deuxième comité : dans les mots de Montagu, il s’agissait pour lui de constituer un contrepoint à d’autres participants qu’il aurait pu qualifier de *raci(ali)stes*. *Cf.* M. BRATTAIN, « Race, Racism, and Antiracism », *op. cit.*, p. 1400. En plus de Montagu, le deuxième comité réunit les anthropologues physiques R. A. M. Bergman, Eugène Schreider, Harry L. Shapiro, J. C. Trevor et Henri Vallois, les médecins Gunnar Dahlberg et S. Zuckerman, les généticiens L. C. Dunn, J. B. S. Haldane, Hans Nachtscheim, Theodosius Dobzhansky et Julian Huxley, ainsi que l’hématologue A. E. Mourant. *Cf.* « Statement on the Nature of Race and Race Differences. By Physical Anthropologists and Geneticists – june 1951 » dans *UNESCO, The Race Concept, op. cit.*, p. 15-16.

3 M. BRATTAIN, « Race, Racism, and Antiracism », *op. cit.*, p. 1399-1400.

4 « Observations and Comments on the Statement as a Whole » dans UNESCO, *The Race Concept*, *op. cit.*, p. 17sqq.

5 « Statement on the Nature of Race… » dans *Ibid.*, p. 11.

distinctes, caractéristiques qui seraient en partie héréditaires et en partie conditionnées par l'environnement[1]. Reprenant à son compte une conception boasienne de la classification raciale[2], la deuxième déclaration se démarque cependant de la première en refusant d'exclure que l'aptitude à certains actes intellectuels ou émotionnels puissent varier en fonction du « groupe humain » considéré[3]. De manière générale, cette deuxième déclaration, sans vouloir expliquer les différences culturelles par la génétique, ne va pas aussi loin que la première dans l'affirmation d'une primauté de l'unité humaine sur les distinctions raciales[4].

À la lecture des remarques des chercheurs ayant été sollicités pour évaluer l'ébauche de la deuxième déclaration de l'UNESCO sur la race, on constate que certains de ces chercheurs souscrivent à l'ordre des régimes d'usage de la race promu par la déclaration. C'est le cas du chercheur en biométrie et en statistiques médicales Arthur G. Steinberg. Pour ce dernier, la génétique et la biologie devraient permettre d'éduquer le public en lui expliquant quelle est la nature des différences raciales en vue d'atteindre une compréhension mutuelle entre groupes humains distincts[5]. Steinberg souscrit en cela au projet, préparé par Montagu et popularisé par l'UNESCO, d'une élimination des représentations erronées de la race par la diffusion de faits scientifiques. Ce faisant, Steinberg valide un ordre scientiste des régimes d'usage de la race. Dans une telle perspective, la science pourrait être investie dans une réforme des mœurs et des institutions en vue d'une réconciliation des « groupes ethniques ». Par là, Steinberg fait également sienne une conception unitaire de la vérité. En effet, des faits scientifiques incontestables sur la futilité des différences raciales, d'une part, et des valeurs éthico-politiques établies sur l'égalité humaine, d'autre part, sont censés concourir dans l'établissement d'une entente internationale.

Cependant, cet ordre scientiste des régimes d'usage de la race et cette conception unitaire de la vérité sont contestées dans d'autres remarques sur l'ébauche de la deuxième déclaration. C'est le cas dans les textes respectifs des généticiens Walter Landauer et Kenneth Mather, du biologiste André Dreyfus et de l'anthropologue Carleton Coon. Tous ces chercheurs rejettent en effet le postulat d'après lequel l'égalité humaine devrait être corroborée par les sciences naturelles. Ils perçoivent ce postulat comme une indexation de la vérité biologico-génétique sur une vérité éthico-politique, voire comme une subordination de

1 *Id.*
2 « Statement on the Nature of Race… » dans *Ibid.*, p. 12.
3 « Statement on the Nature of Race… » dans *Ibid.*, p. 13.
4 Ainsi, la conclusion de la deuxième déclaration, pourtant identique en plusieurs points à la première, supprime la proposition selon laquelle « la gamme des capacités mentales est en grande partie identique dans tous les groupes ethniques » (« *the range of mental capacities in all ethnic groups is much the same* »). « Statement on the Nature of Race… » dans *Ibid.*, p. 15.
5 « Statement on the Nature of Race… » dans *Ibid.*, p. 17.

la première à la seconde. Le rejet de ce postulat amène certains des auteurs en question à pointer une faille dans l'ordre scientiste des régimes d'usage de la *race*. Coon et certains de ses collègues précisent ainsi que les auteurs de l'ébauche de la deuxième déclaration font dépendre l'égalité éthico-politique de la validité d'une démonstration scientifique. Si le traitement égalitaire des humains devait être garanti par la science, le public pourrait être laissé avec l'impression que si jamais, par exemple, des tests d'intelligence permettaient de prouver l'inégalité des races humaines, il serait légitime que tombent les institutions éthico-politiques des droits universels[1]. Landauer, Dreyfus, Mather et Coon argumentent donc contre la prétention scientiste de fonder la critique des préjugés de race sur la biologie et la génétique, mais ce au nom du principe éthico-politique de l'égalité dont il s'agit, pour eux, de garantir le caractère inconditionnel. Ce n'est pas le cas du généticien Fritz Lenz – le pionnier des thèses *völkisch* puis national-socialistes sur la race, alors toujours actif à l'Institut pour l'étude de l'hérédité humaine de Göttingen[2]. Fidèle aux positions qu'il développa déjà dans les années 1910 et 1920, c'est pour rejeter le principe éthico-politique de l'égalité que Lenz conteste l'ordre scientiste des régimes d'usage de la race. Cette contestation-ci vise à défendre un ordre concurrent de ces régimes, ordre que l'on pourrait qualifier d'eugéniste. S'il partage l'attente épistémique de l'ordre scientiste – pour lui aussi, la science doit éradiquer les préjugés –, Lenz donne en effet une finalité radicalement distincte à cet ordre : celui d'une affirmation de l'inégalité raciale, c'est-à-dire de l'existence de différences à la fois individuelles et collectives dues à des caractéristiques héréditaires. Cette affirmation serait le fondement des pratiques eugénistes qui, seules, permettraient d'améliorer le sort de l'humanité en encadrant la reproduction biologique humaine afin d'éviter de supposés phénomènes de dégénérescence[3]. Si une telle position est minoritaire parmi les remarques sur la déclaration de l'UNESCO, elle fournit sans doute l'illustration la plus frappante de l'absence de consensus tant éthico-politique que scientifique parmi les savants au moment où, pourtant, certains partisans de l'antiracisme axiologique cherchent à établir une union sur ces deux plans.

1 *Ibid.*, p. 57.

2 Il s'agit du même Lenz qui constitua la cible de certaines des premières critiques du racisme : voir *supra*, 1.2.2. et 1.4.1. Dans une lettre de 1947, Lenz, qui échappa à la « dénazification », justifiait encore son adhésion au Parti national-socialiste en 1937 en invoquant notamment l'importance de mettre en place une « politique démographique » scientifiquement fondée en Allemagne. Sur ce point et pour une discussion approfondie de la question controversée de l'attitude de Lenz à l'égard du régime national-socialiste, voir S. F. WEISS, « Race and Class in Fritz Lenz's Eugenics », *Medizinhistorisches Journal*, vol. 27, nº 1/2, 1992, p. 18-25.

3 UNESCO, *The Race Concept*, *op. cit.*, p. 61.

Pour autant, les controverses autour de la première déclaration sur la race de l'UNESCO ne s'organisent nullement autour d'une simple alternative entre l'adhésion ou l'opposition à l'ordre scientiste des régimes d'usage de la race. La contestation ne se limite pas à l'enjeu de l'usage adéquat de la race ; elle porte également sur les relations entre les différents régimes d'usage de la race. Par conséquent, on voit s'opposer des configurations concurrentes de ces relations au sein de l'ordre scientiste. C'est ce que l'on voit dans les interventions du généticien Cyril Dean Darlington, du biologiste Ronald Fisher et de l'anthropologue Giuseppe Genna. Tout en acceptant la perspective d'après laquelle l'ordre des régimes d'usage de la race aurait pour finalité la réconciliation de groupes humains biologiquement distincts, ces chercheurs estiment qu'il est impossible de fonder cet ordre sur le principe éthico-politique de l'égalité entre ces groupes. Par conséquent, l'effort de minimiser les différences raciales leur paraît vaine. Ce serait au contraire en valorisant ces différences que l'on établirait une véritable coopération interraciale, c'est-à-dire une complémentarité des atouts physiques et psychiques spécifiques à chaque race[1]. Une telle position s'insère dans l'ordre scientiste des régimes d'usage de la race en proposant cependant de réconcilier les races humaines par la valorisation de leurs différences biologiques plutôt que par la sous-évaluation de celles-ci.

Il en va de même dans le cas des généticiens Curt Stern et Eugen Fischer – l'ancien partisan national-socialiste, encore actif à l'Université de Fribourg-en-Brisgau[2] – ainsi que des anthropologues Walter Scheidt et Karl Felix Saller. Ces généticiens et anthropologues souscrivent en effet au postulat qui présidait déjà à la première déclaration de l'UNESCO sur la race : il serait possible de lutter contre les préjugés de race par la diffusion de faits scientifiques sur la race. Néanmoins, Stern, Fischer, Scheidt et Saller se posent en défenseurs d'une orthodoxie scientiste : seul l'exposé de faits scientifiques incontestables pourrait détruire les préjugés. Or, les recherches sur les différences raciales humaines ne seraient pas encore suffisamment avancées pour qu'une telle force de la vérité puisse s'exercer dans ce domaine[3]. L'activisme à l'origine de la déclaration sur la race – la volonté de faire exister une autorité commune sur la race pour contrer les préjugés à ce propos – serait donc précisément le signe de l'absence de faits raciaux *objectifs* au sens propre du terme. Si une telle autorité

1 *Ibid.*, p. 26-28.

2 Voir *supra*, 1.2.2. et 1.4.1. Comme son contemporain Lenz, Fischer fut seulement classé « compagnon de route » du régime national-socialiste lors de la « dénazification » en Allemagne et jouissait encore, après la chute de ce régime, d'une grande reconnaissance par les anthropologues allemands de son temps. Voir R. THALMANN, « Ploetz, Rüdin, Fischer, Lenz, von Verschuer : pionniers et cautions scientifiques de l'"hygiène raciale" », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 183, n° 2, 2005, p. 223-224.

3 UNESCO, *The Race Concept*, *op. cit.*, p. 30.

était possible, elle s'imposerait d'elle-même. Du point de vue de Stern, Fischer, Scheidt et Saller, l'activisme sur lequel cette déclaration est fondée pourrait aussi s'avérer contre-productif en présentant comme des faits scientifiques incontestables ce qui relève, en réalité, d'hypothèses ou de résultats partiels et controversés, voire de propositions éthico-politiques. Cela risquerait de mettre en péril la légitimité même de l'autorité scientifique que la déclaration entend pourtant faire valoir[1].

De tout cela, on peut conclure que l'opposition entre une orthodoxie et une hétérodoxie scientistes n'a pas pour seul enjeu le bon usage de la race. À partir d'une attente épistémique commune, des stratégies divergentes s'y confrontent, l'une – celle de la deuxième déclaration sur la race – misant sur une alliance scientifique *pour servir le principe éthico-politique* de l'égalité, l'autre – celle de Stern, Fischer, Scheidt et Saller – refusant que le régime d'usage scientifique de la race soit inséré dans un ordre *fondé sur autre chose* que l'objectivité scientifique elle-même.

Même si elle vise à créer une autorité scientifique commune plutôt que de supposer qu'une telle autorité serait déjà disponible, le projet d'instaurer un processus par lequel on déciderait ce qu'est la race et à quoi elle doit servir échoue. Un tel échec peut être rapporté à l'épistémologie conceptuelle sur laquelle ce projet repose. En effet, en 1949-1950, la controverse autour de la première déclaration de l'UNESCO révèle que, loin de constituer un simple instrument de signification défectueux dont le référent naturel serait, lui, incontestable, la *race* n'a pas de place fixe. Autrement dit, ce concept est privé d'une position définie par des dispositions communes, que celles-ci soient scientifiques, sociales ou éthico-politiques. Non seulement l'ordre scientiste des régimes d'usage de la *race* est-il remis en cause, mais au sein même de cet ordre, les configurations des relations entre les régimes d'usage divergent. C'est dans cette absence d'ordre commun que s'origine une première forme de contestabilité du concept de *racisme*, à savoir sa contestabilité ordinale. En effet, les pionniers de l'antiracisme axiologique postulent que la doctrine d'une hiérarchie des races et l'hostilité qui en découlerait pourraient être combattues par la diffusion d'une vérité raciale objective. Ce faisant, ils butent contre l'absence de consensus quant à ce qui constitue le mal racial – ce mal réside-t-il dans le principe de l'inégalité des races, ou au contraire dans le postulat de l'égalité des races ? – et quant aux stratégies politique et scientifique requises pour combattre ce mal. La contestabilité ordinale de la catégorie de *racisme* ne renvoie donc pas à une simple polysémie du concept de *race*. Elle désigne plutôt le champ de mise en

1 *Id.*

discussion des principes et des dispositifs antiracistes où le concept de *race* est susceptible d'intervenir.

Toutefois, malgré l'émergence d'une telle contestabilité ordinale du concept de *racisme*, les significations de ce concept ne formeront plus, dorénavant, un champ de bataille aussi ouvert qu'auparavant. Le concept de *racisme* qui s'institutionnalise à partir des années 1940 est celui développé par l'antiracisme axiologique. Pour ce dernier, le concept de *racisme* désigne une doctrine mythifiant une race suprême pour provoquer et justifier l'agression d'une ou plusieurs autres collectivités. Or, le fait que cette construction conceptuelle prédomine ne signifie pas qu'elle soit absolument hégémonique. Elle est certainement suffisamment popularisée pour entrer dans l'usage courant. Il demeure que les règles d'usage et les objectifs de la mobilisation du concept de *racisme* ne sont pas universellement partagés. Au contraire, dès les années 1940, une grammaire politique divergeant de celle de l'antiracisme axiologique s'approprie le concept de *racisme*. Les prémisses de l'antiracisme axiologique sont alors remises en cause par une subversion des règles établies de l'usage du concept de *racisme*. Comment analyser cette situation où, même une fois relativement fixé, le concept de *racisme* continue de faire l'objet d'usages discordants ?

3.2. Une contestabilité des domaines de l'antiracisme, ou : L'universalité en jeu

C'est à cet endroit qu'il convient de se pencher sur la grammaire politique concurrente dans laquelle prend forme un usage du concept de *racisme* distinct de celui de l'antiracisme axiologique : celle de l'antiracisme de l'indignité.

L'enjeu, dans ce qui suit, est de s'ouvrir à la possibilité que les usages divergents du concept *racisme* ne puissent être compris comme des interprétations rivales d'une même catégorie évaluative. Autrement dit, bien que l'antiracisme de l'indignité et l'antiracisme axiologique aient le concept de *racisme* en partage, il est possible qu'ils ne font pas qu'interpréter différemment un même concept. Sur un plan aussi bien normatif que descriptif, l'antiracisme de l'indignité paraît trop éloigné de celui de l'antiracisme axiologique pour que cette situation du concept de *racisme* puisse être comprise comme une confrontation relative aux critères d'utilisation de ce concept. Il a en effet été établi que pour l'antiracisme axiologique, le racisme est une doctrine nouvelle dont la principale conséquence serait la

destruction des juifs d'Europe. Le modèle historique du concept de *racisme* de l'antiracisme axiologique, c'est-à-dire l'objet de référence de cet antiracisme, réside donc dans les discours sur la suprématie raciale en tant qu'ils se rapportent à des populations occidentales.

Il est probable que ce que l'antiracisme de l'indignité pointe par le recours au concept de *racisme* soit, à un niveau plus fondamental que celui de la définition du racisme, le caractère borné des valeurs dont l'antiracisme axiologique se réclame. Or, si la confrontation concerne les *principes de l'évaluation même* opérée avec le concept de *racisme*, elle ne saurait être réduite à un *conflit d'interprétation* d'une même catégorie. Si cela se confirme, la perpétuation des divergences d'usage du concept de *racisme* ne pourrait être comprise seulement comme le développement de définitions concurrentes d'une même catégorie. En effet, ces divergences concerneraient alors moins les critères d'utilisation du concept que la délimitation du terrain même de l'antiracisme, c'est-à-dire la circonscription du domaine dont la lutte antiraciste est censée relever. Cela ne veut pas dire que les conflits relatifs aux principes de l'évaluation opérée avec le concept de *racisme* ne concerneraient en rien le concept lui-même, mais que la divergence des usages de celui-ci dépend d'orientations épistémologiques, théoriques, éthico-politiques ou stratégiques non réductibles à un enjeu définitionnel.

C'est dans cette perspective que la présente section propose une lecture de textes de celui qu'il convient de considérer comme le fondateur de l'antiracisme de l'indignité, à savoir Aimé Césaire. En effet, dans le corpus étudié, allant de « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale » de 1935[1] au « Discours sur le colonialisme » de 1955[2], émerge un usage du concept de *racisme* distinct de celui de l'antiracisme axiologique, usage qui constitue l'un des fondements des antiracismes contre-hégémoniques à venir.

C'est le caractère fondateur des analyses développées par Césaire, leur enrichissement progressif durant plusieurs décennies et leur statut irréductiblement *situé* – le fait qu'elles défendent un point de vue, assumé comme tel, pour opérer une forme de renversement critique – qui explique que l'on s'intéressera principalement ici aux écrits d'un seul auteur, là

1 A. CÉSAIRE, « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale », *op. cit.* republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 32-33.

2 Une partie importante du texte connu sous le titre de « Discours sur le colonialisme » fut initialement publié sous le titre « L'impossible contact » dans la revue *Chemins du monde*, n° 5-6, juillet 1948. Sous le titre *Discours sur le colonialisme*, sa première édition est celle des éditions Réclame du 7 juin 1950, avant sa réédition en 1955 par Présence Africaine. Pour la présente enquête, l'édition utilisée est celle de 1950/1955 : A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme » (1950–1955), dans É. de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 303-329. En effet, ce volume des *Écrits politiques* présente le grand avantage de réunir chronologiquement les différents textes formant autant de fragments d'ébauche de ce qui deviendra le « Discours ».

où la précédente section a dégagé une démarche antiraciste structurante à partir d'un ensemble d'auteurs et de certains de leurs efforts collectifs (3.1.). Cela ne signifie aucunement que Césaire serait l'unique représentant de l'antiracisme de l'indignité, ni que ses textes doivent être lus isolément. D'autres antiracistes de l'indignité, tels Fanon, seront examinés dans la seconde partie de notre travail, où l'on ne manquera pas de souligner en quoi ils s'inscrivent dans le sillage de Césaire.

3.2.1. Le racisme comme schème comparatif antagonique

Le trait distinctif de l'antiracisme de l'indignité qui émerge à partir des années 1940 est sa proposition d'un objet de référence du concept de *racisme* qui, sans annuler celui du nazisme, destitue celui-ci de son rang de modèle en l'insérant dans un processus moins récent et plus étendu, à savoir le colonialisme. Si l'antiracisme de l'indignité conteste le statut borné de l'antiracisme axiologique, s'il remet en cause le terrain de ce dernier, c'est donc d'abord au sens où il accorde un autre statut au racisme. Le fait de reprendre le concept de *racisme* tout en lui adjoignant un autre objet de référence revient-il simplement à étendre la portée de concept au colonialisme ? Dans ce cas, la différence entre les deux versions du concept de *racisme* en question serait due à une divergence quant aux critères d'utilisation de ce concept, et plus précisément quant à l'extension de celui-ci, autrement dit à la délimitation des réalités auxquelles il pourrait légitimement être appliqué. Or, la revendication d'un autre objet de référence du concept de *racisme* ne soumet-elle pas ce concept à une inflexion plus importante, non réductible à une contestation de l'extension de celui-ci ? De ce point de vue, la divergence entre les deux antiracismes ne se limiterait pas à la question de l'usage légitime d'une même catégorie évaluative, mais concernerait le diagnostic que cette catégorie est censée opérer, autrement dit l'analyse que l'on fait d'une réalité qualifiée en termes de *racisme* et la conclusion politique que l'on en tire.

Notre hypothèse peut être énoncée comme ceci. À partir du moment où l'antiracisme de l'indignité adjoint un objet de référence concurrent au concept de *racisme* – le colonialisme de manière générale, et non plus le nazisme en particulier –, les usages divergents de ce concept font de lui un schème comparatif antagonique. Maintenant qu'il est relativement consolidé, le concept de *racisme* va en effet faire l'objet d'usages de plus en plus réflexifs qui vont le douer d'une fonction nouvelle conjointement descriptive et évaluative. Sur le plan descriptif, cette fonction consiste à mettre en relation une réalité qualifiée de *raciste* avec ce qu'on tient pour la manifestation exemplaire du racisme. Le concept de *racisme* est en ce sens un schème dans la mesure où il fait le lien entre des phénomènes – des discours, des

actes, des institutions, etc. – et un archétype. Par « archétype », nous comprenons la représentation d'un type général originaire – en l'occurrence, il s'agit de deux catégories dont nous verrons que les degrés de généralité sont inégaux : le nazisme ou le colonialisme. Toujours sur le plan descriptif, le schème que le concept de *racisme* constitue est également *comparatif*, au sens où la mise en relation de phénomènes avec un archétype vise à confronter ceux-là à celui-ci pour en faire ressortir les différences ou les ressemblances. Enfin, sur un plan évaluatif, ce schème comparatif est *antagonique* parce que cette confrontation de phénomènes à un archétype déterminé vient concurrencer les autres candidats à ce statut d'archétype.

Or, en érigeant le colonialisme en archétype du racisme, l'antiracisme de l'indignité ne fait pas que contester l'extension du concept de *racisme*. Plus fondamentalement, il conteste par là le diagnostic évaluatif même que l'antiracisme axiologique opère avec ce concept, c'est-à-dire les conclusions politiques que cet antiracisme-ci tire de son analyse. Ces deux antiracismes ne se confrontent donc pas seulement au sujet de l'usage légitime d'un concept. Ce qui se présente ici est une divergence concernant les expériences qu'il s'agit de décrire et d'évaluer, d'une part, et les principes explicatifs et stratégiques qui orientent cette description et cette évaluation, d'autre part.

Pour mieux en faire ressortir les enjeux, il convient de situer notre hypothèse vis-à-vis de l'analyse de la « construction » historique du concept de *racisme* qu'a proposée Étienne Balibar. Balibar suggère en effet qu'à partir du milieu du XXe siècle, au moment où le concept de *génocide* se consolide du fait de son usage par le tribunal de Nuremberg puis par les Nations Unies, le concept de *racisme* « subsume sous un seul nom trois types de situations » : l'antisémitisme, le racisme colonial et l'apartheid. Balibar fait en outre remarquer que ces types de situations « vont apparaître dès lors comme autant de formes spécifiques de "racisme"[1] ». Or, selon le point de vue défendu dans ce qui suit, ces « types de situation » ne sont pas tant des « formes » compatibles d'une même réalité que des modes antagoniques de représentation de cette réalité, « antagoniques » en ceci qu'un statut et une valeur variable va être accordée à différentes *expériences* historiques et contemporaines en fonction des normes et des explications dont dépendent chaque approche du racisme. Se donner le colonialisme plutôt que le nazisme pour modèle du racisme revient, en fait, à mettre en avant *l'un* de ces « types de situations » comme l'objet de référence du concept de *racisme* – ce qui n'exclut pas, compte tenu du degré de généralité inégal des modèles du colonialisme et du nazisme, de considérer ce dernier comme une dimension spécifique du colonialisme. Avec le concept

1 É. BALIBAR, « La construction du racisme », *op. cit.*, p. 18-19.

de *racisme*, on n'a donc pas affaire à une situation de polysémie ou de métonymie ordinaire où chacun peut admettre qu'un même signifiant renvoie à plusieurs signifiés partageant un certain nombre de propriétés, à la manière dont le mot *addition*, par exemple, veut dire aussi bien l'opération mathématique que la note au restaurant. S'il est important de préciser en quoi le concept de *racisme* est un schème comparatif antagonique, c'est précisément parce que la critique véhiculée par ce concept diffère substantiellement selon ce qui est conçu comme l'archétype du racisme.

3.2.1.1. Du concept à ses principes

Que le concept de *racisme* soit un schème comparatif antagonique, c'est ce que suggèrent déjà certains textes d'Aimé Césaire de la seconde moitié des années 1940. Dans une notice présentant les raisons de l'adhésion de Césaire au Parti Communiste Français, la référence au racisme implique un diagnostic nettement distinct de celui des pionniers de l'antiracisme axiologique. Pour Césaire, en effet, « le monde » de l'après-Seconde Guerre mondiale est « mal guéri du racisme » au sens où y « persiste l'exploitation féroce des populations coloniales[1] ». Le racisme n'est alors pas compris comme une destruction commise en Europe au nom de la suprématie raciale, destruction révolue dont il s'agirait maintenant de prévenir la réapparition. D'après Césaire, le racisme est à comprendre, de manière plus générale, comme la hiérarchie sociale et politique que des sociétés occidentales ont établi par la colonisation. Il s'ensuit que le racisme n'est aucunement aboli avec l'effondrement du Troisième Reich mais qu'il se perpétue dans une organisation du travail dont les colons et leurs sociétés d'origine tirent abusivement profit.

Sous les conditions d'une telle organisation, les colonisés non-occidentaux ne jouissent pas des mêmes droits que les Occidentaux. La perspective de Césaire est globale dans la mesure où elle considère non seulement les rapports entre groupes majoritaires et minoritaires dans une même nation, mais les rapports de domination constitués par une certaine organisation de la production à l'échelle mondiale. Reprenant par là un thème développé dans sa poésie – celui de l'acceptation, c'est-à-dire l'acte d'endurer la domination passée et présente pour pouvoir y résister[2] –, Césaire affirme que le communisme est le « seul

1 *Pourquoi je suis communiste*, Paris, Éd. du Parti communiste, 1946, page consacrée à Aimé Césaire republiée dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 99.

2 « J'accepte... j'accepte... entièrement, sans réserve... / ma race qu'aucune ablution d'hysope et de lys mêlés / ne pourrait purifier / ma race rongée de macules / ma race raisin mûr pour pieds ivres / ma reine des crachats et des lèpres / ma reine des fouets et des scrofules / ma reine des squasmes et des chloasmes / (oh ces reines que j'aimais jadis aux jardins printaniers et lointains avec derrière l'illumination de toutes les bougies de marronniers !). / J'accepte. J'accepte. / et le nègre fustigé qui dit : "Pardon mon maître" / et les vingt-neuf coups de fouet légal / et le cachot de quatre pieds de haut […] et le nègre chaque jour plus bas, plus lâche, plus stérile, moins profond, plus répandu au dehors, plus séparé de soi-même, plus rusé avec soi-

ordre social et politique que nous puissions accepter », et ce parce qu'il estt « fondé sur le droit à la dignité de tous les hommes sans distinction d'origine, de religion et de couleur[1] ».

Par cette référence à un « droit à la dignité », une conclusion politique radicalement distincte de celle de l'antiracisme axiologique est tirée de l'analyse du racisme. Le racisme étant une hiérarchie effectivement établie par colonisation, il ne pourrait être combattu qu'en supprimant les principes mêmes de cette hiérarchie, à savoir les séparations sociales, géographiques et culturelles qui limitent l'accès aux pleins droits. C'est en ce sens que l'on peut parler, à partir d'Aimé Césaire, d'un antiracisme de l'indignité. Celui-ci part du constat et du refus de l'exploitation et de l'infériorisation des populations colonisées – de l'indignité – pour promouvoir une organisation sociale qui soit à même de garantir l'universalité effective des droits – la dignité.

Comment comprendre que pour cet antiracisme, la manifestation exemplaire du racisme ne soit plus le nazisme mais, de manière plus générale, le colonialisme ? Dans la perspective globale qui est celle de Césaire, la défaite du national-socialisme ne signe pas la fin du racisme. L'exploitation et l'infériorisation coloniales persistent, de telle sorte qu'il y a encore une actualité du racisme dans l'après-Seconde Guerre mondiale. Si ce schème comparatif qu'est ainsi devenu le concept de *racisme* est, en outre, antagonique, c'est qu'il sert à souligner la persistance du racisme contre le diagnostic opéré par les acteurs de l'antiracisme axiologique, pour lesquels l'ennemi principal est né et prendrait fin avec l'hostilité raciale et l'idéologie d'une hiérarchie des races. S'exprimant au sujet de l'histoire de l'esclavage dans l'empire français, Césaire dit ainsi de « l'esclavagisme » qu'il « se survit », et ce « sous les espèces du racisme et du colonialisme[2] ». En ce sens, loin d'être une aberration singulière, le racisme est le résultat régulier et constant de l'exploitation et de l'infériorisation dans les empires européens. Se référant à Joseph Arthur de Gobineau, Césaire évoque ainsi un « gobinisme instinctif et tenace de l'Europe » – autrement dit une conviction, chez les Européens, de leur propre suprématie raciale[3].

Il en découle que la cause du racisme n'est pas l'agitation individuelle ou collective en faveur d'une doctrine particulière – une activité de *racistes* au sens de partisans identifiables d'une stratégie nocive – mais quelque chose de plus général et structurel, à savoir la

même, moins immédiat avec soi-même, / j'accepte, j'accepte tout cela […] » A. CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), Paris, Présence africaine, 1983, p. 53 et 56.

1 *Pourquoi je suis communiste*, Paris, Éd. du Parti communiste, 1946, page consacrée à Aimé Césaire republiée dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 99.

2 A. CÉSAIRE, « Introduction » à V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 republié dans *Ibid.*, p. 124.

3 *Ibid.*, p. 125.

subordination de populations non-occidentales dans le cadre du colonialisme. La constitution du concept de *racisme* en un schème comparatif antagonique apparaît nettement dans le « Discours de la Sorbonne » d'avril 1948, l'une des nombreuses ébauches de ce qui deviendra, en 1950, le *Discours sur le colonialisme* :

> Le racisme est là.
> Il n'est pas mort.
> En Europe, il attend de nouveau son heure, guettant la lassitude et les déceptions des peuples.
> En Afrique, il est présent, actif, nocif, opposant musulmans et chrétiens, juifs et arabes, blancs et noirs, et faussant radicalement l'angoissant problème du contact des civilisations.
> Mais laissons là le racisme.
> Je dis, en pesant mes mots, que le problème colonial est posé ; qu'il attend d'être résolu ; que faute d'y apporter une solution satisfaisante, la civilisation européenne d'aujourd'hui est moralement condamnée, pour en être, à délai plus ou moins long, physiquement atteinte[1].

Dans ce discours de commémoration, le racisme est décrit comme un antagonisme racial et culturel dont la perpétuation s'expliquerait par la colonisation. Non seulement le racisme serait-il toujours latent en Europe, mais en Afrique, les systèmes coloniaux produiraient continuellement des conflits entre colons et colonisés ainsi qu'entre les colonisés eux-mêmes. Ici, le diagnostic opéré avec le concept de *racisme* n'est donc pas celui d'une catastrophe passée mais d'une catastrophe en cours suspendue au « problème colonial », aux tensions produites par l'exploitation et l'infériorisation des colonisés.

Ainsi, en tant que schème comparatif antagonique, le concept de *racisme* n'est pas seulement rivé sur l'histoire. Érigeant le colonialisme en archétype du racisme, le concept de *racisme* d'Aimé Césaire permet d'éclairer les phénomènes contemporains sous un jour nouveau. Puisque le racisme est compris comme une hiérarchie sociale et politique, il peut être thématisé, à l'heure actuelle, comme un suprémacisme racial qui, sous la forme du colonialisme, s'appuie principalement sur un rapport social de domination. D'après Césaire, ce suprémacisme racial effectif se caractérise par le génocide – la destruction systématique d'un peuple – joint à l'exploitation des populations ou de leurs terres. C'est dans cette perspective que la destruction des juifs d'Europe peut être comprise comme un moment d'un processus de destruction global et aussi ancien que le colonialisme lui-même. Désormais comprises comme une forme de colonialisme interne à l'Europe, les institutions génocidaires du régime national-socialiste n'apparaissent plus comme l'aboutissement ultime du racisme. Elles ne seraient que la première manifestation européenne du complexe génocidaire et oppressif qui caractérise le colonialisme :

1 *Ibid.*, p. 156-157.

> On aurait peine à s'imaginer ce qu'a pu être pour les nègres des Antilles la terrible époque qui va du début du XVIIe siècle à la moitié du XIXe, si depuis quelques temps, l'Histoire ne s'était chargée de fournir quelques bases de comparaison.
> Que l'on se représente Auschwitz et Dachau, Ravensbrück et Mathausen, mais le tout à l'échelle immense, celle des siècles, celle des continents […].
> Qu'on s'imagine tout cela et tous les crachats de l'Histoire et toutes les humiliations et tous les sadismes et qu'on les additionne et qu'on les multiplie et on comprendra que l'Allemagne nazie n'a fait qu'appliquer en petit à l'Europe ce que l'Europe occidentale a appliqué pendant des siècles aux races qui eurent l'audace ou la maladresse de se trouver sur son chemin[1].

Loin de relativiser la destruction des juifs d'Europe, cette intervention de Césaire prolonge le geste de Hugo Iltis qui consistait à inscrire le racisme européen dans une matrice plus générale de la domination raciale[2]. Plus précisément, tout comme Iltis, Césaire problématise la perception même du racisme. Si l'on s'indigne davantage, en Europe, de la destruction commise par les national-socialistes que de l'exploitation et des génocides coloniaux en général, c'est que les victimes de la première étaient européens tandis que celles des secondes sont non-occidentales. Dans le cadre de cette hiérarchie coloniale effective qu'est le racisme, l'échelle des valeurs dominantes accorde plus d'importance aux vies occidentales qu'aux vies non-occidentales[3].

Refusant de réduire le racisme à une division artificielle des nations européennes pour le penser, dans une perspective globale, comme une division de l'humanité en deux conditions distinctes – celle de la pleine citoyenneté et celle d'un objet d'exploitation ou de destruction –, Césaire peut ainsi, du même coup, déjouer l'opposition convenue entre barbarie et civilisation. Par contraste avec l'antiracisme axiologique, le suprémacisme racial n'est plus compris comme une aberration dans l'histoire des sociétés occidentales : « je ne parle pas de Hitler, ni du garde-chiourme, ni de l'aventurier, mais du "brave homme" d'en face ; ni du SS, ni du gangster, mais de l'honnête bourgeois », lit-on dans le *Discours sur le colonialisme*[4]. Le suprémacisme racial doit alors être pensé comme une partie constitutive et pérenne de l'histoire des sociétés occidentales.

D'où l'élargissement du mal racial au colonialisme en général, qui comprend alors également la destruction des juifs d'Europe ainsi que l'esclavage états-unien, tous deux caractérisés par l'infériorisation de certaines parties de la population. Selon la logique d'une exigence de dignité universelle partant de l'expérience de l'indignité, l'enjeu n'est alors pas

1 A. CÉSAIRE, « Introduction » à V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 republié dans *Ibid.*, p. 132-133.
2 *Cf. supra*, 1.2.2.
3 C'est dans les termes d'une telle inégalité des vies que l'on peut comprendre la référence à la destruction des juifs d'Europe comme ce dont les Occidentaux s'indignent dans la mesure où il s'agit d'un « crime contre l'homme blanc » : A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 305.
4 *Ibid.*, p. 311.

de déprécier les victimes du national-socialisme mais de faire résonner leurs souffrances avec celles des populations colonisées des générations passées et présentes.

Le diagnostic opéré avec le concept de *racisme* aboutit à la conclusion que l'œuvre de la défaite du national-socialisme demeure inachevée. Évoquant la « guerre coloniale ou pseudo-coloniale » contre les Grecs et les Juifs, les Indonésiens et les Vietnamiens, Césaire caractérise ironiquement ces populations comme « coupables » d'avoir entretenu l'espoir que cette défaite du national-socialisme aurait « marqué pour l'humanité le commencement d'une ère nouvelle, où tous les peuples, où toutes les races pourraient enfin s'épanouir dans le respect assuré de leurs droits et de leur liberté[1] ». D'après Césaire, il est urgent de se défaire de la représentation d'un progrès antiraciste – celui, précisément, qui nourrit les pionniers de l'antiracisme axiologique –, c'est-à-dire d'un processus linéaire et irréversible grâce auquel la dignité universelle se réaliserait par l'élimination des mauvais éléments de l'Europe. Malgré la « victoire des Alliés », la « discrimination raciale » persiste dans les colonies, et notamment en Martinique[2]. Le champ d'expérience de l'antiracisme de l'indignité – le rapport au passé des populations infériorisées – est donc articulé à un horizon d'attente spécifique : celui d'un antiracisme qui prenne la forme de luttes globales contre le colonialisme[3].

3.2.1.2. Situer le mal racial

Ainsi, le caractère antagonique du concept de *racisme* élaboré par l'antiracisme de l'indignité ne renvoie pas seulement à un désaccord relatif aux critères d'utilisation de ce concept. Érigé en schème comparatif, le concept de *racisme* sert à situer le mal racial, c'est-à-dire à désigner la place de ce mal dans le temps et l'espace. Contre la représentation du racisme comme un phénomène du passé européen, Césaire a recours au concept de *racisme* pour désigner, dans l'après-Seconde Guerre mondiale, la poursuite de la domination raciale sous une forme insidieuse dans les rapports entre un État occidental et ses ex-colonies, en l'occurrence la Martinique : « Il paraît qu'il est criminel de dire que sous couleur d'"assimilation" » la France gouvernementale continue à imposer à notre pays un

1 A. CÉSAIRE, allocution prononcée au meeting des Partisans de la paix le 11 février 1949 à la Mutualité (Paris), *Les Lettres françaises*, nº 247, 17 février 1949, p. 4 republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 180-181.

2 A. CÉSAIRE, « Contre le sabotage de l'assimilation », *Justice*, 29 septembre 1949 republié dans *Ibid.*, p. 197. « La victoire des Alliés, c'était celle de la liberté sur le nazisme auquel le colonialisme s'apparente. Les Martiniquais espéraient voir, en même temps, la fin de la discrimination raciale. »

3 Sur les concepts de champ d'expérience et d'horizon d'attente, voir R. KOSELLECK, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 362-366.

épouvantable régime de brutalité policière, d'oppression, d'exploitation et de racisme[1]. » Césaire se montre ici conscient de la dimension polémique de son évaluation des rapports entre la métropole et la Martinique. Selon lui, tout en présentant sa politique comme égalitaire et libératrice, la métropole participerait à la reproduction pérenne d'inégalités matérielles et symboliques. Bien qu'elle ne soit plus « déclarée », la « discrimination raciale » s'exerce maintenant de manière « hypocrite[2] ».

Cette distinction entre un racisme explicite et implicite – que l'on fait souvent remonter, à tort, soit à Carmichael et Hamilton, soit à Fanon[3] – est développée dans les textes de Césaire dès le milieu des années 1940[4]. Ce n'est pas seulement en ce qui concerne l'extension du concept de *racisme* que Césaire se démarque de l'antiracisme axiologique. Au-delà d'un désaccord quant à l'application du concept, l'évocation d'un racisme qui, sans qu'il y ait revendication d'une suprématie raciale, contribue au maintien d'un ordre racial inégalitaire, revient à donner une finalité stratégique nouvelle au concept de *racisme* : celle de la lutte anticoloniale. En effet, Césaire conçoit le colonialisme comme la cause principale du racisme ; il s'ensuit que celui-ci ne pourrait être combattu qu'en s'en prenant aux institutions coloniales. Ce ne sont donc pas seulement les critères d'utilisation du concept de *racisme*, mais les principes de la description et de l'évaluation opérées par celui-ci qui sont en jeu. Plutôt que d'opposer, à l'instar des pionniers de l'antiracisme axiologique, une civilisation de l'égalité à une barbarie raciste, il s'agit pour Césaire d'identifier la présence pérenne d'un racisme qui ne saurait être réduit à des accidents sporadiques :

> [N]ous sommes en présence non pas de mesures isolées, non pas d'initiatives personnelles, non pas d'erreurs de bureaux, non pas de divertissements de ronds de cuir ivres, mais d'une politique parfaitement cohérente, d'une politique systématiques (*sic*) d'une politique graduée savamment qui frappe l'une après l'autre, toutes les couches laborieuses de notre peuple, bref une politique d'exploitation à outrance et de discriminations raciales, qui, par degré, ramènera notre peuple à l'esclavage si on n'y prend garde[5].

C'est parce que Césaire caractérise le racisme comme une domination raciale effective que la divergence relative au concept de *racisme* doit être comprise autrement, ici, que dans

1 A. CÉSAIRE, « Non au colonialisme! », *Justice*, 13 octobre 1949 republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 201.
2 *Ibid.*, p. 201
3 *Cf. infra*, 5.1.2.
4 Dès 1945, dans son « Hommage à Georges Louis Ponton, gouverneur de la Martinique », Césaire évoque ainsi un « racisme déclaré ou sournois » : *Tropiques*, nº 12, janvier 1945, p. 153. Plus tard, en 1954, Césaire esquisse une périodisation du colonialisme français dans les termes suivants : « après les temps brutaux de la politique de domination, on a vu les temps plus hypocrites, mais non moins néfastes, de la politique dite d'Association ou d'Union. » A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *La Nouvelle critique*, nº 51, janvier 1954, p. 11.
5 A. CÉSAIRE, « Plus que jamais front uni contre le colonialisme », *Justice*, 28 juin 1951 republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 254.

le cas des conflits au sein de l'antiracisme axiologique. Plutôt qu'à une contestabilité ordinale, on a affaire, lorsque le concept de *racisme* devient un schème comparatif antagonique, à une contestabilité des domaines antiracistes. Cette contestabilité ne se réfère pas à un ordre épistémique – aux relations entre les régimes d'usage d'un concept – mais à des organisations sociales et politiques. Face à l'antiracisme axiologique, ce qui se trouve contesté par l'usage que Césaire fait du concept de *racisme*, c'est en effet le sujet-objet européen de la lutte contre le racisme, d'une part, et la singularisation des maux expérimentés par ce sujet-objet, d'autre part. En concevant le racisme comme la domination raciale effective instituée par le colonialisme, Césaire déjoue le deux poids, deux mesures qui caractérisait l'interprétation du racisme comme doctrine et comme hostilité, à savoir la distinction boasienne entre une division raciale naturelle – les trois types humains – et une division raciale artificielle – celle que les racistes introduisent entre des Européens. En effet, Césaire propose de comprendre les Européens concernés comme des victimes parmi d'autres d'un processus pérenne qui va de pair avec la civilisation, à savoir le colonialisme. Par son usage du concept de *racisme*, Césaire cherche ainsi à remettre en cause les divisions réelles que ce processus a établies au sein de l'humanité, et donc aussi à rejeter toute hiérarchisation de la souffrance qu'il a causé et continue de causer.

Là où la contestabilité ordinale du concept de *racisme* portait sur la possibilité ou la stratégie de l'antiracisme axiologique en particulier, la contestabilité des domaines de l'antiracisme correspond, de manière plus générale, à l'affrontement de deux critiques divergentes du racisme, l'une correspondant à l'antiracisme axiologique, l'autre à l'antiracisme de l'indignité. Pour la première, la cause du racisme est dans l'exaltation de la race en tant que communauté transnationale – typiquement pangermaniste ou aryenne –, exaltation qui viserait à justifier la violation des frontières nationales établies.

Les analyses contemporaines du « *racism* » par Hannah Arendt, par exemple, sont à cet égard aux antipodes de celles de Césaire. À la suite de Ruth Benedict, Arendt conçoit le racisme comme une doctrine inventée pour justifier l'impérialisme dans les parties non civilisées du monde. Cependant, c'est seulement parce que cette doctrine agit ensuite en retour sur l'Europe sous la forme des discours *völkisch* puis national-socialistes qu'il y a lieu de parler de « *racism* », le reste relevant, d'après une expression qu'Arendt reprend de Jacques Barzun, du « *race-thinking* », d'une pensée raciale – ou plus précisément d'un penser-en-termes-de-race – compatible avec la tradition libérale[1]. De ce point de vue, avec le

1 H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *op. cit.*, p. 49-50 et 72-73. Cet article de 1944 constituera le chapitre VI du deuxième tome des *Origines du totalitarisme* intitulé « L'impérialisme ».

racisme, une réalité fondamentalement étrangère à la liberté et à l'égalité incarnées par les nations européennes, à savoir le suprémacisme racial, se répercuterait sur ces dernières. Dans la perspective globale développée par l'antiracisme de l'indignité, le colonialisme, et plus précisément l'exploitation et l'infériorisation des colonisés, rend à lui seul compte du racisme puisqu'il institue une suprématie raciale effective.

Arrêtons-nous un instant sur cet aspect du contraste entre l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité. Sur un point, le second rejoint le premier : Césaire et Arendt s'accordent pour établir un lien entre racisme et colonialisme. Toutefois – ce point va encore être approfondi et illustré – Arendt accorde une moindre importance à ce lien que ne le fait Césaire. L'antiracisme axiologique de la première envisage en effet le nazisme comme une pathologie irréductible à toute autre et spécifique à une expérience européenne, tandis que l'antiracisme de l'indignité du second subsume le nazisme sous les souffrances produites par le colonialisme, qu'il soit intra- ou extra-européen. En ce sens, on ne peut pas considérer qu'Arendt et Césaire mobilisent deux concepts de *racisme* sans commune mesure fondés sur des archétypes radicalement différents. La première comme le second thématisent les deux archétypes du nazisme et du colonialisme, et les deux se rejoignent dans une tendance à concevoir celui-ci comme l'une des conditions de possibilité de celui-là. Cependant, Arendt maintient une forme de séparation anthropologique entre le nazisme – en tant qu'il attaque des individus civilisés, initialement doués de droits – et le colonialisme – thématisé comme une confrontation d'Occidentaux à une humanité non-civilisée. De ce point de vue, nazisme et racisme tendent à se confondre ; *in fine*, c'est celui-là que la critique de celui-ci doit viser. De son côté, Césaire envisage le nazisme dans un continuum colonial qui, des siècles durant, s'est limité à des parties non-occidentales de l'humanité avant d'atteindre l'Europe. Sous cet angle, le nazisme apparaît comme une manifestation parmi d'autres du racisme, ce dernier étant compris, indépendamment de considérations sur le degré de civilisation, comme un mode de hiérarchisation des vies humaines en fonction de la race d'appartenance supposée. Césaire dispute donc à Arendt non pas tant la compréhension ou l'extension du concept de *racisme*, mais le type de critique qu'il s'agit d'opérer avec ce concept. Cet enjeu évaluatif peut être résumé en ces termes : le le nazisme est-il « le » mal racial radical, ou constitue-t-il un moment d'une destruction coloniale intercontinentale plus vaste ?

Pour Césaire, il est évident qu'il y a un lien intime entre la colonisation – l'exploitation et la destruction de populations infériorisées – et la prolétarisation – la réduction au statut de

sujet contraint de vendre sa force de travail[1]. En effet, l'une et l'autre sont produites par le colonialisme au sens d'un « *régime d'exploitation forcenée d'immenses masses humaines, qui a son origine dans la violence et qui ne se soutient que par la violence*[2] ». En reprenant sur ce point l'analyse d'Étienne Balibar, on pourrait avancer que Césaire s'inscrit dans la voie, ouverte par Marx, de la lutte contre une « *violence structurelle*[3] », c'est-à-dire contre une force exercée non par tel ou tel acteur déterminé, mais en premier lieu par l'organisation sociale elle-même dans le cadre d'un rapport de domination. Dans le cas de Césaire, cette violence structurelle ne renvoie pas à la « contrainte muette » que Marx localisait dans le rapport social d'exploitation lui-même, dans la force économique des choses, dans ce qui contraint les prolétaires à vendre leur force de travail et à renforcer leur propre dépendance à l'égard de la production capitaliste[4]. Aimé Césaire, lui, a en vue un rapport social reproduit par l'absence, entretenue par les colons, des droits et des ressources dont les colonisés auraient besoin pour se reproduire dignement, ne serait-ce qu'en tant que prolétaires. En d'autres termes, le colonialisme « porte aussi en lui, plus néfaste encore peut-être que la chicotte des exploiteurs, le mépris de l'homme, la haine de l'homme, bref *le racisme* », de telle sorte qu'« [i]l n'y a pas de colonialisme sans racisme[5] ». Or, si le colonialisme comporte un tel « mépris » – une négation de la dignité des populations colonisées – c'est bien au sens où la relation de mépris est produite par l'organisation sociale elle-même. La « situation coloniale » est ainsi maintenue par des conditions d'existence insoutenables en ce qui concerne le niveau de vie matériel, l'hygiène et l'éducation[6]. Ce sont ces conditions d'existence qui portent atteinte à la dignité des colonisés.

La critique opérée par l'antiracisme de l'indignité vise donc le racisme comme résultat d'une destruction continuelle de la valeur d'une partie de l'humanité, et ce *dans le cadre* du colonialisme entendu, à son tour, *comme un produit de la civilisation*. C'est sans doute sa principale différence d'avec la critique développée par un antiracisme axiologique de type arendtien, pour lequel le racisme est une aberration radicalement étrangère à la civilisation occidentale, quasi accidentellement provoquée par l'impérialisme. Arendt, en effet, conçoit le racisme comme une réaction des Occidentaux à leur rencontre avec des populations

1 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort » (1954), dans É. de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 286.
2 *Ibid.*, p. 281. C'est l'auteur qui souligne.
3 É. BALIBAR, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 129. C'est l'auteur qui souligne.
4 K. MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier : le procès de production du capital* (1890), J.-P. Lefebvre (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 829.
5 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 290. C'est l'auteur qui souligne.
6 *Ibid.*, p. 292-293.

radicalement étrangères, notamment en Afrique, réaction qui aurait à son tour réactivé, pour l'impérialisme du début du XXe siècle, la pensée raciale qui s'était développée au cours du XIXe siècle[1]. Là où l'antiracisme de l'indignité d'un Césaire admet l'existence d'une inégalité structurelle au sein de la nation, l'antiracisme axiologique d'Arendt insiste au contraire sur le caractère essentiellement égalitaire de celle-ci[2].

Le concept de *racisme* de l'antiracisme de l'indignité diverge donc de celui de l'antiracisme axiologique non comme une interprétation alternative des mêmes composantes conceptuelles, mais comme l'affirmation d'une expérience de la suprématie raciale antérieure aussi bien au Troisième Reich qu'à l'agitation anti-immigration aux États-Unis, non limitée aux territoires occidentaux et, surtout, compatible avec l'ordre politique et juridique établi :

> Lorsque Hitler a vociféré pour la première fois ses abominations sur la race supérieure, les peuples d'Europe ont pu être étonnés. Nous autres, peuples coloniaux, nous l'avons été fort peu, car nous avions déjà entendu ce langage-là, non par la bouche d'Hitler, mais de la bouche de nos maîtres, de celles des grands colonisateurs. Nous l'avions déjà entendue, la distinction entre races supérieures et inférieures ! Elle était dans Jules Ferry. Le droit pour les races supérieures de transformer en esclaves les races inférieures, il se trouve chez tous et même chez Galliéni [*sic*]. Je pourrais multiplier les citations ; peut-être la grande originalité de Hitler a-t-elle été simplement d'appliquer aux peuples européens les méthodes coloniales que l'Europe avait jusqu'ici, sans sourciller, appliquées, pour son plus grand profit, aux nations non européennes[3].

C'est en ce sens que la confrontation concerne les principes de l'évaluation opérée par le concept de *racisme* : les valeurs invoquées, le jugement ainsi que le sujet du jugement relèvent de champs d'expérience distincts articulés, à leur tour, à des horizons d'attente divergents. Plus concrètement, c'est pour « les peuples d'Europe » que les doctrines raciales national-socialistes peuvent apparaître comme un phénomène inédit et aberrant, alors que pour le « nous » de l'antiracisme de l'indignité – « des dizaines et des dizaines de millions d'hommes qui, du fond de l'esclavage, s'érigent en juges[4] », Césaire écrira-t-il en 1950 –, ces mêmes doctrines font écho à la violence structurelle à laquelle ce « nous » fait face depuis des siècles. La colonisation est ainsi saisie comme un processus qui se perpétue par la violence et l'appropriation elles-mêmes :

> La colonisation n'a pas pu, ne peut pas, prisonnière de sa logique, se laver de sa tare originelle. Née de la violence et du vol, elle ne peut continuer à vivre que de la violence et du

1 H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *op. cit.*, p. 36, 62-63 et 72-73.
2 Faisant fi notamment de l'extranéité des populations antillaises vis-à-vis de la citoyenneté, Arendt déclare par exemple que la France était au XIXe siècle le seul pays où les Noirs pouvaient jouir des droits civiques : *Ibid.*, p. 58-59. Sur l'extranéité en question, voir S. LARCHER, *L'autre citoyen. L'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 213sqq.
3 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 290.
4 A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 303.

> vol. Clausewitz a dit que la guerre n'est pas autre chose que la continuation de la politique par d'autres moyens. On pourrait aussi bien dire, en matière coloniale, que la politique n'est pas autre chose que la continuation de la guerre et par d'autres moyens. C'est le vol et la violence continués[1].

Le propre du colonialisme est ainsi de perpétuer des rapports d'exploitation couplés à une violence structurelle ; c'est cette perpétuation qui est inséparable du racisme entendu comme une obstruction à la dignité des colonisés.

Dès lors, le désaccord conceptuel autour du concept de *racisme* ne renvoie pas seulement aux critères d'utilisation du concept mais aux objectifs mêmes des sujets qui ont recours à celui-ci. Certes, l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité prônent des usages différents du concept de *racisme*. Néanmoins, ces différentes mobilisations du concept de *racisme* ont des motivations politiques déterminées. Dans le cas de l'antiracisme axiologique, il s'agit de défendre scientifiquement les valeurs occidentales contre une irrationalité destructrice ; dans le cas de l'antiracisme de l'indignité, il est question d'une lutte contre une hiérarchisation effective des vies et des souffrances. Par conséquent, à partir d'expériences situées, les antiracistes divergent dans leurs usages du concept de *racisme* parce qu'ils poursuivent des objectifs divergents. Puisqu'ils motivent les différents usages du concept de *racisme*, ces objectifs méritent alors d'être placés au centre de l'analyse de la contestabilité du concept.

En avançant que les usages antagoniques du concept de *racisme* découlent d'objectifs divergents, on considère que le désaccord conceptuel s'explique par et porte sur autre chose que les critères d'application du concept. Nous proposons donc de concevoir la discorde conceptuelle dans le cadre d'un conflit social et éthico-politique opposant des usagers du concept poursuivant des buts divergents. Mais peut-on encore considérer que les usages du concept de *racisme* prennent part à la détermination de ce conflit ? En reprenant les formules de Koselleck, cela revient à se demander si le concept de *racisme* peut encore être conçu comme un « facteur » du conflit des antiracismes, c'est-à-dire comme l'une des causes de leur antagonisme, ou si ce concept doit plutôt être considéré comme « l'indice des rapports qu'il saisit[2] », autrement dit comme une simple expression conceptuelle d'une réalité plus fondamentale. Or, selon la thèse générale qui structure notre enquête, il faut également s'ouvrir à la possibilité que l'alternative qui vient d'être énoncée ne soit pas contraignante. En effet, nous cherchons à envisager le concept de *racisme* ni comme une réalité sans consistance interne, ni comme le fondement du conflit antiraciste, mais comme le lieu d'un

1 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 287-288.
2 R. KOSELLECK, *Le futur passé*, *op. cit.*, p. 140.

antagonisme. En tant qu'un tel lieu, le concept accueille certainement des déterminations non réductibles au concept pris isolément ; en ce sens, le concept de *racisme* est un contenant. Cependant, les significations que le concept concentre produisent des contraintes sur les usages éthico-politiques de ce concept, comme le suggère précisément la cristallisation du point de discorde que nous sommes en train de décrire. De ce point de vue, aussi précaire et instable soit-elle, la structure du concept de *racisme* fournit l'une des ressources des antagonismes antiracistes.

3.2.2. L'universalité des droits et la différence raciale

Cette question sera abordée à partir de l'hypothèse suivante. En tant qu'il se caractérise par une contestabilité des domaines de l'antiracisme, le concept de *racisme* demeure un facteur du conflit des antiracismes dans la mesure où il permet, tout en désignant le mal racial, de se démarquer de l'antiracisme de l'adversaire. Autrement dit, le sens donné au concept de *racisme* produit une prise de parti. En contrastant l'usage du concept de *racisme* par Aimé Césaire avec celui qu'en font les partisans de l'antiracisme axiologique, on verra, dans ce qui suit, que cette prise de parti se fait en caractérisant le rapport entre l'universalité des droits et la différence raciale.

En effet, pour l'antiracisme axiologique, la différence raciale est une distinction biologico-génétique qui, afin de ne pas interférer avec l'universalité des droits, doit être confinée aux sciences naturelles. Pour l'antiracisme de l'indignité, la différence raciale désigne la division sociale, politique et juridique de l'humanité en deux principaux camps : celui d'une civilisation conquérante qui se veut suprême, d'une part, et celui de ceux dont la première dénie la valeur, d'autre part. Afin de comprendre en quoi le concept de *racisme* est lié à une prise de parti dans ce contexte, il convient d'analyser ce concept comme un lieu d'affrontement de grammaires politiques hétérogènes.

3.2.2.1. La charge polémique du concept de *racisme*

En ce qui concerne l'antiracisme de l'indignité, le *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire – texte dont nous avons déjà étudié des ébauches –, est à cet égard parlant. À partir de sa critique du colonialisme progressivement élaborée à partir des années 1930, Césaire mène dans ce *Discours* une réflexion sur la différenciation de l'humanité dans le cadre de l'échelle des valeurs dominantes. Selon Césaire, contrairement aux colons du XVIe siècle qui assumaient leur suprémacisme racial, les colons contemporains se caractérisent par une certaine hypocrisie. Cette dernière consiste, d'un côté, à affirmer l'universalité de la dignité

humaine et, de l'autre, à soutenir, de manière plus ou moins active, l'atteinte à la valeur des masses humaines colonisées.

Cette posture hypocrite, que Césaire subsume sous la catégorie d'« humanisme formel[1] », se caractérise par ce qu'il convient d'appeler une universalité inaboutie. En effet, cet humanisme postule que tous les humains ont un droit inconditionnel à la dignité, mais dans les faits, ce même humanisme attribue une plus grande valeur aux vies et aux souffrances des Blancs. Ainsi, ce que cet humanisme « ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le *crime* en soi, *le crime contre l'homme* […], c'est le crime contre l'homme blanc[2] ». En laissant de côté, pour l'instant, les problèmes théorico-politiques que soulève une telle catégorisation des juifs d'Europe comme des « hommes blancs », on peut en venir maintenant à l'usage que fait Césaire de l'épithète « raciste » dans ce cadre :

> Et c'est là le grand reproche que j'adresse au pseudo-humanisme : d'avoir trop longtemps rapetissé les droits de l'homme, d'en avoir eu, d'en avoir encore une conception étroite et parcellaire, partielle et partiale et, tout compte fait, sordidement raciste[3].

Pour Césaire, l'universalité inaboutie implique que les droits de l'homme se trouvent « rapetissé[s] » au sens où ils sont bornés à, et centrés sur, la partie occidentale de l'humanité. Ce rapetissement implique donc paradoxalement que les « droits de l'homme » se trouvent restreints, alors que leur universalité déclarée est par définition contraire à toute forme de restriction. « [É]troite et parcellaire », cette « conception » des droits de l'homme l'est dans la mesure où elle réduit la portée de la valeur intrinsèque de l'humanité en modelant celle-ci d'après l'Occident. « Partielle et partiale », elle l'est parce que sa supposée universalité ne concerne que cette humanité centrée sur l'Occident, ce qui équivaut à vouloir incarner en une partie de l'humanité un droit universel à la dignité qui devrait, pourtant, échapper à toute hiérarchie.

Ici, ce sont ainsi les caractères borné et arbitraire d'une telle approche des droits de l'homme qui sont synthétisés par l'épithète « raciste ». Plus ou moins explicitement, cette approche suppose bien une division de l'humanité en races de valeur inégale. Conscient de la charge polémique de cette formulation, Césaire y a donc recours pour se démarquer de ce que l'antiracisme axiologique a de « pseudo-humaniste ». En effet, si c'est la conception dominante des droits de l'homme qui est raciste, l'antiracisme ne peut plus consister en une défense des valeurs de la civilisation occidentale contre un suprémacisme racial qui lui serait étranger. L'antiracisme doit au contraire contester l'ordre social, politique et juridique qui

1 A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 305.
2 *Id.* C'est l'auteur qui souligne.
3 *Id.*

institue et maintient la différence raciale entendue comme une différence entre deux camps : celle d'une civilisation suprémaciste et celle de ceux qu'elle détruit. L'antiracisme de l'indignité doit donc – comme l'écrivit Césaire dans l'un de ses hommages à Victor Schoelcher plusieurs années plus tôt – précisément refuser de « rapetisser les droits de l'homme à n'être que les droits d'une classe et d'une race promises à la direction de l'univers », ce qui reviendrait à « reconnaître dans toutes [l]es composantes ethniques [de l'humanité] les mêmes facultés, les mêmes aspirations, le même droit fondamental à l'épanouissement[1] ». En d'autres termes, pour être proprement universels, les droits de l'homme doivent être compris comme la négation de toute forme de domination.

Si le terme *raciste* est doté d'une telle charge polémique dans le *Discours sur le colonialisme*, ce n'est pas seulement parce que Césaire lui donne un sens distinct de celui que lui conférait les pionniers de l'antiracisme axiologique. Tel qu'il est utilisé dans ce *Discours*, l'épithète *raciste* est polémique parce qu'il est dirigé contre les prétentions de l'adversaire, au sens où il vise à révéler que le pseudo-humanisme qui pense être aux antipodes du racisme est, en fait, l'un des représentants de celui-ci. Ainsi, on peut dire que Césaire utilise l'épithète « raciste » *contre le pseudo-humanisme lui-même* précisément parce que Césaire sait que le pseudo-humanisme *s'accorde avec lui pour considérer le racisme comme un mal*. Si Césaire et son adversaire ne concouraient pas dans cette évaluation négative du racisme qui se stabilise au cours des années 1940, le fait de dire que le pseudo-humaniste a une conception « raciste » des droits de l'homme ne comporterait pas cette charge polémique évidente. Autrement dit, pour qu'une telle qualification puisse apparaître comme une attaque, il faut qu'elle touche à l'intégrité éthique, morale ou politique de l'adversaire – bref, aux valeurs dont il se réclame.

C'est donc à un double niveau que le concept de *racisme* constitue un lieu d'affrontement de grammaires politiques hétérogènes. À un niveau causal, d'abord : bien qu'ils aient le concept de *racisme* en partage pour désigner un mal, les deux antiracismes promeuvent des explications divergentes de ce mal. Non seulement les deux antiracismes se disputent-ils ce qui doit constituer le paradigme de l'approche du racisme – la destruction des juifs d'Europe en particulier, ou le colonialisme en général –, mais ils ne s'accordent pas non plus sur ce qu'on pourrait appeler la valeur des valeurs en jeu – qu'il s'agisse de la civilisation, du droit, de l'égalité, de la liberté ou de l'universalisme. À un second niveau relatif à l'objet du concept dans sa compréhension et son extension, les deux antiracismes convergent cependant

1 A. CÉSAIRE, « Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage, 27 avril 1948. Discours de la Sorbonne » (1948), dans É. de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 156.

pour véhiculer une critique avec le concept de *racisme* : dans les deux cas, ce concept vise un certain mal. Les antiracismes partagent aussi ce concept au sens où ils s'accordent sur certaines propriétés communes de ce qui est ainsi jugé : la race, la hiérarchie, l'idéologie, l'hostilité, la violence, etc., propriétés auxquelles ils accordent néanmoins une importance variable en fonction de l'étalon retenu pour le jugement, à savoir soit la spécificité irréductible de la pathologie raciste nazie, soit le continuum colonial unifiant l'expérience de la destruction des juifs d'Europe et les expériences de la destruction de mondes non-occidentaux.

En somme, de la divergence des usages du concept de *racisme* étudiés ici, on constate ainsi qu'elle est indissociablement explicative – la dispute porte en partie sur les causes du racisme – , normative – les critiques formulées n'ont pas le même sens – et descriptive – les caractéristiques du racisme relevées par ces critiques ne sont pas les mêmes et, si elles le sont, elles n'ont souvent pas le même statut. Avec le même concept de *racisme*, les antiracismes font donc apparaître ce qui ne va pas, mais ils ne le font que par des caractérisations différentes de situations rapportées à des paradigmes inégaux.

3.2.2.2. Les grammaires politiques des antiracismes

C'est pourquoi nous considérons que ce ne sont pas simplement des définitions qui sont en jeu, mais des grammaires politiques, c'est-à-dire des règles qui instituent ou remettent en cause des perspectives sur les conditions existantes. Dans le cas de l'antiracisme de l'indignité, la première de ces règles est celle de l'universalité inaboutie. Cependant, à ce premier principe s'ajoute un second : celui d'une régularité et d'une continuité de la destruction coloniale. Il s'agit maintenant d'expliciter le lien entre ces deux principes afin de montrer en quoi la grammaire politique de Césaire se distingue de celle d'Arendt, l'une des représentantes les plus influentes de l'antiracisme axiologique du milieu du XXe siècle.

Pour Aimé Césaire, le caractère inabouti de l'universalité des droits est dû au colonialisme. Par ce dernier, la civilisation occidentale s'est imposée par la force pour configurer un ordre social, politique et juridique à sa propre image. Le monde ainsi constitué est compris comme un « système » d'exploitations dont les « masses » colonisées ne profitent en rien[1], de telle sorte qu'on ne peut aucunement parler d'un « progrès pour l'humanité prise dans son ensemble[2] », mais seulement d'une amélioration des conditions d'une partie de l'humanité au détriment des autres. Si les gains matériels de l'Europe sont

1 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 291.
2 *Ibid.*, p. 292.

indéniables, le mauvais côté de ces mêmes gains, c'est que la suprématie civilisationnelle occidentale repose sur la destruction des autres civilisations[1].

C'est cela qui conduit au second principe de la grammaire politique propre à l'antiracisme de l'indignité : la civilisation occidentale a intégré la destruction des autres peuples comme un moment de son développement. Cette destruction a contribué à « *déciviliser* » et à « *abrutir* » le colonisateur. Césaire évoque une « régression universelle qui s'opère », une « gangrène qui s'installe », un « *ensauvagement* » qui renvoient à une acculturation de cette civilisation à la destruction de vies et de milieux non-occidentaux[2]. Le monde de l'universalité inaboutie est donc un monde créé par le contact brutal de la civilisation et des altérités qu'elle se soumet en les détruisant. Une « quotidienneté des barbaries » s'est installée dont la « barbarie suprême » nazie est une manifestation européenne récente[3]. Du fait de la violence structurelle qu'elle exerce continûment, la civilisation occidentale s'est ainsi constituée en « civilisation de la barbarie d'où, à n'importe quel moment, peut déboucher la négation pure et simple de *la* civilisation[4] ». En d'autres termes, le soi-disant progrès économique, moral, politique ou scientifique réunit, dans le même mouvement, les conditions pour la destruction de tout ce qui s'écarte des institutions et des normes occidentales.

L'universalité inaboutie contient ce potentiel de destruction parce qu'elle a institué des rapports sociaux et politiques qui prennent la forme de la « domination » et de la « soumission » au lieu du « respect humain[5] ». Dans la configuration coloniale, « l'homme colonisateur » ne peut qu'exercer une fonction de discipline et de contrôle, tandis que « l'homme indigène » est réduit à un « instrument de production », un moyen pour l'exploitation de sa propre force de travail et des ressources du territoire[6]. Si l'universalité des droits est inaboutie, c'est parce que le monde humain consiste encore en un tel système

1 *Ibid.*, p. 293.

2 A. CÉSAIRE, « L'impossible contact » (1948), dans É. de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 166. C'est l'auteur qui souligne. Le thème de l'ensauvagement est repris ultérieurement : « En sorte qu'il est permis de dire que la colonisation a fait reculer la civilisation au lieu de la faire avancer. Elle a décivilisé aussi bien le colonisateur que le colonisé, apparaissant ainsi comme une gigantesque entreprise d'ensauvagement, non seulement de l'Asie ou de l'Afrique, mais encore, par un retour des choses, de l'Europe elle-même. Car on ne peut pas ne pas considérer l'apparition de fait (*sic*) comme le nazisme hitlérien ou le fascisme italien comme des traits d'authentique sauvagerie. » A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 293. En outre, le paragraphe sur la « gangrène qui s'installe » sera repris tel quel dans le « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 304-305.

3 A. CÉSAIRE, « L'impossible contact », *op. cit.*, p. 166.

4 *Ibid.*, p. 168.

5 *Ibid.*, p. 169.

6 *Ibid.*, p. 169. Voir aussi « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 309.

où la suprématie des uns passe par la « *chosification*[1] » des autres. C'est en tenant compte de cette manière de caractériser, d'expliquer et de juger les rapports entre la civilisation et ses colonies – de cette grammaire politique, donc – que l'on peut comprendre pourquoi le « racisme » consiste, pour Césaire, à dénier tout « mérite » aux « races non blanches[2] ». En effet, ce déni n'est pas seulement idéel ou discursif ; il passe par une infériorisation effective.

Aux antipodes de ce principe de l'universalité inaboutie, Arendt considère, elle, que le monde humain existe grâce à l'universalité des droits, c'est-à-dire les rapports de reconnaissance réciproques par lesquels nous devenons, les uns pour les autres, des personnes inviolables et non plus simplement des êtres en chair et en os. Seulement, ce monde humain est le fruit d'une civilisation – celle, occidentale, des nations comme incarnations de la liberté et de l'égalité – à laquelle tous les humains n'auraient pas encore accédé[3]. De ce point de vue, le « *racism* » visé par Arendt est une doctrine suprémaciste et belliqueuse produite par un impérialisme racial faisant fi des frontières nationales[4]. Étant donné qu'Arendt fait découler le racisme de l'impérialisme, on pourrait cependant encore croire à une parenté profonde avec Césaire, si ce n'était qu'Arendt conçoit cette genèse du racisme du point de vue d'une humanité civilisée confrontée, notamment en Afrique, à des êtres qui n'auraient de l'humain que l'apparence :

> L'enthousiasme du XVIIIe siècle pour la diversité des formes que pouvait revêtir la nature identique et omniprésente de l'homme et de la raison n'apportait qu'un bien faible argument à la question de savoir si le dogme chrétien d'unité et d'égalité de tous les hommes entre eux, fondé sur une commune descendance à partir d'un groupe originel de parents, demeurerait dans le cœur d'hommes confrontés à des peuples qui, à notre connaissance, n'avaient jamais su trouver par eux-mêmes une expression adéquate de la raison ou de la passion humaines soit dans des faits culturels, soit dans des coutumes populaires, et qui n'avaient que modérément développé des institutions humaines[5].

Les êtres en question n'auraient encore jamais procédé à l'édification rationnelle de mœurs, d'œuvres ou d'institutions communes. C'est sous les conditions d'une telle rencontre traumatique que les membres de la civilisation auraient eu recours à la race comme à une « explication de fortune » pour se défendre contre « l'accablante monstruosité de l'Afrique[6] ». Plus précisément, la représentation d'une division raciale de l'humanité aurait servi les Européens de deux manières. D'une part, elle aurait permis d'interpréter la différence apparemment insurmontable entre eux-mêmes et leurs semblables. D'autre part,

1 *A.* CÉSAIRE, « L'impossible contact », *op. cit.*, p. 169. C'est l'auteur qui souligne.
2 A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 316.
3 H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *op. cit.*, p. 62-63.
4 *Ibid.*, p. 72-73.
5 *Ibid.*, p. 62-63 ; trad. fr. *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 439-440.
6 H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 451.

elle aurait donné un sens à la « folie » meurtrière dont les humains civilisés auraient été épris une fois confrontés à des tribus apparemment humaines mais privées d'un monde humain[1].

La perspective d'Arendt suppose donc que le monde humain de l'universalité des droits est séparé de ce qu'on pourrait appeler un espace proto-humain, non encore réalisé en tant que monde. Le racisme – entendu, dans la tradition de l'antiracisme axiologique, comme une maladie de l'esprit occidental – émerge alors de la confrontation violente du monde humain à cet espace proto-humain. Dans *Les Origines du totalitarisme*, Arendt établit ainsi un lien implicite et ambigu entre cette confrontation, d'un côté, et la destruction des juifs d'Europe, de l'autre. En effet, celle-ci ayant consisté à supprimer l'appartenance de ses victimes au monde humain, Arendt semble considérer que le déchaînement des colons en Afrique se serait pour ainsi dire répercuté sur l'Europe. Les camps de concentration administrés par la *Schutzstaffel* sont présentés comme les lieux où prend forme « une destruction absolument froide et systématique des corps humains, dans le dessein prémédité de détruire la dignité humaine[2] ». D'où cette spéculation-ci :

> En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir un homme[3].

On pourrait penser que la déshumanisation décrite ici soit analogue à celle des colonisés non-européens. Cependant, dans « l'expérience des camps » en Europe, des êtres humains sont privés de monde parce qu'ils appartenaient au préalable à ce monde, tandis qu'en Afrique, la destruction aurait été provoquée par la rencontre avec des individus qui n'auraient eu d'humain que l'apparence physique. Le concept de *racisme* d'Arendt est donc formulé non pas du point de vue des colonisés, mais du point de vue d'Occidentaux confrontés, en Afrique, à une altérité irréductible.

3.2.2.3. Les règles d'usage du concept

C'est pour rendre compte de l'abîme qui sépare la conception arendtienne du racisme de celle de Césaire qu'il est intéressant de raisonner en termes de grammaires politiques. Le concept de grammaire politique vise en effet à expliciter en quoi Arendt se conforme aux règles qui encadrent les caractérisations, explications et évaluations établies – c'est-à-dire institutionnalisées et hégémoniques – de ce qui fait que le racisme est un mal, là où Césaire,

1 *Ibid.*, p. 451
2 *Ibid.*, p. 804.
3 *Ibid.*, p. 805-806.

lui, s'applique à instituer des manières de caractériser, d'expliquer et d'évaluer le racisme pour déjouer ces règles-là. Au sens où son approche du racisme repose sur une réflexion sur le caractère partiel et partial de la perspective hégémonique sur le racisme, et dans la mesure où son approche s'oppose à cette perspective hégémonique, on peut dire de l'antiracisme de l'indignité de Césaire qu'il est *critique* au sens que Horkheimer donna à ce terme dans un essai majeur de 1937[1].

Plutôt que de comprendre la destruction des juifs d'Europe comme un accident produit par des facteurs exogènes à la civilisation, Césaire vise en effet à inscrire cette destruction dans le colonialisme. Ce dernier est analysé comme un exutoire pour l'Occident. En raison du caractère inabouti de l'universalité, la modernité européenne coexiste avec des espaces qui sont hors de la portée du droit. Cependant, contrairement à Arendt, loin d'y voir le signe d'un défaut d'humanité, Césaire conçoit ces espaces comme l'objectivation de la barbarie produite par la civilisation occidentale elle-même. Selon Césaire, ce sont là des territoires occupés pour instaurer une forme de droit au non-droit : « il est vrai aussi que la loi est une chose et son application une autre, et qu'il est impossible au colonialisme de ne pas violer sa propre légalité[2]. » C'est en décrivant un tel espace de la violation légitime de l'universalité des droits que Césaire peut interpréter le colonialisme comme un exutoire pour l'Occident. L'Indochine, les campagnes d'Afrique et l'expédition de Madagascar seraient autant de situations révélant que « [c]'est bien l'extermination, le génocide même, qui est la logique normale de l'entreprise coloniale[3]. » C'est là la précondition du rapport de domination colonial : une destruction systématique des institutions de l'auto-détermination des indigènes. Un « Sahara humain », la colonie ne l'est donc pas parce qu'elle serait en elle-même privée d'une communauté proprement humaine. Elle l'est *devenue*, et ce à cause de ces « premiers exemples de guerre totale » que sont les conquêtes menées par les empires occidentaux, où « il n'y a pas de règle pour humaniser la guerre, il n'y a pas de loi à respecter, il n'y a pas de convention internationale, il n'y a pas d'armes à interdire, il n'y a pas de moyens déloyaux à bannir[4]. » À propos de l'expédition de Madagascar – manifestation particulièrement aiguë de la violence structurelle coloniale – Césaire note ainsi une fois de plus que c'est, par-delà les actes individuels, « la responsabilité du système entier[5] » qui doit être mise en cause, ce qui

1 *Cf.* M. HORKHEIMER, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), S. Muller (trad.), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 38 : « […] cette attitude que nous appellerons critique est caractérisée au contraire par une méfiance totale à l'égard des normes de conduite que la vie sociale, telle qu'elle est organisée, fournit à l'individu. »

2 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 288.

3 *Ibid.*, p. 282 et 286sqq, pour les expériences antillaises et caribéennes ainsi que la situation algérienne.

4 *Ibid.*, p. 282.

5 *Ibid.*, p. 283.

inscrit cette analyse en faux vis-à-vis des explications psychologiques suggérées par Arendt. On le voit : la grammaire politique critique de Césaire consiste en un refus aussi bien de la dichotomie entre la civilisation et la destruction, d'une part, que de celle opposant un monde du droit à un espace du non-droit, d'autre part.

C'est seulement dans les règles qui constituent cette grammaire, et non selon une logique propre au concept de *racisme* pris en lui-même, que l'on peut comprendre la manière dont l'antiracisme de l'indignité de Césaire diverge de celui de l'antiracisme axiologique. S'il refuse de considérer le sujet de droit comme le modèle exemplaire du monde humain, c'est que Césaire cherche à se défaire de l'idée même, si chère aux pionniers de l'antiracisme axiologique, d'une civilisation unique. La précondition de « la » civilisation, on l'a vu, fut non pas la création d'un monde humain unifié par ses rapports juridico-politiques mais la destruction d'autres mondes possibles[1]. Césaire s'autorise ainsi à parler de « destruction » d'humains même là où il n'y a pas eu, au préalable, une formalisation juridique des personnes. Considérer qu'il faille être une « personne juridique[2] » pour être proprement humain revient à reproduire la suprématie civilisationnelle occidentale. Pour Césaire, au contraire, la valeur de l'individu ne dépend pas d'une institution déterminée : il existe un droit pré-juridique à la dignité.

C'est précisément cela qui permet à Césaire d'établir un lien explicite entre le colonialisme et le nazisme. Si « l'Allemagne nazie » pourrait être interprétée comme une application « en petit à l'Europe[3] » de ce que cette dernière avait fait subir des siècles durant aux colonisés, c'est parce que le colonialisme développa, dans les espaces de violation de la dignité humaine qu'il s'est créés, des pratiques de destruction déchaînée des vies humaines. Dès lors, le nazisme n'est pas une aberration vis-à-vis de la civilisation. Il correspond plutôt à un moment où cette destruction s'effectue non plus dans cette « *soupape de sûreté à la société moderne*[4] » que furent les colonies non-occidentales mais sur le territoire européen lui-même. Il s'ensuit que la grammaire politique critique de Césaire rompt avec l'idée directrice de l'antiracisme axiologique : celle selon laquelle la civilisation occidentale serait menacée par une doctrine nocive étrangère.

Dans la grammaire politique de Césaire, le racisme peut ainsi être évalué non plus comme la déviation vis-à-vis d'une norme supposément égalitaire, mais comme un élément inégalitaire participant de cette norme. En ce sens, l'évaluation opérée par son concept de

1 A. CÉSAIRE, « L'impossible contact », *op. cit.*, p. 168.
2 H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 806.
3 A. Césaire, « Introduction » à V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation* republiée dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 132-133.
4 A. CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *op. cit.*, p. 291. C'est l'auteur qui souligne.

racisme n'est pas à proprement parler une *condamnation*, c'est-à-dire la déclaration, si récurrente chez les pionniers de l'antiracisme axiologique, selon laquelle le racisme serait *contraire* à telle ou telle dimension de la civilisation : la politique, le droit, la morale ou encore la religion. L'évaluation que Césaire effectue avec son concept de *racisme* correspond plutôt à une *contestation*, à la critique d'un ordre civilisationnel qui *soutient* une suprématie raciale effective.

Dans la perspective d'une telle contestation, la régularité de la violence structurelle coloniale suppose son acceptation sociale et politique. Elle exige qu'un assentiment lui soit donné, ne serait-ce que de manière passive. C'est en ce sens que l'ordre civilisationnel présent participe du maintien d'une suprématie raciale. D'où ces déclarations, à premier abord étonnantes, du *Discours sur le colonialisme* à propos du « racisme » de conservateurs (de Maistre), d'eugénistes (de Lapouge), de républicains (Bidault) et de nationalistes (Yves Florenne) français :

> Oh ! Le racisme de ces messieurs ne me vexe pas. Il ne m'indigne pas. J'en prends seulement connaissance. Je le constate, et c'est tout.
> Je lui sais presque gré de s'exprimer et de paraître au grand jour, signe. Signe que l'intrépide classe qui monta jadis à l'assaut des Bastilles a les jarrets coupés. Signe qu'elle se sent mortelle. Signe qu'elle se sent cadavre.
> […] Comme ce n'est pas notre droit de nous en indigner.
> Car enfin, il faut en prendre son parti et se dire une fois pour toutes, que la bourgeoise est condamnée à être chaque jour plus hargneuse, plus ouvertement féroce, plus dénuée de pudeur, plus sommairement barbare […][1].

Ayant placé l'obstruction à la dignité au cœur de sa caractérisation du racisme, le fait que Césaire refuse, ici, de s'en « indigner » ne saurait être interprété comme une approbation. Si le racisme ne l'« indigne pas », c'est qu'il importe moins, pour Césaire, de s'étonner de ce racisme que d'enregistrer l'adéquation de celui-ci aux intérêts de domination des bourgeois, qu'il s'agisse de conservateurs ou de prétendus progressistes. D'après le diagnostic de Césaire, le racisme de plus en plus explicite des classes dominantes serait en effet le « signe » qu'elles ont accompli leur tâche historique émancipatrice – celle d'en finir avec la société féodale et d'instaurer la société bourgeoise. Leur mépris à l'égard des non-blancs serait ainsi leur chant du cygne, l'aveu de leur propre caducité quant à l'épanouissement de l'humanité, auquel ils ne peuvent donc maintenant plus que faire obstacle en défendant, avec le colonialisme et le néo-colonialisme, le caractère inabouti de l'universalité. Loin de donner son approbation au racisme, cette grammaire politique critique de sa contestation vise donc à

1 A. CÉSAIRE, « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 312 et 321.

montrer que le mal racial est immanent à l'ordre civilisationnel actuel. Cela revient, pour Césaire, à comprendre cet ordre comme le vecteur de rapports de domination.

3.2.2.4. Les significations de la différence raciale

Le nœud de la divergence entre l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité se trouve donc dans la caractérisation du rapport entre l'universalité des droits et la différence raciale. Pour l'antiracisme axiologique, le racisme est une non-vérité raciale – une illusion – qui est à l'origine d'un méfait racial – une faute. Hannah Arendt fournit l'une des formulations les plus explicites et les plus connues de cette perspective[1]. D'après les acteurs de cet antiracisme axiologique, conjurer le mal ainsi caractérisé passe par l'objectivation scientifique de la différence raciale, autrement dit par l'élaboration d'un discours rationnel sur les caractéristiques corporelles qui distingueraient des types humains. Cependant, l'antiracisme axiologique, de Hirschfeld à Arendt, tient pour une évidence que le sujet de cette objectivation de la différence raciale soit la raison occidentale.

C'est peut-être dans le raisonnement d'Arendt que ce point apparaît le plus clairement, puisqu'elle reprend à son compte ce qui, dans certains des textes des Lumières, était présenté comme une réaction naturelle : le fait que les Occidentaux soient perturbés par la différence physique en elle-même. Ainsi, l'effort des Européens pour inclure tous les « peuples » terrestres dans sa conception de l'humanité aurait toujours buté contre « l'importance des différences physiques » entre eux-mêmes et ces autres peuples[2]. Pour Arendt, on l'a vu, c'est la confrontation même du monde humain à l'espace proto-humain qui provoque cette « "explication" » que serait le racisme[3]. Pourtant, ainsi que le chercheur en littérature Michael Rothberg le fait remarquer, l'expérience de la différence n'est traumatique que « si l'on se situe dans l'attente d'une universalité homogène » (« *from within the expectation of homogenous universality*[4] »), c'est-à-dire si l'on pose l'appartenance à « la » civilisation comme condition d'accès à la dignité. Dans la grammaire politique d'Arendt héritée de l'antiracisme axiologique – grammaire qui est en cela éminemment *traditionnelle* –, l'universalité et la différence raciale sont donc réparties de part et d'autre d'une frontière séparant « la » civilisation des autres populations. L'universalité est placée du côté de la

1 H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *op. cit.*, p. 39-42.

2 *Ibid.*, p. 62 ; trad. fr. *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 439 : « Chaque fois que les peuples européens ont concrètement tenté d'englober tous les peuples de la terre dans leur conception de l'humanité, ils ont été irrités par l'importance des différences physiques entre eux-mêmes et ceux qu'ils rencontraient sur les autres continents. »

3 H. ARENDT, « Race-Thinking Before Racism », *op. cit.*, p. 73 ; trad. fr. *Les origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 449.

4 M. ROTHBERG, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2009, p. 62.

raison occidentale. La différence raciale, elle, est constituée par cette ligne qui sépare les Européens des peuples dits « de couleur » sans perturber l'unité raciale des Européens eux-mêmes. Pour ce qui est de la genèse du racisme, cette différence est renvoyée à la *terra incognita* de cette raison – c'est l'hétérogénéité qui perturbe l'attente de la raison occidentale. En vue de la lutte contre les croyances racistes, cette même différence est constituée par les caractéristiques corporelles distinctes auxquelles la science est censée attribuer la juste place – c'est l'hétérogénéité physique qui provoquerait les préjugés des Blancs. Il s'ensuit que pour l'antiracisme axiologique d'Arendt, l'édification de l'universalité fut et demeure l'œuvre des Occidentaux. L'horizon d'attente de cette grammaire politique traditionnelle exclut ainsi de fait les populations non-occidentales de l'antiracisme.

Pour Césaire, au contraire, la différence raciale renvoie, certes, à des distinctions corporelles, mais plus fondamentalement, dans l'antiracisme de l'indignité, cette différence désigne l'inégalité d'accès à l'universalité des droits. Une telle conception de la différence raciale est déjà contenue dans la notion d'universalité inaboutie qui rend compte de la manière dont, en tant qu'elle participe du colonialisme, la civilisation non seulement coexiste avec, mais produit l'obstruction à la dignité humaine. Dans une résonance avec certaines thèses de la *Dialectique de la raison* d'Adorno et de Horkheimer, Césaire refuse de concevoir la barbarie et la civilisation « comme deux pôles de l'évolution humaine[1] ». Il n'y a pas de progrès « irréversible » de la première vers la seconde puisque celle-ci, tant qu'elle repose sur la domination, produit la destruction de ce qui se dérobe à ses normes. L'esclavage et la ségrégation raciale états-unienne peuvent ainsi être qualifiés de « barbarie civilisée[2] ».

C'est alors la répartition de l'universalité et de la différence raciale de part et d'autre d'une frontière séparant l'humanité et la pseudo-humanité qui tombe. Pour Césaire, il n'y a ni « cloisonnement géographique », ni « compartimentage historique[3] » du civilisé et du non-civilisé, qu'il s'agisse par là de qualifier des peuples, en un sens ethnographique, ou des actes, en un sens politico-moral. En effet, l'universalité des droits renvoie, pour Césaire, à la dignité. Or, la dignité, on l'a vu, est pour Césaire une une attente légitime des humains en leur qualité d'humains, un devoir qui leur est dû quels qu'ils soient et où qu'ils soient.

Césaire peut alors interpréter la différence raciale comme l'un des rapports dans lesquels les humains sont placés vis-à-vis de ce droit. Ce rapport est asymétrique, puisque l'ordre

1 A. CÉSAIRE, « Commémoration du centenaire... », *op. cit.*, p. 154. En ce qui concerne Adorno et Horkheimer, voir leur texte contemporain M. HORKHEIMER et T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (1944), É. Kaufholz-Messmer (trad.), Paris, Gallimard, 1974, p. 13-15.

2 A. CÉSAIRE, « Commémoration du centenaire... », *op. cit.*, p. 153.

3 *Ibid.*, p. 154. Ces passages sont à comparer avec le « Discours sur le colonialisme », *op. cit.*, p. 303-304 et 307.

civilisationnel existant soutient la violence et le mépris. Les Lumières françaises et leurs diverses prolongations ont coexisté avec la réalité des « plantations antillaises » : « Et on les marque au fer rouge. Et on les mutile. Et on les pend et on les vend. Ce sont des nègres. Cela est licite, régulier. Tout est dans l'ordre[1]. » Signe de plus que pour Césaire, l'exposition de certaines populations à la violence structurelle n'est pas une déviation de la norme. Le monde constitué par le colonialisme a fait de la violation des droits un moment largement accepté de son fonctionnement régulier. Dans ce cadre, Césaire traite la différence raciale non comme une altérité dérangeante pour la raison, ni comme une réalité naturelle objective, mais comme une manifestation du caractère inabouti de l'universalité.

Ainsi, on pourrait dire de Césaire ce qu'Étienne Balibar conclut de sa lecture de Mary Wollstonecraft et de Frantz Fanon. Comme Wollstonecraft et Fanon, Césaire ne parle pas « *de* la différence » – raciale, en l'occurrence – « pour la définir, la justifier ou la combattre », mais « *dans* la différence (ou *depuis* la différence) de la contradiction qu'elle induit[2]. » C'est ce positionnement de la différence raciale qui démarque l'antiracisme de l'indignité de l'antiracisme axiologique. En effet, pour le premier, il ne s'agit pas d'établir un rapport harmonieux entre une universalité comprise comme le produit de la raison occidentale et de ses institutions, d'une part, et la différence raciale, de l'autre. L'antiracisme de l'indignité montre plutôt que l'universalité existante des droits est non-universelle ; qu'elle se réalise au détriment d'une partie de l'humanité.

Dès lors, la différence raciale est un lieu depuis lequel cette obstruction à la dignité peut être contestée. Plutôt que de rejeter l'universalisme en tant que tel, Césaire pense en effet l'antiracisme comme une lutte qui, bien qu'elle vise la violence structurelle du colonialisme, mobilise le principe de l'universalité pour élargir l'accès à la dignité. D'où les nombreuses pages que Césaire consacre à l'homme politique Victor Schœlcher (1804-1893) qui, dans ses fonctions de sous-secrétaire d'État aux colonies, contribua à la première abolition de l'esclavage en 1848. Césaire constate que Schœlcher a permis aux anciens esclaves d'accéder à la citoyenneté, mais que cette citoyenneté coexiste ensuite avec un dénuement matériel hérité de plusieurs siècles d'esclavage. En cela, cependant, Schoelcher a « créé une contradiction saisissante qui ne peut pas ne pas faire éclater le vieil ordre des choses : celle qui fait du moderne colonisé à la fois un citoyen total et un prolétaire intégral[3]. » Autrement

1 A. CÉSAIRE, « Commémoration du centenaire... », *op. cit.*, p. 154.
2 É. BALIBAR, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 485.
3 A. CÉSAIRE, « Introduction » à V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation* republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 140.

dit, bien que l'universalité soit désormais moins inaboutie qu'auparavant, la liberté et l'égalité sont loin d'être réalisées sur le plan *matériel*.

Toutefois, bien qu'une forme d'indignité persiste dans cette nouvelle condition prolétarienne, l'accession au statut de « citoyen total » contient, pour Césaire, la promesse d'une émancipation continuée grâce à la *dynamique revendicative* permise par le principe de l'universalité des droits. Corrélé à l'horizon d'attente d'un accomplissement de la dignité, ce champ d'expérience est le fondement de la perspective d'une alliance – plutôt qu'une séparation – de deux prolétariats : celui, « ouvrier », de la métropole et celui, « servile », de la colonie. Césaire se réfère par là au soutien que certains travailleurs métropolitains apportèrent à la cause abolitionniste, notamment en déposant, en 1844 à Paris, une pétition à la Chambre des députés pour contester l'ordre esclavagiste « *au nom de la classe ouvrière*[1] » signée par plus de 1500 personnes. L'universalisme revendiqué par Césaire résonne donc avec le « culte des Droits de l'Homme » de la Révolution, culte auquel il s'agit de « donner toute sa force[2] » en réalisant la dignité *à partir de l'incomplétude de l'universalité existante*[3]. Cette universalité étant encore subordonnée aux intérêts de la domination, seuls les dominés eux-mêmes peuvent accomplir ce qu'elle contient en son principe[4], cette « immense espérance » qu'elle a « distribué aux quatre coins du monde[5] ».

La continuation d'usages discordants du concept de *racisme*, et ce même une fois que l'un des usages du concept l'a emporté sur les autres, ne saurait donc être comprise comme le développement de ramifications concurrentes d'une même catégorie. L'antiracisme de

1 *Ibid.*, p. 127-128. Pour Césaire, l'assimilation doit cependant protéger le prolétariat « colonial » en tenant compte des spécificités de sa situation : *Ibid.*, p. 140.

2 A. CÉSAIRE, « Discours prononcé le 21 juillet 1945 à l'occasion de la fête traditionnelle dite de Victor Schœlcher », *Tropiques*, n° 13-14, 1945, p. 229 republié dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 85. Les références au potentiel révolutionnaire de l'héritage de la Révolution française sont nombreuses dans les contributions de Césaire à la revue *Tropiques*. Outre Schœlcher, Césaire se réfère à des figures telles Toussaint Louverture, Robespierre et l'abbé Grégoire. *Cf.* A. CÉSAIRE, « Panorama », *Tropiques*, n° 10, février 1944, p. 7-10 ; « Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière, évêque de Saint-Pierre et de Fort-de-France », *Tropiques*, n° 11, mai 1944, p. 104-116 republiée dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 48-56.

3 La première ligne stratégique de Césaire consiste ainsi à revendiquer des droits universels à partir de la position particulière des populations colonisées. C'est dans cette perspective qu'il reprend, dans une intervention à l'Assemblée nationale constituante, l'appel de Schœlcher à élaborer une « Déclaration des droits de l'homme colonial » : A. CÉSAIRE, intervention à l'Assemblée nationale constituante, 2ème séance du 11 avril 1946, *Journal officiel de la République française*, p. 1718-1720.

4 A. CÉSAIRE, « Introduction » à V. Schœlcher, *Esclavage et colonisation* republiée dans É. DE LÉPINE (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, *op. cit.*, p. 120. On peut ainsi dégager une seconde ligne stratégique : celle qui consiste à placer les droits universels avant la survie des colonies et l'organisation économique qui en dépend. Césaire peut donc faire sienne l'exclamation de Schœlcher : « périssent les colonies plutôt que le principe du droit de l'homme à la possession de soi-même ! » *Ibid.*, p. 121. Les intérêts des dominants sont subordonnés à l'extension de l'universel, c'est-à-dire à l'effort pour rendre l'organisation sociale adéquate à ce principe émancipateur. Césaire cite de nouveau Schœlcher à ce propos : « Le temps des fictions est passé. » « Il n'y a pas de droit contre le droit. » *Ibid.*, p. 138.

5 A. CÉSAIRE, intervention à l'Assemblée nationale constituante, *op. cit.*, p. 1718.

l'indignité ne dispute pas seulement à l'antiracisme axiologique ses critères d'application du concept de *racisme*, ou les éléments de la définition de celui-ci, ou l'importance qu'il faudrait accorder à tel ou tel élément de la définition. La discorde entre ces deux antiracismes doit être comprise comme une contestabilité des domaines de l'antiracisme, autrement dit comme un conflit portant sur la nature même du racisme et de l'antiracisme : quelle réalité le concept de *racisme* représente-t-il ? Quels domaines l'antiracisme doit-il par conséquent investir ? C'est pourquoi la divergence des usages du concept de *racisme* n'est pas qu'une affaire d'interprétations d'un même concept évaluatif. Elle correspond plutôt à des modes de description et d'évaluation se rapportant à des paradigmes distincts. De même que la contestabilité ordinale ne se réduit pas à la sphère du concept de *racisme* lui-même, puisque cette contestabilité renvoie à l'absence d'accord quant à la place de la race dans la lutte contre le racisme, de même la contestabilité des domaines de l'antiracisme dépasse le niveau strictement conceptuel, dans la mesure où elle concerne les paradigmes, les normes et les expériences investies dans la critique du racisme.

Conclusion du troisième chapitre

À partir des années 1940, le concept de *racisme* acquiert, certes, deux significations dominantes, souvent complémentaires : celle d'une doctrine de la hiérarchie raciale et celle de l'hostilité à l'égard d'une race. Pourtant, la signification de la domination raciale persévère sous l'égide de ce même concept. Ce chapitre a proposé de considérer l'antagonisme exprimé dans le concept de *racisme* comme une confrontation non seulement de définitions, mais de grammaires politiques. Autrement dit, le conflit conceptuel participe d'une divergence concernant la nature de l'action collective que la lutte contre le racisme doit mobiliser.

C'est pour exposer cette divergence que la distinction entre antiracisme axiologique et antiracisme de l'indignité a été proposée. L'antiracisme axiologique, qui s'inscrit dans la version hégémonique du concept de *racisme*, se constitue par la référence à un adversaire conçu comme un travestissement de la race à des fins nocives. La première forme de contestabilité du concept de *racisme* est interne à cet antiracisme-ci. Du fait de son épistémologie conceptuelle – selon laquelle la notion de race ne pose problème qu'en tant

que signifiant, son signifié étant posé comme une réalité naturelle objective – l'antiracisme axiologique se heurte à l'absence d'accord, dans son propre camp, quant à ce qui est à combattre et comment. L'antiracisme de l'indignité, lui, se constitue contre la version hégémonique du concept de *racisme*, mais en continuant d'avoir recours à ce concept.

Pour cet antiracisme de l'indignité, le racisme n'est cependant pas une doctrine nocive venant concurrencer et mettre à mal les valeurs occidentales. Le concept de *racisme* de cet antiracisme-ci désigne, au contraire, la manière dont ces mêmes valeurs et les structures afférentes sont compatibles avec, voire complices d'un mépris à l'égard des vies et des souffrances d'une partie de l'humanité. La confrontation de l'antiracisme de l'indignité à l'antiracisme axiologique met alors au jour une forme de contestabilité des domaines de l'antiracisme, au sens où le conflit concerne non plus seulement la nature de l'adversaire – divergence que l'on trouvait au sein de l'antiracisme axiologique – mais le terrain même que l'antiracisme doit investir. L'antiracisme implique-t-il une lutte d'Occidentaux éclairés pour supprimer des conceptions erronées au sujet de la race ? Ou engage-t-il une contestation, par les prolétaires et les (ex-)colonisés, de la domination qui caractérise la civilisation occidentale ?

En rapportant ainsi la divergence conceptuelle au sujet du racisme à la divergence stratégique de la lutte antiraciste, on est amené à faire le constat suivant. La contestabilité du concept de *racisme* ne se réduit pas au fait que des significations plurielles et opposées soient données à ce même concept. Cette contestabilité implique que des objectifs incompatibles puissent être poursuivis au nom de la lutte que le concept sert à orienter. En ce sens, la contestabilité du concept de *racisme* ne saurait être analysée séparément, comme un phénomène intra-conceptuel, car cette contestabilité n'est qu'une dimension des conflits concernant l'orientation de la lutte contre le racisme.

Dès lors, le point de discorde qui se noue entre l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité ne peut être vu comme un conflit seulement définitionnel, le premier antiracisme privilégiant l'idéologie ou l'hostilité tandis que le second se concentrerait sur la domination. De même que certains antiracistes axiologiques peuvent intégrer la domination sociale dans leurs analyses ou leurs stratégies, de même les antiracistes de l'indignité ne négligent pas nécessairement les dimensions idéelle et discursive du racisme. Si le concept de grammaire politique s'avère utile, c'est alors précisément parce qu'il permet d'expliquer les variations de ces significations selon l'antiracisme dans lequel elles sont investies. Ainsi, par exemple, Ashley Montagu se réfère à la race comme au « mythe le plus dangereux de l'humanité », dans la mesure où il s'agirait d'un concept fallacieux qui produit des effets

pratiques de division. Tel est en effet l'adversaire que sa stratégie identifie : une erreur à corriger. Aimé Césaire, lui, se réfère aussi à un « mythe », mais il le qualifie de « colonialiste ». En cela, la race n'est pas qu'un manquement épistémique, car Césaire entend par là la restriction des droits qui est acceptée et entretenue par les adeptes de ce « mythe ». Ces derniers ne se trompent pas ; ils poursuivent activement un projet de domination[1]. Cela laisse voir en quoi des grammaires politiques hétérogènes s'affrontent dans le concept de *racisme* pour reconduire sa contestabilité.

D'où un seconde conséquence de la mise en relation de la divergence conceptuelle avec la divergence stratégique : l'universalité (des droits) et la différence (raciale) ne sauraient être rangées de part et d'autre d'une opposition entre deux antiracismes. Pierre-André Taguieff a proposé une distinction entre deux « figures » de l'antiracisme : l'« antiracisme universaliste », d'une part, et l'« antiracisme différentialiste », de l'autre[2]. Le premier tiendrait le racisme pour un « déni d'humanité », c'est-à-dire pour un dénigrement de la valeur de certaines supposées races humaines, et opposerait ainsi au racisme l'égale dignité de l'humanité dans son ensemble. Le second, lui, envisagerait le racisme comme un « déni d'identité », autrement dit comme une négation de la valeur de l'appartenance par laquelle certains groupes se définissent. Cet antiracisme-ci voudrait se défaire du racisme en affirmant le droit de tout groupe ethnique ou culturel à vivre en assumant et en affirmant son identité collective.

Le problème de cette distinction est, ici encore, son caractère idéaltypique : en cherchant à caractériser chaque antiracisme à partir d'une seule négation et d'une seule affirmation, toutes deux saisies dans des « univers conceptuels et axiologiques différents[3] », Taguieff dissocie ce qui est pourtant partagé de manière conflictuelle, c'est-à-dire ce dont toutes les parties impliquées prétendent, pour des raisons divergentes, représenter la meilleure version. Or, notre exposé de la confrontation de l'antiracisme de l'indignité à l'antiracisme axiologique a permis de voir que l'affirmation de la particularité ou de l'universalité ne sont pas deux positions séparées. Ce sont plutôt les pôles d'une relation. Cette relation est configurée différemment selon que l'on considère que la particularité – la différence raciale – est une réalité naturelle dont la science doit offrir la représentation adéquate, ou l'indice d'une hiérarchisation effective de l'humanité en groupes de valeurs distinctes. D'un autre côté, cette relation entre particularité et universalité varie en fonction du diagnostic formulé au sujet de l'universalité des droits. Cette dernière a-t-elle déjà été réalisée, si bien

1 *Ibid.*, p. 1718-1719.
2 P.-A. TAGUIEFF, « Comment peut-on être antiraciste? », *op. cit.*, p. 38-43.
3 *Ibid.*, p. 43.

qu’il suffirait maintenant de la défendre contre les prétentions suprématistes d’une supposée race particulière, ou correspond-elle à une œuvre inaccomplie, dont il appartiendrait spécifiquement aux groupes qui en sont encore exclus de prendre la relève ? Loin de toute opposition entre un « particularisme » et un « universalisme », le schisme qui s’exprime ainsi dans le concept de *racisme* dans l’après-Seconde Guerre mondiale porte sur la nature et le statut du suprémacisme racial eu égard à l’universalité des droits de l’homme.

Récapitulation et passage à la seconde partie

Loin de tout ce qui pourrait être unifié sous la forme d'un modèle ou d'un contre-modèle, les origines du concept de *raci(ali)sme* correspondent à un ensemble de conflits : conflits de positionnement vis-à-vis de la race en tant que groupe d'action (chapitre 1) ; conflits autour de la désignation du sujet et de l'objet d'une lutte contre ce qui est, de plus en plus, qualifié de *racisme* ou de *raciste* (chapitre 2), mais aussi autour de la détermination de l'adversaire et du domaine d'une telle lutte (chapitres 3).

Cette absence de modèle est une spécificité du concept de *racisme* comparé à d'autres concepts éthico-politiques popularisés au cours du XXe siècle. Par exemple, bien qu'il ait fait et continue de faire l'objet de conflits récurrents, le concept de *fascisme* possède bien un modèle historique consensuel, à savoir le mouvement et le régime de Mussolini[1]. Il en va de même pour celui de *génocide*, à ceci près que le modèle de celui-ci est à proprement parler conceptuel. Les débats relatifs à l'usage du concept de *génocide* peuvent en effet se référer à la définition initiale que le juriste juif polono-américain Raphael Lemkin (1900-1959) en donna en 1944[2].

Pour le concept de *racisme*, au contraire, force est de constater qu'il s'origine dans un champ de bataille qui perdure en tant que tel. Par là, il faut entendre que, sous l'égide d'un même concept, et ce dès son émergence, des descriptions et des évaluations divergentes sont données des conditions qui génèrent le problème nommé *racisme*, des explications concurrentes de ce problème sont fournies, tandis que des stratégies de résolution

1 F. MARCON, « Historical Knowledge, Historians' Categories, and the Question of "Fascism" », sur *positions politics*, février 2020 (en ligne : https://positionspolitics.org/federico-marcon-historical-knowledge-historians-categories-and-the-question-of-fascism/ ; consulté le 9 décembre 2022).

2 R. LEMKIN, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944, p. 79sq.

incompatibles de ce problème se développent. Le fait que ces différentes activités – descriptions et évaluations ; explications ; orientations stratégiques – soient menées sous l'égide du concept de *racisme* par des acteurs aux objectifs divergents a deux implications.

La première concerne la nature de ce concept. Bien que les origines de ce dernier soient en partie scientifiques, il est avant tout un concept de lutte au sens où il indique l'orientation d'une action visant à préserver ou à changer un aspect de la société. Même lorsque le concept de *racisme* est évoqué dans un cadre où il s'agit de démontrer ou d'affirmer la validité d'un savoir, c'est toujours pour structurer une opposition entre ce qui est raciste – l'adversaire – et ce qui ne l'est pas – le sujet en lutte. Il est à cet égard intéressant de noter que le concept de *racisme* émerge notamment dans les textes d'intervention et de vulgarisation scientifique de personnes qui, dans leurs ouvrages plus spécialisés, ne font pas ou peu usage de ce concept. C'est pourquoi la divergence des usages du concept de *racisme* ne saurait être réduite à l'enjeu de sa définition, c'est-à-dire à la détermination de la compréhension ou de l'extension du concept. En tant que concept de lutte, le concept de *racisme* est contesté non seulement parce qu'il y a un désaccord irrésolu quant à ses composantes essentielles et à ses applications légitimes, mais aussi parce que s'affrontent des conceptions hétérogènes *de la négation* du racisme, entendue à la fois comme « ce qui n'est pas raciste » et comme « ce qui peut supprimer le racisme ». Bien que cela puisse avoir des conséquences malheureuses sur le plan heuristique[1], c'est alors dans la nature du concept de *racisme* de produire, sur le terrain politique des luttes, des dichotomies opposant, dans le domaine racial et selon différentes modalités, le bien au mal, le juste à l'injuste, le vrai au faux.

La seconde implication du recours au concept de *racisme* par des acteurs aux objectifs hétérogènes concerne le statut de ce concept. Parce qu'il est aujourd'hui entré dans le vocabulaire le plus courant où il est investi d'une forte charge morale et politique, mais aussi parce que l'on l'associe désormais à une histoire de luttes contre des injustices, on peut spontanément avoir tendance à accorder plus d'importance au concept de *racisme* en lui-même que ce concept n'en a effectivement eu pour les luttes dans lesquelles il a été et demeure investi. Eu égard à sa genèse conceptuelle, on constate cependant que le concept de *racisme*, plutôt que de produire des explications nouvelles, a opéré en agrégeant des analyses qui préexistaient à ce concept[2]. Ainsi, on a pu constater qu'avant d'avoir recours au concept

1 Voir C.-O. DORON, *L'homme altéré*, *op. cit.*, p. 18-20 ; et dans une visée différente P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 176-177.

2 Cette relativisation de l'importance du concept de *racisme* va à l'encontre de l'hypothèse de l'historien Nathan G. Alexander. Pour ce dernier, l'émergence du concept de *racisme* aurait contribué à « une compréhension plus adéquate de la nature de l'inégalité et de l'oppression raciales. » Voir N. G.

de « *racism* », Franz Boas ou Magnus Hirschfeld avaient déjà formulé en d'autres mots la plupart, si ce n'est l'ensemble des critiques qu'ils ne placeront que tardivement sous l'égide de ce nouveau concept. De même, on a vu que dans un cadre et une visée différentes, Abram L. Harris a, dès la fin des années 1920, théorisé l'inégalité sociale et matérielle entre races sans avoir recours au concept de « *racism* »[1]. On serait alors en droit de se demander si la diffusion du concept de *racisme* a constitué une innovation autre que lexicale, d'autant plus que des historiens avaient déjà entrepris de faire une généalogie des mésusages du concept de *race* – en exposant une tradition de pensée allant généralement de Gobineau et Chamberlain à certains anthropologues germanophones de la fin du XIXe et du début du XXe siècle – avant que le *racisme* ne soit un mot connu, souvent pour critiquer des maux – notamment l'instrumentalisation pseudo-scientifique de la race – qui constitueront plus tardivement la cible de certaines analyses du raci(ali)sme[2].

Ces deux implications conduisent alors à l'interrogation suivante. Si le concept de *racisme* est constitué à des fins principalement polémiques, et s'il n'est pas porteur d'une critique spécifique, en quoi serait-il encore digne d'une réflexion philosophique ? La réponse peut ici être donnée sous la forme d'une hypothèse : le concept de *racisme* charrie des problèmes politiques qui appellent un traitement conjointement épistémologique et théorique. En effet, étant donné que ce concept est constitué comme un concept de lutte, on passerait à côté de sa nature propre si l'on devait considérer sa dimension polémique comme le signe d'un manque de rigueur conceptuelle[3]. Le fait que le concept de *racisme* unifie des critiques plus qu'il n'en créé invite à ne pas chercher l'explication de sa contestabilité dans telle ou telle propriété intra-conceptuelle, mais dans les principes qui régissent ces critiques que différents usages du concept unifient. Afin de s'orienter dans le champ de significations contestées qui est celui du concept de *racisme*, il convient donc de prendre en compte le type de descriptions, d'évaluations et d'explications dans lesquelles le concept est investi.

Dans cette perspective, la genèse conceptuelle a mis en lumière deux propriétés du concept de *racisme* dont la suite de la présente enquête cherchera à tenir compte.

ALEXANDER, « "The curse of race prejudice": debates about racial 'prejudice' in the United States, c. 1750–1900 », *Patterns of Prejudice*, vol. 55, n° 1, 2021, p. 2 (pour la citation) et 21, notre traduction.

1 Le cas de Harris, comme celui du Du Bois des *Noirs de Philadelphie*, suffit à montrer que l'usage du concept de *préjugé* ne suppose pas nécessairement une conception individuelle du racisme. C'est une raison de plus d'être sceptique à l'égard d'une périodisation de l'antiracisme qui ferait de l'invention du concept de *racisme* un jalon déterminant dans le passage d'une conception « individuelle » à une conception « structurelle » de l'injustice raciale. *Id.*, notre traduction Cette dernière dichotomie en elle-même mérite d'être critiquée pour des raisons qui seront exposées dans le cinquième chapitre de cette enquête.

2 Voir F. HERTZ, *Moderne Rassentheorien*, *op. cit.*

3 On a vu que c'est ainsi que Taguieff envisage la dimension polémique de ce concept : P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 124.

Premièrement, sous l'impulsion de l'antiracisme axiologique, la consolidation d'une conception dominante du racisme comme idéologie d'une hiérarchie raciale et comme hostilité raciale est solidaire, on l'a vu, d'une condamnation de son objet comme déviation vis-à-vis d'une supposée norme égalitaire. Dans une telle condamnation, le concept de *racisme* est une faute s'originant dans une représentation erronée de la race, si bien que l'antiracisme devrait se dérouler sur le terrain de la préservation et de la diffusion des valeurs et des idées justes. En ce sens, en unifiant sous l'égide d'un seul concept des maux qui avaient auparavant tendance à être désignés d'une manière plus diversifiée, le concept de *racisme* favorise, par sa forme même – son suffixe *-isme* évoquant un mouvement et une conviction collectifs, un système de pensée ou une organisation fondés sur la race – la recherche d'une cause fondamentale du mal ainsi désigné. Moins dans les textes de Césaire que dans ceux de certains auteurs qui s'en sont inspirés, on verra que le concept de *racisme* de l'antiracisme de l'indignité partage cette caractéristique, bien que dans une perspective différente. Or, on peut penser que cette tendance, de part et d'autre des antiracismes, à l'unification du mal ou de l'injustice raciaux n'est pas pour rien dans la perpétuation de la contestabilité du concept de *racisme*. Le fait que ce concept fut constitué pour désigner l'ennemi principal dans le domaine racial conduit en effet à un mode de raisonnement disjonctif plutôt que conjonctif, et donc à l'affrontement plutôt qu'à la conciliation. Sans prétendre s'extraire du champ polémique dans lequel le concept de *racisme* est nécessairement pris, il importe par conséquent de se garder d'un écueil répandu : celui d'une hypostase du racisme induite par le caractère unifié de son concept, hypostase qui peut conduire à la recherche illusoire d'un noyau fondamental du mal racial ou d'un système autonome de l'injustice raciale.

La seconde propriété du concept de *racisme* dont on cherchera à tenir compte, c'est que sa contestabilité n'engage un conflit définitionnel que de manière secondaire, puisque ce conflit découle de principes divergents qui dépassent la délimitation de la compréhension ou de l'extension du concept prise pour elle-même. Cette propriété est sans doute une conséquence de l'absence de tout modèle généralement admis du concept de *racisme*. L'émergence de la conceptualité du *raci(ali)sme* étant celle d'un champ de significations contestées où cette conceptualité prise isolément ne joue pas un rôle déterminant, les critères de la définition du raci(ali)sme sont, en fait, demeurés extrêmement lâches jusque dans les années 1960. C'est seulement durant cette décennie-ci que l'on assistera – dans les domaines académique et militant, et souvent au croisement des deux – aux premières tentatives de définition de ce qui était, jusque-là, demeuré un concept éthico-politique relativement peu objectivé. À ce niveau,

l'écueil à éviter consisterait à considérer que, parce qu'il se caractérise par un désaccord structurant relatif à ses significations, la contestabilité du concept de *racisme* s'originerait dans des « *questions de définition* […] non posées ou mal posées[1] ». Certes, le caractère distendu et malléable du concept de *racisme* a permis à des sujets aux objectifs les plus divergents d'y représenter leurs adversaires (ou, plus rarement, leurs alliés) respectifs. On ne peut cependant en conclure ni que cette divergence et les conflits afférents à celle-ci soient le signe d'une déficience rationnelle, ni que la manière optimale d'y intervenir soit de proposer un travail d'emblée axé sur de telles « *questions de définition*[2] ».

En quoi la genèse conceptuelle du *racisme* pourrait-elle alors contribuer à éviter ces deux écueils que sont l'hypostase du concept et celui d'une focalisation excessive sur la question définitionnelle ? La genèse conceptuelle menée dans la première partie de notre enquête incite à assumer que ce qui est déterminant n'est pas tant le concept lui-même ou sa définition que la manière dont le racisme est situé relativement au colonialisme. Il est important de voir que la conception du racisme comme un « mythe » – comme une représentation infondée des rapports entre races – est motivée par la focalisation sur un problème conçu comme propre à l'Occident, à savoir celui du développement de discours qui établissent une hiérarchie raciale des populations européennes. Au pôle opposé, la référence au racisme comme dévalorisation d'une partie de l'humanité procède d'une problématisation des rapports (post-)coloniaux entre Occidentaux et non-Occidentaux. On pourrait évidemment formaliser la divergence entre ces deux approches du racisme sous la forme d'un affrontement de définitions, mais cela ne suffirait pas à faire ressortir l'enjeu de cette divergence. En effet, cet enjeu se situe au niveau des principes des descriptions, des évaluations et des explications menées sous l'égide du concept de *racisme*. En se référant au racisme, se place-t-on du point de vue de populations occidentales illégitimement ravalées au rang de populations inférieures au nom d'une conception erronée des rapports entre races, ou prend-on le parti de situer cette expérience dans celle, plus générale, de la domination, de l'infériorisation et de la destruction coloniales ?

Cette alternative, dont l'issue commande non seulement l'extension du concept de *racisme* mais plus fondamentalement les domaines de la lutte antiraciste, débouche sur deux horizons d'attente différents. Le premier, propre à l'antiracisme axiologique, consiste à placer son espoir dans un effacement des clivages raciaux grâce à une homogénéisation culturelle – par l'intégration nationale ou supra-nationale – ou naturelle – par un métissage

1 P.-A. TAGUIEFF, « Comment peut-on être antiraciste? », *op. cit.*, p. 37, c'est l'auteur qui souligne.
2 *Id.*, c'est l'auteur qui souligne.

censé faire disparaître les marques de la différence raciale. Le second, que l'on doit à l'antiracisme de l'indignité, revient à projeter l'objectif de la lutte contre le racisme dans la réalisation des conditions sous lesquelles tous les êtres humains auraient accès aux droits et aux ressources requises pour mener une vie digne. En ce sens, le principal point de discorde du concept de *racisme* s'est noué dans l'après-guerre et concerne le statut de la différence raciale vis-à-vis de l'universalité des droits. Cette différence dénote-t-elle une distinction naturelle entre des types humains physiologiques, de telle sorte que l'enjeu serait de cantonner cette différence à son objectivation par les sciences ? Ou cette différence renvoie-t-elle à la séparation effective induite par une valorisation de l'humanité occidentale qui repose sur un dénigrement des populations des colonies ou des ex-colonies ? À la lumière de ce point de discorde historiquement construit, il sera plus aisé de s'orienter dans les débats définitionnels contemporains en faisant ressortir les problèmes politiques que ces débats soulèvent au-delà du concept pris pour lui-même.

SECONDE PARTIE. ÉPISTÉMOLOGIE ET CONSTRUCTION D’UN CONCEPT ESSENTIELLEMENT CONTESTÉ

Introduction à la seconde partie

La genèse du concept de *racisme* entreprise dans la première partie est orientée vers le présent à au moins trois égards. D'abord, le questionnement qui la guide réagit aux affirmations de certaines approches généalogiques contemporaines du concept de *racisme*. Ensuite, cette genèse s'intéresse particulièrement à la construction du concept de *racisme* devenu le plus courant de nos jours. Enfin, l'étude en question s'arrête au moment où se consolident les deux grammaires antiracistes qui structurent, encore aujourd'hui, les usages divergents du concept de *racisme*.

L'articulation ainsi construite entre le passé et le présent du concept est donc fondamentalement épistémologique. Cette articulation permet en effet d'examiner les conflits contemporains dont les usages du concept font encore l'objet sur le fond de la construction historique elle-même conflictuelle de ce concept. Concrètement, le modèle de l'inscription de la divergence des usages du concept dans des cadres théoriques et politiques plus larges va ici être réinvesti dans le développement d'une approche du racisme qui puisse se nourrir des discussions philosophiques contemporaines autour des concepts de *racisme*[1] et de *race*[2] tout en se démarquant de celles-ci sur plusieurs points.

Dans cette seconde partie, nous partons ainsi d'une critique de la dimension herméneutique des approches philosophiques contemporaines du concept de *racisme* (chapitre 4) et de la conflictualité conceptuelle (chapitre 5, section 5.1.). Par « dimension herméneutique », nous entendons une focalisation sur l'interprétation du concept et sur sa définition en compréhension et en extension. La critique des approches en question vise à défendre et à mettre en place une approche pragmatique, au sens où il s'agira d'envisager les significations du concept de *racisme* comme inséparables du ou des objectifs que l'on se donne dans la construction du concept. Autrement dit, les significations attribuées au racisme sont liées aux fonctions non seulement normatives, mais aussi descriptives, explicatives et stratégiques de l'attribution ainsi opérée.

De ce point de vue, l'hétérogénéité et la conflictualité qui caractérisent les usages du concept de *racisme* apparaissent moins comme des manques que comme des propriétés d'un concept né de luttes poursuivant des objectifs divergents. Dès lors, la complexité constitutive

1 On s'intéressera en particulier aux interventions de J. L. A. Garcia, de Thomas W. Schmid, de Joshua Glasgow, de Lawrence Blum, de Charles W. Mills, de Tommie Shelby et d'Alberto G. Urquidez.

2 Outre ceux de W. E. B. Du Bois et de Frantz Fanon, on aura notamment l'occasion d'étudier les travaux de Kwame A. Appiah, Paul C. Taylor, Sally Haslanger, Ron Mallon, Michael O. Hardimon et Magali Bessone.

du concept de *racisme* ne doit pas nécessairement être envisagée comme le signe d'une saturation appelant une *reductio ad unum* philosophique. Précisément parce qu'il est *au carrefour* de critiques de différents maux dont l'existence et les effets néfastes sont indéniables – l'offense, la distorsion cognitive et la domination raciales –, le concept de *racisme* présente plutôt l'occasion d'une forme de reconstruction conceptuelle. À cette fin, il ne s'agit pas tant de faire tenir le concept sur un seul pied, mais bien de le remettre sur *ses* pieds (au pluriel). Or, pour tenir debout, tout corps multipède ne peut pas s'en tenir qu'à ses pieds – il lui faut aussi un centre de gravité. Il en va de même pour la construction du concept de *racisme* que nous proposons : pour être articulées et mises en cohérence les unes avec les autres, les différentes significations du concept de *racisme* doivent précisément être considérées dans un cadre plus large que celui du concept pris pour lui-même. Un tel élargissement de la focale implique de faire des choix dont la justification exige un mode d'argumentation qui se détache d'une perspective étroitement définitionnelle pour se mouvoir dans un domaine théorique plus vaste.

Le but de cette introduction étant d'indiquer les grandes lignes du mouvement qui va suivre, nous nous contenterons ici des précisions suivantes. La polysémie intrinsèque du concept de *racisme* – dont les composantes principales sont celles de *race*, d'*hostilité*, d'*idéologie* et de *hiérarchie* – peut être articulée dans un modèle théorique visant à surmonter les dichotomies entre la structure et l'interaction, le matériel et l'idéel, le politique et l'éthique (chapitre 5, section 5.2.). En concevant le racisme comme un aspect d'une société structurellement inégalitaire, notre approche s'inscrit dans la grammaire de l'antiracisme de l'indignité tout en cherchant à éviter la tendance, propre à certains de ses représentants contemporains, à traiter le racisme comme « le » rapport social fondamental. Quant à l'antiracisme axiologique, il ne peut pas être rejeté en bloc : la défense des droits et de la dignité, la critique de l'idéologie et des attitudes racistes ne sont pas incompatibles avec une approche sociopolitique du racisme. Au contraire, la conduite individuelle est socialement conditionnée et, inversement, les régularités sociales ne seraient rien sans les interactions auxquelles elles fournissent la forme et le contenu. Or, en intégrant trois niveaux d'analyse – structurelle, institutionnelle et interactionnelle – du racisme, le cadre théorique que nous proposons peut aussi exploiter la polysémie du concept de *race* déjà rencontrée dans le premier chapitre. Cela s'avère intéressant lorsqu'il s'agit d'interroger la nature, la valeur et le statut de la race dans l'expérience des sujets victimes de racisme ou d'autres maux raciaux (chapitre 6).

Chapitre 4. Antinomies des approches définitionnelles

Introduction au quatrième chapitre

Eu égard au fait que ses usages historiques et contemporains sont régis par des principes qui ne sauraient être réduits au concept pris pour lui-même, quel statut peut-on accorder, aujourd'hui, à la question de la définition du concept de *racisme* ? À quel titre la délimitation du concept, en compréhension et en extension, doit-elle intéresser l'enquête philosophique ? Telle est l'interrogation qui motive le présent chapitre consacré aux débats philosophiques contemporains relatifs à la définition du racisme.

Dans la première partie de notre enquête, nous avons cherché à montrer qu'historiquement, la divergence des usages du concept de *racisme* ne s'ancre pas dans un désaccord seulement définitionnel, mais, *in fine*, dans des grammaires politiques hétérogènes au travers desquelles différents acteurs se sont emparés du concept. Ce quatrième chapitre ouvre le volet logico-moral de notre réflexion en prolongeant l'hypothèse qui vient d'être rappelée dans une double critique des approches philosophiques contemporaines du concept de *racisme*.

La première critique porte sur la *sur-emphase définitionnelle* qui caractérise ces approches. La plupart des interventions dans le débat définitionnel philosophique sont motivées par l'idée que depuis les origines (supposées) du concept de *racisme*, les usages de celui-ci seraient devenus trop lâches et hétérogènes. Par conséquent, l'important serait désormais d'établir une définition commune du racisme qui devrait, à son tour, servir de fondement pour une communication et une action plus cohérentes face au mal ou aux maux raciaux. Or, qu'elles soient conservatrices – au sens où elles veulent retourner à ce qu'elles tiennent pour la définition originelle du racisme – ou révisionnistes – au sens où elles estiment qu'il faut s'accommoder d'un changement dans l'usage du concept, ou prescrire un tel changement –, la plupart des approches philosophique du concept de *racisme* se focalisent principalement sur ce concept pris pour lui-même, et seulement de manière secondaire sur le cadre explicatif dans lequel elles proposent d'insérer ce concept. Cette première critique est épistémologique puisqu'elle engage une réflexion sur la forme, la fonction et l'objet de la définition dans le sous-champ philosophique qui nous intéresse.

Notre seconde critique des approches philosophiques du concept de *racisme* vise un présupposé commun à toutes ces approches, à savoir l'idée que le concept de *racisme* aurait un contenu descriptif et/ou normatif *unique* qu'il reviendrait à la philosophie d'exprimer dans un critère ou une norme définitionnelle. Cette seconde critique est plus généralement théorique, et ce en un double sens. D'une part, elle veut montrer l'importance des cadres explicatifs sociopolitiques qui – que cela soit ou non explicite – nourrissent les différentes définitions du racisme. D'autre part, elle veut faire une place à la possibilité que le concept de *racisme* puisse renvoyer à une pluralité de réalités – possibilité qui, si elle est avérée, inviterait à une réflexion sur les liens entre ces différentes réalités, c'est-à-dire à une tentative d'articuler ces dernières sur un plan théorique et non plus seulement définitionnel.

Cette double critique sera, dans ce qui suit, développée de manière immanente aux différentes approches philosophiques du concept de *racisme,* approches que nous regroupons dans trois grandes familles : les approches morales, les approches sociopolitiques et l'approche grammaticale. Pour chacune de ces approches, il s'agira en effet de voir en quoi la focalisation excessive sur la définition prise pour elle-même, d'une part, et le présupposé de l'unicité du critère définitionnel, de l'autre, les empêchent de satisfaire à leurs propres ambitions.

Ce qui sera énoncé négativement par cette critique prépare nos propres propositions épistémologiques et théoriques élaborées dans les cinquième et sixième chapitres de l'enquête. Dans ces chapitres, on tirera les implications des critiques développées ici en relativisant la définition au profit d'une réflexion sur les principes qui sont au fondement de la définition, relativisation qui permet à son tour de passer de la rivalité définitionnelle à une tentative de combinaison théorique de différentes perspectives sur le racisme.

Pour l'instant, il s'agit ici de poser les questions suivantes aux approches philosophiques existantes du concept de *racisme*. L'argumentation pour répondre à la question de savoir ce qui mérite d'être critiqué comme *raciste* implique-t-elle essentiellement de définir le concept, c'est-à-dire de délimiter la compréhension et l'extension de celui-ci ? Une telle argumentation ne dépend-elle pas surtout du type de description, d'évaluation et d'explication que l'on donne de ce qui est identifié comme *raciste* ? Or, si c'est le cas, la justification d'un certain usage du concept ne relèverait-elle pas davantage des cadres dans lesquels la définition s'inscrit que de la définition prise isolément ?

Parmi les approches morales, un certain pluralisme fournit des outils précieux pour l'analyse de la situation du concept discordant de *racisme* et pourrait permettre de concilier théoriquement les racismes individuel et institutionnel plutôt que de les mettre en

concurrence (4.1.). Si les approches sociopolitiques peuvent intégrer ce pluralisme sur un plan descriptif, elles négligent cependant l'argumentation normative qui, seule, permettrait d'expliquer pourquoi c'est précisément telle ou telle forme d'injustice qui devrait être jugée *raciste* (4.2). Enfin, bien qu'elle se réclame précisément d'une telle argumentation normative, l'approche grammaticale d'Alberto G. Urquidez reproduit en la renforçant la dichotomie opposant le descriptif (l'expérience) au normatif (les valeurs), et ce parce qu'elle tend à réduire le travail théorique à une recherche *a priori* de critères (4.3.).

4.1. Les approches morales. Définir une réalité, définir une norme ou résister à l'unification conceptuelle

Jusqu'au début des années 2000, les débats philosophiques autour de la définition du racisme ont été dominés par des approches que l'on peut qualifier de morales. Les différentes approches morales ont ceci de commun qu'elles cherchent à identifier la réalité fondamentale du mal dit *raciste*, la norme évaluative que les usages du concept ont en commun, ou encore la pluralité des maux raciaux qui tendent à être unifiés sous le concept de *racisme*.

Les approches morales regroupent, en fait, deux différentes épistémologies de la définition. La première est méta-définitionnelle : elle prétend rendre compte des usages ordinaires du concept de *racisme* en identifiant leur élément essentiel, et ce en partant d'une réflexion sur les supposées définitions courantes du terme. Pour cette première épistémologie, l'activité de définition du racisme est fondamentale parce qu'elle permettrait d'identifier le « noyau » moral du concept, et ainsi de déterminer quel est précisément le mal que ce concept désigne. La seconde épistémologie – que l'on nommera anti-définitionnelle – envisage au contraire une telle unification conceptuelle des maux dans le domaine racial comme un appauvrissement de nos capacités à repérer et à évaluer ces maux. L'important serait alors de critiquer cette unification conceptuelle du point de vue de ses effets normatifs néfastes, plutôt que d'abonder dans le sens d'une telle unification en optant pour « une » définition.

Malgré cette différence épistémologique, les approches morales se focalisent toutes sur la dimension normative du concept de *racisme*, et plus précisément sur la question de savoir ce que ce concept doit servir à condamner. Si cette dimension normative est indéniablement centrale, on peut cependant se demander si l'analyse de cette dimension doit nécessairement

prendre la forme d'une définition, c'est-à-dire, en l'occurrence, d'une délimitation d'un mal racial unique. Une telle entreprise définitionnelle n'attribue-t-elle pas à la condamnation du racisme une unité qu'elle ne possède pas ?

Cette première section répond par la positive. En cherchant à définir « le » mal racial, les approches morales exclusivistes et – plus étonnamment – les approches morales se revendiquant du pluralisme tendent, pour des raisons différentes, à envisager la construction du concept de *racisme* comme l'établissement d'un *fondement* de « la » critique du racisme. Bien qu'elles ne tiennent pas celle-ci, la promesse des approches pluralistes – celle de combiner différentes critiques du racisme à partir du noyau commun de ces critiques – met cependant notre enquête sur une voie qui vaut la peine d'être explorée.

4.1.1. Le présupposé d'une unité du racisme

L'alternative entre l'unité et la pluralité de la critique du racisme structure la discussion philosophique autour de la dimension normative du concept de *racisme*. En effet, l'épistémologie méta-définitionnelle – celle qui part d'une réflexion sur ce qu'elle tient pour les usages ordinaires du concept – se divise en deux tendances. L'une est exclusiviste en ce qu'elle veut identifier, dans une perspective ontologico-morale, l'unique principal *référent* du concept de *racisme*. L'autre est pluraliste : dans une visée méta-éthique, elle cherche la caractéristique commune *des divers usages* de ce concept.

Malgré leur opposition apparente, ces deux tendances se rejoignent toutefois dans la recherche d'un foyer de la critique du racisme, que ce foyer soit conçu comme « la » réalité raciste ou comme « la » valeur antiraciste de laquelle toute critique du racisme procéderait. Or, compte tenu du fait qu'il existe plusieurs manières divergentes de formuler le problème du racisme et de sa solution, pourquoi présupposerait-on qu'il soit possible d'unifier la condamnation du racisme en délimitant « un » concept de ce dernier ? Ce présupposé est-il seulement tenable sur un plan logique et moral ? Dans ce qui suit, nous verrons que sur ces deux plans, le choix d'un seul critère ou d'une unique norme définitionnels est nécessairement arbitraire. Ce caractère arbitraire est problématique dans la mesure où la recherche d'univocité définitionnelle impose une certaine *unilatéralité* au détriment de la justification du critère ou de la norme retenue *relativement aux autres candidats tout aussi légitimes*.

4.1.1.1. L'approche méta-définitionnelle exclusiviste et son présupposé d'une unité de l'essence raciste

4.1.1.1.1. La formulation négative de J. L. A. Garcia

Le représentant le plus influent de l'approche méta-définitionnelle exclusiviste est le philosophe J. L. A. Garcia. Il est intéressant de constater que la première intervention de Garcia dans ce domaine part du constat que la conception prédominante du racisme comme idéologie et comme hostilité raciales – Garcia se réfère explicitement à la période de consolidation de cette conception dans les décennies 1930 et 1940[1] – ne correspond plus à « l'usage contemporain[2] » du concept de *racisme*. Sans fournir d'illustration ou de preuve de cet « usage contemporain » prédominant, Garcia émet deux affirmations :

i. *la définition du racisme est la désignation de l'essence de celui-ci.* Identifier ce qu'est le racisme revient à montrer – l'auteur oscille sur ce point – sa cause ou sa constitution fondamentales, c'est-à-dire ce sans quoi le racisme ne peut pas être[3] ;
ii. *l'essence du racisme est un certain mal*. Définir le racisme, c'est rendre compte de « la » charge négative principale de ce concept[4].

Pour répondre à la première de ces exigences, Garcia développe ce qu'il appelle une « conception volitionnelle du racisme[5] ». Sa « conception volitionnelle » est fondée sur l'idée que le racisme est constitué par une hostilité à l'égard d'individus perçus comme appartenant à une race[6]. En répondant à cette première exigence, Garcia prétend avoir identifié ce qu'il appelle le « cœur » du racisme, autrement dit la visée morale centrale du concept, la motivation ultime de ses usages[7]. Cette notion de « cœur du racisme » désigne donc l'idée d'une teneur morale fondamentale du concept de *racisme*, mais aussi ce autour de quoi Garcia souhaite organiser ce concept, à savoir la volonté de la personne raciste : sa malveillance, sa haine, bref, son intention de nuire racialement motivée[8]. De ce point de vue, est *raciste* une personne qui s'oppose activement au bien-être des membres d'une (supposée) race et/ou se montre insensible à l'égard des intérêts ou des besoins de cette collectivité.

---

1 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 274. Il s'agit d'une republication à l'identique de J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », *Journal of Social Philosophy*, vol. 27, n° 1, 1996, p. 5-46.
2 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 275.
3 *Ibid.*, p. 275-276 ; J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, n° 5, 1999, p. 2 et 13-14.
4 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 275 ; J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 7.
5 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 276.
6 J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 13.
7 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 277 ; J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 7.
8 J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 13 et 15.

Malgré ses quelques références initiales à l'histoire du concept et à ses usages ordinaires, il est important de souligner que dans la démarche de Garcia, tout cela demeure un arrière-plan assez distant d'une argumentation *a priori* dont l'enjeu est de fonder différentes critiques du racisme sur une seule réalité : celle de la malveillance de la personne raciste. Garcia stipule que l'objet principal du concept de *racisme* a évolué vers la condamnation d'une telle volonté mal intentionnée[1]. Pour autant, la volonté raciste ne serait pas forcément sans lien avec les croyances et les actes, mais la relation qu'elle entretiendrait avec eux serait de l'ordre d'une dérivation. Autrement dit, condamner une croyance ou un acte comme *racistes* n'aurait de sens que si l'on pouvait attribuer cette croyance ou cet acte à une ou plusieurs personnes malveillantes à l'égard d'une collectivité qu'elles perçoivent comme membres d'une race[2]. On comprend donc pourquoi Garcia considère que sa propre approche relève de « l'éthique de la vertu ». Il cherche en effet à voir en quoi le racisme, en tant que vice moral, est à l'origine d'un manquement spécifique aux principes du respect et de la reconnaissance d'autrui, que ce manquement soit actif ou passif[3].

Pour autant, même si sa définition du racisme implique nécessairement de se placer au niveau de la volonté individuelle, Garcia n'exclut pas qu'il puisse y avoir quelque chose comme un racisme institutionnel, c'est-à-dire une inégalité raciale produite par des organisations collectives. Seulement, ces organisations ne peuvent être qualifiées de racistes que si l'on trouve, parmi leurs membres, des personnes qui en méprisent ou en négligent d'autres simplement parce que celles-ci appartiendraient à telle ou telle race[4]. Par conséquent, pour être expliqué et condamné – pour satisfaire à une exigence de cohérence conjointement logique et morale –, le racisme doit être caractérisé comme essentiellement immoral. Une chose est raciste ou ne l'est pas, et si elle l'est, c'est parce qu'elle relève de la malveillance raciale. Dès lors, l'immoralité du racisme ne pourrait être comprise ni par ses effets sur ses victimes, ni par des conditions externes aux personnes – des croyances socialement partagées ou des institutions, par exemple –, mais seulement par ce qui motive les personnes racistes à agir comme elles le font[5].

4.1.1.1.2. La formulation positive de Thomas W. Schmid

Le spécialiste de philosophie antique Thomas W. Schmid partage les exigences de J. L. A. Garcia – dire ce qu'est « le » racisme (i.), c'est dire en quoi c'est « un » mal (ii.) – et adopte

1 *Ibid.*, p. 288, n. 8.
2 *Ibid.*, p. 276-277. Sur la relation entre racisme et préjugés, voir *Ibid.*, p. 278. Sur celle entre racisme et actes, voir *Ibid.*, p. 279.
3 J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 276-277.
4 J. L. A. GARCIA, « The Heart of Racism », 2018, *op. cit.*, p. 276-277 et 286sq.
5 J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 12 et 18.

aussi une conception volitionnelle du racisme[1]. Schmid justifie cette conception avec un argumentaire similaire à celui de Garcia : des actes ou des croyances ne sont jamais, pris pour eux-mêmes, moralement répréhensibles en termes de *racisme* ; ils ne le sont que s'ils sont motivés par une certaine attitude[2]. Néanmoins, pour Schmid, on ne peut pas se contenter d'une détermination négative de l'essence du racisme comme manquement à la bienveillance et à la justice. Schmid exige que l'on identifie le contenu positif du racisme. Il estime avoir identifié celui-ci dans la volonté de nuire à, ou de dominer, un groupe identifié comme une race[3].

Là où Garcia définit le racisme comme l'acte de faire du mal, Schmid met l'accent sur la domination raciale. En ce sens, si l'approche de Garcia s'inscrit dans l'antiracisme axiologique pour définir le racisme comme un manquement spécifique au bien et au juste, celle de Schmid puise dans l'antiracisme de l'indignité. En effet, si le racisme doit être défini comme une nuisance à ou une domination d'une collectivité racialisée, c'est parce qu'en son concept, le racisme se distingue non par le fait d'avoir simplement échoué à partager une ressource, mais plus fondamentalement par l'acte de négliger, voire de nier les « droits » ou la « dignité » d'une certaine population sur une base raciale[4]. En ce sens, le racisme est une violation de certaines personnes en tant que telles, c'est-à-dire le déni d'une humanité partagée[5]. Pour Schmid, qu'une personne adhère formellement au principe selon lequel tous les humains sont égaux n'implique pas nécessairement que, dans les faits, elle considérera tout le monde à égalité. Or, du point de vue de Schmid, pour être « raciste » – et non simplement « ethnocentriste » –, une personne doit être mue par un désir de domination raciale qui motive, à son tour, une résistance active à la participation d'une population racialisée à une communauté d'égaux[6].

Les approches méta-définitionnelles exclusivistes de Garcia et de Schmid proposent donc de fixer la compréhension du concept de *racisme*. La compréhension retenue par ces auteurs est essentiellement la même : sur le plan descriptif, le racisme se définit par la volonté de faire du mal ; sur le plan évaluatif, c'est une atteinte à l'intégrité humaine. On a vu que Garcia comme Schmid procèdent par élimination pour élire l'un des usages du concept du *racisme* au rang de point focal évaluatif, descriptif et explicatif. Certes en un sens, l'acte de

1 W. T. SCHMID, « The Definition of Racism », *op. cit.*, p. 31-32. Schmid qualifie cependant son approche de « motivationnelle » (« *motivational* ») : *Ibid.*, p. 34
2 W. T. SCHMID, « The Definition of Racism », *op. cit.*, p. 31 et 35.
3 *Ibid.*, p. 34.
4 *Ibid.*, p. 35.
5 *Id.*
6 *Ibid.*, p. 37-38.

définir ne peut qu'être arbitraire, *a fortiori* lorsqu'il intervient dans un contexte où tout accord préétabli brille par son absence. Dans le cas d'une définition réelle (et non nominale), définir un concept, c'est décider, d'un acte motivé par les raisons qui sont les nôtres, quelles sont les limites d'une chose que l'on se donne pour objet. Cependant, les procédés méta-définitionnels exclusivistes pèchent par une forme d'arbitraire qui consiste à faire fi de certaines contraintes logiques. Il y va de la justification de l'exclusivisme en tant que tel : ni Garcia, ni Schmid n'expliquent pourquoi il faudrait opter pour une seule manière de caractériser le racisme. Or, pour des démarches de construction logique *a priori*, il est rédhibitoire d'avancer qu'il est nécessaire d'identifier l'essence du racisme sans établir en quoi la définition donnée serait forcément exclusive des autres. Pourquoi, en définissant le racisme, faudrait-il donner une primauté absolue à la volonté sur l'action, la cognition ou l'institution ? La question est d'autant plus pressante que Garcia comme Schmid admettent plus ou moins explicitement que leurs supposés « cœurs » du racisme ne sont que rarement séparés de ces autres réalités[1]. Dans la mesure où le concept de *racisme* fut et demeure investi dans des luttes divergentes qui sont nées et qui se développent encore dans des contextes variables, le pluralisme définitionnel ne vaudrait-il pas mieux que l'exclusivisme ?

4.1.1.2. L'approche méta-définitionnelle pluraliste de Joshua Glasgow et son présupposé d'une unité de la norme antiraciste

Le philosophe généraliste états-unien Joshua Glasgow prend parti pour un tel pluralisme. Comme celles de Garcia et de Schmid, l'approche de Glasgow peut être qualifiée de méta-définitionnelle dans la mesure où elle passe en revue les caractéristiques communément attribuées au *racisme* afin d'en développer une définition. Glasgow veut également cerner l'essence du racisme. Or, pour Glasgow, cette essence n'est pas à comprendre comme « le » noyau normatif du concept, mais comme la condition à laquelle obéissent plusieurs usages importants de celui-ci[2]. Contrairement à Garcia et Schmid, Glasgow ne veut pas montrer « la » constitution du racisme, à l'exclusion des caractérisations concurrentes. Précisément parce qu'il prend acte de la difficulté d'assigner un seul « lieu » au racisme – en optant soit pour les croyances, soit pour la volonté, soit pour l'action –, Glasgow propose un cadre d'analyse apte, selon lui, à concilier les principaux usages existants du concept dans leur diversité[3]. Il s'agit cependant de concilier ces usages, autrement dit de les organiser autour

1 J. L. A. GARCIA, « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *op. cit.*, p. 18sq. Quant à Schmid, il concède qu'une combinaison des trois définitions s'avère plus efficace quand il s'agit d'identifier les modalités institutionnelles et sociales du racisme : W. T. SCHMID, « The Definition of Racism », *op. cit.*, p. 38-39.

2 J. GLASGOW, « Racism as Disrespect », *op. cit.*, p. 64-65.

3 *Ibid.*, p. 69.

d'une caractéristique commune, et non simplement d'additionner plusieurs critères définitionnels[1]. En ce sens, l'approche méta-définitionnelle pluraliste ne rejette pas le monisme de l'approche exclusiviste, c'est-à-dire sa conviction que la définition du racisme doit identifier l'unité de celui-ci à partir d'un seul principe. En somme, le pluralisme de Glasgow consiste à chercher non pas « une » référence du racisme à l'exclusion des autres – qu'il s'agisse de la croyance, de la volonté ou de l'action –, mais une « propriété » partagée par les multiples usages légitimes du concept[2]. En cela, sa démarche est méta-éthique : elle prétend se fonder sur nos usages effectifs du concept de *racisme*.

Contrairement à Garcia et Schmid, Glasgow prend acte et assume l'hétérogénéité des usages du concept de *racisme*. En effet, bien qu'elle ne soit pas non plus accompagnée d'une description précise d'un tel usage, la référence de Glasgow à « l'usage ordinaire » de ce concept a du moins l'avantage de faire ressortir que la « portée morale » (« *moral scope* ») du « racisme » ne se limite aucunement à « l'éthique individuelle » – comme le voudraient Garcia et Schmid – mais qu'elle s'étend à la « justice sociale[3] ». Dès lors, pour avancer qu'une institution est raciste, par exemple, il n'est plus nécessaire, comme le voudrait Garcia, d'en faire remonter la cause ou la constitution centrales à la malveillance d'un ou plusieurs individus à l'égard d'une collectivité perçue comme une race[4]. Glasgow s'accorde cependant avec Garcia et Schmid pour considérer que dans l'usage ordinaire, le concept de *racisme* est un terme de « désapprobation morale », à ceci près que Glasgow considère cet usage moral comme un usage parmi d'autres[5] quoique prédominant[6]. Par conséquent, Glasgow se demande ce qui constitue non pas le racisme mais le mal, c'est-à-dire l'« inadéquation morale » pointée par les différents usages ordinaires du concept[7]. Sa réponse est formulée dans une « analyse du racisme comme manque de respect » : « *φ* est raciste si et seulement si *φ* manque de respect à l'égard des membres du groupe racialisé *R* en tant qu'ils sont des *R*s[8]. » Autrement dit, ce que les différents usages du concept de *racisme* auraient en commun, ce serait la condamnation d'une chose comme n'ayant pas – ou insuffisamment – d'égards pour la valeur ou le statut d'un ou plusieurs individus, cette absence ou cette insuffisance d'égards étant due à l'identité raciale, réelle ou supposée[9], de ces individus.

1 *Ibid.*, p. 69-70.
2 *Ibid.*, p. 81.
3 *Ibid.*, p. 76.
4 *Id.*
5 *Ibid.*, p. 77.
6 *Ibid.*, p. 79.
7 *Ibid.*, p. 80.
8 *Ibid.*, p. 81. « *φ is racist if and only if φ is disrespectful toward members of racialized group R as Rs*. »
9 *Ibid.*, p. 81 et 89.

Pour Glasgow, le principal avantage d'une telle analyse réside dans sa polyvalence. Contrairement à Garcia et Schmid qui se trouvent contraints à des raisonnements complexes pour montrer comment leurs définitions pourraient, malgré leur exclusivisme, rendre compte des croyances, des actions ou des institutions[1], Glasgow estime que son approche peut facilement s'accommoder de la variété des réalités désignées comme *racistes*[2]. Ainsi, par exemple, il est aisé de voir en quoi son analyse peut expliquer en quoi des lois et des institutions peuvent être dites *racistes* en tant qu'elles accordent un statut inférieur à certaines populations racialisées[3]. Glasgow estime ainsi que son analyse apporte un « critère moral négatif » (« *moral negative* ») permettant d'identifier la propriété commune des qualifications du *racisme*[4]. La polyvalence de l'analyse de Glasgow n'est pas sans intérêt pour qui cherche à assumer la contestabilité du concept de *racisme*, autrement dit l'irréductible divergence de ses usages. En effet, en identifiant le « critère moral négatif » du concept de *racisme*, cette analyse cerne le seul terrain commun des usages divergents du concept. Ce terrain commun, c'est le fait que le racisme est un mal, et plus précisément un mal subi par une (supposée) race. Ce constat peut non seulement nourrir une analyse de la situation contemporaine du concept de *racisme* – où ses qualifications comme croyance, volonté, action ou institution divergent *et* convergent de différentes manières –, mais aussi une théorisation du racisme, étant donné que celle-ci exige de statuer sur les relations entre ces différentes qualifications et leurs objets respectifs.

Néanmoins, là où les approches exclusivistes de Garcia et de Schmid s'avéraient arbitraires dans leur élection d'une seule réalité – la volonté – au rang de constitution fondamentale du racisme, celle de Glasgow est arbitraire en un autre sens. Glasgow érige en effet une certaine norme au rang de principe autour duquel les usages du concept de *racisme* devraient s'organiser. Cependant, il ne donne pas d'autre argument en faveur de cette élection que la référence à la compatibilité de son analyse avec un « usage ordinaire » pour lequel il ne fournit aucune preuve empirique. Pourtant, d'une part, un critère négatif n'est peut-être pas suffisant pour identifier la charge normative du concept et, d'autre part, le respect n'est pas la seule norme à partir de laquelle une approche pluraliste du racisme pourrait s'organiser.

L'approche de Schmid a fourni une illustration d'une exigence contraire à celle de Glasgow sur ces deux plans. Schmid exige une définition positive du racisme dans la mesure

1 Garcia, par exemple, est amené à considérer le « manque de respect » comme une simple forme de mise à l'écart : *Ibid.*, p. 82.
2 *Ibid.*, p. 82-83.
3 *Ibid.*, p. 85-86.
4 *Ibid.*, p. 88.

où celui-ci ne se caractériserait pas seulement par un échec – par le fait d'avoir manqué de partager une ressource, ou par un manquement au devoir de respect – mais par ce qu'il pose, à savoir une motivation de nuire ou de dominer sur une base raciale. La norme centrale en jeu serait alors celle de l'autonomie de la personne et non celle du respect. Il s'ensuit que selon Schmid, le racisme se présente moralement comme un phénomène plus grave que le manque de respect, dans la mesure où il consiste en la volonté de remettre en cause la valeur même d'une personne au motif qu'elle appartiendrait à telle ou telle race.

Or, si les définitions du racisme peuvent, toujours au nom de l'« usage ordinaire », opter non seulement pour différents critères descriptifs ou explicatifs, mais aussi pour des normes distinctes dans la conception de leur objet, on peut se demander si l'approche définitionnelle – au sens de la recherche d'« un » critère ou d'« une » norme définitionnels – est la forme adéquate à la construction du concept de *racisme*. Pourquoi vouloir délimiter les contours d'« un » concept alors que les usages de celui-ci se caractérisent par une irréductible hétérogénéité aussi bien descriptive, explicative que normative ?

4.1.2. La promesse non tenue du pluralisme

Le philosophe Lawrence Blum en est venu à se poser une question similaire au terme de ses efforts pour définir le racisme. La position anti-définitionnelle de Blum – qui consiste à renoncer à l'identification d'un unique « noyau définitionnel » du racisme[1] – part en effet du constat de l'échec de l'approche qu'il avait développée dans un premier temps. Contre ce qu'il considérait comme une « inflation[2] » des usages du concept de *racisme* qui tendait à vider celui-ci de sa charge morale, Blum a initialement cherché à circonscrire le racisme à « certains échecs et violations particulièrement graves dans le domaine racial[3] ». Comme dans l'approche méta-définitionnelle exclusiviste de Schmid, cela revenait à identifier le véritable racisme au sens de ce qui nuit fondamentalement à une personne ou à un groupe. Cependant, contrairement à ce qui est le cas pour Schmid, le vrai racisme ne s'oppose pas, pour Blum, à un racisme ordinaire entendu comme un ensemble de maux raciaux moins graves. C'est que pour Blum, la distinction même entre un véritable racisme et un racisme ordinaire, dans la mesure où elle suppose de concevoir la plupart si ce n'est tous les maux du domaine racial sous l'égide de l'unique concept de *racisme*, est le signe d'un aplatissement

1 L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 76-77.
2 L'expression provient de R. MILES, *Racism, op. cit.* Blum reprend ce diagnostic dans L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –", op. cit.*, p. 2.
3 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –", op. cit.*, p. 2.

descriptif et normatif de ce domaine dû à l'inflation conceptuelle : des actes les plus quotidiens aux actes les plus extraordinaires, on n'aurait affaire qu'à un seul et même phénomène.

Dès lors, la limitation du concept de *racisme* aux « échecs et violations particulièrement graves » apparaît comme une invitation à nuancer nos descriptions et nos évaluations des maux dans le domaine racial. Par contraste avec les approches méta-définitionnelles exclusivistes, cette position initiale de Blum consistait donc non pas à identifier « le » mal racial pour définir le racisme, mais à s'ouvrir à la diversité des maux raciaux. Or, divergeant aussi en ceci de l'approche méta-définitionnelle pluraliste, il ne s'agissait pas non plus pour Blum d'organiser cette diversité des maux raciaux autour d'une même norme du respect. Blum considérait le respect comme une norme parmi d'autres, à laquelle s'ajoutent l'« égalité » et la « reconnaissance de la dignité de la personne[1] ». L'enjeu était de rompre avec ce que Blum comprenait comme un nivellement du vocabulaire moral disponible pour décrire et évaluer les maux raciaux. Contre ce que proposait Garcia, il fallait alors apprendre à distinguer entre l'« insensibilité raciale » et le « racisme »[2], ou encore, contre l'ensemble des approches méta-définitionnelles, à condamner « une politique dont l'effet est racialement injuste », et ce « même si l'on ne soupçonne pas que cette politique soit due à des motifs racistes, ni qu'elle fasse partie d'une prédisposition profondément ancrée dans le racisme historique [*an entrenched pattern strongly rooted in historical racism*].[3] » Or, si l'unification des maux raciaux autour d'une même catégorie ou d'une unique norme pose problème d'un point de vue moral, en quoi une unification des maux raciaux les plus graves constituerait-elle une solution viable ? Si l'enjeu est d'enrichir notre vocabulaire moral racial en le diversifiant, pourquoi se focaliser sur le *concept* de *racisme* ? Nous verrons ici comment, dans ses différentes versions, l'attachement de Blum à un *mal racial fondamental* s'avère difficilement compatible avec l'approche pluraliste du racisme que Blum prétend pourtant développer.

4.1.2.1. Une approche initialement pluraliste

Afin de répondre, résumons d'abord la position de laquelle Blum est parti. Précisément parce que l'usage ordinaire contemporain du concept de *racisme* est à l'image de l'histoire de ces usages, c'est-à-dire hétérogène et conflictuel plutôt qu'« unifié et stable », il est impossible de se fonder sur l'usage historique pour « désigner une définition comme le "sens

1 *Ibid.*, p. 27.
2 *Ibid.*, p. 2-3.
3 *Ibid.*, p. 3.

propre" [*true meaning*] du "racisme"[1] ». Cependant, en tenant pour acquis que « l'histoire de l'usage » de ce terme renvoie, de manière univoque, à la condamnation des doctrines national-socialistes d'une hiérarchie raciale, Blum était convaincu que le « sens fondamental » (« *core meaning* ») du racisme désigne encore, comme à ses origines supposées, les « phénomènes passibles de la condamnation morale la plus sévère[2] ». Là où Glasgow propose d'organiser la diversité des usages du concept de *racisme* autour d'un « critère moral négatif », Blum érigeait ainsi la visée morale supposément établie du concept en critère d'identification du racisme. Dans cette perspective, toute manifestation du racisme devrait pouvoir être rapportée soit à l'infériorisation raciale – le traitement de certains groupes comme biologiquement inférieurs, en un sens similaire à la définition du racisme proposée par Schmid –, soit à l'antipathie raciale – l'intolérance, l'hostilité ou la haine à l'égard de certains groupes ethniques. Infériorisation et antipathie étaient tenues pour deux types relativement indépendants de racisme, les deux n'étant pas nécessairement liés[3]. Au-delà des considérations relatives à l'histoire du concept, ces deux formes spécifiquement raciales de l'infériorisation et de l'antipathie tiendraient leur forte teneur morale et leur caractère particulièrement injuste de leur lien essentiel avec tous « les systèmes d'oppression » historiques « fondés sur la race » (*« race-based »*)[4]. Ce lien est d'abord moral. En effet, même si ces systèmes appartiennent au passé, l'infériorisation et l'antipathie raciales héritent de ceux-ci ce qu'il y a de mauvais et d'injuste dans une nuisance dirigée contre l'ensemble d'un groupe perçu comme une race[5]. Le lien est aussi socio-économique : selon Blum, le présent hérite des inégalités créées ou maintenues par ces systèmes historiques[6].

Pluraliste, l'approche initiale de Blum l'était donc en un sens proche de celle de Glasgow, car l'infériorisation et l'antipathie raciales pouvaient, selon Blum, se retrouver dans trois grandes « catégories » de phénomènes. Ces catégories étaient tenues pour complémentaires,

1 Ibid., p. 7, notre traduction.
2 Ibid., p. 8, notre traduction. On note une hésitation de l'auteur sur ce point. D'un côté, l'usage historique et contemporain serait trop instable pour soutenir telle ou telle définition. D'autre part, Blum soutient que l'usage historique supposément originel du concept « suggère » que les deux thèmes qu'il retient – l'infériorisation et l'antipathie raciales – « doivent être tenus pour le fondement du racisme » (« *should be considered the core of racism* ») : *Ibid.*, p. 31-32.
3 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –"*, *op. cit.*, p. 10-11.
4 *Ibid.*, p. 27.
5 *Id.*
6 *Ibid.*, p. 27-28. Estimant ainsi avoir déterminé en quoi le mal et l'injustice *racistes* sont particulièrement graves, Blum pourra affirmer qu'il a répondu à une question éludée par Garcia : celle de savoir en quoi la malveillance dans le domaine racial serait passible d'une condamnation sévère. À la même occasion, Blum avancera que le racisme est un mal distinct de la malveillance, et pas seulement une forme parmi d'autres de la malveillance ordinaire. Voir L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 67-68.

l'essentiel étant que, selon la catégorie considérée, le racisme serait condamnable pour des raisons plus ou moins distinctes :

- le *racisme personnel* renvoie à des actes individuels manifestant une antipathie et/ou une infériorisation d'un individu sur une base raciale ;
- le *racisme social* est constitué par des habitudes plus ou moins largement partagées dans une société donnée qui donnent lieu à des représentations ou à des pratiques antipathiques ou infériorisantes sur cette même base – par exemple des stéréotypes, des symboles, des blagues, etc. ;
- le racisme *institutionnel* correspond aux inégalités raciales maintenues par l'organisation sociale[1].

Afin de nuancer notre description et évaluation des maux dans le domaine racial selon ces trois catégories, Blum introduisit en outre une distinction entre *motifs* et *actes racistes*. Cette distinction servit à faire la différence entre une personne qui commettrait des actes infériorisants ou antipathiques sur une base raciale sans que cela ne soit dû à des motivations profondes et constantes, d'une part, et une personne qui commettrait de tels actes de manière régulière parce qu'elle éprouve une haine à l'égard d'un groupe racial ou parce qu'elle est convaincue de l'infériorité de celui-ci, d'autre part. Ce serait seulement dans le second cas que l'on pourrait émettre la condamnation ferme selon laquelle la *personne* elle-même est *raciste*, tandis que dans le premier cas, il serait plus judicieux de qualifier certains de ses *actes* de *racistes*[2]. Qualifier une *personne* de *raciste* parce qu'elle aurait ponctuellement manifesté une forme d'antipathie ou d'infériorisation raciales, ce serait tomber dans l'écueil de ce que Blum qualifie de « dérive catégorielle » (« *categorial drift*[3] »).

Néanmoins, les réflexions de Blum sur le *racisme social* et *institutionnel* témoignent également de sa volonté de traiter pour lui-même le caractère raciste de certaines habitudes ou organisations collectives, indépendamment de la question de savoir si elles procèdent d'une intention raciste[4]. Autrement dit, par contraste avec la perspective déontologique de Garcia et Schmid focalisée sur la seule question de la responsabilité subjective du racisme, Blum cherchait à montrer que l'antipathie et l'infériorisation raciales ont aussi une dimension objective, au sens où elles peuvent être produites ou reconduites par une certaine culture ou par une certaine institution. Loin d'exclure la question de la responsabilité de cette dimension objective, Blum pouvait ainsi montrer que l'on peut tenir quelqu'un responsable pour

1 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –"*, *op. cit.*, p. 9sq.
2 *Ibid.*, p. 14-15.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 17-22.

l'offense produite, par exemple, par la publication d'un poème contenant un symbole raciste, et ce sans que cette offense n'ait nécessairement été voulue par cette personne[1]. Blum distinguait en effet entre un aspect subjectif qui est le « croire raciste » (« *racist believing* »), au sens d'une adhésion *raciste* à une croyance en elle-même dénuée d'antipathie ou d'infériorisation raciales, et un aspect objectif, la « croyance raciste » (« *racist belief* »), c'est-à-dire une représentation d'un groupe racial à laquelle l'antipathie ou l'infériorisation sont inhérentes[2]. Ainsi, dans le cas du poème, une croyance *raciste* est diffusée du fait de sa publication, mais ce sans *motifs racistes.*

4.1.2.2. L'évolution de Blum vers une approche anti-définitionnelle

À la lumière de cette approche initiale, l'évolution subséquente de Blum vers une position anti-définitionnelle apparaît moins comme une rupture que comme une prolongation d'idées préexistantes. Après tout, dès son premier essai, Blum propose deux critères définitionnels complémentaires du racisme – l'infériorisation et l'antipathie –, critères qui sont à comprendre selon trois catégories non exclusives – *racisme personnel*, *social* et *institutionnel* – et d'après au moins trois normes morales intimement liées : le respect, l'égalité et la reconnaissance de la dignité d'une personne. Cette définition, si tant est que l'on puisse encore parler d'une définition, est au bord de l'implosion : en introduisant autant de paramètres aux niveaux descriptif, analytique et normatif, Blum indiquait déjà, en un sens, qu'il est vain de vouloir délimiter un unique périmètre du racisme. Lorsque Blum annonce quelques années plus tard qu'il a abandonné la recherche d'un « noyau définitionnel » du racisme et, avec elle, l'idée que le rôle du philosophe serait de proposer « une » définition du racisme, on peut donc considérer qu'il ne fait que prendre acte de ce qui avait auparavant été posé de manière implicite[3]. En effet, si l'on considère que concept de *racisme* ne désigne que la forme la plus grave de maux raciaux différenciés par leur nature, par leur échelle d'existence et par leur signification morale, la recherche d'« une » définition du racisme investie d'une force morale singulière ne semble plus appropriée. Étant donné que les maux raciaux sont divers et leur gravité variable, Blum aboutit ainsi à la position d'après laquelle on ferait mieux de tenter d'épouser cette diversité en bigarrant le vocabulaire investi dans la description et l'évaluation de ces maux[4].

1 *Ibid.*, p. 18.
2 *Ibid.*, p. 20-22.
3 L. BLUM, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », *op. cit.*, p. 76-77.
4 *Ibid.*, p. 76-77.

La position anti-définitionnelle à laquelle Blum aboutit revient donc à critiquer la focalisation sur la définition du racisme, et ce parce que cette focalisation entérine l'emprise de ce concept sur notre connaissance morale. Les différents « torts » (« *wrongs* ») et « maux » (« *ills* ») – pour Blum, ces termes semblent quasi synonymes – dans le domaine racial ne sont pas moralement rédhibitoires de la même manière ni pour la même raison[1]. En s'agrippant à l'idée d'un concept unifié du *racisme*, les approches définitionnelles sont alors condamnées à osciller entre l'inflation et la déflation conceptuelles. L'inflation, on l'a vu, consiste à réunir toute l'échelle des maux raciaux sous l'égide d'un même concept, occultant ainsi la hiérarchie du mal. La déflation, elle, correspond à ce que Blum perçoit dans sa première position : elle veut exclure de la portée du concept de *racisme* les « maux raciaux moins graves » (« *lesser racial ills* »). Or, ce faisant, à moins de développer un vocabulaire alternatif nuancé, la déflation laisse ces « maux raciaux moins graves » en un état non-conceptualisé[2]. En ce sens, Blum a lui-même pris acte, par là, de la contradiction de sa position initiale qui consistait à critiquer l'unification conceptuelle en proposant une autre forme d'unification conceptuelle.

La position anti-définitionnelle de Blum fournit certainement un outil précieux pour penser la situation contemporaine d'un concept lâche hérité d'un champ de significations contestées. En effet, cette position montre que les innombrables tentatives divergentes de définir le racisme ont ceci en commun qu'elles prétendent cerner ce qu'est « le » mal ou l'injustice dans le domaine racial, alors qu'elles ne portent en fait que sur les formes les plus graves de ce mal ou de cette injustice[3]. En s'inspirant des réflexions antérieures de Blum sur l'histoire du concept de *racisme*, on peut ajouter que cette tendance contemporaine à associer le concept de *racisme* aux maux ou aux injustices les plus graves est due au fait que ce concept s'est construit historiquement comme un concept de lutte pour critiquer une hostilité, une idéologie ou une domination qui tendaient à dévaloriser, voire à détruire une partie racialisée de l'humanité. On peut alors préciser ce que l'approche de Glasgow avait déjà permis d'expliciter : le terrain commun des usages divergents du concept de *racisme*, c'est le fait que le racisme est un mal *grave* infligé à une (supposée) race.

En se défaisant progressivement de la focalisation sur la définition et du monisme descriptif ou évaluatif, les réflexions de Blum n'ont cependant pas rompu avec un présupposé central des approches méta-définitionnelles : la primauté du moral sur le politique. Blum propose de s'ouvrir à la « nature plurielle de ce qui est blâmable [*of wrongfulness*] » dans le

1 *Ibid.*, p. 57.
2 *Ibid.*, p. 58.
3 *Ibid.*, p. 60.

domaine racial[1]. D'où son exigence de tenir ensemble les formes personnelles (individuelles) et les formes sociales ou institutionnelles des maux raciaux. D'où, aussi, son refus de réduire la portée descriptive et évaluative des concepts en jeu à la question de la responsabilité individuelle[2]. Pourtant, dans sa critique des approches « sociales » du racisme, Blum polarise les dimensions individuelles et sociales en reprochant à ces dernières d'accorder une plus grande importance morale aux inégalités raciales qu'aux formes individuelles du racisme, parmi lesquelles Blum compte notamment les préjugés[3]. Blum critique donc les approches sociales en supposant que leur étalon est moral, au sens où il s'agirait pour elles de savoir quel est le mal fondamental dans le domaine racial – comme si, finalement, « ce qui est blâmable » n'était pas de « nature plurielle » mais unifié dans le mal au sens moral[4].

Ainsi, Blum fait entrer par la fenêtre ce qu'il a évacué par la porte, à savoir une certaine compréhension unidimensionnelle et moniste de ce qui est blâmable dans le domaine racial. Il est certainement nécessaire de circonscrire les différentes réalités dont on veut rendre compte et critiquer avec le concept de *racisme*. Or, nulle place ne peut être laissée pour le pluralisme ontologique, analytique et moral dont Blum se revendique pourtant si l'on accepte cette assertion-ci :

> Mais la plupart d'entre nous auront tendance à vouloir que notre théorie des maux raciaux procure les ressources requises pour critiquer des individus comme moralement odieux en raison de leurs attitudes ou leurs comportements raciaux[5].

Blum rejoint ainsi la référence de Garcia, Schmid et Glasgow à un « usage ordinaire » indéterminé, érigé en étalon pour l'élection d'une approche prioritairement morale du domaine racial. Tout se passe alors comme si, de toute évidence, la « compréhension commune du "racisme" » – celle dont Blum estimait auparavant qu'elle brillait par son absence du fait de l'hétérogénéité et de la conflictualité des usages du concept – contenait une référence irréductible à ce qui est « individuellement blâmable » (« *individual wrongfulness*[6] »). Par contraste, « nos intuitions » morales dans le domaine racial ne renverraient pas, « de manière générale », à la question de savoir dans quelle mesure une chose a un « impact causal » sur des « structures » inégalitaires[7]. En ce sens, donner la priorité à une approche morale impliquerait aussi de faire primer l'évaluation de la

1 *Ibid.*, p. 64.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 61.
4 *Ibid.*, p. 65.
5 *Ibid.*, p. 62.
6 *Ibid.*, p. 65, notre traduction.
7 *Ibid.*, p. 63.

personne – *qui* peut légitimement être traité de *raciste* ? – sur la question explicative – quelles sont les *causes* de l'infériorisation ou de l'inégalité raciales ? –, voire d'exclure celle-ci. Au fond, cela revient à donner la primauté à la *définition* des *personnes* racistes pour évacuer la question théorique de *l'explication* du racisme au sens d'un phénomène qui ne serait pas seulement personnel, mais également institutionnel et plus généralement social.

Bien qu'il insiste sur la diversité empirique et la gravité variable des maux raciaux, Blum en vient ainsi, dans son approche finale, à réduire le concept de *racisme* à l'une des condamnations qu'il opère, à savoir celle des torts qu'un individu inflige à autrui sur une base raciale. Compte tenu du caractère hétérogène et conflictuel des usages historiques et contemporains du concept de *racisme*, on peut cependant retenir de la première approche développée par Blum qu'il est vain de chercher à fonder le « sens fondamental » du racisme sur des usages aussi instables – à condition, évidemment, de ne pas ensuite procéder précisément à une telle fondation. En outre, la première approche de Blum rend compte de ce que les usages conflictuels contemporains du concept de *racisme* tiennent de la construction historique de celui-ci, à savoir le fait qu'il est un schème comparatif antagonique, c'est-à-dire une mise en relation de la réalité qualifiée de *raciste* avec ce qui est tenu pour l'archétype du racisme.

Néanmoins, il ne va pas de soi que l'on puisse aujourd'hui, comme le veut Blum, unifier cette référence historique contenue dans l'usage du concept dans une même « gravité » due à l'infériorisation et l'antipathie raciales qui auraient caractérisé certains systèmes historiques d'oppression. En effet, cette référence historique est elle-même contestée, au sens où plusieurs modèles du racisme – le national-socialisme et le colonialisme, le plus souvent – peuvent être mis en concurrence. C'est pourquoi on peut en rester, pour l'instant, au constat que la première position de Blum a permis de préciser, à savoir que le terrain commun des usages divergents du concept de *racisme* est la critique d'un mal racial grave. Dans le cas de Blum, ce constat s'accompagne cependant d'une promesse non tenue, à savoir celle d'assumer la « nature plurielle de ce qui est blâmable » dans le domaine racial[1]. Assumer cette pluralité exigerait, en effet, de ne pas poser un unique étalon moral pour la critique du racisme.

Or, malgré les différences entre leurs procédés respectifs, les approches morales ont toutes ceci de commun qu'elles cherchent à délimiter « le » mal racial. Les approches méta-définitionnelles exclusivistes prétendent avoir identifié l'essence du racisme dans la

1 *Ibid.*, p. 64, notre traduction.

malveillance raciale. L'approche méta-définitionnelle pluraliste, elle, considère que le dénominateur commun des diverses condamnations du racisme est le manque de respect. Paradoxalement, l'approche anti-définitionnelle n'échappe pas à la règle : bien qu'elle renonce à l'unification des maux raciaux par la définition, elle conserve la représentation d'un unique domaine réservé au mal racial le plus grave. Elle maintient aussi le présupposé d'après lequel le racisme individuel serait moralement plus préoccupant que les structures raciales inégalitaires.

Néanmoins, l'approche méta-définitionnelle pluraliste et l'approche anti-définitionnelle proposent des éléments d'analyse de l'hétérogénéité et de la conflictualité qui caractérisent les usages du concept de *racisme*. En combinant ces approches, on pourrait rendre justice à la situation effective du concept de *racisme* en enregistrant que le seul terrain commun des usages de ce concept est la critique d'un mal racial tenu pour grave. Or, l'approche méta-définitionnelle pluraliste suppose une unité normative pour concilier les usages divergents du concept, tandis que l'approche anti-définitionnelle prétend, paradoxalement, trouver un principal type de mal racial là où elle promettait d'en restituer la diversité.

De cette critique des approches morales, il serait alors tentant de conclure qu'elles reposent sur le présupposé infondé d'une unité du racisme précisément *à cause* de leur cadrage moral qui les amènerait immanquablement à chercher un point d'équilibre dans « un » idéal moral antiraciste, ou dans « un » mal raciste. Dès lors, il semblerait qu'on soit plus à même d'appréhender, dans leur hétérogénéité, les phénomènes qui pourraient être qualifiés de *racistes* en adoptant un cadre sociopolitique plutôt que moral. Un tel cadre présenterait en effet l'avantage d'être plus compréhensif dans la mesure où il permettrait de prendre en compte non seulement les interactions racistes, mais aussi la coordination et la structuration de ces dernières.

4.2. Les approches sociopolitiques. Définir, c'est identifier l'objet du concept de *racisme*

Constituées par des philosophes politiques états-uniens dans une opposition aux approches morales qui viennent d'être examinées, les approches sociopolitiques proposent non seulement des définitions différentes du racisme, mais reformulent la *question* définitionnelle elle-même. C'est cette modification du cadre d'analyse qui nous intéresse ;

notre enquête peut s'en nourrir, mais aussi y repérer certaines apories liées à la reconduction d'une dichotomie trop stricte opposant l'injustice raciale comme phénomène politique à l'offense raciale comme phénomène moral.

Les approches sociopolitiques prennent acte du fait que « l'usage ordinaire » invoqué par les approches morales est un présupposé injustifié. Pour les philosophes qui défendent l'approche sociopolitique, rien ne garantit que « l'usage ordinaire » soit dominé par la représentation d'un racisme personnel. De plus, même si c'était le cas, le problème le plus urgent serait l'injustice raciale comprise comme un phénomène social et politique, c'est-à-dire comme une inégalité collectivement instituée et maintenue par les intérêts des groupes dominants. Dès lors, il ne s'agit pas de savoir quels seraient le critère définitionnel et la norme susceptibles de rendre compte de l'usage ordinaire du concept. Il est plutôt question de fixer la référence de ce dernier afin de le rendre opérationnel pour l'explication et la critique d'un phénomène social et politique.

En d'autres termes, il faudrait délaisser la question normative – quel est le *mal* que l'on qualifie de *raciste* ? – au profit d'une question descriptive et explicative : quels sont les *phénomènes racistes* et quelles sont les *causes* de ces phénomènes ? En abandonnant ainsi la réflexion sur les normes des usages du concept pour se concentrer sur la théorisation des réalités sociopolitiques *racistes*, nous verrons cependant que les approches sociopolitiques perdent l'argumentation normative, c'est-à-dire, en l'occurrence, la justification des normes d'une telle critique sociopolitique du racisme.

Le problème soulevé est alors celui de savoir si la description et l'explication du racisme comme injustice peuvent véritablement se passer de toute ressource normative. Est-il justifié, comme le font les approches sociopolitiques, de réduire l'évaluation du racisme à une question morale impertinente pour la caractérisation du racisme comme injustice ? Nous tâcherons de montrer que cette réduction amène les approches sociopolitiques à désinvestir l'argumentation normative, ce qui les empêche d'*expliquer pourquoi* une certaine forme d'injustice plutôt qu'une autre devrait être qualifiée de *raciste*. Pourtant, le cadrage sociopolitique pourrait fournir la base d'une approche du racisme qui soit à même de combiner différentes normes plutôt que de n'en retenir qu'une seule au détriment des autres.

4.2.1. Une réorientation normative reniée

À cet égard, l'intervention du philosophe social et politique du « contrat racial » Charles W. Mills (1951-2021) dans le débat sur la définition du racisme est ambivalente.

Le projet de Mills est de rompre avec la focalisation des approches morales sur le *racisme personnel*. Il entreprend pour cela une critique de l'approche méta-définitionnelle exclusiviste développée par Garcia. Cette critique se focalise sur les limites descriptives et explicatives du modèle de la « malveillance raciale » proposée par Garcia. Dans cette critique, Mills honore la promesse non tenue par Blum : celle d'ouvrir la critique du racisme aux inégalités raciales et ainsi étendre la portée évaluative du concept de *racisme* à l'injustice sociale. Toutefois, Mills n'admet pas que le déplacement descriptif et explicatif que sa définition opère implique également un changement sur le plan normatif. Or, pourquoi la critique du racisme comme injustice devrait-elle renier la réorientation normative qu'elle implique pourtant relativement à la critique morale ? En quoi la description et l'explication d'une forme d'inégalité sociale supposeraient-elles de délaisser les valeurs au profit des faits ? Là où les approches morales ont tendance à faire primer la dimension morale du racisme sur ses dimensions sociales et politiques, nous verrons que Mills donne la primauté aux secondes au détriment de la première, ce qui empêche ce philosophe d'exploiter, sur le plan normatif, le potentiel pluraliste de son approche sociopolitique.

Dans sa critique du travail de Garcia sur la définition du racisme, Mills se concentre d'abord sur une conséquence néfaste des deux présupposés sur lequel le travail de Garcia se fonde. Le premier présupposé de Garcia, c'est que la définition du racisme se devrait d'être « non-révisionniste » au sens où elle rendrait compte du supposé « usage ordinaire » du terme *racisme*[1]. Ce présupposé introduit en fait subrepticement une conviction de Garcia, à savoir l'idée que le racisme relèverait nécessairement de l'immoralité[2]. Il convient d'ajouter que cette conviction est héritée de la conception, propre à l'antiracisme axiologique, du racisme comme hostilité raciale. Cela conduit au second présupposé. Toujours au nom d'un supposé « usage ordinaire », Garcia écarte l'autre aspect de cette conception – aspect pourtant central, rappelons-le, aussi bien dans les usages historiques relevant de cet antiracisme-ci que dans l'usage contemporain –, à savoir le racisme comme croyance, plus ou moins formalisée, en une hiérarchie raciale[3].

À cause de ces deux présupposés – le racisme est nécessairement immoral ; le racisme est hostilité *et non* croyance –, Mills considère que la perspective de Garcia ne peut pas rendre compte de ce qu'elle prétend pourtant expliquer – la malveillance raciale –, et ce pour deux raisons. La première tient à l'exclusivisme de l'approche développée par Garcia. Admettons

1 C. W. MILLS, « "Heart" Attack », *op. cit.*, p. 32.
2 *Ibid.*, p. 34.
3 *Ibid.*, p. 35.

que la définition du racisme doive être morale, comme le veut Garcia[1]. Admettons aussi, avec Garcia, qu'une personne P^1 ne peut être malveillante à l'égard d'une autre personne P^2 en tant qu'elle appartient à la (supposée) race R qu'à condition de classifier P^2 comme R. Il s'ensuit alors que, contrairement à ce que stipule Garcia, cette malveillance est également liée à un ensemble de croyances relatives à la race R et l'appartenance de P^2 à cette race. Ces croyances sont à leur tour inséparables des sentiments que P^1 éprouve à l'égard de P^{22}.

La seconde cause de l'insuffisance explicative de l'approche développée par Garcia a trait à l'épistémologie de la critique du racisme. Faisons à présent abstraction de la dimension morale du racisme pour nous concentrer sur la compréhension et l'extension de son concept. À moins de considérer que toute forme d'hostilité des groupes minoritaires à l'égard des majoritaires soit *raciste* – y compris celle qui serait motivée, par exemple, par la volonté d'arracher des droits ou des ressources dont ces groupes-là seraient exclues à un moment donné –, la caractérisation du racisme comme « malveillance raciale » ne permet pas, à elle seule, de cerner ce que le racisme a de critiquable[3]. Admettons que P^1 soit une Rom dans un pays européen, nourrissant une forme de haine à l'égard de P^2 en tant qu'il appartient aux majoritaires dans une société où les agressions de Rroms par des majoritaires sont courantes. Pour Mills, cette haine ne suffit pas à déterminer s'il y a racisme dans ce cas. Il faudrait en outre chercher à savoir quelles croyances sont à la base de la malveillance afin de caractériser celle-ci d'une manière plus détaillée en vue de son évaluation[4].

Charles Mills s'engage donc dans la question de la définition du racisme en refusant de dissocier la question de la portée catégorielle du concept de *racisme* – se limite-t-elle à la volonté, ou inclut-elle également la croyance ? – et celle de savoir comment critiquer le racisme. Au-delà de la question de la définition du racisme, c'est l'explication de la réalité qualifiée de *raciste* qui est en jeu dans la lecture de Garcia par Mills. En reprenant le dernier exemple développé, on peut présenter les deux cas suivants à partir des raisonnements de Mills :

i. si P^1 nourrissait une haine à l'égard de P^2 causée par la croyance que les majoritaires dans la société en question sont mauvais en raison de caractéristiques collectives héréditaires, on pourrait, selon Mills, considérer que la haine de P^1 est *raciste*. En effet, pour Mills, la croyance en ce genre de propriétés innées est le trait distinctif du racisme[5].

1 C'est le point ii. de notre exposé de l'approche de Garcia : *supra*, 4.1.1.1.1.
2 C. W. MILLS, « "Heart" Attack », *op. cit.*, p. 37-41 et 48-50.
3 *Ibid.*, p. 41 et 45-46.
4 *Ibid.*, p. 43.
5 *Ibid.*, p. 45.

ii. si la haine de P^1 était causée par une généralisation fondée sur l'idée que les majoritaires sont socialisés d'une manière qui les rendent aptes à dévaloriser les minoritaires roms en les considérant comme inférieurs, elle ne serait pas *raciste* selon Mills.

Selon que l'on inclut ou non la croyance dans la définition du racisme, l'évaluation de la haine de P^1 n'est donc pas la même[2]. En tenant compte de la croyance, la haine à l'égard d'un groupe racial n'est plus une condition suffisante pour qu'il y ait racisme.

Cependant, il est important de souligner que l'analyse de Mills et celle de Garcia ne diffèrent pas seulement par les catégories qu'elles impliquent, à savoir la haine et la croyance (Mills) ou uniquement la haine (Garcia). Le cas ii. envisagé par Mills contient aussi une référence à sa théorie du racisme, au sens d'un agencement particulier des catégories visant à expliquer comment le racisme est produit et reproduit. En effet, ce cas ii. suppose l'existence d'une socialisation des majoritaires qui amènerait un nombre considérable d'entre eux à considérer les minoritaires roms comme inférieurs. C'est la référence à cette socialisation qui permet à Mills de distinguer entre une généralisation raciale biologisante (raciste) et une généralisation raciale sociologique (non raciste). L'idée d'une telle socialisation des majoritaires repose à son tour sur une conception du racisme comme socialement ancré dans une « structure » inégalitaire qui favorise, par exemple, les majoritaires blancs au détriment des minoritaires noirs[3]. En effet, c'est du fait de cette structure inégalitaire qu'il ne serait pas raciste pour un Rom, par exemple, de nourrir une haine à l'égard des majoritaires fondée sur une généralisation à propos du comportement de ces derniers en tant que groupe social.

En ce sens, ce qui permet à Mills d'articuler la question de la portée catégorielle et celle de la critique, c'est son explication du racisme. Mills agence les catégories du racisme sur un plan qui n'engage pas seulement la volonté de la personne dans son rapport à autrui, mais encore une structure inégalitaire dans laquelle les croyances sont socialement déterminées. Mills défend donc ce cadre explicatif dans la mesure où celui-ci permet de tenir ensemble des constats empiriques avec certaines exigences normatives. Cela apparaît encore plus clairement avec le cas du *racisme paternaliste*. Il s'agit là de la situation où un groupe social propose, sous une apparence bienveillante et désintéressée, d'aider une collectivité infériorisée avec pour effet de maintenir celui-ci sous sa tutelle. Comme le constate Mills, Garcia ne peut accommoder sa définition du racisme avec le cas du paternalisme qu'en supposant que la bienveillance des paternalistes serait, en fait, malveillante, et ce parce que

2 *Ibid.*, p. 46.
3 *Id.*

leur bienveillance aboutirait *in fine* au maintien d'inégalités matérielles ou civiques. Or, ce faisant, Garcia est amené à faire abstraction de ce qui devait pourtant constituer le « cœur » du racisme, à savoir la volonté effectivement malveillante de la personne[1].

Face au *racisme paternaliste*, Mills estime, lui, pouvoir mieux expliquer aussi bien ce qui y est constatable que ce qui y est critiquable. En effet, puisqu'il n'exclut pas la croyance de la portée catégorielle du concept de *racisme*, Mills peut se pencher sur les représentations qui motivent le *racisme paternaliste* et voir que certaines personnes, tout en tenant l'infériorité raciale d'une collectivité pour acquise, pouvaient sincèrement vouloir le bien de cette collectivité. Ce fut le cas, par exemple, de certains propriétaires d'esclaves dans le Sud états-unien : ils estimaient que la condition servile d'esclave était adaptée à la nature d'une supposée race jugée incapable de prendre soin d'elle-même[2]. Par conséquent, en incluant la croyance dans la portée catégorielle du concept de *racisme*, on peut critiquer le *racisme paternaliste* même s'il est sincèrement bienveillant, et ce parce que l'explication peut tenir compte des croyances qui irriguent cette bienveillance. Dès lors, non seulement la malveillance raciale n'est-elle pas une condition suffisante pour constater qu'il y ait racisme, mais cette malveillance ne constitue même pas une condition nécessaire. C'est l'inégalité matérielle socialement conditionnée, et les croyances auxquelles cette structure donne lieu, qui s'avèrent nécessaires pour expliquer ce que l'on constate et ce que l'on critique dans le racisme.

Néanmoins, étonnamment, plutôt que de faire ressortir cette articulation entre la portée catégorielle et la critique dans sa démarche, Mills affirme à propos de celle-ci qu'elle « sépare le descriptif du normatif[3] ». Autrement dit, Mills considère que son approche, contrairement à celle de Garcia, ne part pas d'un schème moral qui exclut d'emblée les structures sociales de la définition du racisme. C'est cela qui permettrait à Mills de voir que le racisme « social-systémique » serait le plus « important » parce qu'il toucherait le plus grand nombre de victimes et impliquerait le « niveau d'oppression » le plus élevé[4]. Pourtant, agencer les catégories du concept de *racisme* – volonté et croyance, en l'occurrence – dans le cadre explicatif d'une structure sociale inégalitaire n'implique pas seulement de décrire des phénomènes d'une autre nature – des rapports de domination plutôt que des volontés individuelles. Ce geste implique aussi d'ouvrir ces catégories à une visée évaluative d'un autre ordre, au sens où celle-ci engage, d'une manière spécifique, la question de la

1 *Ibid.*, p. 51-53.
2 *Ibid.*, p. 54-55.
3 *Ibid.*, p. 61, notre traduction.
4 *Id.*

justice – celle des déterminations sociales de l'égalité et de la liberté – et pas seulement la question morale – celle de l'évaluation des actions en bien ou en mal. En d'autres termes, contrairement à ce que Mills énonce lui-même, le déplacement catégoriel-descriptif qu'il opère est solidaire d'un déplacement évaluatif-normatif.

Pour parler comme Blum, on peut dire que selon Mills, le « blâmable dans le domaine racial » ne s'arrête pas aux formes personnelles de la volonté mais s'étend aux formes sociales de la domination. Plus fondamentalement, pour Mills, ce qui est blâmable en un sens social – ce qui relève d'une injustice qui frappe un grand nombre de personnes du fait d'une oppression particulièrement intense – prime sur ce qui est blâmable en un sens individuel.

Or, par une argumentation sociologique qui demeure trop embryonnaire, on aboutit ainsi à une position symétriquement opposée à celles de Garcia, Schmid et Blum qui, eux, ont tendance à privilégier l'individuel sur le social dans leurs définitions du racisme. Mills reproche à Garcia de partir du présupposé selon lequel le concept de *racisme* serait moral-normatif. Pourtant, Mills lui-même présuppose que ce concept est principalement sociologique-descriptif. Cela empêche Mills d'investir l'argumentation sur le plan normatif, si bien que sa propre décision d'opter pour une critique sociale plutôt que morale du racisme demeure insuffisamment justifiée. C'est donc au nom d'une opposition trop stricte entre une critique morale comme celle de Garcia, d'une part, et une critique sociale qui se concentrerait sur les faits plutôt que les valeurs, de l'autre, que Mills se croit obligé de renier la réorientation proprement normative qu'il opère pourtant.

4.2.2. Une critique sociale sans l'expérience sociale ?

On s'attendrait à ce que le travail du philosophe social *africana* Tommie Shelby permette de combler la lacune argumentative de Mills sur le plan normatif. En effet, Shelby prend parti pour une « critique sociale » du racisme contre les approches morales[1].

Néanmoins, Shelby ne fait que réaffirmer l'opposition entre description et évaluation dans sa définition et théorisation du racisme. Pour Shelby, en effet, ce qui rend l'approche morale de Garcia inefficace, c'est qu'elle suppose que l'usage ordinaire du terme *racisme* ait un référent univoque, à savoir la malveillance raciale. C'est cela qui amènerait Garcia à réduire le travail définitionnel à une tentative d'explicitation du mal que l'usage ordinaire condamnerait. Shelby considère, lui, que l'usage ordinaire est si « vague » et « inconsistant » que le concept de *racisme* n'a aucun référent précis. Il s'ensuit qu'il faudrait d'abord

1 T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *op. cit.*, p. 58.

déterminer ce référent « avant » de statuer sur la question de savoir si ou quand le racisme est un mal[1].

L'antériorité du moment descriptif serait donc à la fois chronologique et principielle : se prononcer sur la dimension morale du racisme avant de savoir ce qu'il est, ce serait mettre la charrue avant les bœufs. En ce sens, là où Garcia pose d'emblée que l'essence du racisme est un certain mal, Shelby considère que l'essence du racisme doit être déterminée indépendamment des normes. Or, comment la définition du racisme pourrait-elle se passer de toute norme ? Plus fondamentalement, s'il s'agit d'établir un lien entre la description et l'évaluation, pourquoi procéderait-on d'abord à leur dissociation ? Cette dissociation confronte Shelby à l'épreuve de déterminer comment il passe de la description à l'évaluation – comment il déduit la seconde de la première. Son approche satisfait-elle à cette prétention ? On verra ici que sur le plan d'une explication fonctionnaliste du racisme, l'approche de Shelby est cohérente. Mais une telle explication tend, une fois de plus, à réduire la critique sociale du racisme à la description d'« un » type de phénomènes – en l'occurrence, l'idéologie raciste – là où le cadrage sociopolitique défendu par Shelby permettrait de se référer à une pluralité de phénomènes dont on voit difficilement comment on pourrait, réellement, les séparer de l'idéologie.

Dans son premier moment descriptif, après avoir souligné – comme Mills – que l'on ne peut voir en quoi une action est *raciste* sans tenir compte des croyances qui la motivent, Shelby propose de définir le racisme comme étant « fondamentalement » une « *idéologie* »[2]. Par « idéologie », Shelby entend un « système » répandu de croyances collectives qui ont pour effet d'instituer ou de corroborer une structure « d'oppression sociale[3] ». Il s'ensuit que la présence de ce genre de croyances constituerait une condition nécessaire et suffisante pour qualifier une volonté, une action ou une institution de *racistes*. Dans son second moment – celui où il introduit les considérations normatives – Shelby souligne ainsi que la « pertinence morale » (« *moral significance* ») de cette définition réside dans la référence à l'oppression[4]. Bien qu'un ensemble de croyances ne puisse en lui-même avoir une valeur immorale, celui qui constitue le racisme nous préoccupe moralement parce qu'il contribue indirectement à perpétuer une injustice sociale. De ce point de vue, en incluant les croyances dans la définition du racisme, on n'aurait pas besoin de supposer que les croyances aient elles-mêmes une valeur morale ou immorale, ni de s'opposer à la liberté de pensée. En effet,

1 T. SHELBY, « Is Racism in the "Heart"? », *op. cit.*, p. 412.
2 *Ibid.*, p. 415. C'est l'auteur qui souligne.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 416.

par opposition à Garcia, Shelby n'exige pas que notre approche du racisme montre en quoi celui-ci serait essentiellement un mal. Shelby cherche seulement à rendre compte de la « pertinence morale » du racisme[1].

Tout comme Mills, Shelby argumente donc seulement au niveau descriptif, et pas à un niveau normatif. Cependant, la raison de cette lacune argumentative des approches sociopolitiques apparaît plus clairement dans le travail de Shelby. Shelby considère en effet que seule la question de la nature du racisme peut faire l'objet d'une argumentation, tandis que celle de sa valeur ne pourrait qu'être inférée de cette argumentation. Cela révèle une double faille logique. D'abord, loin de vouloir pérenniser la séparation entre les moments descriptif et évaluatif, Shelby prétend faire découler la proposition du moment évaluatif de la proposition du moment descriptif. Pourtant, il ne va pas de soi que le racisme ait une « pertinence morale » (moment évaluatif) parce qu'il contribue à « l'oppression » (moment descriptif). Cette « pertinence morale » n'apparaîtrait que si l'on montrait en quoi le racisme implique un manque de satisfaction à une attente ou à une exigence des personnes opprimées. Sans une argumentation sur ce plan, on ne voit pas en quoi « l'oppression » en question constituerait un « fardeau *non-nécessaire*, systémique et *non mérité*[2] ». Ensuite, en suivant Shelby, on devrait considérer que l'oppression existe deux fois : une fois comme un phénomène neutre, circonscrit grâce aux sciences humaines[3], qui contribue à l'oppression ; une seconde fois comme un phénomène investi d'une valeur immorale parce qu'il contribue à l'oppression. Toutefois, étant donné que l'usage ordinaire du terme *racisme* – notamment celui qu'en font les personnes opprimées – a une dimension non seulement descriptive mais également évaluative, pourquoi la détermination philosophique de la référence du concept de *racisme* devrait-elle, dans un premier temps, afin de définir le racisme en compréhension et en extension, faire abstraction de cette dimension évaluative ? Si l'usage ordinaire est en partie évaluatif, et si l'oppression possède une « pertinence morale », la séparation du descriptif et de l'évaluatif dans le travail de définition nous fait passer à côté de l'une des spécificités du concept de *racisme* : son caractère conjointement descriptif et évaluatif.

Plus récemment, Tommie Shelby a développé cette justification de la séparation entre le descriptif et le normatif dans la définition du racisme. Shelby affirme ainsi que « [l]a question de savoir ce qui constitue le racisme » possède une « primauté logique » sur celle de savoir ce qu'on peut « faire contre le racisme[4] ». Autrement dit, une stratégie efficace de lutte

1 *Ibid.*, p. 416-417.
2 *Ibid.*, p. 419, notre traduction. C'est nous qui soulignons.
3 *Ibid.*, p. 413.
4 « *The question of what constitutes racism is logically prior to the question of what to do about racism*. » T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *op. cit.*, p. 61, notre traduction.

contre le racisme se fonderait nécessairement sur une « compréhension » de ce qu'est le racisme et – ajoute Shelby – des causes de ce phénomène[1]. Si l'on voit en quoi la caractérisation du racisme, son évaluation ainsi que les stratégies antiracistes peuvent être analytiquement distinctes, il est cependant plus difficile de voir pourquoi il faudrait les tenir pour des activités réellement séparées. Par exemple, en décrivant le racisme exclusivement en termes de malveillance, on juge qu'il est un vice et donc que la solution au problème qu'il représente passerait par un travail éthique sur soi ou par un éloignement de certains individus moralement corrompus.

Par contraste, concevoir le racisme comme étant ancré dans une structure inégalitaire, au sens où les groupes raciaux n'ont pas les mêmes ressources ni le même pouvoir, implique de le représenter comme une injustice qui appelle une transformation de cette structure. De fait, Shelby en vient lui-même à reconnaître que les activités de description et d'évaluation ne peuvent être séparées. Ainsi, Shelby considère que si l'on se décidait de développer une critique morale du racisme comme « intolérance à l'égard de différences légitimes », une telle critique ne pourrait être fondée seulement sur l'usage ordinaire. Une telle critique gagnerait à être nourrie par une connaissance du monde social apte à corriger certaines représentations du sens commun[2]. Cependant, bien qu'il reconnaisse que la description et l'évaluation ne peuvent être séparées, Shelby considère que la connaissance des faits sociaux fonderait la critique, et ce en se référant, comme Mills, à une épistémologie des sciences sociales d'après laquelle faits et valeurs sont séparés[3]. Tout se passe donc comme si la priorité principale de Shelby était de montrer que le racisme soit passible d'une critique fondée sur des descriptions objectives[4].

Cette critique – que Shelby qualifie de « sociale », au sens où elle intervient dans les débats publics à partir de connaissances et de convictions déterminées[5] – est en fait avant tout dirigée contre ceux qui – tels Garcia, Schmid et dans une certaine mesure Blum – envisagent le racisme comme un phénomène intrinsèquement ou principalement immoral. En refusant de réduire la portée évaluative du concept de *racisme* aux maux les plus graves, comme le

1 *Ibid.*, p. 58.
2 *Ibid.*, p. 63.
3 *Id.*
4 Par ailleurs, l'argumentation de Shelby en faveur d'une séparation réelle entre description, évaluation et stratégie le conduit à des considérations contre-intuitives. Shelby propose par exemple de distinguer entre le moment (descriptif ?) où l'on détermine pour soi si une personne est *raciste*, d'une part, et le moment (évaluatif ?) où l'on décide s'il serait ou non judicieux de dénoncer la personne publiquement comme *raciste*, d'autre part. Est-ce à dire que l'évaluation doive nécessairement être envisagée comme une telle dénonciation publique et la description comme une activité intellectuelle privée ? Si c'est ce que Shelby entend, il est difficile de le suivre sur ce point. *Ibid.*, p. 62.
5 *Id.*

proposait Blum, Shelby veut accommoder son approche avec le fait qu'il existe des choses qui, sans être moralement graves ni même blâmables, sont *racistes*. C'est le cas, par exemple, d'une personne qui considère qu'un groupe racial R est plus paresseux qu'un autre sans affirmer que cette différence supposée ne doive donner lieu à un traitement inégal. Selon Shelby, les croyances de cette personne seraient *racistes* sans pour autant être immorales, au sens où ses croyances infériorisent R sans que la personne ne soit elle-même malveillante ou hostile à l'égard des personnes appartenant à R[6].

Cependant, Shelby estime que sa « critique sociale » du racisme comme idéologie permet de « [r]econnecter » le descriptif et le normatif d'une manière qui ne soit pas « *moraliste*[3] ». En effet, c'est parce que l'idéologie raciste occulte le caractère injuste d'une réalité qu'elle est « *moralement* préoccupante[4] ». Autrement dit, sa valeur négative pourrait être déduite de sa « fonction sociale[5] » qui consiste à faire apparaître ce qui est socialement conditionné et contingent comme naturel et inchangeable. Si Shelby argumente donc ici à un niveau normatif afin de déterminer la valeur morale du racisme, c'est toujours en séparant cette argumentation-ci de celle qu'il mène à un niveau descriptif-catégoriel. Par conséquent, Shelby en arrive à considérer que « ce qui fait d'une idéologie qu'elle est raciste (son contenu) et ce qui la rend moralement mauvaise (sa fonction) ne doit pas forcément coïncider[6] ». En d'autres termes, pour Shelby, le mal ne doit pas nécessairement être inhérent au racisme, comme le voudrait notamment Garcia. On peut critiquer le racisme en tant qu'il contribue à une chose qui, elle, est intrinsèquement mauvaise – en l'occurrence, l'injustice sociale[7].

En tâchant d'éviter la conclusion d'après laquelle il existerait des croyances en elles-mêmes immorales, Shelby en vient ainsi à considérer que l'ensemble de croyances qui constitue le racisme n'a pas de valeur négative en lui-même, mais seulement par ses effets sur l'organisation sociale. Or, en renvoyant la valeur négative du racisme à la fonction de celui-ci – corroborer l'oppression en l'occultant –, Shelby élude la question de la « pertinence morale » du racisme qu'il entendait pourtant déterminer. Énoncer que cette « pertinence » tient au fait que le racisme contribue au phénomène injuste de l'oppression ne fait que déplacer la question normative. Quelle est cette injustice dont découle la valeur négative du racisme ? Concevoir le racisme comme une idéologie tout en séparant son

6 *Ibid.*, p. 65.
3 *Ibid.*, p. 66 et 65. C'est l'auteur qui souligne.
4 *Ibid.*, p. 70. C'est l'auteur qui souligne.
5 *Id.*
6 *Id.*, notre traduction.
7 *Id.*

« contenu » – dans un moment descriptif – de sa « fonction » – dans un moment normatif – revient à aborder le racisme comme s'il s'agissait d'un phénomène strictement objectif, au sens où il relèverait de rapports sociaux d'oppression indépendants des individus impliqués.

Or, en avançant que le racisme doit être défini exclusivement comme un système de croyances (moment descriptif) corroborant une structure sociale inégalitaire (moment normatif), il s'avère difficile de donner sa juste place à l'expérience du racisme. En effet, si l'on suit le raisonnement de Shelby à la lettre, le « mal » proviendrait seulement de la contribution de l'idéologie raciste à la reproduction de cette structure injuste, et non directement d'une injustice à laquelle les groupes minoritaires sont confrontés. Certes, bien que cela ne soit pas le propos de Shelby lui-même, on pourrait considérer que le mal premier ici soit l'oppression tandis que l'idéologie serait un mal en un sens dérivé, dans la mesure où il corroborerait ce mal premier. Mais Shelby évite sciemment de qualifier l'idéologie en bien ou en mal, précisément parce qu'il veut en faire un critère purement descriptif. En ce sens, le positionnement épistémologique de Shelby opposant le point de vue de la « critique sociale » au sens commun implique que seule cette « critique sociale » serait à même d'identifier l'idéologie et de déterminer si celle-ci possède effectivement la fonction sociale du racisme. En réalité, il est sans doute difficile pour Shelby de faire autrement, étant donné qu'il veut établir un unique critère définitionnel du racisme. S'il partait de l'expérience du racisme, comment ne pas admettre que le racisme peut prendre d'autres formes que l'idéologie, et notamment celles de la malveillance ou du déni de reconnaissance ? Et comment établir qu'une idéologie serait le fondement de toutes ces autres formes de racisme, quand on pourrait tout aussi bien considérer l'idéologie comme une articulation épistémique et/ou discursive de la malveillance ou de déni de reconnaissance ?

Comparées aux approches morales, les approches sociopolitiques de Mills et Shelby présentent l'avantage d'inclure une forme sociale d'injustice dans la portée évaluative du concept de *racisme*. Néanmoins, en postulant que l'on pourrait définir et théoriser le racisme sans justifier les normes morales et politiques investies dans un tel travail, Mills et Shelby reproduisent le geste des approches morales consistant à partir de présupposés normatifs plutôt que d'une argumentation normative. L'approche de Mills rompt, certes, avec le présupposé injustifié du monisme définitionnel. Mills pourrait ainsi s'ouvrir à la pluralité catégorielle et évaluative du concept de *racisme*. Cependant, Mills ne tire pas les conséquences de cette pluralité. En limitant son argumentation au domaine descriptif, il ne justifie pas les normes sur lesquelles sa critique du racisme se fonde. On ne comprend pas,

par conséquent, pourquoi « l'oppression » plutôt que les interactions individuelles – haine, préjugés, etc. – devrait être au centre de cette critique. En un sens, le concept d'*oppression* peut être intéressant précisément parce qu'il est à même d'englober ces différentes interactions individuelles . Pour qu'une telle unification de différentes formes du racisme sous l'égide du concept d'*oppression* soit possible, il faudrait cependant non seulement admettre que le racisme puisse être plusieurs choses, mais aussi lever la dichotomie entre l'oppression (structurelle et sociopolitique) et les interactions (individuelles et morales). Or, ces deux voies sont précisément exclues par les approches sociopolitiques ; on peut même dire que la dichotomie qui vient d'être relevée constitue l'un de leurs principes.

Dans ses plaidoyers en faveur d'une telle critique sociale du racisme, Shelby renforce ce désengagement normatif en rabattant l'évaluation du racisme – qu'il conçoit comme une idéologie – sur la description sociologique de sa fonction. Il s'ensuit que le racisme ne serait injuste que par délégation, c'est-à-dire par sa participation à une oppression dont il ne serait pas directement constitutif.

Ainsi, bien qu'elles permettent d'accueillir la pluralité des catégories et des normes dans leurs approches du racisme, les approches sociopolitiques font comme si le principal « critère moral négatif » (Glasgow) du concept de *racisme* allait de soi, et ce parce que ce critère serait donné par la structure sociale inégalitaire que le racisme incarnerait (Mills) ou renforcerait (Shelby). Or, en plaçant ainsi l'injustice au centre de la définition et de la théorisation du racisme sans déterminer les liens spécifiques entre cette structure sociale injuste et le racisme – sans expliciter en quoi et pourquoi une injustice devrait être critiquée comme *raciste* –, les approches sociopolitiques concentrent leur argumentation sur la délimitation des périmètres descriptifs du concept de *racisme* au détriment de ses périmètres évaluatifs.

4.3. L’approche grammaticale. Définir, c’est théoriser

Pour qui cherche à pallier au manque d’argumentation sur le plan normatif qui caractérise, pour des raisons différentes, aussi bien les approches morales que les approches sociopolitiques, le travail d’Alberto G. Urquidez peut ainsi paraître important. En effet, dans son ouvrage *(Re-)defining racism: a philosophical analysis*, Urquidez aborde la question de la définition du racisme comme une question normative sans pour autant réduire cette normativité au domaine moral.

Pour Urquidez, la question définitionnelle est « normative » parce que l’enjeu de la définition du racisme serait de savoir « comment le mot “racisme” doit être utilisé[1] ». Pour Urquidez, les réponses divergentes données à cette question découleraient de différentes « normes » constituées par les « valeurs et les intérêts » sur lesquels se fonderaient chaque définition du terme[2]. On le voit : Urquidez adopte la perspective wittgensteinienne – et plus précisément celle des *Investigations philosophiques* – selon laquelle on comprend le sens d’un concept à partir du moment où l’on maîtrise ses règles d’usage, c’est-à-dire quand on sait s’en servir, quand on a assimilé sa grammaire[3]. Se disputer le sens du concept de *racisme*, ce serait alors manifester un désaccord quant aux règles – aux conventions sociales – devant régir l’usage de ce concept[4].

En abordant ainsi la critique du racisme comme un enjeu normatif au sens où il s’agirait d’opter pour telle norme définitionnelle plutôt que telle autre, ne risque-t-on pas de perdre, à l’inverse des approches sociopolitiques, les enjeux descriptifs et explicatifs du concept ? Dans la mesure où les règles qui régissent les usages du terme *racisme* ne sont pas seulement normatifs, on est en droit de se demander si une approche concentrée exclusivement sur la normativité conceptuelle permet véritablement d’argumenter pour une certaine critique du racisme.

Ce qui suit est une tentative de montrer qu’Urquidez tend à réduire le questionnement théorique du racisme à un questionnement définitionnel normatif. Or, en raison de cette réduction, Urquidez ne peut pas satisfaire à sa propre ambition wittgensteinienne : celle de comprendre la *signification* conceptuelle à partir des *usages* du concept. En effet, une telle

1 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 31, notre traduction.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 66. On peut se référer aux paragraphes 64 à 71 des *Recherches* : L. WITTGENSTEIN, *Philosophical investigations / Philosophische Untersuchungen* (1953), G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker et J. Schulte (trad.), 4e éd. revue, Malden (Mass.), Wiley/Blackwell, 2009, p. 35-38. Nous nous référons ici à cette édition bilingue anglo-germanique qui nous a permis d’éclairer certains usages qu’Urquidez fait de concepts wittgensteiniens tout en tenant compte des enjeux de traduction.
4 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 66.

approche de la signification ne saurait être confinée à la seule sphère des normes langagières *a priori*, mais exigerait précisément d'envisager les règles d'usages du concept de *racisme* relativement à leurs conditions empiriques d'usage, c'est-à-dire dans le cadre d'interactions avec le monde dont ces usages constituent l'une des formes. Mais rien de cela n'est envisageable dans la perspective « internaliste » d'Urquidez qui tend à envisager la signification comme un phénomène purement linguistique ou mental, la référence à un monde objectif étant présentée par Urquidez comme une illusion d'ordre métaphysique.

4.3.1. Une recherche de ce que le racisme doit être

Avant de discuter l'approche d'Urquidez, tâchons de comprendre ce qui motive cette dernière. Pourquoi Urquidez veut-il aborder la critique du racisme comme un enjeu de normativité conceptuelle ?

La raison en est que, pour Urquidez, la finalité pratique de la définition primerait sur toute considération descriptive. D'après Urquidez, il ne s'agirait pas du tout de savoir ce qu'« est » le racisme au sens d'une réalité empirique, mais de déterminer ce que le racisme « doit être » afin de satisfaire à un besoin évaluatif[1]. Dans cette perspective, le travail de définition du racisme consiste à circonscrire un concept par une analyse philosophique, et aucunement à caractériser une chose à laquelle ce concept se référerait[2]. Plutôt que de chercher un concept de *racisme* qui soit adéquat à une « entité », à savoir le « racisme en lui-même » – ce serait le défaut d'approches comme celles de Garcia, Glasgow ou encore Shelby –, Urquidez propose donc de concevoir l'activité de définition comme une argumentation en faveur d'une certaine « norme linguistique » pour l'usage du concept de *racisme*[3]. Autrement dit, définir le racisme, ce serait donner les raisons de sa préférence pour une certaine manière d'articuler la grammaire du *racisme*. Ce serait opter, de manière argumentée, pour certaines pratiques linguistiques orientées par des « attitudes normatives[4] ». Dans cette perspective, la conceptualité du *racisme* correspond à une forme de vie déterminée, à un mode d'action collectif propre à une certaine communauté[5].

4.3.1.1. L'enjeu d'une définition pragmatique *a priori*

Parmi les approches philosophiques du racisme, c'est celle d'Urquidez qui accorde la plus grande importance à la définition en elle-même. Pour Urquidez, l'activité définitionnelle ne

1 *Ibid.*, p. 44.
2 *Ibid.*, p. 45.
3 *Ibid.*, p. 106 et 52-54.
4 *Ibid.*, p. 85-86.
5 *Ibid.*, p. 109-112.

consiste pas seulement à délimiter la compréhension et l'extension du concept mais à expliciter les valeurs qui président à son usage. Urquidez considère en effet que, comme tout concept, celui de *racisme* obéit à des « règles grammaticales » déterminant les conditions de son usage[1]. En l'occurrence, l'une de ces conditions, c'est le fait que « "le racisme est un mal"[2] ». Selon Urquidez, le concept de *racisme* donne une certaine « unité » et « compréhension » à ce qui se trouve condamné comme *raciste*[3]. La condamnation exprime donc un rapport normatif au racisme, et plus précisément une attitude négative à son égard[4]. Urquidez en déduit qu'il ne faut pas s'attendre à ce que l'argumentation en faveur d'une certaine définition du racisme soit « épistémique » au sens où elle serait fondée sur une connaissance empirique du monde. Pour le dire autrement, la définition, c'est-à-dire la norme linguistique du concept de *racisme*, n'aurait pas à être « prouvée ». Elle devrait plutôt être examinée dans son rapport aux pratiques linguistiques d'une communauté qui, elles, sont à considérer comme « établies » (« *laid down*[5] »). Par conséquent, selon Urquidez, la définition doit faire l'objet d'une « justification pragmatique », au sens où l'on fixerait le sens du concept de *racisme* en fonction de certains « besoins » et de la finalité du concept[6].

Dans la perspective d'Urquidez, la justification pragmatique de la définition du racisme ne fait pas pour autant appel à l'expérience – même pas à celle du racisme. En construisant le concept de manière à ce qu'il satisfasse à certains besoins et à une finalité déterminée, l'analyse philosophique demeure *a priori*, car Urquidez conçoit les valeurs comme des déterminations des conditions d'usage d'un concept – comme ce qui précède et gouverne notre activité dans le monde[7]. Se revendiquant de Wittgenstein, Urquidez souligne que seule une argumentation normative indépendante de toute référence à l'expérience ou aux faits serait adéquate à l'activité de la « formation conceptuelle » (« *concept-formation* »)[8]. C'est en ce sens que la définition du concept serait essentiellement non-descriptive[9]. La prescription que la définition apporte est tenue pour séparée d'un monde factuel extérieur : il n'est pas question de décrire le racisme mais de déterminer la « règle de représentation » propre au concept de *racisme*[10]. Dès lors, l'enjeu de la définition du racisme n'est en rien la

1 *Ibid.*, p. 117.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 118.
4 *Ibid.*, p. 119.
5 *Ibid.*, p. 127 et 124.
6 *Ibid.*, p. 142.
7 *Ibid.*, p. 137 et 128.
8 *Ibid.*, p. 142. Ici, Urquidez se réfère aux manuscrits de Wittgenstein de 1937-1944 connus sous le titre de *Remarques sur les fondements des mathématiques*.
9 *Ibid.*, p. 152.
10 *Ibid.*, p. 233.

vérité – caractérisée par Urquidez comme l'adéquation conceptuelle à la nature d'entités indépendantes du langage – mais l'utilité – la capacité conceptuelle à satisfaire à un besoin moral ou politique[1]. Urquidez qualifie cette position d'« internaliste » : le « contenu sémantique » d'un terme serait principalement constitué par sa compréhension, c'est-à-dire par l'orientation normative qu'il donne *a priori*[2].

Cette philosophie du langage et épistémologie conceptuelle qui informent l'approche d'Urquidez lui permettent d'opter pour une révision plutôt que pour une conservation de l'usage ordinaire du concept de *racisme*[3]. Urquidez affirme en effet que l'usage ordinaire est dominé par une conception « individualiste » du racisme qui se focalise sur la manière dont un individu se rapporte à un autre. Urquidez, lui, prône une conception « politique » du racisme comme oppression raciale, au sens d'une gestion et d'un gouvernement productrices d'inégalités raciales[4]. La raison de cette préférence est à la fois logique et normative. Logique, parce que ce qu'Urquidez présente comme « l'usage ordinaire » du concept serait « inconsistant[5] » – différents usages divergents du concept coexistent – et « contingent[6] » – il relève d'intérêts variables et donc d'expériences hétérogènes. Normative, car ce qu'il y a de plus « moralement préoccupant » dans le racisme, c'est « l'injustice structurelle et systémique[7] » : c'est là l'une des trois causes de l'oppression raciale, les deux autres étant la déshumanisation et la méchanceté (« *viciousness* ») raciales[8]. Sur le plan logique, l'enjeu de la définition prescrite par Urquidez est de stabiliser l'usage ordinaire en œuvrant pour l'adoption d'une conception plus cohérente et émancipatrice du racisme[9]. Sur le plan normatif, le but de cette définition est cependant de rompre avec la conception supposément ordinaire du racisme dite « individualiste ». Urquidez se propose donc d'intervenir sur ces deux plans en construisant une définition qui, outre de résoudre le problème de l'inflation conceptuelle thématisée par Blum, permettrait de lever les difficultés liées à l'ambiguïté du concept, au caractère discutable de ses usages et aux désaccords qui s'ensuivent[10].

1 *Ibid.*, p. 175-178.
2 *Ibid.*, p. 162.
3 *Ibid.*, p. 235.
4 *Ibid.*, p. 235 et 21.
5 *Ibid.*, p. 252.
6 *Ibid.*, p. 255.
7 *Ibid.*, p. 21.
8 *Ibid.*, p. 23.
9 *Ibid.*, p. 252.
10 *Ibid.*, p. 257-258.

4.3.1.2. Les critères moral et pratique du concept de racisme

Il en découle que pour Urquidez, définir le racisme revient à proposer une définition nouvelle du concept qui soit compatible avec la perspective antiraciste. C'est parce qu'il estime que celle-ci peut être incompatible avec ce qu'il pose comme l'usage ordinaire du concept qu'Urquidez qualifie son approche de « révisionniste ». Or, bien qu'Urquidez souligne l'importance de la justification pragmatique de sa définition, cette justification prend moins la forme d'une argumentation que d'un postulat. Urquidez énonce en effet que le « point de départ » de sa démarche est « évaluatif », ce point de départ étant fondé sur des « valeurs politiques non-négociables[1] ». Qu'il faille comprendre le racisme en termes d'oppression raciale, voilà donc ce qu'il faudrait recevoir bien que cela ne soit pas évident par soi-même, et ce parce que seule une telle définition serait compatible avec une exigence de justice. Dans la visée du révisionnisme conceptuel d'Urquidez, il n'existe en effet qu'un seul ensemble de valeurs proprement antiracistes. D'où ce qu'Urquidez qualifie lui-même d'un « monisme moral » : le racisme est un mal seulement en tant qu'il est injuste. En le définissant ainsi, on fait ce qui est bien au vu des « intérêts » des personnes « non-blanches » opprimées par opposition aux personnes blanches qui, elles, tirent bénéfice aussi bien du racisme que de la conception individualiste de celui-ci[2].

Plus que de délimiter les périmètres descriptifs et évaluatifs d'un concept, la définition du racisme doit donc présenter un « ensemble intrinsèquement cohérent de normes[3] ». La raison en est que l'ambiguïté, le caractère discutable et les désaccords qui caractérisent l'usage du concept de *racisme* impliquent la coexistence de normes potentiellement contradictoires[4], par exemple celle qui représente le racisme comme un fait individuel par opposition à celle qui le représente comme un phénomène institutionnel. Pour lever l'ambiguïté et trancher les débats, Urquidez considère donc qu'il est inévitable de présupposer une définition, c'est-à-dire de se donner au préalable un critère qui servira de guide pour la théorisation du racisme[5]. À la suite de Blum, Urquidez propose ainsi de dissocier la sphère spécifique du concept de *racisme* du domaine plus général de tout ce qui est mauvais dans le domaine racial (du « *racially wrong*[6] »). De ce point de vue, loin d'être simplement blâmable, le racisme correspond à « l'atrocité/la vilénie » (« *badness/vileness* »), autrement dit à ce qui est « gravement

1 *Ibid.*, p. 256.
2 *Ibid.*, p. 24 et 267.
3 *Ibid.*, p. 275.
4 *Id.*
5 *Ibid.*, p. 276.
6 *Ibid.*, p. 279.

répréhensible d'un point de vue moral » (« *seriously morally objectionable* ») dans le domaine racial[1].

Cependant, là où Blum justifiait sa définition initiale du racisme en invoquant un lien factuel entre celle-ci et des systèmes historiques d'oppression raciale que le racisme aurait initialement servi à désigner, Urquidez propose l'argument historico-pragmatique qui suit. Le concept de *racisme* doit désigner seulement ce qui est « gravement répréhensible » parce que les victimes historiques du racisme ont éprouvé le « besoin moral » (« *moral need* ») de qualifier une telle « atrocité/vilénie[2] ». En d'autres termes, la définition contemporaine du racisme devrait renouer avec l'« usage historique » du concept, la norme linguistique proposée étant fondée sur une convention historique émancipatrice[3]. Urquidez estime ainsi avoir proposé un « ensemble intrinsèquement cohérent de normes » pour l'approche du racisme. Cet ensemble comprend un critère moral – le concept désigne ce qu'il y a de gravement répréhensible dans le domaine racial – et un critère pratique – le concept appartient aux personnes victimes de ce qu'il désigne.

4.3.1.3. Un fil conducteur moral pour la théorisation du racisme

Ainsi, pour Urquidez, l'activité définitionnelle est elle-même une activité explicative. Il s'agit en effet de rendre compte de l'« atrocité morale » (« *moral badness* ») du racisme. Selon Urquidez, ce travail explicatif est pris en charge par sa définition dans la mesure où celle-ci montrerait 1) quel genre de mal est le racisme – à savoir une injustice –, 2) quelles sont les raisons morales de sa condamnation – à savoir le fait que le racisme produit des inégalités – et exposerait enfin 3) les critères permettant de savoir ce qui est ou non condamnable sur cette base[4]. Urquidez peut ainsi reprendre l'idée de Mills selon laquelle le racisme est particulièrement préoccupant parce que ses effets sont « omniprésents » et que la souffrance qu'il produit est considérable[5]. L'« atrocité morale » du racisme se présente alors comme un phénomène socioculturel qui appelle une approche « structuraliste » axée sur la « moralité politique[6] ».

1 *Id.* La traduction de « *badness* » par « méchanceté » pourrait laisser entendre qu'Urquidez vise une forme de malveillance raciale imputable à une personne, à la manière de Garcia ou de Schmid. Or, Urquidez cherche justement à rompre avec une telle conception qu'il qualifie d'« individualiste ». « Atrocité » correspond donc mieux, ici, à la notion d'une faute morale grave à laquelle Urquidez fait référence.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 292. Rappelons-le : pour Urquidez, le concept de *racisme* fut « créé au XXe siècle pour servir d'outil pour les opprimés » (notre traduction) : *Id.*
4 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 290.
5 *Id.*
6 *Ibid.*, p. 302.

Tout comme Mills et Shelby, Urquidez souhaite donc privilégier la dimension objective du racisme. Cela n'implique pas de faire abstraction de la responsabilité subjective mais de raisonner en termes de responsabilité seulement dans la mesure où le « méfait individuel » (« *individual wrongdoing* ») est « systématiquement intégré à l'oppression raciale[1] ». Dans la définition développée par Urquidez, l'oppression raciale joue donc un rôle analogue à la malveillance raciale dans les approches de Garcia et Schmid et au manque de respect dans celle de Glasgow. Pour Garcia et Schmid, une chose peut être dite *raciste* seulement si elle coïncide avec, ou peut être dérivée de, la malveillance raciale. Pour Glasgow, la condition nécessaire et suffisante pour cette qualification, c'est que la chose perturbe la norme du respect. En « internaliste sémantique », Urquidez considère, lui, toute référence à une réalité extra-langagière comme « métaphysique », et il propose de substituer le critère moral négatif de l'oppression à celui du manque de respect. Toutefois, méthodologiquement, Urquidez combine le monisme descriptif de Garcia et Schmid avec le monisme normatif de Glasgow. Si l'activité définitionnelle est, pour Urquidez, une activité explicative, c'est au sens où il s'agit de se donner un unique fil conducteur moral pour la théorisation du racisme.

En quoi un tel fil conducteur pourrait-il avoir une fonction explicative ? Urquidez répond de la manière suivante :

> « L'oppression raciale est à la fois un type particulier d'injustice raciale et le fondement du racisme, ce par référence à quoi les imputations de racisme doivent être expliquées et justifiées. L'oppression raciale est la condition de base qui explique les différentes formes de maux raciaux méritant l'imputation de racisme[2]. »

En d'autres termes, bien que tout ce qui est qualifié de raciste ne relève pas directement de l'oppression raciale, tout ce qui peut être dit *raciste* contribue plus ou moins directement à celle-ci. Ce n'est donc pas seulement l'oppression raciale en elle-même qui est *raciste* : les causes de cette oppression le sont également. Parmi ces causes, Urquidez propose de distinguer entre les « forces matérielles » (physiques, économiques et psychiques), d'une part, et les « forces indirectes » (les croyances et dispositions collectives), d'autre part. Ces deux types de force sont à l'origine de l'oppression raciale dans la mesure où ils concourent dans la création d'une « condition de vulnérabilité », c'est-à-dire une plus grande exposition à certaines nuisances, voire à la mort[3]. Pour Urquidez, concevoir l'oppression raciale comme

1 *Ibid.*, p. 303.

2 *Ibid.*, p. 297, notre traduction. « "*Racial oppression is a special kind of racial injustice as well as the core of racism, that by reference to which ascriptions of racism are to be explained and justified. Racial oppression is the background condition that explains the various forms of racial ills which merit an ascription of racism.*" » Les guillemets dans la citation sont d'Urquidez qui signale ainsi son résumé d'un principe guidant son argumentation.

3 *Ibid.*, p. 379 et 295-296.

une « condition de base » (« *background condition* ») implique de situer toute action individuelle dans l'ensemble indistinct des actions humaines. La raison en est que l'évaluation de l'action individuelle n'est jamais déterminée seulement par une action prise isolément, mais toujours aussi par le cadre plus général dans lequel elle prend place. La participation à l'oppression raciale, en tant qu'elle est nécessairement « collaborative » – une action individuelle n'étant *raciste* qu'en tant qu'elle participe d'une structure injuste – peut donc être « invisible », c'est-à-dire ne pas être manifeste aux yeux des agents ou témoins individuels[1]. Par exemple, la « partialité raciale implicite » (« *implicit racial bias* ») peut être qualifiée de raciste indépendamment de la question de savoir si cette partialité est consciente ou si elle pourrait être maîtrisée. Cette partialité individuelle doit, dans tous les cas, être comprise comme un effet d'une organisation socioculturelle qui favorise l'émergence et la perpétuation de représentations racistes, organisation pour laquelle les Blancs devraient être tenus pour seuls responsables[2]. De même, on ne saurait déterminer en quoi le profilage racial dans les dispositifs policiers états-uniens est un mal sans tenir compte du poids du « racisme passé » dans la présent, c'est-à-dire du fait que l'esclavage et la ségrégation ont profondément marqué la société en question en produisant des « vulnérabilités collectives » qui perdurent jusqu'à nos jours[3].

La définition proposée par Urquidez est donc censée être explicative en un double sens normatif et logique. D'une part, la définition doit donner la raison du choix de la norme à partir de laquelle le racisme est évalué. Cette raison est, en l'occurrence, pragmatique : concevoir le racisme comme oppression raciale permettrait de favoriser les intérêts des non-blancs. D'autre part, la définition doit identifier aussi bien la cause que l'effet du racisme. En effet, la portée du concept de racisme s'étend aussi bien aux forces qui produisent l'oppression raciale qu'à l'oppression ainsi produite. Investir la définition du concept de cette double fonction explicative repose sur une épistémologie conceptuelle spécifique. D'après cette épistémologie, le concept est la représentation générale de la valeur et de la production du racisme. Ainsi, la compréhension du concept de *racisme* coïncide avec le racisme comme effet : l'oppression raciale est le « fondement » du racisme au sens où elle constitue le caractère spécifique de celui-ci. L'extension du concept, elle, englobe les causes du racisme, c'est-à-dire ce qui crée l'oppression raciale et qui peut, s'il s'agit de personnes humaines, être tenu pour responsable de cette oppression. À la lumière de ces considérations, il est aisé de

1 *Ibid.*, p. 296-297.
2 *Ibid.*, p. 288.
3 *Ibid.*, p. 299.

comprendre que d'après Urquidez, « [l]a définition du "racisme" est le fondement d'une théorie du racisme[1] ».

4.3.2. La définition qua *théorie*

Venons-en maintenant à notre discussion de l'approche d'Urquidez. On se concentrera ici sur le problème suivant. Peut-on attendre du seul concept qu'il présente le tableau aussi bien des effets que des causes du racisme ? Évaluer et rendre compte de l'oppression raciale elle-même et de ce qui le produit, n'est-ce pas nécessairement faire intervenir d'autres procédés que ceux de la définition ? Bref, une épistémologie conceptuelle dans laquelle la définition serait déjà une argumentation à la fois théorique et normative est-elle seulement logiquement tenable ?

Les contradictions de la démarche même d'Urquidez suggèrent que non. D'un côté, Urquidez fixe l'objectif d'une théorie du racisme dans les termes suivants :

> Une théorie du racisme précise quelle est la nature du racisme, de quel type de chose il s'agit, quelles sont les limites de ses diverses formes et manifestations, quelles sont les relations réciproques entre ses diverses formes et manifestations […][2].

Le travail théorique consisterait donc à donner des réponses générales à des questions d'ordre ontologique, définitionnel et explicatif au sujet du racisme. D'un autre côté, cependant, Urquidez conçoit la définition du racisme comme le « fondement » de la théorie parce que celle-là présente la nature, le caractère moral spécifique, le critère et les causes de son objet. Dès lors, la définition est censée prendre en charge l'ensemble du travail théorique. La contradiction est ainsi la suivante : alors qu'il présente la définition comme ce qui doit « fonder » la théorie, Urquidez investit en fait la définition de l'ensemble des tâches théoriques. D'où une focalisation excessive sur les critères du concept – principalement moraux et « pratiques » – pour répondre aux questions définitionnelles, et ce au détriment du traitement des questions ontologiques et explicatives.

4.3.2.1. Le racisme comme cause et effet

Ainsi, par exemple, dans la justification normative de sa préférence pour une conception « politique » du racisme, Urquidez affirme que le racisme « cible » (« *targets* ») des groupes spécifiques en raison de la stigmatisation de ceux-ci : « Les groupes [racialisés] sont eux-

1 *Ibid.*, p. 7.

2 Ibid., p. 7, notre traduction. « *A theory of racism specifies the nature of racism, the kind of thing racism is, the limits of its various forms and manifestations, and the interrelations of its various forms and manifestations* […]. »

mêmes ciblés parce qu'ils sont détestés, vus avec dégoût ou dédain, ou perçus comme inférieurs, menaçants, dangereux, et ainsi de suite[1]. » En suivant la définition proposée par Urquidez, la stigmatisation de ces groupes – la cause – et la situation du groupe stigmatisé ainsi produite – l'effet – devraient toutes deux être comprises en termes de « racisme ». Or, si la stigmatisation est censée expliquer pourquoi le racisme cible ces groupes, mais que cette stigmatisation relève elle aussi – précisément à titre de cause – du racisme, le raisonnement est circulaire : le racisme *qua* stigmatisation explique le racisme *qua* ciblage ; le racisme explique le racisme.

Il en va de même pour ce qu'Urquidez présente comme les trois causes de l'oppression raciale : l'injustice, la déshumanisation et la méchanceté ciblant un groupe racialisé. Ces trois phénomènes sont censées représenter les « causes motrices et le fondement répréhensible » (« *driving causes and objectionable core* ») du racisme[2]. Ces trois causes sont *racistes* en tant qu'elles contribuent à l'oppression raciale, cette dernière étant également *raciste* à titre de « fondement » de la vulnérabilité des groupes racialisés. Si le fait d'allier l'explication (les causes) et la critique (le blâme) du racisme part d'une intuition intéressante, la manière dont Urquidez procède pour ce faire est néanmoins contre-productive. Le fait que l'injustice raciale figure parmi ces trois « causes » supposées confirme, en effet, la circularité de la tâche explicative de la définition. L'oppression raciale a été caractérisée par Urquidez comme « un type particulier d'injustice raciale[3] », mais l'injustice raciale est aussi l'une des causes de cette oppression. Quant à la déshumanisation, il pourrait être justifié de l'inclure parmi ces causes, si ce n'était que cela menace la supposée cohérence morale du concept. Si l'oppression raciale est « moralement préoccupant[e] » principalement à titre d'injustice[4], en quoi la déshumanisation expliquerait-elle cette injustice ? Le processus par lequel des individus sont privés de leur qualité d'humains n'est-il pas la cause de l'indignité plutôt que de l'injustice ? Ainsi que le suggère Schmid, la production d'une inégalité ne saurait être mise sur le même plan que la violation du statut même de personne. L'inclusion de la « méchanceté » parmi les causes du racisme présente un problème analogue. Si l'on voit pourquoi la volonté de nuire à une collectivité contribue à l'oppression de celle-ci, l'idée selon laquelle une telle volonté contribuerait à la production d'une inégalité socialement produite est tout sauf évidente. Voilà autant de questions qui ne peuvent ni être posées, ni être

1 Ibid., p. 21, notre traduction. « *The groups themselves are often targeted because they are despised or viewed with disgust or contempt, perceived as inferior, menacing, threatening, and so forth*. »
2 *Ibid.*, p. 23.
3 *Ibid.*, p. 297.
4 *Ibid.*, p. 21.

traitées dans une approche qui considère que l'essentiel du travail théorique consiste à argumenter en faveur des critères d'une définition.

Pourtant, dans la perspective d'une explication et d'une critique conjointes du racisme comme injustice, le problème de la distinction entre causes et effets est primordiale. Elle l'est d'autant plus si l'on pose que le concept de *racisme* répond à un « besoin moral » des groupes racialisés. Urquidez estime assurément que ce concept doit être utile pour la lutte des opprimés. Cela ne vient-il pas précisément du fait que ces opprimés éprouvent eux-mêmes le besoin de qualifier leur confrontation aux injustices ou à l'indignité ? Autrement dit, n'est-ce pas précisément ce qu'Urquidez veut tenir à distance du travail théorique, à savoir l'expérience, qui constitue le lieu du « besoin moral » auquel le concept de *racisme* pourrait répondre ? C'est du moins ce qu'il faudrait admettre afin de ne pas disjoindre valeur et expérience du racisme, à la manière de Shelby qui, au nom de la « critique sociale », réduisait la valeur du racisme à une fonction objective – celle de contribuer à une structure injuste. Urquidez tombe dans le même écueil mais pour une raison épistémologique plutôt que théorique, à savoir sa séparation entre une normativité conceptuelle *a priori* et un monde empirique[1].

Toutefois, si, comme le veut Urquidez, le concept de *racisme* précède et gouverne l'activité dans le monde, et que ce concept a pour fondement l'oppression raciale, cette oppression apparaît comme une valeur négative existant seulement en soi, sans la médiation de l'expérience. De ce fait, Urquidez tombe lui-même dans la position « métaphysique » qu'il décrie pourtant : celle de la référence à une entité indépendante du langage. C'est son propre traitement *a priori* du « racisme » qui empêche ainsi Urquidez de faire la différence entre les causes et les effets du racisme, les réunissant indistinctement sous un même concept. Or, l'expérience, y compris dans son épaisseur historique, est et demeure le lieu de formation du racisme. Dans cette perspective, le concept de *racisme* qualifie, selon des modalités divergentes, cette expérience dans son épaisseur historique. Ce concept ne peut cependant pas, à lui seul, accomplir l'ensemble du travail explicatif et évaluatif qu'Urquidez attend de lui. Autrement dit, le concept de *racisme* est un concept empirique qui qualifie des effets sans pour autant cerner l'ensemble des causes correspondantes.

L'approche de Glasgow pourrait nourrir cette critique de l'épistémologie conceptuelle d'Urquidez. Bien que Glasgow ne puisse pas lui-même franchir ce pas sans mettre en péril

1 *Ibid.*, p. 42, 98 et 128. Assurément, l'empirie n'intervient dans l'analyse d'Urquidez que sous la forme de références ponctuelles à l'usage historique et contemporain du concept de *racisme*, ou encore aux intérêts des personnes blanches ou non-blanches. L'analyse empirique n'intervient donc qu'en tant qu'elle contribue à modifier le « schéma conceptuel » dont la construction demeure cependant dans le domaine de l'*a priori*. *Ibid.*, p. 17 et 92.

l'approche pluraliste dont il se revendique – il voudrait, en effet, que son approche permette d'unifier les différents usages du concept, sans privilégier un point de vue particulier –, son « analyse du racisme comme manque de respect » permet de fonder l'évaluation du racisme dans l'expérience du racisme, et non plus dans une analyse *a priori*. Condamner une chose comme manquant ou comme étant privée d'égards pour la valeur ou le statut des personnes en raison de la race de celles-ci suppose non seulement, pour reprendre l'expression d'Urquidez, qu'un « besoin moral » effectif ne soit pas ou insuffisamment satisfait, mais aussi que le sens du concept de *racisme* soit la qualification de cette expérience d'être tenue pour indigne de quelque chose qui nous est pourtant dû. On sait que Glasgow estime que ce « quelque chose » est le respect, mais les approches de Schmid et de Blum permettent d'y adjoindre la valeur et la dignité de la personne.

4.3.2.2. Expérience et qualification du racisme

Deux pistes pour la critique d'Urquidez sont ainsi ouvertes. Ces pistes critiques contiennent déjà en germe certains éléments de notre approche de la critique du racisme développée dans le chapitre suivant.

La première critique concerne l'analyse de la nature normative de la définition. Urquidez ne peut pas satisfaire à sa propre exigence de concevoir le racisme afin de répondre à un « besoin moral » des opprimés, et ce parce qu'il ne thématise pas ce besoin. Bien que ce concept de besoin moral ne soit pas développé par Urquidez, ses analyses suggèrent qu'il s'agit de la nécessité que les opprimés éprouvent de qualifier et d'évaluer une injustice. Or, on n'éprouve un besoin que relativement à un manque. Si le racisme est défini comme oppression, il s'agirait du manque de liberté au sens où l'on doit supporter, pour reprendre les mots de Shelby, un « fardeau non-nécessaire, systémique et non mérité[1] ». Dans l'analyse d'Urquidez, ce fardeau produit une condition de vulnérabilité. Un tel manque de liberté suppose à son tour l'existence d'une attente, chez les personnes opprimées, d'autre chose que l'oppression qu'elles vivent. De l'aveu même d'Urquidez, ce n'est pas la philosophie qui enseigne aux personnes opprimées qu'elles méritent mieux. C'est la philosophie qui doit répondre aux luttes de ces personnes par un travail d'explicitation, de clarification et de justification des exigences formulées dans ces luttes. En toute rigueur, c'est donc du fait qu'elles éprouvent un manque de liberté dans l'expérience de l'oppression que ces personnes ressentent, du même coup, un besoin moral de qualification et d'évaluation du contenu de leur vécu. En se donnant pour principale tâche de fixer *a priori* une norme linguistique

1 T. SHELBY, « Is Racism in the "Heart"? », *op. cit.*, p. 419.

adaptée à un « besoin moral » non thématisé, Urquidez se propose donc de répondre à un besoin qui, pourtant, ne peut émerger que de ce qui est nécessairement tenu à distance d'une analyse *a priori* : l'expérience du racisme.

La critique d'Urquidez ainsi formulée se veut pragmatiste : le « besoin » auquel Urquidez se réfère est nécessairement celui d'une formulation et d'une résolution de certains problèmes pratiques. Or, la formulation et la résolution de ces problèmes est nécessairement ancrée dans les différentes expériences de ces problèmes. Ce qui est critiqué sous l'égide du concept de *racisme*, c'est ce qui rend une situation difficile à vivre ; ce qui est valorisé par ce même acte, c'est ce que l'on considère comme la bonne chose à faire contre le racisme dans cette situation[1]. Quel que soit l'angle adopté, les usages du concept de *racisme* sont alors à envisager dans une interaction avec un environnement, c'est-à-dire dans une certaine expérience du monde.

Ce constat conduit à une seconde piste critique ayant trait, elle, à la philosophie du langage qui sous-tend l'analyse d'Urquidez. En effet, dans la mesure où le concept de *racisme* qualifie, par la référence à « l'oppression raciale », l'expérience d'être tenue pour indigne de quelque chose qui nous est pourtant dû – en l'occurrence, une forme de liberté –, sa signification ne saurait être conçue comme une règle antérieure, logiquement et ontologiquement, aux usages du concept. Au contraire, afin d'articuler l'analyse théorique et empirique du racisme – et c'est l'une des perspectives qu'Urquidez se donne pour ses recherches futures –, il faudrait admettre que les significations du concept sont constituées par les usages du concept, c'est-à-dire par les manières divergentes de manifester quelque chose du monde en ayant recours au concept de *racisme*. C'est précisément en admettant cela que l'on rendrait justice à l'une des principales thèses des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein : « La signification d'un mot est son usage dans le langage[2]. » De cette thèse, Urquidez semble déduire que la référence serait strictement linguistique, c'est-à-dire interne au langage, et que toute autre conception de la référence serait « métaphysique » en ce qu'elle supposerait l'existence d'« entité[s][3] » indépendantes du langage. Urquidez introduit ainsi une rupture entre le sujet connaissant et parlant, d'une part, et l'expérience du monde, de l'autre.

Pourtant, on peut considérer que l'expérience de l'oppression raciale n'est réductible ni à un concept, ni à une grammaire au sens linguistique, sans pour autant supposer l'existence

1 J. DEWEY, « Logic of Judgments of Practice », dans *Essays in Experimental Logic*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1916, p. 361-364.

2 L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, § 43 (p. 50). Voir aussi J. BENOIST, « Le mythe de l'usage », *Les Études philosophiques*, vol. 94, n° 3, Presses Universitaires de France, 2010, p. 417.

3 A. G. URQUIDEZ, *(Re-)defining Racism*, *op. cit.*, p. 54.

d'abstractions indépendantes du langage. Dans la mesure où des éléments d'une telle expérience sont qualifiés de *racistes*, ces éléments se trouvent dotés d'une signification. Dès lors, contrairement à ce que voudrait Urquidez, le concept de *racisme* n'est pas strictement intra-linguistique, mais sa référence n'est pas pour autant traitée comme une « entité ». Le racisme est plutôt analysé comme un phénomène doté d'une signification dans le cadre d'une interaction avec le monde, interaction dont le langage est l'un des aspects. En traitant ainsi le concept de *racisme* dans une relation entre la signification (le langage) et l'expérience (de certaines situations dans le monde), on peut comprendre la signification comme une référence *à une existence* sans pour autant concevoir cette dernière comme une entité métaphysique. En effet, pour pouvoir assumer que le concept de *racisme* répond au besoin des victimes du racisme, cette « existence » doit plutôt être conçue comme un « matériel existentiel » constitutif des « situations[1] » problématiques que des sujets cherchent à résoudre, la conceptualisation et la théorisation étant l'une des dimensions de cette effort de résolution.

Relativement aux approches sociopolitiques, celle d'Urquidez jette donc le bébé avec l'eau du bain. En voulant s'engager sur la voie d'une argumentation normative afin de remédier à la focalisation de Mills et de Shelby sur la dimension descriptive du concept de *racisme*, Urquidez renforce l'opposition entre valeurs et faits au point de reléguer ces derniers au rang d'« entités » qui n'interviendraient jamais dans le « fondement » normatif de la définition. C'est précisément cette mise à distance de l'empirie qui empêche Urquidez de développer une justification proprement dite, et une justification « pragmatique » à proprement parler, de sa définition du racisme comme « oppression raciale ». En effet, pour expliquer pourquoi c'est X, et non Y ou Z, qui devrait être critiqué comme *raciste*, il est nécessaire de se référer à une certaine caractérisation de X – et sans doute aussi, par comparaison et différenciation, à des caractérisations de Y, Z, etc. Dans la perspective de l'analyse de l'usage du concept – perspective qu'Urquidez prétend être la sienne –, le concept de *racisme* possède nécessairement une dimension descriptive. Autrement dit, la définition défendue par Urquidez représente, en réalité, certaines caractéristiques de l'expérience des personnes opprimées. Contrairement à ce que voudrait Urquidez, l'argumentation normative en faveur d'un certain concept de *racisme* ne saurait donc être tenue pour indépendante de l'expérience ou des faits.

Dès lors, expliquer pourquoi c'est précisément X qui doit être critiqué comme *raciste* suppose de se référer, implicitement ou explicitement, à une description spécifique du

1 J. DEWEY, *Logique : la théorie de l'enquête*, *op. cit.*, p. 232-233.

racisme, c'est-à-dire à une représentation de la réalité qui est nécessairement délimitée et située. Délimitée, cette représentation l'est au sens où elle isole certaines caractéristiques au détriment d'autres. Elle est aussi située en tant que relation entre un sujet et un objet déterminés. Ainsi, définir le racisme comme « oppression raciale », c'est opter pour une certaine modalité descriptive du racisme qui, en se plaçant dans la perspective des opprimés, retient les caractéristiques de l'injustice et de la vulnérabilité. Une telle décision ne va pas de soi : Garcia et Schmid se placent, eux, exclusivement du point de vue de la critique du sujet raciste pour savoir dans quel cas on peut légitimement soutenir que P^1 est raciste à l'égard de P^2. Ainsi, le choix définitionnel d'Urquidez n'est pas, comme il le voudrait, non-descriptif et intra-linguistique. Ce choix se réfère à une description spécifique d'une expérience spécifique d'un point de vue spécifique. L'argumentation normative ne saurait donc être réduite à la normativité conceptuelle, car elle est inséparable de choix descriptifs et explicatifs qui co-déterminent le sens et la visée du concept.

Dans la mesure où il intègre le questionnement théorique dans un questionnement définitionnel, voire réduit le premier au second, Urquidez ne peut donc pas combler la lacune argumentative normative des approches sociopolitiques. En effet, Urquidez abstrait la normativité conceptuelle de l'expérience du racisme, ce qui revient à séparer les règles régissant l'usage du concept des descriptions et des explications relativement auxquelles, *notamment* dans une perspective *wittgensteinienne*, ces règles prennent sens et pourraient être justifiées. Pour répondre à la question soulevée par Urquidez – celle de savoir ce qui doit être critiqué comme *raciste* – la construction conceptuelle exige ainsi de l'enquête qu'elle sorte de l'entreprise définitionnelle au sens d'une recherche de critères conceptuels.

Conclusion du quatrième chapitre

À juste titre, les approches définitionnelles morales, sociopolitiques et grammaticale du concept de *racisme* partent du fait que le concept de *racisme* est un concept critique. Toutefois, étant donné qu'elles tiennent l'hétérogénéité des usages de ce concept pour quelque chose d'en soi problématique, elles présupposent que ce concept aurait, en réalité, un contenu univoque qu'il reviendrait à la philosophie d'expliciter dans une unique norme ou dans un seul critère. Par conséquent, les approches définitionnelles n'envisagent jamais la

possibilité qu'une pluralité de normes et de critères pourrait expliciter les différentes références du concept.

Les approches morales entendent en effet fonder leurs définitions sur les exigences morales supposées d'un « usage ordinaire » donné. Les approches sociopolitiques donnent une primauté au racisme comme injustice sans justifier cette primauté, et ce parce que celle-ci serait en quelque sorte objective. L'approche grammaticale part de normes auxquelles elle accorde le statut de postulats – « l'antiracisme requiert la définition du racisme comme oppression » –, et ce parce qu'elle considère ces normes comme des valeurs *a priori*. Par conséquent, pour des raisons différentes, chacune de ces approches peine à expliquer pourquoi ce serait exclusivement l'objet de son choix – qu'il s'agisse de la malveillance, du manque de respect, de l'antipathie et de l'infériorisation, de l'idéologie ou de l'oppression – qui vaudrait d'être qualifié de *raciste*.

Dans le cas des approches morales, le manque d'une justification des normes impliquées dans la définition s'explique par le fait que Garcia, Schmid, Glasgow et Blum tendent à unifier le concept de *racisme* dans un seul rejet de son objet. Dans leurs approches méta-définitionnelles, Garcia et Schmid veulent fonder l'évaluation du racisme sur une seule réalité, tandis que Glasgow ancre sa définition dans une norme unique. Pour ne pas s'embarrasser des réalités et des normes concurrentes, ces auteurs se réfèrent ainsi à une supposée langue naturelle pour justifier le critère retenu. Or, leur choix ne serait réellement justifié que s'ils en avaient démontré les avantages relativement à d'autres critères. En l'absence d'une telle démonstration, Mills a pu montrer, d'un point de vue explicatif et non plus seulement définitionnel, en quoi le critère de la malveillance raciale retenu par Garcia et Schmid ne permet pas, à lui seul, de démêler ce qui est *raciste* de ce qui ne l'est pas. Aussi, outre celui du manque de respect, Blum a, de son côté, fait ressortir deux autres normes auxquels certains usages du concept de *racisme* se réfèrent – l'égalité et la reconnaissance de la dignité de la personne –, si bien que l'on ne voit pas pourquoi il faudrait retenir uniquement la critère du respect proposé par Glasgow.

La situation de l'approche anti-définitionnelle de Blum est en ce sens plus ambiguë. Elle se réclame d'un pluralisme descriptif, évaluatif et explicatif qui justifierait l'abandon d'une focalisation sur la définition du racisme pour elle-même, mais ce tout en restreignant la portée du concept de *racisme* à un seul type de mal particulièrement sévère contre un « usage ordinaire » supposément trop lâche du concept. Néanmoins, mis à part une justification historique dont Blum relativise lui-même la portée, cette restriction du concept de *racisme* à ce qui est passible de la condamnation la plus sévère n'est jamais confrontée ne serait-ce qu'à

l'option opposée, implicitement défendue par Mills et Shelby : celle de concevoir le racisme comme une inégalité produite et reproduite par un ordre des choses communément considéré comme normal, comme acceptable.

De cela découlent déjà deux éléments de réponse au problème qui guidait ce chapitre. Premièrement, compte tenu de l'hétérogénéité et de la conflictualité des usages du concept, la délimitation des périmètres du concept de *racisme* doit faire l'objet d'une argumentation qui ne saurait être réduite à la défense d'une définition tenue pour adéquate à l'usage ordinaire. En effet, la référence à un supposé usage ordinaire est insuffisante dans la mesure où l'usage ordinaire n'est ni homogène, ni unifié. Si le débat s'en tenait à cette référence, tout le monde pourrait continuer de s'en réclamer ou de s'en démarquer pour mettre en avant tel aspect du concept plutôt qu'un autre, à partir d'une pétition de principe (« le racisme [n']est [pas] X parce que "l'usage ordinaire" – dont je ne donne pas plus d'indices, mais qui est soit un modèle, soit un repoussoir – tend vers X »). Ces considérations n'excluent aucunement la possibilité ou l'intérêt de se référer au *langage ordinaire* dans la construction conceptuelle et théorique du racisme. Ainsi, en prenant acte de l'hétérogénéité des usages du concept, il est possible de trouver des caractéristiques communes de ces usages hétérogènes. Toutefois – et c'est le deuxième élément de réponse au problème de ce chapitre –, ni la construction historique du concept, ni ses usages contemporains ne peuvent ni ne doivent nécessairement être unifiés dans une critique du racisme procédant d'une norme unique. Dans une telle perspective, en adjoignant les pluralismes respectifs de Glasgow – pour le versant descriptif – et de Blum – du côté normatif –, l'argumentation a pour tâche de se confronter à la pluralité catégorielle et évaluative du concept de *racisme* plutôt que de la contourner.

En somme, analyser le racisme en assumant l'hétérogénéité des usages de son concept exige de faire des choix argumentés à un niveau aussi bien descriptif qu'évaluatif, tout en acceptant que la nature et la valeur du racisme puissent être plurielles.

Que dire, alors, des approches sociopolitiques, qui formulent justement des critiques de la prétention à fonder une définition du racisme sur un supposé « usage ordinaire » ? Relativement aux approches morales, les approches sociopolitiques présentent plusieurs avantages. Elles enregistrent le fait que le concept de *racisme* ne saurait être réduit ni à une seule catégorie descriptive – entre la malveillance et la croyance, il n'est pas nécessaire de choisir – ni à un unique critère évaluatif – on peut condamner une raciste pour les maux qu'elle inflige, tout comme une organisation sociale pour l'inégalité qu'elle maintient. Pour arriver à ce constat, les approches sociopolitiques se placent dans l'optique d'une explication du racisme qui n'engage pas seulement l'identification d'un critère pour la délimitation du

concept, mais plus fondamentalement une référence aux causes des phénomènes que le concept vise. À cet égard, il est intéressant de constater que Mills comme Shelby combinent des éléments issus aussi bien de l'antiracisme axiologique que de l'antiracisme de l'indignité, étant donné qu'ils conçoivent le racisme comme une structure sociale inégalitaire qui est le lieu d'émergence d'une idéologie raciste contribuant à la reproduction de cette structure.

Néanmoins, bien qu'elles soient ainsi formellement plus compréhensives que les approches morales, les approches sociopolitiques reprennent en la renversant la hiérarchie évaluative de ces dernières. Si les approches morales privilégient le racisme individuel au nom d'un supposé « usage ordinaire », les approches sociopolitiques affirment que la primauté du racisme comme injustice serait donnée par le caractère massif que la société procure à cette forme d'inégalité. Pourtant, dans la mesure où ils ont admis un certain pluralisme descriptif et évaluatif, on ne voit pas pourquoi Mills et Shelby devraient faire jouer l'injustice contre les autres types de maux raciaux – si ce n'est parce qu'il s'agit, ici encore, de défendre « une » définition contre les autres.

D'où un troisième élément de réponse au problème traité ici : la pluralité catégorielle ou évaluative n'invite pas tant à une hiérarchisation des choses et des normes qu'à une mise en cohérence de celles-ci.

Enfin, alors qu'elle se réclame d'une « moralité politique » censée permettre d'articuler les méfaits individuels et les structures sociales, l'approche grammaticale, elle, reproduit en les renforçant les obstacles à une argumentation normative. La raison en est que l'approche prétendument wittgensteinienne d'Urquidez est structurée autour de la dichotomie opposant le descriptif au normatif. En effet, Urquidez développe une conception ostensive de la description : décrire, ce serait pointer quelque chose, se référer à un donné. Par contraste, évaluer le racisme, ce serait faire appel à une règle pour sa qualification : évaluer et définir seraient un seul et même acte. Pourtant, le fait qu'Urquidez opte implicitement pour une représentation délimitée et située du racisme dans sa « justification pragmatique » de la définition révèle que les valeurs qu'il défend – lutter contre l'oppression raciale en prenant parti pour les opprimés – impliquent un jugement quant à la question de savoir ce qui correspond à l'injustice et à la vulnérabilité raciales. Autrement dit, affirmer que c'est l'oppression raciale qui doit être critiquée comme *raciste*, c'est se prononcer sur ce qui vaut d'être ainsi décrit, sur ce qui est digne de faire l'objet d'une description en ces termes.

Par conséquent, le choix définitionnel se fonde conjointement sur des descriptions d'expériences et sur des jugements de valeur particuliers. On pourrait dire que ce choix porte sur des ensembles indistinctement descriptifs et normatifs, et ce parce que les usages du

concept de *racisme* font appel à des expériences du monde pour évaluer ce monde. Ainsi, l'enquête sur la question de savoir « comment le racisme devrait être pensé » revêt certes une dimension normative, mais le choix sur lequel cette enquête débouche ne saurait être justifié par la seule invocation de valeurs. Les « besoins », « intérêts » et « finalités pratiques » des opprimés auxquels Urquidez se réfère doivent alors être situés dans leur domaine naturel, à savoir l'expérience. Ainsi, un quatrième élément de réponse au problème posé dans cette section, c'est que la construction du concept de *racisme* est inséparable des types d'expérience que ce concept sert, dans un seul et même mouvement, à décrire et à évaluer.

Ensemble, ces quatre éléments de réponse pourraient alors être synthétisés comme suit. Afin de se confronter aux questions qui demeurent en suspens dans les différentes approches définitionnelles, l'effort de justification des cadres de la définition – épistémologique, explicatif et normatif – est au moins aussi important que la définition elle-même.

Chapitre 5. S'orienter dans les domaines contestés de l'antiracisme

Introduction au cinquième chapitre

Le concept de *racisme* est certainement un concept critique. Mais les approches définitionnelles présupposent – pour des raisons différentes que nous venons d'interroger – que le concept de *racisme* doit avoir un contenu descriptif ou normatif univoque que l'on pourrait expliciter dans « une » définition.

En critiquant ce présupposé commun aux approches définitionnelles, le précédent chapitre a déjà suggéré que l'on ne saurait exclure qu'une *pluralité* de normes pourrait expliciter le contenu critique du concept. Si tel était bien le cas, on ne serait pas obligé de choisir entre la critique de la malveillance, du manque de respect, de l'antipathie, de l'infériorisation, de l'idéologie et de l'oppression fondés sur la race.

En fait, comme nous l'avons déjà indiqué, un tel potentiel pluraliste est déjà contenu dans les approches sociopolitiques développées par Mills et Shelby. Dans un effort d'explicitation des principes de l'usage du concept qu'ils prônent, ces auteurs suggèrent que la définition choisie dépend, en fait, du cadre explicatif que l'on se donne. C'est cette piste que le présent chapitre se propose de prolonger à partir du cadre qui est celui de Mills et de Shelby[1] : une structure sociale inégalitaire, dans ses dimensions conjointement matérielle et idéelle. Concrètement, en rompant avec le monisme définitionnel, il s'agit d'entreprendre un travail d'articulation théorique des différentes normes critiques entre elles et de dégager les avantages épistémologiques et éthico-politiques d'un tel travail.

Cette orientation mène au problème suivant. Renoncer au choix d'« une » norme critique, n'est-ce pas abandonner la perspective de définir, de théoriser et de lutter contre le racisme ? La solution développée dans ce cinquième chapitre consiste à déplacer la focale de la recherche d'un critère définitionnel vers une réflexion sur les liens entre les différents phénomènes qui, dans leur interdépendance, méritent d'être critiqués comme *racistes*. Dès lors, l'hétérogénéité et la conflictualité de l'usage ordinaire du concept de *racisme* ne sont pas le signe d'un manque de rationalité, mais le révélateur d'une diversité des réalités ainsi

1 C. W. MILLS, « "Heart" Attack », *op. cit.* ; T. SHELBY, « Is Racism in the "Heart"? », *op. cit.* ; T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *op. cit.*

critiquées. Sur le plan explicatif, compte tenu de la diversité de ces réalités, l'enjeu n'est alors pas tant dans de chercher une seule cause du racisme : il peut y en avoir plusieurs. Ce constat n'est cependant pas en lui-même satisfaisant, car en l'état, il laisse intactes aussi bien la diversité des usages du concept de *racisme* que les réalités ainsi critiquées, comme si chacune de ces réalités existait indépendamment des autres, comme si ces réalités constituaient des choses mutuellement indifférentes que l'on pourrait se contenter de juxtaposer dans un inventaire ou une liste[1]. Pour autant, ramener l'ensemble de ces réalités différentes sous l'égide du concept de *racisme* n'est pas une option viable : en voulant englober aussi bien les causes que les effets de l'oppression raciale dans l'évaluation du racisme, l'approche grammaticale d'Urquidez aboutit à des explications circulaires, c'est-à-dire à des pseudo-explications de l'oppression raciale. On a vu qu'une approche méta-définitionnelle pluraliste peut servir de base pour une approche potentiellement plus fructueuse. Dans cette perspective, en effet, le concept de *racisme* qualifie l'expérience d'être tenu pour indigne de quelque chose qui nous est dû : la valeur, le respect ou l'autonomie. Or, en tant qu'il qualifie une expérience, le concept de *racisme* désigne les effets et non les causes de l'oppression raciale. Cela équivaudrait à dire que le concept de *racisme* n'est pas lui-même explicatif. Ce concept servirait plutôt à condamner ou à contester une chose produite par des processus qui n'entrent pas, eux, dans la compréhension ou l'extension du concept de *racisme*. Cependant, en excluant les causes du racisme du concept de *racisme* afin d'éviter l'écueil de la circularité, ne tombe-t-on pas dans l'écueil de la réduction, c'est-à-dire dans une explication qui rabat le racisme sur autre chose que lui-même ? Si le concept de *racisme* ne désigne que les effets d'une autre réalité, faut-il en conclure que les phénomènes racistes existent seulement par délégation, comme s'ils ne méritaient pas d'être contestés pour eux-mêmes mais seulement par l'intermédiaire d'autre chose ?

L'hypothèse qui guide ce chapitre est que de telles questions épistémologiques et explicatives ne sauraient faire abstraction de la dimension normative du concept de *racisme*. Dans les approches morales, la norme prédominante pour la critique du racisme est celle du respect, respect que le sujet moral doit à autrui mais qui se trouve perturbé soit par une mauvaise volonté individuelle, soit par une antipathie ou une infériorisation produites par des habitudes ou des institutions collectives. L'intuition qui guide ces approches est que le racisme est éthiquement blâmable indépendamment de la référence à l'organisation sociale : il faut que le raciste puisse être tenu pour responsable de ses actes et/ou de ses croyances.

1 Pour une critique d'un tel modèle « éclectique » ou « linéaire », voir G. PAPPAS, « Distance, Abstraction, and the Role of the Philosopher in the Pragmatic Approach to Racism », dans B. E. Lawson et D. F. Koch (éd.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 23.

Dans les approches sociopolitiques et grammaticale, la justice est posée comme enjeu principal de la critique du racisme. Le problème du racisme est alors dans l'inégalité raciale socialement produite qui met à mal jusqu'au droit à la liberté de certains groupes. Le fil conducteur des approches sociopolitiques et grammaticale est donc différent. Pour elles, l'action, la croyance, la volonté ou l'institution doivent être critiqués comme *racistes* dans la mesure où elles contribuent à l'inégalité raciale. Certes, ainsi que le suggère l'approche pluraliste de Blum, la différence entre les normes n'implique pas leur incompatibilité[1]. L'action, la croyance et la volonté de l'individu doivent sans doute être analysées pour elles-mêmes, mais cela n'exige aucunement de faire abstraction de leurs conditions sociales d'existence. Toutefois, est-il même possible de mettre en cohérence des normes relevant des niveaux distincts de l'interaction subjective et des rapports sociaux objectifs ? Ne serait-il pas moins coûteux de renoncer à une intégration des critiques morales et sociopolitiques dans une même critique du racisme ?

Ces questionnements peuvent être synthétisés de la manière suivante. Comment analyser *et* intervenir philosophiquement dans la dispute qui structure les usages du concept de *racisme* en tenant compte non seulement des critères des définitions conceptuelles, mais aussi des différents cadres explicatifs, normatifs et stratégiques qui sont constitutifs de la dispute ? Peut-on trancher la dispute sur le sens du concept tout en assumant la pluralité et la conflictualité des usages de celui-ci ?

Dans la mesure où le concept de *racisme* a été et demeure investi de normes critiques hétérogènes et conflictuelles, l'intervention philosophique gagne à entreprendre un travail d'articulation de ces différentes normes entre elles. Or, un tel travail excède la question de la définition du concept prise pour elle-même. En effet, il exige de mettre au clair la nature du désaccord qui structure les usages du concept, d'une part, et de mettre en cohérence des normes relevant de réalités distinctes (subjectives/objectives ; idéelles/matérielles) et de domaines différents (éthique et politique), d'autre part. Dans ce chapitre, la première tâche est entreprise avec une discussion critique de l'hypothèse des « concepts essentiellement contestés » de W. B. Gallie et d'une partie de sa postérité, et ce du point de vue de l'exemple de l'émergence du concept de *racisme institutionnel* (5.1.). La seconde tâche, elle, est prise en charge en partant de l'idée d'une « critique explicative » de Roy Bhaskar pour aboutir à des considérations indissociablement descriptives et normatives sur les liens entre les différents aspects du racisme (5.2.).

1 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –", op. cit.*

5.1. Les dynamiques de la dispute conceptuelle

L'examen des divergences philosophiques contemporaines au sujet du concept de *racisme* montre que la construction historique de celui-ci comme concept de lutte continue de structurer ses usages. Cela invite à penser que la conflictualité est inhérente au *racisme* : ce n'est pas un accident ou un manquement du concept qui seraient à l'origine de ses usages divergents. Dans cette perspective, l'hétérogénéité des principes des usages du *racisme* est le nœud du conflit relatif au sens légitime du concept. En ce sens, le désaccord n'est pas seulement définitionnel puisqu'il engage plus fondamentalement la question de la légitimation de l'usage défendu.

Jusqu'à ce stade de l'enquête, le conflit a été considéré comme essentiel au concept de *racisme* à deux titres. Premièrement, ce concept émerge, se stabilise et se développe dans le contexte de divergences sur le sens d'une lutte, à savoir la lutte contre ce qui ne va pas dans le domaine racial. De ce point de vue, le conflit est l'objet fondamental des usages divergents du concept. Le concept est mobilisé pour identifier la cible d'une lutte et ainsi orienter celle-ci – c'est un concept de lutte – mais aussi pour défendre l'objectif ainsi revendiqué contre des objectifs concurrents logés, eux aussi, sous l'égide du concept de *racisme* – c'est un concept d'une lutte elle-même contestée. Deuxièmement, le conflit est essentiel au concept de *racisme* dans la mesure où ce concept est inséparable des discussions sur son sens. Les usages ordinaires et savants du concept s'avèrent non seulement discutables, mais déclenchent eux-mêmes en permanence des discussions relatives à l'interprétation et à la qualification du racisme.

En ce sens, la discussion contradictoire et constamment renouvelée constitue, pour ainsi dire, le milieu naturel du *racisme*. Justifier ce cadre épistémologique où le conflit est considéré comme essentiel au *racisme* implique alors, dans un premier temps, de déterminer la nature de ce désaccord qui structure les usages du concept.

Pour ce faire, le travail du philosophe Walter Bryce Gallie (1912-1988) sur les « concepts essentiellement contestés » (CEC [*essentially contested concepts*]) ne fournirait-il pas un ensemble de ressources utiles ? Bien que cette idée de CEC ait été formulée dans un article de 1955 visant à cerner la spécificité des concepts *philosophiques*[1], on peut penser qu'elle puisse guider la réflexion dans d'autres domaines que celui de la philosophie académique[2].

1 W. B. GALLIE, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1955, p. 167-198 ; W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*

2 Cette question du ou des champ(s) d'application de l'hypothèse des CEC a fait couler beaucoup d'encre dans la réception des travaux de Gallie : O. TINLAND, « Présentation du numéro », *Philosophie*, vol. 122, n° 3, 2014, p. 7.

Cela s'avère particulièrement tentant à ce stade de l'enquête. Il est apparu que le concept de *racisme*, tout comme les concepts philosophiques dans l'analyse qu'en propose Gallie, n'a aucune référence évidente, qu'elle soit empirique ou théorique. Dès lors, on pourrait penser, avec Gallie, que les « critères » d'utilisation du concept de *racisme*, à l'instar des concepts philosophiques, « *doivent* toujours faire l'objet d'une dispute [*must always be in dispute*][1] ». En d'autres termes, en vertu de certaines caractéristiques, les usages du concept de *racisme* seraient nécessairement divergents. La nature même de ce concept serait telle qu'elle empêcherait l'existence d'un usage établi, évident et consensuel. Dans quelle mesure le désaccord dont le concept de *racisme* fait l'objet pourrait-il être considéré comme une conséquence des propriétés que Gallie prête aux CEC ?

5.1.1. L'hypothèse des « concepts essentiellement contestés »

Quelques précisions doivent d'abord être faites au sujet de la discussion que nous proposerons de l'hypothèse de Gallie. La première concerne notre positionnement vis-à-vis des propositions de Gallie. L'hypothèse en question est elle-même relativement difficile à cerner parce que Gallie la présente à la fois comme une définition des CEC et comme une manière d'expliquer les controverses où des CEC sont en jeu. Nous considérons qu'en tant que définition, l'hypothèse de Gallie est globalement pertinente. Or, Gallie semble concevoir l'explication des controverses où des CEC sont en jeu comme devant reposer exclusivement ou du moins principalement sur les propriétés conceptuelles identifiées par sa définition des CEC. C'est le principal problème de l'hypothèse de Gallie : la contestabilité conceptuelle ne serait digne d'intérêt que dans la mesure où les conflits auxquels les usages d'un concept donnent lieu puisent dans une histoire de désaccords rationnels sédimentée à même le concept. En d'autres termes, pour Gallie, c'est seulement dans la mesure où la divergence des usages d'un concept se déploie à partir de caractéristiques conceptuelles intrinsèques qu'elle peut être jugée non seulement rationnelle, mais également intéressante du point de vue de la compréhension des choses dont il est question : la démocratie, l'art, la justice sociale, etc. Quant à nous, nous ne nions pas l'importance de la structure interne d'un concept pour l'explication des controverses relatives à ce concept, mais considérons cette structure interne comme un facteur parmi d'autres de la perpétuation d'usages antagoniques d'un même concept.

1 W. B. GALLIE, *Philosophy and the Historical Understanding* (1964), 2e éd., New York, Schocken, 1968, p. 7.

En ce qui concerne notre propre manière de discuter l'hypothèse de Gallie, cela implique que nous ne la rejetons aucunement en bloc. En tant que définition des CEC, l'hypothèse en question consiste, comme on va le voir, en un exposé de sept conditions devant être remplies par un concept pour que celui-ci soit considéré comme essentiellement contesté. Mais Gallie lui-même traite ces critères moins comme des conditions nécessaires et suffisantes que comme des structures générales pouvant être interprétés de manière très différente selon les cas. C'est pourquoi nous défendons la possibilité de faire un usage lâche de l'hypothèse de Gallie. Du point de vue de la définition, pour être un CEC, le concept de *racisme* ne devra pas parfaitement correspondre aux sept conditions de l'essentielle contestabilité – ce serait d'ailleurs étrange de l'exiger étant donné que, de l'aveu même de cet auteur, les exemples proposés par Gallie ne réussiraient pas forcément un test aussi sévère. Du point de vue de l'explication des controverses, il s'ensuit, de notre point de vue, que l'on peut s'inspirer de l'hypothèse de Gallie sans partir du principe que la définition des CEC doive constituer la principale ressource pour une telle explication. Sans surprise, notre manière de discuter l'hypothèse de Gallie reflète donc notre positionnement vis-à-vis de celle-ci. La structure interne du concept n'étant pas nécessairement le fondement de la conflictualité dans laquelle le concept est pris, les différents aspects de cette structure interne ne constitueront pas obligatoirement le prisme principal par lequel cette conflictualité sera expliquée.

La voie explorée ici se déroulera par conséquent à deux niveaux. À un premier niveau, nous nous intéresserons aux atouts et aux insuffisances intrinsèques du modèle des CEC proposé par Gallie. Nous considérons que Gallie fournit une présentation convaincante de certaines caractéristiques de l'essentielle contestabilité, mais que son épistémologie des concepts est en partie inadéquate parce que Gallie s'intéresse principalement, si ce n'est exclusivement à ce qu'il conçoit comme des composantes évaluatives et descriptives des concepts impliqués dans des controverses politiques, esthétiques, religieuses, etc. C'est ici qu'apparaît la limite de la démarche consistant à expliquer les controverses à partir de la définition des CEC. Cette démarche ne permet pas de prendre en compte l'importance des hypothèses *explicatives* pour les constructions divergentes d'un même concept.

À un second niveau, étant donné que nous nous intéressons spécifiquement au concept de *racisme*, il nous faudra poser la question des spécificités de cet objet relativement aux « cas » relevés par Gallie. En effet, là où Gallie s'intéresse à des concepts sédimentant une histoire de conflits s'étendant sur des siècles, voire sur des millénaires – les concepts d'*art* et de *démocratie*, par exemple –, nous avons non seulement établi que l'émergence du concept de *racisme* est beaucoup plus récente, mais aussi que cette émergence est d'emblée marquée par

une contestation dont le concept lui-même est loin de constituer le principal moteur. Dès lors, pour notre objet, il semble difficile de considérer que ce soit le concept qui donne lieu aux conflits. Ce sont plutôt les cadres conflictuels – notamment théoriques et politiques – constituant le milieu où les usages divergents du concept prennent forme qui s'avéreront déterminants.

5.1.1.1. Une approche historiciste de la contestabilité

Ces remarques faites, venons-en au contexte de l'hypothèse des CEC. Gallie a intégré son article de 1955 sur les CEC dans un ouvrage consacré aux pratiques de la philosophie de l'historie et de l'histoire de la philosophie intitulé *Philosophy and the historical understanding* (« La philosophie et la compréhension historique »). Dans cet ouvrage, Gallie apporte deux justifications théoriques générales à l'hypothèse des CEC qui ne sont pas présentes dans l'article de 1955. Or, ces justifications identifient des caractéristiques des concepts philosophiques qui s'apparentent à celles du concept de *racisme*.

La première justification concerne la situation des concepts philosophiques. Gallie insiste sur le fait que les concepts philosophiques font l'objet d'une dispute précisément parce qu'ils dépendent d'autres domaines avec lesquels ils sont par conséquent naturellement amenés à évoluer[1]. Pour illustrer cette idée, on peut penser au concept de *démocratie* qui naît, change et se trouve contesté en lien avec les domaines politique et juridique dont il est inséparable et qui sont en constante évolution. La seconde justification de l'hypothèse des CEC se rapporte au caractère des concepts philosophiques. Ces concepts, en effet, se distinguent non par la « simplicité et le calme » des objets mathématiques mais par la « complexité et l'agitation [*restlessness*] » que l'on retrouverait dans « l'histoire constitutionnelle ou l'histoire du droit ». Saisis de manière diachronique, les concepts philosophiques s'apparenteraient ainsi davantage au développement multifactoriel, hétérogène et discontinu des institutions juridiques.

En un sens, l'examen de la genèse et des usages présents du concept de *racisme* a montré que celui-ci possède les deux caractéristiques relevées par Gallie. Premièrement, le concept de *racisme* est indéniablement investi dans plusieurs domaines – celui de la philosophie, mais aussi celui de la politique institutionnelle ou militante, des sciences naturelles et humaines, etc. Deuxièmement, l'objet du concept de *racisme* est bien hétérogène et soumis au changement. Cela porte à croire que le concept de *racisme* pourrait être considéré comme un

1 *Ibid.*, p. 7.

CEC. Le désaccord qui l'entoure serait par conséquent *essentiellement* conceptuel, au sens où certaines propriétés du concept seraient à l'origine de ce désaccord.

Qu'est-ce à dire ? Si Gallie admet que certains concepts sont soumis à des « empiétements venant de l'extérieur [*encroachments from without*][1] », c'est-à-dire à l'influence d'acteurs ou d'activités extra-philosophiques, ce n'est pas vraiment cela qu'il a en vue en forgeant le cadre analytique des CEC. Ce qui intéresse Gallie de prime abord est une autre modalité de la dispute conceptuelle qu'il synthétise dans les termes suivants :

> En même temps, la forme ou interprétation particulière d'un concept philosophique à un moment donné est tout aussi susceptible d'être *contestée de l'intérieur* – [et ce] par des formes et interprétations rivales, semblables aux branches rivales d'une même dynastie historique qui ravivent d'*anciennes demandes de reconnaissance* en ayant recours à d'*anciens arguments* dûment réadaptés à leur époque[2].

C'est cette contestation « de l'intérieur » que Gallie entend explorer avec son analyse des CEC. Par « de l'intérieur », il faut entendre que les usages divergents du concept puisent dans les ressources contenues dans le concept. De ce point de vue, le concept philosophique n'est pas une représentation stable et invariable. Pour autant, il n'est pas non plus simplement une construction soumise aux disputes et aux changements : c'est là une caractéristique du langage humain en général, voire de toute pratique sociale quelle qu'elle soit. Plus précisément, dans la perspective fondamentalement historiciste de Gallie, le concept philosophique est une construction *faite* de la sédimentation de ces conflits et de ces changements. Si le sens que l'on donne à un concept philosophique est « susceptible d'être contesté de l'intérieur », c'est parce que l'usage même du concept en ce sens plutôt qu'un autre fait appel à une argumentation particulière. Cette argumentation consiste à défendre ce sens spécifique contre les sens concurrents, et ce en puisant dans les conflits et les changements dont le concept est fait. En reprenant ici l'exemple du concept de *démocratie*, un exemple évident est l'usage qu'un philosophe comme Cornelius Castoriadis fit de ce concept en remontant aux origines grecques de celui-ci pour développer une critique des régimes politiques contemporains[3].

Néanmoins, la contestation « de l'intérieur » que Gallie fait ressortir n'est pas seulement interne au concept au sens où elle en tire ses « arguments ». Elle est aussi interne au concept

1 *Ibid.*, p. 8.

2 *Ibid.*, p. 8, notre traduction, c'est nous qui soulignons. « *At the same time, the particular form or interpretation a philosophical concept happens to enjoy is no less liable to be contested from within – by rival forms and interpretations, akin to rival branches of a single historic dynasty, which resurrect old claims to recognition by means of old arguments suitably refurbished for the times*. »

3 À ce propos, voir P. VIDAL-NAQUET, « Castoriadis et la Grèce ancienne », *Esprit*, vol. 12, nº 259, 1999, p. 131-143.

en ce que *l'enjeu* est partagé par les différents usages du concept. On est face aux « branches rivales *d'une même dynastie historique* » (nous soulignons). Les sens concurrents sont donc autant de *prétendants* à un unique *titre* : celui de détenir le *vrai* sens du concept. « [C]ontestée de l'intérieur », l'interprétation du concept l'est donc en ce que les usagers du concept se disputent pour savoir qui détient le véritable critère pour identifier ce que le concept *doit* exprimer. Tel est le sens spécifique de l'« essentielle contestabilité » thématisée et analysée par Gallie. Mais la construction et la perpétuation des divergences d'usage du *racisme* peut-elle être comprise, dans la perspective de Gallie, comme le développement de ramifications concurrentes d'une même catégorie ?

5.1.1.2. Les sept déterminations de l'essentielle contestabilité

Pour trancher cette question, il convient de se pencher de plus près sur la présentation des CEC dans le célèbre article de Gallie initialement publié en 1955. Si les concepts comme ceux de démocratie, de liberté, d'art, etc., sont « essentiellement contestés », c'est parce qu'il n'existe pas d'accord quant à leur « usage général approprié[1] », c'est-à-dire quant à ce qu'il convient de faire de ces concepts. Pourtant – et c'est tout l'enjeu de l'idée des CEC –, on peut non seulement constater mais aussi justifier l'existence d'une telle dispute sans fin, c'est-à-dire montrer qu'elle est rationnellement souhaitable, voire nécessaire. Pour ce, Gallie part du constat que chacun des usages divergents d'un CEC prend parti pour une certaine « fonction » du concept[2]. Pour autant, Gallie ne veut pas rapporter la divergence de ces usages aux motivations contingentes et individuelles de leurs usagers. On constate donc déjà que Gallie distingue le domaine essentiel et rationnel des CEC, d'une part, du domaine supposément accidentel et contingent des perspectives individuelles et socialement situées sur les concepts en question, d'autre part. Gallie suppose, en effet, qu'il faut identifier des propriétés conceptuelles spécifiques. En d'autres termes, Gallie cherche ce qui, dans une classe de concepts qu'il nomme « essentiellement contestés », conduit *nécessairement* et *universellement* à un type singulier d'*activité conceptuelle*. Pour saisir cette nécessité et cette universalité, Gallie suppose qu'il faut faire abstraction des déterminations empiriques et des appropriations singulières des concepts – un choix qui ne va pas de soi et qui sera discuté une fois achevé l'exposé de la position de Gallie.

Pour se représenter l'activité conceptuelle induite par les CEC, Gallie propose d'imaginer une activité compétitive – un jeu – dont la règle servant à déterminer le gagnant ne serait ni admise, ni stable. Ce championnat serait privé à la fois d'arbitrage commun et de vainqueur

1 W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*, p. 9.
2 *Ibid.*, p. 10.

définitif. En quoi consisterait alors ce jeu étrange ? Il faut imaginer un jeu interminable dont l'enjeu serait la règle du jeu. Chaque équipe considérerait que sa manière d'exceller dans le jeu – par exemple en sautant le plus haut, en se déplaçant avec les gestes les plus élégants, en courant le plus vite, etc. – devrait lui valoir le titre de championne. Par conséquent,

- chaque équipe estimerait détenir la bonne règle du jeu et entendrait prouver aux autres équipes ainsi qu'au public que c'est elle, et non les autres, qui devrait être considérée comme victorieuse.
- ce jeu est sans fin. Le fait qu'à un moment donné, l'une des équipes puisse emporter l'adhésion du plus grand nombre de supporters n'empêcherait jamais ses adversaires de poursuivre leurs efforts respectifs pour faire valoir leur propre manière de jouer comme le véritable critère de désignation du champion[1].

Il s'ensuit que l'activité conceptuelle à laquelle donnent lieu les CEC n'est pas une lutte pour la reconnaissance, mais une lutte pour établir les *conditions* de la reconnaissance. Gallie considère ainsi que le jeu qu'il imagine fournit une illustration de ce qu'est un CEC avec le concept de *champion* : chaque équipe estime faire *le* bon usage du concept de *champion*, et il n'est donc jamais possible de fixer, une fois pour toutes, la définition de ce concept. Cependant, y compris dans cette expérience de pensée, Gallie conjure toute détermination jugée contingente et arbitraire. Ainsi, il ne faudrait pas penser que les équipes concurrentes soient motivées par une « aspiration vulgaire à être le parti majoritaire[2] ». Pour Gallie, la recherche de l'adhésion du plus grand nombre serait en deçà de ce que l'on pourrait attendre des participantes à un authentique jeu de la raison. Au contraire, dans le cas des CEC, les adversaires seraient tous animés par la croyance sincère que leur équipe détient la clé du jeu, c'est-à-dire la meilleure manière de jouer.

La « méthode » ou l'« hypothèse explicative » que Gallie entend développer se présente ainsi, dans sa première « modélisation » imaginaire, comme une activité définie par des règles contestées[3]. De son expérience de pensée, Gallie tire une première série de quatre « pré-conditions[4] » auxquelles les CEC doivent satisfaire :

1. les CEC sont « appréciatifs » (« *appraisive* »). Tout comme le titre de champion dans le jeu imaginé par Gallie, ils couronnent le succès important d'une activité dans un domaine donné, comme lorsque l'on dit « voici une *œuvre d'art* » ou « cela s'est fait de manière *démocratique* ».

1 *Ibid.*, p. 12.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 10.
4 *Ibid.*, p. 15.

2. l'activité en question se caractérise par une « complexité interne ». Par exemple, P[1] peut considérer que « ceci est une œuvre d'art » non seulement parce que cette chose est belle, mais aussi parce qu'une technique y a été investie, et parce que la beauté ainsi produite matérialise une idée, idée qui exprime quelque chose d'universel, etc. Le succès couronné par le CEC est donc reconnu comme un tout : ce n'est pas seulement à l'un des éléments d'une activité que l'on fait référence en la qualifiant d'*artistique* ou de *démocratique*, mais à l'ensemble de ses éléments.
3. l'ensemble ainsi évalué fait l'objet d'une pluralité d'interprétations qui sont toutes fondées et cohérentes. Certaines personnes peuvent ainsi estimer que « ceci est une *œuvre d'art* » en donnant le plus d'importance à la dimension de la technique, tandis que d'autres peuvent formuler le même jugement en privilégiant le fait que cette chose matérialise une idée. Ces descriptions concurrentes sont contenues *a priori* dans le CEC. Il faut rappeler ici que le CEC est historiquement construit par ses usages conflictuels et changeants, ce qui en fait un réservoir de caractérisations divergentes.
4. les critères du succès important couronné par le CEC sont suffisamment indéterminés pour pouvoir être adaptés à des situations inédites. Ainsi en va-t-il du concept d'*œuvre d'art*[1]. Pour illustrer cette quatrième pré-condition, on peut penser au fait qu'on aurait difficilement pu imaginer, au XVIIIe siècle, que ce concept pourrait un jour servir à désigner un urinoir (la « Fontaine » de Marcel Duchamp).

Ces quatre « pré-conditions » forment autant de propriétés conceptuelles des CEC. La première condition concerne la fonction du concept, la deuxième son organisation et la troisième sa signification, tandis que la quatrième précise quelle est la qualité de cette signification. Pour Gallie, c'est parce que les CEC possèdent ces propriétés que l'on en fait nécessairement un usage contesté. *Essentiellement* contesté, un concept l'est donc parce qu'il ne peut être appliqué sans que d'autres usages du même concept ne remettent en cause cette application à partir de leurs prétentions concurrentes. En cela, les CEC se distinguent des « concepts naturalistes[2] ». Dans les textes de Gallie sur les CEC, ces concepts naturalistes ne font pas l'objet d'une analyse particulièrement poussée, mais il est certain qu'il s'agit de catégories dont les critères sont admis et stables. Ainsi, les concepts naturalistes sont peut-êtres ceux pour lesquels il est possible d'administrer une preuve susceptible d'être reconnue par toutes les parties impliquées. Ou encore, dans une veine wittgensteinienne, il pourrait

1 *Ibid.*, p. 13.
2 *Ibid.*, p. 15, n. 4.

s'agir des concepts dont il existe un usage et une signification reconnus comme légitimes parce qu'ils sont établis au sein d'une forme de vie déterminée.

Pour récapituler, les CEC sont donc nécessairement et universellement contestés parce qu'ils servent (1.) à couronner le succès d'une activité (2.) complexe, (3.) ambiguë et (4.) flexible. Cependant, selon Gallie, ces conditions « ne définissent pas ce que c'est qu'être un concept de ce type[1] ». Autrement dit, il reste encore à préciser le genre d'activité conceptuelle qui produit et perpétue l'essentielle contestabilité. La réponse à cette question prend la forme d'un cinquième critère pour l'identification des CEC. Il ne suffit pas que le concept soit passible d'interprétations (3.) divergentes et (4.) potentiellement changeantes :

5. il faut encore qu'en ayant recours au concept, chacun sache que son usage spécifique de celui-ci s'inscrit d'emblée dans un réseau d'interprétations conflictuelles. Cela implique que le fait même d'avoir recours au concept engage rationnellement à une argumentation en faveur d'un usage spécifique « en opposition[2] » aux autres usages[3].

Essentiellement *contestés*, ces concepts le sont ainsi parce qu'ils *existent par la mise en discussion*. Ils forment un milieu où la raison est investie dans une argumentation incessante pour maintenir une interprétation d'un concept contre les autres. C'est aussi pour cela que la dimension historiciste de l'hypothèse des CEC est importante.

Cette dimension est en effet manifeste lorsque Gallie s'attache à répondre à une possible objection à l'égard de son hypothèse d'un jeu aux règles contestées, objection qui est formulée en deux étapes. Premièrement, en considérant le jeu de l'extérieur plutôt que du point de vue de ses joueurs, rien ne garantit que l'hypothèse des CEC diffère d'une simple situation de confusion dans laquelle les groupes A, B, C, etc. croient interpréter un même concept de *champion*, alors qu'ils forment, en fait, des groupes distincts qui, bien qu'ils visent tous le succès, se livrent toutefois à des activités hétérogènes. En d'autres termes, pourquoi admettrait-on que le concept de *champion* possède ici « *une seule* signification[4] » remise en cause de part et d'autre, et non pas *plusieurs significations illusoirement rapportées au même concept* alors qu'elles devraient et pourraient être distinguées ? Gallie répond en affirmant que si l'on qualifie une équipe de *championne*, c'est parce que l'on est convaincu que cette équipe détient la meilleure manière de jouer « *au même jeu*[5] ».

Néanmoins, dans un second temps, Gallie développe l'objection de la manière suivante : rien n'exclut que le jeu imaginaire illustre une situation où l'unité du titre disputé *donne*

1 *Ibid.*, p. 13.
2 *Ibid.*, p. 14.
3 *Ibid.*, p. 13-14.
4 *Ibid.*, p. 16. C'est l'auteur qui souligne.
5 *Id.* C'est l'auteur qui souligne.

l'illusion que celui-ci est unifié et homogène, alors qu'il recouvre, en réalité, des « usages susceptibles d'être parfaitement cohérents[1] » *d'une pluralité de concepts* qui pourraient et devraient être distingués. Dans cette objection, il y va de la légitimité même des CEC, c'est-à-dire de la valeur rationnelle d'une telle dispute sans fin. Gallie déclare alors devoir changer de niveau d'argumentation : il entend passer du travail de *définition* des CEC à un travail de *justification* de ceux-ci. Justifier l'idée de CEC revient à montrer que la contestabilité est véritablement essentielle à ce genre de concept. Dans le cadre de l'expérience de pensée de Gallie, cela équivaudrait à montrer que les interprétations divergentes du concept *champion* résultent d'une volonté de faire reconnaître sa manière de jouer comme critère de ce concept, et non de l'amalgame d'activités et de concepts hétérogènes (*champion de l'activité 1*, *champion de l'activité 2*, etc.). Gallie relève ce défi en explicitant le cadre historique du jeu conceptuel sous la forme d'un sixième critère :

6. les usagers d'un CEC partagent un même concept dans la mesure où leurs usages de celui-ci procèdent d'un modèle commun dont ils s'attachent à imiter ou à réadapter l'excellence. Or, ce modèle étant lui-même complexe, ambigu et indéterminé, l'exemple à suivre peut être défini de différentes manières[2].

Pour Gallie, ce sixième critère justifie l'idée des CEC : chacun des usagers du concept conçoit son usage comme la meilleure continuation ou élaboration d'un même modèle. L'enjeu – ce qu'il y a à gagner – est donc unifié et commun : c'est le CEC en question (*champion*, dans l'expérience de pensée de Gallie). Il ne s'agit en aucun cas d'une situation de confusion, où les prétendants croiraient se disputer un concept qui correspondrait, en fait, à des usages de concepts différents. Pour autant, il ne saurait y avoir de « *principe général*[3] » permettant d'identifier le meilleur usage du CEC, car les critères de la réussite varient selon que l'on valorise tel aspect du modèle plutôt que tel autre[4]. En somme, les adversaires partagent le CEC dans la mesure où ils se réclament d'un même héritage, mais les diverses voies qui leur permettent de se réclamer de cet héritage coexistent dans leur opposition. Cela résonne avec l'image des « branches rivales » d'une unique « dynastie[5] » que Gallie développera ultérieurement.

Mais c'est encore insuffisant. La défense de l'hypothèse des CEC – l'exposition du sens de cette dispute conceptuelle, c'est-à-dire de ce qu'elle apporte à la pensée – doit souligner la

1 *Ibid.*, p. 16.
2 *Ibid.*, p. 16-18.
3 *Ibid.*, p. 17. C'est l'auteur qui souligne.
4 *Ibid.*, p. 17-18.
5 W. B. GALLIE, *Philosophy and the Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 8.

fertilité, dans ce cas précis, de l'absence de toute possibilité d'arbitrage définitif. Cette fertilité constitue le septième critère des CEC et peut être résumée comme suit :

7. pour faire reconnaître sa manière de jouer comme la meilleure manière de jouer, chacun est amené à perfectionner son jeu au plus haut point, et un tel effort contribue sans doute à la réalisation la plus optimisée du modèle[1].

Autrement dit, cette situation de « compétition continuelle » est vertueuse parce qu'elle pousse chaque participant à optimiser son usage particulier du CEC face aux autres usages[2]. D'après Gallie, il y a alors de bonnes raisons de penser que cette lutte sans fin donne au modèle sa forme la plus achevée[3]. Ce point n'est pas développé dans l'article de Gallie, mais il semblerait que cette optimisation doive être pensée selon la métaphore philosophique classique d'un tronc d'arbre – le modèle historique – duquel pousseraient, dans différentes directions, les « branches rivales » des usages divergents du concept. Dans la mesure où le concept de *racisme* est le concept d'une lutte contestée, ne pourrait-on pas rendre compte du désaccord qui structure les usages de ce concept d'après l'hypothèse de Gallie ?

5.1.1.3. Le racisme : un CEC au sens de Gallie ?

En en restant dans un premier temps au cadre d'analyse proposé par Gallie, quelle serait la réponse ? Il faut d'abord préciser que Gallie ne considère pas que ses propres exemples réels – par distinction avec son exemple imaginaire – satisfassent parfaitement aux sept conditions des CEC. Ses exemples concrets sont les concepts d'*art*, de *démocratie*, de *justice sociale* et d'*appartenance à une religion*. Gallie pense toutefois que ces concepts peuvent du moins approximativement valider les conditions des CEC et que cela suffirait pour confirmer son hypothèse au-delà du contexte artificiel de son expérience de pensée. En effet, selon Gallie, établir cette hypothèse reviendrait simplement à montrer que les propriétés singulières de ces concepts – leur « essentielle contestabilité » – rendent compte de l'usage qui en est fait « dans des débats esthétiques, politiques ou religieux typiques[4] ». Gallie lui-même tolère donc des écarts par rapport à certaines conditions. Pour lui, le concept d'*art* demeure un CEC même si la sixième condition n'est pas satisfaite : les différents usages de ce concept ne sont pas la continuation ou l'élaboration d'un modèle commun[5]. De même, Gallie tient le concept de *justice sociale* pour un CEC même si ce concept s'écarte quelque peu de la troisième condition. Selon Gallie, contrairement à celui de *démocratie*, par exemple, le concept de

1 W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*, p. 18.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 19.
4 *Ibid.*, p. 20.
5 *Ibid.*, p. 21.

justice sociale ne connaît que deux descriptions divergentes, l'une donnant la priorité à la commutation (la rétribution selon le mérite) et l'autre à la coopération (le fait d'assurer une vie digne pour tous les coopérants)[1]. Cependant, Gallie traite tous les autres critères – 1., 2., 4., 5. et 7. – comme nécessaires et suffisants. Pour savoir si la nature du désaccord qui entoure le concept de *racisme* pourrait être expliquée à partir de l'idée d'essentielle contestabilité, il convient donc de se demander si le concept de *racisme* satisfait à ces autres critères jugés nécessaires et suffisants. L'enquête peut alors procéder comme l'analyse de Gallie, à savoir en examinant chaque critère l'un après l'autre.

La première condition semble fournir une raison évidente de demeurer sceptique quant à la possibilité de rendre compte du désaccord concernant le concept de *racisme* du point de vue de l'hypothèse des CEC. En effet, il est évident que le concept de *racisme* est, aujourd'hui, un concept dépréciatif. Le concept de *racisme* ne couronne pas un succès important dans un domaine donné : il blâme quelque chose de particulièrement mauvais dans le domaine racial. Or, en tenant compte du raisonnement de Gallie dans son ensemble, la dimension appréciative des CEC n'apparaît pas seulement comme une condition parmi d'autres ; elle constitue leur motivation et leur *telos*. Si l'on se dispute les titres de *démocratie*, de *justice sociale*, d'*art*, et ainsi de suite, c'est parce que l'on est convaincu d'avoir accompli, de tenir ou de voir quelque chose qui mérite le titre en question. Autrement dit, l'enjeu est la confirmation de la valeur de ce que l'on a fait ou validé. Si la première condition n'est pas satisfaite, comment pourrait-on donner un sens à ce que l'hypothèse des CEC cherche à justifier et qui se trouve synthétisé dans d'autres critères, à savoir (3.) la recherche infinie d'arguments pour soutenir une interprétation du CEC contre une autre, (6.) la volonté d'imiter un modèle commun et (7.) la probabilité que ce modèle soit réalisé au plus haut point grâce à ces efforts mutuellement opposés ? Si le CEC ne désigne pas quelque chose d'appréciable, tout l'édifice de l'hypothèse des CEC semble devoir tomber. L'idée que Gallie estime avoir mis à l'épreuve avec succès est justement que l'opposition mutuelle d'usages divergents d'un même concept peut être à la fois expliquée et justifiée à partir d'une situation où chacun revendique, pour son propre compte, un même titre *enviable* quoique plurivoque.

Néanmoins, pour tout concept évaluatif, la distinction entre l'appréciatif – ce qui est bien et désirable – et le dépréciatif – ce qui est mauvais et dédaignable – est moins évidente qu'on ne pourrait le penser. Cela apparaît dans l'analyse que Gallie lui-même propose du concept de *démocratie*. De nos jours, on peut sans doute encore admettre qu'on trouve là le « concept

1 *Ibid.*, p. 25.

politique appréciatif *par excellence*[1] » : ce n'est pas une caractéristique des actions ou des institutions parmi d'autres, mais la source principale de leur légitimation. Un concept appréciatif n'exprime-t-il que ce que l'on souhaite, sans en même temps nier ce dont on ne veut pas ? Gallie invite à en douter lorsqu'il évoque ce que pourrait être le modèle des usages concurrents du concept de *démocratie* : « une longue tradition [...] de demandes, d'aspirations, de révoltes et de réformes de caractère *anti-in*égalitaire[2] ». L'autorité dont les usages divergents du concept de *démocratie* se réclament pourrait ainsi être celle d'une lutte protéiforme contre l'inégalité, si bien que la visée même de ce concept pourtant appréciatif implique une forme de rejet. Le concept de *racisme* pourrait alors être considéré comme un CEC mais en partant du constat inverse : ce concept rejette certes ce qui ne va pas dans le domaine racial, mais ce faisant, il promeut ce que l'on tient pour bon dans ce domaine. Politiquement, le concept de *racisme* se rapproche en cela de celui de *justice* tel qu'il est interprété par le philosophe social Michael Walzer[3] dans la mesure où ces concepts visent, tous deux, à abolir des inégalités socialement produites. C'est ce qu'illustrent les usages historiques et contemporains du concept de *racisme*. Les usages historiques révèlent que selon les critiques du racisme, il s'agissait de tendre vers un monde libéré de l'exploitation et de la domination – y compris dans leurs formes coloniales –, ou vers un métissage qui devait effacer les distinctions raciales, ou vers un État supranational égalitaire, etc. Les usages contemporains montrent quant à eux que le rejet du racisme peut se faire au nom de la bienveillance, de l'autonomie, du respect, de la justice sociale, etc., autant de normes dont le dénominateur commun pourrait être, pour reprendre l'expression de Gallie, leur « caractère *anti-in*égalitaire ». Si le concept de *démocratie* est un concept appréciatif impliquant un horizon critique, le concept de *racisme* pourrait être considéré comme un concept dépréciatif impliquant un horizon d'attente normatif.

En admettant que le concept de *racisme* puisse être essentiellement contesté sans pour autant être unilatéralement appréciatif, qu'en est-il des autres conditions des CEC ? Bien que ses délimitations en compréhension et en extension furent et demeurent en grande partie lâches, le concept de *racisme* possède une certaine complexité interne permettant une variété de descriptions, conformément aux deuxième et troisième conditions des CEC. La discussion philosophique examinée dans le quatrième chapitre a donné un aperçu des différentes interprétations contemporaines du concept de *racisme*. Elles se réfèrent toutes, d'une manière

1 *Ibid.*, p. 22.
2 *Ibid.*, p. 24. C'est l'auteur qui souligne.
3 M. WALZER, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), P. Engel (trad.), éd. augmentée, Paris, Seuil, 2013, p. 15.

ou d'une autre, à une phénomène faisant intervenir la race. Mais là où les approches morales donnent la priorité à la malveillance ou au manque de respect, les approches sociopolitiques privilégient l'idéologie et la domination, tandis que l'approche grammaticale place l'oppression au centre. En ce sens, le concept de *racisme* comporte les composantes de la race, de l'hostilité, de l'idéologie et de la hiérarchie, cette dernière étant liée aussi bien au manque de respect qu'à l'oppression. L'intuition de Gallie d'après laquelle la complexité interne des CEC serait historiquement construite se vérifie dans le cas du concept de *racisme*, puisque ses interprétations concurrentes défendent, plus ou moins consciemment, un usage du concept hérité soit de l'antiracisme axiologique, soit de l'antiracisme de l'indignité, soit d'une combinaison des deux. Ainsi que la première partie de cette enquête a voulu l'établir, c'est donc bien la sédimentation des usages divergents du *racisme* qui rend possible la perpétuation de ses interprétations concurrentes et argumentées.

Précisément du fait de ses critères lâches et malléables, le concept de *racisme* satisfait également à la quatrième condition des CEC. Depuis son émergence à la fin du XIXe siècle, le concept de *racisme* a été et demeure suffisamment indéterminé pour être remanié, voire transformé en réponse à des situations nouvelles : inutile de revenir sur ce point déjà amplement illustré dans la première partie de cette enquête. De telles adaptations du concept de *racisme* à des circonstances inédites se font toujours aussi par opposition à d'autres usages du concept. La genèse du concept de *racisme*, tout comme la discussion philosophique contemporaine portant sur sa définition, révèlent donc que ce concept satisfait également à la cinquième condition des CEC. Un usage spécifique du concept de *racisme* est nécessairement opposé à d'autres usages qui prétendent, eux aussi, détenir la bonne interprétation de ce concept.

Cependant, si le concept de *racisme* satisfait aux cinq conditions des CEC, il semble à première vue que les sixième et septième critères – qui sont censées donner sens à l'hypothèse des CEC – ne sont pas applicables. En ce qui concerne le sixième critère, en aucun cas les usages divergents du concept de *racisme* ne se revendiquent-ils d'un même modèle commun. Bien qu'il puisse être considéré comme indirectement appréciatif dans la mesure où il promeut quelque chose de désirable en rejetant ce qui ne va pas, le concept de *racisme* ne peut certainement pas être considéré comme un exemple à suivre. Au contraire, la première partie de cette enquête a montré que le concept de *racisme* se stabilise, à partir des années 1930, dans le rejet de maux raciaux graves, bien qu'il n'y ait pas d'accord quant à l'objet de ce rejet, au double sens de la référence et de la visée. Si le concept de *racisme* est dans tous les cas un contre-modèle – un exemple de ce qui est à rejeter dans le domaine

racial –, ce statut de contre-modèle n'en fait pas un référent unifié et stable de ses usages divergents. En effet, le troisième chapitre de la présente enquête a établi que le concept de *racisme* est un schème comparatif antagonique, c'est-à-dire un concept qui décrit et évalue une réalité en la rapportant à ce que son usager considère comme l'archétype du racisme.

En un sens, cet archétype pourrait être considéré comme un « mal exemplaire » du racisme. Or, précisément, cet archétype est lui-même contesté : le principal point de discorde historique du concept de *racisme* se noue dans les années 1940 et 1950 autour de l'opposition entre le modèle centré sur la destruction des juifs d'Europe et celui centré sur le colonialisme. Encore aujourd'hui, les usages du concept de *racisme* se disputent le sens du concept en se disputant son modèle historique. Par exemple, la focalisation contemporaine sur l'idéologie d'une hiérarchie raciale repose sur l'archétype des doctrines raciales national-socialistes, tandis que le fait d'ériger l'inégalité raciale socialement produite en ennemi principal suppose de défendre l'idée que l'archétype du racisme est un rapport social de domination dont certains considèrent qu'il est comparable aux rapports de domination coloniaux. Ainsi, bien que sa plurivocité le rende semblable à un CEC, le concept de *racisme* est privé d'un modèle commun. En appliquant l'hypothèse des CEC à la lettre, on serait tenté d'en conclure que le concept de *racisme* ne satisfasse pas au sixième critère des CEC.

Or, la démarche même de Gallie invite à nuancer ce point. Certes, dans la perspective de Gallie, c'est précisément l'existence d'un modèle commun des usages divergents d'un concept qui garantit son essentielle contestabilité. Selon Gallie, en l'absence d'un tel modèle, cette essentielle contestabilité serait illusoire. Les usages divergents de X pourraient apparaître comme autant d'interprétations concurrentes de X alors qu'ils correspondraient, en fait, à des usages de plusieurs concepts distincts Y, Z, etc. En somme, sans le sixième critère, *exit* le scénario d'une situation où des revendications concurrentes d'un même titre nourrissent une discussion soutenue par de véritables arguments. Ce scénario devrait alors laisser place à la possibilité d'un tohu-bohu conceptuel dont on pourrait et devrait pourtant s'extraire en désassemblant l'unité apparente de X en Y et Z, etc.

Toutefois, on ne peut pas en déduire que, dans la mesure où les usages divergents du concept de *racisme* ne se revendiquent pas d'un modèle commun, l'apparent désaccord conceptuel dont il est question cacherait, en réalité, une pluralité de concepts distincts. En effet, Gallie lui-même fait un usage très souple du sixième critère des CEC. Pour Gallie, le modèle commun de tous les usages du concept de *démocratie* serait ainsi leur « caractère *anti-in*égalitaire », et celui des usages du concept d'*art* varierait en fonction de la tradition

artistique invoquée dans la discussion[1]. Malgré l'existence d'une pluralité de modèles concurrents du concept de *racisme*, ce dernier pourrait alors, lui aussi, être considéré comme un CEC. Bien qu'ils soient fondés sur des archétypes distincts, on pourrait donc avancer, dans la continuité du chapitre précédant, que les usages divergents du concept de *racisme* se disputent la qualification d'une même chose : le mal racial grave – ou encore, tout simplement, qu'ils se réclament de quelque chose d'aussi indéterminé et plurivoque que « la tradition antiraciste ». Comme dans le cas du concept de *démocratie*, cela suggère que l'objet du concept de *racisme* – sa référence et sa visée – est inséparable de l'activité de lutte contre l'objet ainsi cerné, c'est-à-dire de l'antiracisme.

Dans l'optique de Gallie, le sixième critère est intimement lié au septième, puisqu'ils doivent ensemble justifier son hypothèse. Le septième critère est primordial pour Gallie dans la mesure où il identifie le sens ultime de l'essentielle contestabilité, c'est-à-dire ce que celle-ci apporte à la raison. Ce septième critère justifie l'hypothèse des CEC en invoquant la probabilité que la perpétuation d'usages divergents du concept *X* contribue au développement le plus abouti du modèle de X. Pour Gallie, ce perfectionnement *général* du modèle serait rendu possible par l'effort que chacun fournit pour améliorer son usage *particulier* du concept. Ainsi, malgré leur opposition mutuelle, les usages divergents du concept convergeraient dans le perfectionnement de l'ensemble, dans la mesure où ils développeraient chacun un aspect du modèle. Bref, l'effort que les parties fournissent pour leur propre compte contribuerait cependant à l'accomplissement du tout puisqu'elles se revendiquent, chacune à leur manière, d'un principe commun. Une telle perspective sur les interactions entre les parties et le tout est plus aisément compréhensible lorsqu'il s'agit de comprendre, par exemple, les vertus de la délibération collective[2] ou de la division du travail[3]. Dans ces deux cas, on voit comment l'activité de chacun, bien qu'elle soit individuelle et potentiellement opposée à celle des autres, contribue concrètement à une décision commune ou à la satisfaction réciproque des besoins. Mais dans le cas des usages divergents d'un concept comme celui de *démocratie*, en quel sens ces *parties* contribuent-elles à l'accomplissement d'un *tout* ? Étant donné que le modèle dont ils se revendiquent peut être quelque chose d'aussi indéterminé que « l'opposition à l'inégalité », en quoi ce modèle serait-il perfectionné au plus haut point par le développement de ramifications

1 W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*, p. 24 et 21.
2 ARISTOTE, *Les Politiques*, P. Pellegrin (trad.), Paris, Flammarion, 1990, p. 240-242.
3 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* (1820), J.-F. Kervégan (trad.), éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 290-291.

concurrentes comme celles de la démocratie parlementaire, de la démocratie participative, de la démocratie directe, etc. ?

C'est la probabilité d'un tel perfectionnement qui doit achever de justifier l'hypothèse des CEC en faisant ressortir l'intérêt pour la raison des usages concurrents *d'un même concept*. Pour Gallie, l'enjeu est de montrer que la situation du CEC est *préférable* à une situation où l'on aurait recours à différents concepts, et ce parce que celle-là comporterait une dynamique dont celle-ci serait privée. Cette dynamique est justement celle de l'essentielle contestabilité qui pousse chaque usager du CEC à exploiter, autant que possible, tel ou tel aspect du concept – dans le cas de la *démocratie* : la participation plutôt que la représentation, l'extension des droits plutôt que l'ordre, etc. En ce sens, le septième critère des CEC révèle la nature *téléologique* de l'épistémologie conceptuelle de Gallie. La téléologie n'est pas problématique en soi – de nombreuses entreprises humaines sont effectivement mues par une finalité, notamment lorsqu'elles font intervenir des valeurs comme la justice, la vérité, etc. Le problème est donc plus précisément que Gallie présente le développement de ressources conceptuelles antagoniques comme un *progrès* du concept dont la finalité serait l'accomplissement de celui-ci, résorbant ainsi la conflictualité dans une harmonie préétablie.

Il ne faudrait pas penser que cela rende inepte l'hypothèse des CEC dans son ensemble. Nous considérons plutôt que Gallie s'égare avec le septième critère, et ce d'un point de vue interne à l'hypothèse des CEC. Le but de Gallie lui-même étant de faire ressortir la rationalité d'une situation conflictuelle, c'est une erreur de chercher la norme de cette forme spécifique de rationalité dans une convergence des usages conflictuels vers un même perfectionnement conceptuel. La situation dont Gallie entend rendre compte est précisément celle où les usages antagoniques d'un même concept donnent lieu à des modes d'argumentation rationnels *en l'absence d'arbitrage ou de victoire définitifs*. Or, poser l'existence d'un télos unificateur vers lequel tendraient ces différents modes d'argumentation, c'est considérer que l'authentique rationalité se situerait au-delà de la conflictualité, celle-là s'accomplissant en quelque sorte malgré celle-ci. Avec le septième critère, les efforts de Gallie pour montrer la valeur rationnelle de la contestabilité conceptuelle se retournent contre eux-mêmes. Si le but ultime était de perfectionner un même concept, la conclusion qui s'imposerait serait d'éviter, voire d'abandonner l'usage d'un CEC pour privilégier sa démultiplication en différents concepts davantage susceptibles de faire consensus.

Par exemple, pour valider le septième critère, le concept de *racisme* devrait se trouver dans la situation suivante. En élaborant des arguments en faveur de leurs usages concurrents du concept de *racisme*, les adversaires se revendiquant de la « tradition antiraciste »

concourraient, en fait, au perfectionnement de ce modèle. C'est difficile à admettre dans le cas du concept de *racisme* dont les origines forment un champ de bataille et dont les significations qui l'ont emporté – celles de l'idéologie et de l'hostilité – sont contestées par un usage contre-hégémonique de ce même concept de *racisme*[1]. Historiquement, ce que l'antiracisme de l'indignité pointe par le recours au concept de *racisme*, c'est en effet le caractère borné des valeurs dont l'antiracisme axiologique se réclame. En outre, dans la situation contemporaine, les usages divergents du concept de *racisme* prétendent certes tous qualifier un mal racial grave, mais procèdent de normes différentes : la justice, la liberté, le respect, la bienveillance, etc. Or, si la divergence des usages procède des *principes de l'évaluation même* opérée par le concept, elle ne saurait être réduite à un *conflit d'interprétation* contribuant à l'accomplissement d'une même catégorie évaluative. L'hétérogénéité des valeurs invoquées par les usages du concept de *racisme* suggère que ces usages, loin de converger dans l'élaboration des différents aspects d'une même tradition, sont potentiellement inconciliables. Une illustration plus frappante du caractère intenable du septième critère de Gallie pourrait aussi venir d'un CEC comme celui de *démocratie.* Contentons-nous, sur ce point, d'un raisonnement apagogique : si le septième critère était vrai, il faudrait admettre que les usages du concept de *démocratie* par les Pinochet ou les Trump de ce monde contribuent à un progrès de la raison.

En explicitant la finalité des CEC selon Gallie, le septième critère fait ressortir que, bien qu'il veuille fonder son analyse des CEC sur le modèle d'un jeu, Gallie s'intéresse moins *à ce jeu lui-même et à ses conditions* – c'est-à-dire aux adversaires qui s'y affrontent, à leurs manières de jouer, à leurs positionnements et stratégies – qu'aux *interprétations conceptuelles* auxquelles ce jeu donne lieu. Les intuitions historicistes et l'épistémologie conceptuelle de Gallie sont, certes, partiellement adéquates à l'analyse de la contestabilité du concept de *racisme.* Toutefois, l'hypothèse des CEC dessine une *herméneutique* conceptuelle là où la contestabilité du concept de *racisme* exige bien plutôt une approche qui, en se décentrant du concept lui-même, cherche à développer l'intuition première de Gallie. Cette intuition est que la contestabilité du concept émerge de la contestabilité d'une activité – de lutte, en l'occurrence. C'est de cette intuition qu'il nous faut maintenant repartir pour proposer une interprétation alternative de la contestabilité conceptuelle.

1 Ce qui est développée ici vaut sans doute aussi pour des concepts comme ceux de *démocratie* ou de *justice sociale*, mais nous laissons ce point de côté pour nous concentrer sur le concept de *racisme*.

5.1.2. L'importance relative du concept. Le cas du racisme institutionnel

Le concept de *racisme* occupe indéniablement une place dans la contestation du sens de la lutte contre le racisme. Certaines propriétés de ce concept – sa fonction, son organisation, sa signification – peuvent ainsi contribuer à rendre compte du désaccord qui en structure les usages. Pour autant, ce désaccord n'est pas « essentiellement » conceptuel au sens où le voudrait Gallie, car ces propriétés conceptuelles ne peuvent jamais, à elles seules, rendre compte de la divergence des usages du concept. L'hésitation de Gallie lui-même sur ce point est intéressante. Dans la transition de la définition des CEC à son application de celle-ci aux exemples de l'article de Gallie abordés plus haut, l'hypothèse de Gallie contient en effet deux options. Or, selon la perspective que nous défendrons ici, on ne peut pas reconnaître, selon la première de ces options, que l'« essentielle contestabilité » définie par les « sept conditions » de Gallie « explique […] la manière dont [de tels concepts] fonctionnent dans des débats » au sens où cette essentielle contestabilité en fournirait un cadre d'analyse auto-suffisant. En revanche, on peut reconnaître qu'elle « contribue » à l'expliquer, bien qu'il soit difficile de statuer *a priori* et de manière générale sur la question de savoir si elle y contribue « largement[1] ». En tout cas, s'agissant du concept de *racisme*, ce ne sont jamais seulement les caractères du concept pris pour lui-même, mais toujours aussi les conditions et les déterminations de ses usages divergents qui constituent sa contestabilité.

Cela ne revient pas à nier l'existence d'un désaccord d'ordre conceptuel autour du *racisme*. Il s'agit d'avancer que ce désaccord ne renvoie pas principalement aux critères d'utilisation du concept, mais aux fins poursuivies avec le concept ainsi qu'aux intérêts par rapport auxquels les fins sont fixés. Or, l'hypothèse des CEC implique, selon Gallie, de renvoyer ces fins et ces intérêts à un facteur contingent extra-conceptuel, par opposition aux déterminations nécessaires de l'essentielle contestabilité. En effet, Gallie prend soin de distinguer le cas des CEC des situations relevant d'un « conflit frontal d'intérêts, de goûts ou d'attitudes, que nulle discussion ne saurait dissiper » : dans ces cas, les arguments n'en sont pas vraiment, ou sont seulement *ad hoc* – ce sont en effet « au mieux des rationalisations inconscientes et au pire des plaidoyers sophistiques[2] ». On se souvient aussi que Gallie considère la recherche d'être le « parti majoritaire » comme une « aspiration vulgaire », au sens où une telle recherche viserait l'obtention du pouvoir sur une situation donnée, de telle sorte que l'argumentation rationnelle apparaîtrait comme un moyen et non plus comme une

1 *Cf.* W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*, p. 19-20.
2 W. B. GALLIE, *Philosophy and the Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 157-158.

fin[1]. Par contraste, pour Gallie, les CEC n'engagent pas des argumentations en faveur d'un objectif, d'une sensibilité ou d'une action préexistant à la discussion. Les CEC sont impliqués dans une discussion argumentée et étayée qui, bien qu'il soit impossible d'y mettre fin par des moyens rationnels, consiste à reprendre sans cesse et sous des angles nouveaux des analyses divergentes d'un même concept évaluatif[2].

La contestabilité du concept de *racisme* ne saurait être réduite à une telle argumentation rationnelle focalisée sur le concept lui-même, et cela vaut sans doute également pour des concepts comme ceux de *démocratie* ou de *justice sociale*. Le fait que la contestabilité de ces concepts rend possible des argumentations rationnelles divergentes n'implique pas que les controverses autour de ces concepts se réduisent à de telles argumentations. Du point de vue de sa construction historique, certes, le concept de *racisme* s'inscrit dans des argumentations éthico-politiques et scientifiques, mais ces dernières reposent sur des convictions antagoniques. Dans le cas de l'antiracisme axiologique, il s'agissait de défendre scientifiquement les valeurs occidentales contre une irrationalité destructrice. Dans le cas de l'antiracisme de l'indignité, il en allait d'une lutte contre une hiérarchisation effective des vies et des souffrances. L'analyse de la discussion philosophique contemporaine a, quant à elle, révélé que les définitions concurrentes du *racisme* sont inséparables de ce que Gallie appelle un « conflit » opposant différents « intérêts » et « attitudes[3] », c'est-à-dire, en l'occurrence, des conceptions divergentes de ce qui sert la lutte antiraciste et de la disposition qu'il conviendrait d'adopter à l'égard des phénomènes que l'on rejette comme *racistes*. C'est en ce sens que la dimension conceptuelle du désaccord autour du *racisme* est inséparable de ses dimensions pragmatiques, c'est-à-dire des objectifs des usagers du concept. Dans une telle perspective, la contestabilité du concept de *racisme* ne repose pas principalement sur des propriétés conceptuelles mais sur l'*identification du ou des causes* du mal racial, identification de laquelle dépendent, à leur tour, les décisions relatives à *l'orientation de la lutte* contre ce mal. Autrement dit, la contestabilité conceptuelle du *racisme* est ici fondamentalement *explicative* et *stratégique* en un sens qu'il s'agit maintenant de préciser.

Pour ce faire, on se référera ici, à titre illustratif, au cas du concept de *racisme institutionnel*. L'examen de ce cas-là est en effet susceptible de nourrir une réflexion nuancée sur l'hypothèse des CEC. L'usage du concept de *racisme institutionnel* par ses inventeurs – les militants des droits civiques africains-américains que sont l'étudiant Stokely Carmichael et le chercheur en sciences politiques Charles V. Hamilton – dans l'ouvrage-

1 W. B. GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *op. cit.*, p. 12.
2 *Ibid.*, p. 10-11.
3 W. B. GALLIE, *Philosophy and the Historical Understanding*, *op. cit.*, p. 157-158.

manifeste de 1967 intitulé *Black Power. The Politics of Liberation in America* semble confirmer l'hypothèse des CEC au sens de Gallie, ne serait-ce que parce que les concepts de *racisme* mais aussi de *pouvoir* y jouent un rôle politique essentiel[1]. Durant l'année précédant la publication de cet ouvrage, Stokely Carmichael avait déjà contribué à la popularisation de l'expression « *black power* » (littéralement « pouvoir noir ») dans d'autres publications mais aussi lors des rassemblements et manifestations antiracistes organisées notamment par la *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC, « Comité de coordination de l'action étudiante non-violente »)[2]. Le « *black power* » désignait alors un ensemble de pratiques telles que les campagnes d'inscription des populations africaines-américaines sur les listes électorales, et son sens évolue progressivement vers le principe d'une auto-détermination noire ancrée dans les communautés africaines-américaines[3].

Dans l'ouvrage *Black Power*, Carmichael et Hamilton *reprennent* à proprement parler le concept de *racisme.* Ils ont recours à celui-ci pour lui donner une autre fonction que celle que l'antiracisme axiologique, et des tendances qui se sont inspirées de celui-ci, avaient rendue dominante, à savoir celle de *condamner* l'*hostilité* à l'égard des membres d'une (supposée) race. Dans le sillage de l'antiracisme de l'indignité, ce n'est pas seulement pour une telle condamnation que Carmichael et Hamilton investissent le concept de *racisme*. Ils le font avant tout dans la perspective d'une *contestation* d'une hiérarchie raciale effective. On peut ainsi avoir l'impression que, conformément à l'hypothèse de Gallie, des caractères du concept lui-même pourraient rendre compte de l'usage du concept dans cette dispute politique. Toutefois, à y voir de plus près – c'est-à-dire en se penchant sur les fins et les intérêts qui déterminent cet usage –, on constate que ce qui se présente comme des propriétés conceptuelles relève, en fait, d'enjeux explicatifs, critiques et stratégiques. Autrement dit, la nature de l'argumentation relative au concept – sur laquelle Gallie se focalise – ne saurait être séparée des fins et des intérêts *qui trouvent à s'exprimer dans cette argumentation* mais que Gallie tend à considérer comme infra-rationnelles.

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, New York, Random House, 1967 ; S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*

2 H. K. JEFFRIES, « SNCC, Black Power, and Independent Political Party Organizing in Alabama, 1964-1966 », *The Journal of African American History*, vol. 91, nº 2, 2006, p. 171-172. À partir de son installation en Guinée en 1968, Stokely Carmichael deviendra Kwame Turé, en hommage au chef d'État du Ghana, Kwame Nkrumah, et à une figure marxiste importante de la Guinée, Kwame Toure. M. BETZOLD, « "Carmichael, Stokely (Kwame Touré, Kwame Turé)" | Scribner Encyclopedia of American Lives, Thematic Series: The 1960s », sur *Encyclopedia.com*, 2003 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/carmichael-stokely-kwame-toure-kwame-ture ; consulté le 13 juin 2023).

3 H. K. JEFFRIES, « SNCC, Black Power... », *op. cit.*, p. 174-176.

La question qu'il s'agit ici de poser au concept de *racisme institutionnel* est donc la suivante : dans quelle mesure et en quel sens la contestabilité du concept de *racisme* est-elle *conceptuelle* ? Nous chercherons à montrer que dans une certaine mesure, on peut penser l'émergence du concept de *racisme institutionnel* dans la perspective de Gallie, mais que l'essentiel est ailleurs, à savoir dans le rapport entre le concept, d'une part, et la théorie et la stratégie dans lesquelles ce concept est construit, d'autre part.

5.1.2.1. Racisme franc et racisme voilé : une relation à trois termes

Il convient d'abord de reprendre, une à une, les six premières déterminations de « l'essentielle contestabilité » au sens de Gallie pour voir ce qui, dans l'usage du concept de *racisme institutionnel* par Carmichael et Hamilton, peut effectivement être rapporté à des propriétés du concept et ce qui, au contraire, tient plus généralement à l'explication, à la critique et à la stratégie développées par ses usagers.

La première détermination d'un CEC est son caractère appréciatif/dépréciatif. Beaucoup prête à penser que cette détermination, que l'on trouve indéniablement dans le concept de *racisme*, puisse rendre compte de l'usage que Carmichael et Hamilton font de ce concept. Carmichael et Hamilton définissent en effet le racisme comme « les décisions et les politiques indexées sur [*the predication of*] des considérations de race, dans le but *d'assujettir* un groupe racial et de le maintenir sous tutelle[1] ». Il est en un sens étonnant que Carmichael et Hamilton aient recours au concept de *racisme* pour contester la domination raciale alors que la fonction prédominante de ce concept était déjà la critique de l'idéologie ou de l'hostilité comme maux raciaux les plus graves. D'un autre côté, c'est précisément cela qui fait l'attrait de l'hypothèse des CEC dans le cas du concept de *racisme.* De même que le concept de *démocratie* s'est progressivement imposé comme la catégorie servant à désigner le bien politique ultime – notamment dans son opposition au totalitarisme, mal politique ultime[2] –, de même le concept de *racisme* pouvait apparaître, dans la seconde moitié des années 1960 aux États-Unis, comme un concept essentiel pour qualifier le mal racial le plus grave. Plus précisément, on peut penser que Carmichael et Hamilton *investissent* ce concept précisément parce que sa fonction établie est d'exprimer le mal racial grave. Dans la mesure où il s'agit pour eux de changer la cible de la lutte contre ce mal, l'inflexion du sens du

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 15, traduction modifiée. Ce sont les auteurs qui soulignent.

2 Sur ce point, voir N. CAPDEVILA, « Le tout du peuple et le tout du monde. Idéologie, empire et démocratie : des concepts essentiellement contestés », Mémoire de synthèse en vue de l'habilitation à diriger des recherches sous le parrainage d'Étienne BALIBAR, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2006, p. 48.

concept de *racisme* revêt alors un attrait stratégique plus important que la désertion de ce concept.

Toutefois, cette inflexion ne peut pas seulement être rapportée à la propriété du concept qu'est son caractère dépréciatif. Le premier signe du fait que la contestabilité du concept est plus fondamentalement explicative apparaît dans ce passage souvent cité de *Black Power* :

> Le racisme est à la fois franc [*overt*] et voilé [*covert*]. Il se manifeste de deux façons, très dépendantes l'une de l'autre : soit par des actes individuels commis par des Blancs à l'encontre d'individus noirs, soit par des actes collectifs de la communauté blanche envers la communauté noire. Nous appelons cela le racisme individuel et le racisme institutionnel. Le premier est le fait d'individus, qui agissent ouvertement en tuant, en blessant, ou par la destruction violente de la propriété [*the violent destruction of property*]. Il est visible et peut être filmé par des caméras de télévision ; on peut constater le crime au moment même où il est commis. Le second est moins franc, infiniment plus subtil ; il est beaucoup plus difficile de l'identifier en termes d'*auteurs* individuels. Mais il n'en détruit pas moins la vie humaine. Comme il a sa source dans les forces établies et respectées de la société, il a infiniment moins de chances que le premier d'encourir la condamnation du public[1].

Cette distinction entre les « formes » individuelle et institutionnelle du racisme établit, en fait, une relation à trois termes entre les personnes blanches (comme auteurs du racisme), les personnes noires (comme victimes du racisme) et le public, c'est-à-dire les membres de la société en tant que spectateurs et juges des expressions du racisme. Carmichael et Hamilton développent ainsi la problématisation du racisme initiée par Hugo Iltis et Aimé Césaire, problématisation qui consiste à interroger le degré d'acceptabilité du racisme. Si Iltis et Césaire se plaçaient dans une perspective globale en constatant que le racisme n'apparaît comme un problème aux yeux des Européens que lorsqu'il frappe des Occidentaux, Carmichael et Hamilton avancent d'abord, eux, que la réaction du public dans une société donnée dépend de la visibilité et de l'évidence des phénomènes racistes en question. Les lectures existantes de *Black Power* ne s'attardent pas suffisamment sur cette affirmation selon laquelle le racisme individuel est « franc » mais le racisme institutionnel « voilé[2] ». Avec cette réflexion sur un degré d'acceptabilité du racisme variable selon son degré de visibilité, Carmichael et Hamilton ne proposent pas seulement une définition du concept de *racisme.* Ils se réfèrent aux causes respectives des formes du racisme, et plus précisément à

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 15-16, traduction modifiée. La traduction de « *overt* »/« *covert* » par « franc »/« voilé » plutôt que par « direct »/« indirect » vise à faire ressortir l'opposition entre, d'une part, des actes individuels visibles et, d'autre part, des phénomènes collectifs moins visibles, voire invisibles.

2 Voir, par exemple, D. MASON, « After Scarman: a note on the concept of 'institutional racism' », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 10, n° 1, 1982, p. 38-45 ; K. MURJI, « Sociological engagements: Institutional racism and beyond », *Sociology*, vol. 41, n° 5, 2007, p. 843-855 ; X. DUNEZAT et C. GOURDEAU, « Le racisme institutionnel : un concept polyphonique », *op. cit.*

une distinction entre deux types de causes correspondant à ces formes. La distinction entre les « formes » individuelle et institutionnelle du racisme s'inscrit ainsi d'emblée dans un cadre explicatif spécifique, et la critique dont le concept de *racisme* est ici le véhicule s'avère inséparable de ce cadre explicatif.

En effet, pour Carmichael et Hamilton, le racisme individuel et franc est plus répréhensible pour le public que ne l'est le racisme institutionnel et voilé. Les auteurs l'expliquent en se référant à la nature des causes du racisme individuel, à savoir des actes visibles, directement nuisibles à l'égard des victimes et potentiellement commis avec l'appui des autorités en place. Le racisme individuel et franc est donc la forme du racisme dont la condamnation va de soi, c'est-à-dire dont la valeur négative est plus ou moins établie pour le public. Les auteurs de *Black Power* considèrent bien ce racisme individuel et franc comme l'une des formes du racisme, sans le ravaler au rang d'un épiphénomène qui ne serait digne d'intérêt que pour les non-initiés à la vraie cause de l'antiracisme. Au contraire, Carmichael et Hamilton admettent une certaine continuité entre les deux formes du racisme. Cette continuité repose sur « des attitudes et des pratiques anti-Noirs[1] », c'est-à-dire sur un processus social qui motive non seulement les attaques directes contre les corps ou les possessions de personnes noires – c'est le racisme individuel et franc –, mais aussi une certaine organisation hiérarchique de la société – c'est le racisme institutionnel et voilé. Dans le premier cas, l'attitude est individuelle et dans le second, elle est collective, mais l'élément commun à ces deux formes est la domination raciale : « Telle est l'attitude raciste : elle imprègne la société au niveau individuel et jusque dans ses institutions […][2]. » Dès lors, on peut éviter un comportement socialement répréhensible en se dédouanant du racisme individuel et franc tout en acceptant, voire en soutenant les processus qui perpétuent le racisme institutionnel et voilé[3].

C'est en ce sens que la proposition de Carmichael et Hamilton est fondamentalement explicative. Ce qu'ils contestent avec leur usage du concept de *racisme*, ce n'est pas tant le fait de définir ce concept scomme hostilité ou comme idéologie d'une hiérarchie raciales – ils reconnaissent là des composantes effectives du racisme. Ce qui se trouve contesté, c'est une explication du racisme qui se référerait seulement aux actes individuels et visibles, omettant

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 17. En ce sens, la distinction entre *racisme individuel* et *racisme institutionnel* ne recoupe pas une supposée distinction entre un racisme intentionnel et un racisme non-intentionnel, contrairement à ce qui est avancé notamment par J. D. HATCH, « Dissociating Power and Racism: Stokely Carmichael at Berkeley », *Advances in the History of Rhetoric*, vol. 22, nº 3, 2019, p. 303-316.

2 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 17

3 *Ibid.*, p. 17.

ainsi les causes institutionnelles qui, bien qu'inapparentes, sont au moins aussi nuisibles que les actes individuels visibles. Qui plus est, on entrevoit déjà que cette contestation d'une explication du racisme limitée aux causes individuelles de celui-ci est, par là même, une contestation d'une critique qui se bornerait à condamner des individus ou des actes qui s'écarteraient d'une norme supposément égalitaire.

5.1.2.2. « Il n'y a pas de dilemme américain »

En affirmant que le mal racial grave ne se réduit pas à ce qui est publiquement condamné comme tel, Carmichael et Hamilton promeuvent, certes, un autre usage du concept de *racisme*. Toutefois, cet autre usage ne fait qu'exprimer une autre *explication* du racisme, explication qui repose à son tour sur une analyse plus générale de la société états-unienne des années 1960. Si la cible de la lutte antiraciste est, pour Carmichael et Hamilton, un racisme qualifié conjointement d'*institutionnel* et de *voilé,* c'est que ces auteurs prétendent avoir identifié les *causes* efficientes et finale du racisme. Les exposés respectifs de ces causes ont ceci de commun qu'ils rompent avec la dichotomie de l'antiracisme axiologique opposant le mal raciste aux valeurs (scientifiques, juridiques, politiques, morales, etc.) elles-mêmes essentiellement égalitaires de l'État de droit. Pour Carmichael et Hamilton, la cause finale du racisme serait la subordination et le contrôle de la collectivité noire, c'est-à-dire son maintien dans une position d'infériorité. Les causes efficientes du racisme, elles, seraient alors dans les projets politiques indexés sur la race au sens d'un principe d'organisation hiérarchique de la société assurant la domination de la collectivité noire par la collectivité blanche.

Contrairement à ce qui caractérise les usages alors les plus établis du concept de *racisme*, il ne s'agit donc pas, pour Carmichael et Hamilton, de condamner les représentations ou les actes racistes comme des déviations d'une norme égalitaire, ni de décrier tel ou tel mésusage du concept de *race* comme une aberration pseudo-scientifique. Bien au contraire, toujours dans la lignée de l'antiracisme de l'indignité, Carmichael et Hamilton rejettent le thème du « dilemme américain » au sens de l'économiste Gunnar Myrdal qui, dans *An American Dilemma*, faisait le récit d'une tension entre les principes états-uniens de l'égalité et de la liberté, d'une part, et la domination raciale, de l'autre[1]. Selon le principe de l'universalité inaboutie développé par Aimé Césaire et repris par Frantz Fanon[2], l'universalité des droits

1 *Ibid.*, p. 17-18 et 95. Voir G. MYRDAL, R. STERNER et A. M. ROSE, *An American Dilemma: the Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers, 1944, vol. 1/2, p. 89, 103 et 672.

2 Dans *Peau noire, masques blancs,* Fanon reprend explicitement Césaire pour suggérer comment « à travers un particulier humain », « le nègre » pourrait « tendre vers l'universel. » F. FANON, *Peau noire, masques blancs* (1952) republié dans F. FANON, *Œuvres. Peau noire, masques blancs / L'An V de la révolution algérienne / Les damnés de la terre / Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2011, p. 219-222. On reviendra sur ce point. Concernant l'influence de Fanon sur les membres du SNCC et d'autres figures

n’est pas un acquis. Cette universalité serait encore à réaliser compte tenu de la hiérarchisation effective des vies qui caractérise la société états-unienne, hiérarchisation qui serait justement le signe non pas d’un conflit, mais d’une compatibilité entre l’État de droit et la domination raciale[1]. On le voit : la critique que Carmichael et Hamilton opèrent avec le concept de *racisme* n’est pas réductible à une propriété de ce concept. Cette critique est inséparable d’un certain cadre explicatif de la domination raciale dans la société états-unienne.

Avec cette explication de la domination raciale, Carmichael et Hamilton estiment aussi avoir identifié les raisons pour lesquelles le public accepte le racisme[2]. Pour Carmichael et Hamilton, c’est précisément parce que les causes efficientes de la domination raciale échappent à la conception admise du racisme comme agression individuelle et visible qu’il est possible de laisser faire le racisme institutionnel – de l’encourager ou d’y demeurer indifférent[3]. Carmichael et Hamilton ne se contentent pas de nier que le racisme soit une déviation des normes juridiques, politiques ou morales. Ils vont jusqu’à affirmer que le racisme oriente le fonctionnement même des institutions, si bien que le racisme naîtrait des *applications* de ces normes, c’est-à-dire de leur existence régulière et habituelle. Dans l’analyse de Carmichael et Hamilton, la collectivité noire est en effet exclue d’une vie digne par les institutions états-uniennes elles-mêmes[4]. Une telle exclusion – et la violence et la destruction qui l’accompagnent – ne sont possibles à une large échelle que si leurs victimes sont considérés comme des êtres inférieurs méritant un tel traitement : « Le racisme, ce n’est pas seulement l’exclusion sur une base raciale, c’est l’exclusion pour la domination ou la poursuite de la domination[5]. » En ce sens, l’explication et la critique de la domination raciale

militantes et intellectuelles de leur temps, voir H. K. JEFFRIES, « SNCC, Black Power... », *op. cit.*, p. 177 ; N. P. SINGH, *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004, p. 184, 189-190.

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 17 et 94-95.

2 Cette thématique de l’acceptation d’un ordre racial inégalitaire s’inscrit également dans la continuité des textes de Césaire (en partie transmis, aux États-Unis, par l’intermédiaire d’une réception éminemment politique de Fanon).

3 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 36.

4 *Ibid.*, p. 55-56.

5 *Ibid.*, p. 63-64, traduction modifiée. Dans les deux premiers chapitres de *Black Power*, le langage fanonien est particulièrement explicite : « La conviction raciste d’une supériorité des Blancs est si profondément ancrée dans la trame de la société qu’elle marque tout le fonctionnement du subconscient national. » *Ibid.*, p. 46. Le schéma théorique est bien celui de *Peau noire, masques blancs*, où l’on lit, noir sur blanc, que « [l]a France est un pays raciste, car le mythe du nègre-mauvais fait partie de l’inconscient de la collectivité. » F. FANON, *Peau noire, masques blancs* (1952) republié dans F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 136. En octobre 1966, dans ce qui est désormais connu sous le nom d’un « Discours sur le *black power* à l’Université de Californie à Berkeley » (« *Black Power Address at UC Berkeley* »), Stokely Carmichael formulait déjà le problème dans les termes suivants : « Il me semble que les institutions à l’œuvre dans cette société sont clairement racistes et qu’elles sont fondées sur le racisme. » S. CARMICHAEL, « Black Power Address at UC Berkeley » (1966), sur *American Rhetoric*, 2 mai 2021 (en ligne : https://www.americanrhetoric.com/speeches/stokelycarmichaelblackpower.html ; consulté le 14 juin 2023).

sont en même temps une explication et une critique de sa normalité, c'est-à-dire de son caractère non problématique pour la majorité de la population états-unienne.

Puisque Carmichael et Hamilton déplacent le point de gravité du concept de *racisme* de l'hostilité et de l'idéologie vers la domination, il serait tentant de comprendre cette innovation conceptuelle d'après les deuxième et troisième déterminations des CEC, c'est-à-dire leur complexité interne et le fait qu'ils puissent faire l'objet de descriptions concurrentes. L'invention du concept de *racisme institutionnel* serait alors à comprendre comme un changement dans l'ordre des priorités d'un concept complexe. Il est indéniable que Carmichael et Hamilton font passer la composante de la domination avant celles de l'idéologie ou de l'hostilité, sans pour autant exclure ces dernières. Or, s'en tenir à ce constat formel, ce serait se priver de la connaissance des motivations et des implications spécifiques de cette insistance sur la domination raciale. Ces motivations et ces implications ne peuvent être identifiées qu'en tenant compte non seulement du concept de *racisme*, mais aussi de ses liens internes avec les autres concepts servant à la description, à l'évaluation et à l'explication de ce qui est tenu pour un mal racial grave. Autrement dit, ce qui apparaît comme un changement dans l'organisation du concept n'exprime en fait qu'une transformation *théorique* plus générale, transformation qui est à son tour motivée par une réorientation *stratégique*. Cela n'implique en rien un rejet de l'hypothèse des CEC dans son ensemble, mais revient à souligner l'importance du cadre théorique dans lequel les approches divergentes du racisme se construisent, d'une part, et le caractère inséparable de l'argumentation et des fins et intérêts qui la motivent, d'autre part.

Pour le voir, il convient de faire ressortir d'autres aspects du contexte d'émergence du concept de *racisme institutionnel*. Dans l'analyse de Carmichael et Hamilton, l'archétype du racisme est le colonialisme. Pour eux, la communauté noire états-unienne est colonisée par la société états-unienne, non pas, certes, au sens d'un rapport entre une métropole et un territoire qui lui serait subordonné, mais au sens où les personnes noires et cette société seraient dans un certain « rapport objectif[1] » dont les causes seraient politique, économique et culturelle. La cause efficiente politique du racisme se trouverait dans une « structure de pouvoir blanc » (« *white power structure* ») qui priverait la collectivité noire, à l'instar des indigènes d'une colonie, de toute possibilité d'auto-détermination, en veillant à ce que seule une certaine élite noire ait accès au pouvoir politique au détriment de la majorité[2]. Certaines

« *Seems* (sic) *to me that the institutions that function in this country are clearly racist, and that they're built upon racism*. » Sur ce discours et les hésitations conceptuelles qui le caractérisent, voir J. D. HATCH, « Dissociating Power and Racism », *op. cit.*, p. 309-313.

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 18, traduction modifiée.

2 *Ibid.*, p. 19-21.

personnes noires contribueraient à leur propre subordination en s'adaptant activement à ce « système raciste[1] ».

La cause efficiente économique du racisme, elle, serait à comprendre comme une dépendance de type colonial, passant notamment par des formes de paternalisme économique motivées par la recherche du « profit personnel », avec pour effet principal de « maintenir le racisme[2] ». Cette dépendance serait produite par les forts taux de chômage dans la communauté noire, par un accès plus difficile au crédit, par des salaires plus bas que ceux des personnes blanches, par les prix plus élevés des marchandises dans les magasins des quartiers noirs ainsi que par les loyers plus importants pour les personnes noires[3]. La collectivité blanche dans son ensemble aurait un intérêt dans le maintien de ces désavantages :

> Voici pourquoi la société ne fait rien de valable contre le racisme institutionnel : c'est que la communauté noire a été créée et dominée par une combinaison de forces d'oppression et d'intérêts particuliers propres à la communauté blanche. Les groupes qui possèdent les ressources nécessaires et qui ont la possibilité de faire changer les choses bénéficient politiquement et économiquement du maintien de la communauté noire dans son état de subordination. Cela ne veut pas dire que chaque Américain blanc, en tant qu'individu, opprime consciemment les Noirs. Il n'en a pas besoin. Le racisme institutionnel a été délibérément maintenu par la structure de pouvoir [*by the power structure*] et grâce à l'indifférence, à l'inertie et à la lâcheté des masses blanches aussi bien que des petits fonctionnaires. […] La plupart des Blancs participent d'une façon ou d'une autre au colonialisme économique[4].

De même que les administrations et rapports de production coloniaux sont configurés dans l'intérêt de la métropole, de même la collectivité noire serait une simple ressource en vue de la satisfaction des besoins de la collectivité blanche états-unienne. Dès lors, il serait dans l'intérêt de la communauté blanche dans son ensemble de préserver la domination raciale dont elle tirerait des bénéfices économiques. Dans sa double dimension de dénigrement et d'exploitation, le racisme structure ainsi la société américaine toute entière.

De ce fait, la cause efficiente culturelle du racisme résiderait dans l'annihilation spirituelle et morale de la collectivité noire. Cette annihilation historique – qui tiendrait, notamment, à l'extériorité initiale des Africains vis-à-vis du christianisme – aurait été la condition de la réduction de cette collectivité en esclavage, celle-ci ayant à son tour contribué à consolider le sentiment collectif de supériorité de la communauté blanche[5]. La majorité des personnes noires, elles, seraient ainsi encore amenées à douter de leur propre valeur, voire à développer

1 *Ibid.*, p. 28.
2 *Ibid.*, p. 30-31.
3 *Ibid.*, p. 33-36.
4 *Ibid.*, p. 36, traduction modifiée.
5 *Ibid.*, p. 38-39.

des formes de haine de soi, tandis que l'élite noire ne ferait que « renforc[er] le racisme » en reniant la culture et l'identité noires[1]. Dans une perspective manifestement fanonienne, l'esclavage et la ségrégation auraient ainsi eu un impact sur l'inconscient même de la société états-unienne qui aurait internalisé les notions de supériorité et d'infériorité raciales[2].

Avec cette caractérisation politique, économique et culturelle d'un rapport colonial objectif, Carmichael et Hamilton proposent certainement une autre interprétation du concept de *racisme*, interprétation qui puise dans les ressources sédimentées dans le concept par des interventions antérieures comme celles de Césaire et, à sa suite, Fanon. Néanmoins, ces ressources sont mobilisées pour la description, l'explication et l'évaluation de phénomènes comparés au colonialisme. En ce sens, la contestabilité du *racisme* est théorique et pas seulement conceptuelle.

5.1.2.3. Réadaptation et opposition : à quelle fin ?

Toutefois, dans le cas du concept de *racisme institutionnel*, les quatrième et cinquième déterminations des CEC – leur malléabilité et la relation d'opposition mutuelle qui caractérise les variantes divergentes du concept – semblent correspondre à des propriétés conceptuelles susceptibles de rendre compte de la divergence des usages du concept. Le seul dénominateur commun des usages divergents du concept de *racisme* est la qualification d'un mal racial grave. Par conséquent, on peut considérer que le concept de *racisme* comporte un noyau particulièrement fin. Au-delà de cette qualification, il n'y a pas d'accord général autour de la signification de ce concept, si ce n'est la référence commune à une hiérarchie raciale, qui peut cependant être conçue aussi bien comme une construction idéologique (antiracisme axiologique) que comme un rapport de domination effectif (antiracisme de l'indignité). Compte tenu de l'indétermination de ce noyau du concept – le mal racial grave et la référence à une hiérarchie –, indétermination renforcée par l'hétérogénéité des usages du concept de *race*, le concept de *racisme* se prête facilement à la réadaptation, c'est-à-dire à sa modification pour répondre à une évolution dans les besoins de l'argumentation conditionnée, à son tour, par un changement historique ou géographique, ou par une combinaison des deux.

C'est ainsi, par exemple, que l'on peut interpréter la reprise du concept de *racisme* par l'un des continuateurs de l'antiracisme de l'indignité, Frantz Fanon. Bien que le concept de *racisme* joue par ailleurs dans son œuvre un rôle très marginal, Frantz Fanon a consolidé et développé la contestation conceptuelle que Césaire avait initiée en langue française à partir

1 *Ibid.*, p. 45-46.
2 *Id.*

des années 1930. Dans le discours « Racisme et culture » prononcé au premier Congrès des écrivains et artistes noirs à Paris en septembre 1956, Fanon étend le concept de *racisme* au-delà des discours biologiques pseudo-scientifiques afin de qualifier les processus hiérarchisants et infériorisants à l'œuvre dans la sphère de la culture dans la situation coloniale :

> L'entreprise de déculturation se trouve être le négatif d'un plus gigantesque travail d'asservissement économique, voire biologique.
> La doctrine de la hiérarchie culturelle n'est donc qu'une modalité de la hiérarchisation systématisée poursuivie de façon implacable.
> […] Le racisme n'est pas un tout mais l'élément le plus visible, le plus quotidien, pour tout dire, à certains moments, le plus grossier d'une structure donnée[1].

Dans la continuité de Césaire, la différence raciale est ici conçue non simplement comme une réalité physique immédiate, mais comme le produit social d'un dénigrement des habitudes et des modes d'expression des populations colonisées. Par conséquent, c'est du fait de son noyau fin que le concept de *racisme* a pu être délié de celui de *race* au sens de groupes naturels aux caractéristiques héréditaires, et ce afin de servir la qualification de l'évolution du mode de justification de la domination coloniale vers des considérations culturelles plutôt que biologiques.

Plus aisément encore que la quatrième détermination des CEC qu'est leur malléabilité, la cinquième détermination des CEC semble identifiable dans un usage du concept de *racisme* comme celui qu'en font Carmichael et Hamilton. Il a été établi, en effet, que le concept de *racisme institutionnel* est forgé précisément dans une opposition à la focalisation exclusive sur les causes visibles et individuelles des maux raciaux. Carmichael et Hamilton cherchent ainsi à ouvrir le concept de *racisme* sur la qualification de phénomènes apparemment légitimes. Or, un tel usage offensif du concept peut-il vraiment être compris, comme le prétendait Gallie, à la lumière d'une propriété du concept ? La lecture du texte de Carmichael et Hamilton au-delà de son bref moment définitionnel laisse penser que cet usage offensif ne s'explique pas seulement par une caractéristique du concept, mais par une finalité stratégique dont le concept est un moyen :

> Ce n'est que quand les Noirs [*black people*] auront pleinement acquis ce sens de la communauté, ce sens d'eux-mêmes, qu'ils pourront vraiment s'occuper du racisme dans *ce* pays-ci. C'est cela que nous entendons par la notion de nouvelle conscience […][2].

1 F. FANON, « Racisme et culture » (1956) republié dans F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 715.
2 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 54.

Ces lignes amorcent une présentation des deux étapes de la stratégie du *Black Power.* La première – qui est décrite dans ces phrases – consiste en une refondation de l'identité noire et la seconde en une modernisation politique. Refonder l'identité noire revient, pour Carmichael et Hamilton, à contrer la cause efficiente culturelle du racisme. Les personnes noires sont appelées à prendre conscience de leur appartenance à une « communauté » africaine-américaine en reconnaissant l'importance des expériences et des éléments culturels que celle-ci aurait en partage. La modernisation politique, quant à elle, doit prendre place au niveau des « valeurs » : à contre-courant des couches intégrées à la société états-unienne, il s'agit de donner la priorité à la satisfaction des besoins matériels et moraux des populations exclues plutôt qu'à l'enrichissement des minorités possédantes. Pour les auteurs de *Black Power*, cela correspondrait à une « modernisation » dans la mesure où l'on romprait ainsi avec le libéralisme états-unien dominant. Cette « modernisation » passera ainsi par la création de nouvelles « structures » qui permettront à leur tour d'inclure les populations noires – maintenues, jusqu'alors, dans une situation de silence et d'impuissance – dans les processus de décision politique[1].

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les quatrième, cinquième et sixième chapitres de l'ouvrage *Black Power* prennent la forme d'un retour d'expérience sur les luttes sociales et politiques menées au nom de la libération noire dans les années 1960. De l'aveu de Carmichael lui-même, l'objectif de construire des institutions politiques avec et pour la « communauté noire » est né de l'activisme mené par le SNCC au Mississippi, mais aussi par la Lowndes County Freedom Organization (LCFO) qui, en Alabama, menaient déjà depuis plusieurs années des activités non seulement pour l'inscription des Noirs sur les listes électorales, mais aussi pour l'amélioration des écoles noires et la déségrégation des écoles blanches, pour une plus grande participation des Noirs aux « comités des fermes du comté » (« *county farm committees* »), pour des programmes de lutte contre la pauvreté et pour l'auto-défense contre les évictions de masse et la violence raciste[2]. Certes, conformément à la cinquième détermination des CEC, Carmichael et Hamilton ont sciemment recours au concept de *racisme institutionnel* dans une opposition à l'usage prédominant du concept de

1 *Ibid.*, p. 57sq.

2 Sur l'importance du « précédent » de la LCFO pour le SNCC, et sur l'implication de Stokely Carmichael dans la première, voir H. K. JEFFRIES, « SNCC, Black Power... », *op. cit.*, p. 171-172. Quant à Stokely Carmichael lui-même, voici ce qu'il écrit à ce propos dans un pamphlet initialement publié en 1966 sous l'égide du SNCC : « […] le concept de "pouvoir noir" n'est pas un phénomène récent ou isolé : il est né de l'effervescence de l'agitation et de l'activité de différentes personnes et organisations dans nombre de communautés noires à travers les années. » S. CARMICHAEL, « Power and racism: What We Want » (1966), *The Black Scholar*, vol. 27, n° 3-4, 1997, p. 53, notre traduction. « […] *the concept of "black power" is not a recent or isolated phenomenon: it has grown out of the ferment of agitation and activity by different people and organizations in many black communities over the years*. »

racisme, et cela donne lieu à une argumentation en faveur de la fonction que les auteurs veulent attribuer au concept. Il demeure que cette contestation de la fonction du concept est motivée par la fin que Carmichael et Hamilton donnent à leur lutte et que leur ouvrage *Black Power* promeut. En l'occurrence, cette fin est le développement d'organisations politiques spécifiquement noires grâce auxquelles les intérêts et capacités des populations africaines-américaines pourraient acquérir une force propre et une indépendance vis-à-vis de ceux de la majorité blanche.

Dans le cas du concept de *racisme institutionnel*, la contestabilité du concept de *racisme* est donc conceptuelle dans la mesure où c'est bien le caractère éminemment dépréciatif de ce concept qui motive ses différents usagers à se disputer le sens de celui-ci. C'est parce qu'il y va des conditions de la reconnaissance de ce qu'est vraiment le mal racial grave que cette dispute se perpétue. En outre, le caractère particulièrement malléable du concept de *racisme* rend possible sa réadaptation à des situations et à des finalités nouvelles. Toutefois, la divergence des usages du concept de *racisme* ne saurait être comprise seulement comme un conflit entre des descriptions concurrentes fondées sur différentes hiérarchisations d'un ensemble de critères définitionnels. Cette divergence est plus fondamentalement explicative et stratégique. En d'autres termes, la contestabilité de la fonction du concept de *racisme* exprime la contestabilité du but de l'antiracisme. *Le sens du concept* – sa signification – *dépend du sens de la lutte*, c'est-à-dire de l'orientation de cette lutte.

5.1.3. Contestabilité conceptuelle et contestabilité du but

Ainsi, si les première et quatrième déterminations des CEC contribuent bel et bien à expliquer l'usage que Carmichael et Hamilton font du concept de *racisme* à partir d'une propriété de ce concept, les deuxième, troisième et cinquième déterminations invitent donc, elles, à réfléchir sur l'articulation de la contestabilité conceptuelle avec la contestabilité de la fin de l'activité dans laquelle le concept est investi. Autrement dit, quelle est la relation entre la divergence dans l'usage du concept de *racisme*, d'une part, et la remise en cause de l'objectif de la lutte antiraciste, d'autre part ? Le philosophe John Kekes et le politiste William E. Connolly proposent deux réponses à cette question à partir de leurs lectures respectives de Gallie[1]. Là où Kekes interroge la nature des CEC et leur valeur rationnelle, Connolly s'intéresse à la fonction des CEC pour l'action morale et politique. Par deux voies différentes, Kekes et Connolly cherchent ainsi à compléter l'hypothèse de Gallie en

1 J. KEKES, « Essentially Contested Concepts: A Reconsideration », *Philosophy & Rhetoric*, 1977, p. 71-89 ; W. E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, Lexington, Mass., Heath, 1974.

soulignant que les activités auxquelles les CEC se réfèrent se caractérisent par le fait d'être dirigées vers un but. Paradoxalement, ils reproduisent cependant tous deux la surfocalisation de Gallie sur la contestabilité conceptuelle prise pour elle-même. Il s'agira donc ici de faire ressortir les éléments des analyses respectives de Kekes et de Connolly qui permettent de rompre avec cette tendance herméneutique. Dans le cas de l'antiracisme, il est en effet apparu que le désaccord a trait non seulement aux composantes du concept et leur classement, mais plus fondamentalement au but même de l'activité antiraciste.

5.1.3.1. Le CEC comme concept d'une « activité volontaire et dirigée vers un but déterminé »

Dans un article constituant l'une des discussions théoriques les plus influentes de l'hypothèse des CEC, le philosophe John Kekes veut répondre à deux questions dont il estime qu'elles ont été éludées par Gallie. La première concerne la signification des CEC : à quoi se réfèrent-ils ? Selon Kekes, les adversaires qui font usage d'un CEC font référence à un « sujet commun », à savoir « un type d'activité volontaire et dirigée vers un but déterminé [*goal-directed*][1] ». Autrement dit, le référent du CEC est l'ensemble formé par l'activité et son but, et non pas telle ou telle performance, telle ou telle manière de jouer le jeu[2]. Pour reprendre un exemple qui est déjà venu illustrer l'analyse de Gallie plus haut, les usages divergents du concept de *démocratie* se réfèrent à un effort plus ou moins institutionnalisé – c'est l'activité – qui vise à empêcher l'inégalité – c'est le but de cette activité. D'après Kekes, cela implique que le CEC signifie un domaine d'action dont les différents usages du CEC sont autant de « gages » (« *tokens* »), autant de paris sur la meilleure manière de conduire cette activité dirigée vers un but. C'est pour cette raison que Kekes insiste sur la dimension volontaire de l'activité en question. On pourrait ici proposer l'exemple suivant : l'usage du concept de *justice* en vue de l'abolition des rapports sociaux de domination, plutôt que pour le maintien d'un certain ordre institutionnel, reflète une décision. Un tel usage oriente une action qui vise à « accomplir un certain but[3] ». L'approche de Kekes ne permettrait-elle pas ainsi de penser la contestabilité conceptuelle à partir de la divergences des buts antiracistes, et donc de rompre avec la focalisation excessive de Gallie sur l'interprétation conceptuelle ?

C'est ce qu'un autre développement de Kekes vient démentir. Ce développement concerne un autre aspect de l'hypothèse de Gallie. La seconde question à laquelle Kekes

1 J. KEKES, « Essentially Contested Concepts: A Reconsideration », *op. cit.*, p. 74.
2 *Ibid.*, p. 74-75.
3 *Ibid.*, p. 74.

estime détenir une réponse plus convaincante que celle de Gallie est celle de la justification de l'existence des CEC. Kekes estime en effet que la justification de Gallie est insatisfaisante pour deux raisons. D'abord, cette justification semble exclure toute résolution rationnelle des débats autour des CEC. Ensuite, Gallie veut garantir l'unité des CEC en supposant que ces derniers soient affiliés à un même modèle historique, ce qui est très improbable et difficile, voire impossible à établir[1]. La justification concurrente proposée par Kekes se fonde non pas sur le modèle historique des CEC, mais sur ce que Kekes tient pour leur enjeu contemporain, à savoir le problème et les valeurs que les différents usages du concept auraient en partage. D'après Kekes, le domaine d'activité du CEC serait structuré autour d'un même obstacle à surmonter – dans le cas du concept de *démocratie*, il s'agit par exemple de l'inégalité –, obstacle auquel il s'agit d'opposer une activité que l'on valorise[2]. Le domaine d'activité auquel le CEC se réfère serait donc unifié par l'orientation de tous les usages du CEC *vers un même but* déterminé par *l'accord autour d'un problème à résoudre*. Dès lors, les « disputes » (« *arguments* ») ne concerneraient que les « moyens » en vue des « idéaux » constituant la fin de l'activité[3] : « C'est cette communauté d'intérêt et ce consensus autour de ce qui serait bénéfique qui rend les débats autour des CEC rationnellement solubles[4]. »

Si l'analyse de Kekes a l'avantage de considérer les CEC du point de vue des pratiques qu'ils guident, elle est donc aussi une régression relativement à l'hypothèse de Gallie. Cette régression réside dans le fait que Kekes présuppose un accord fondamental autour de la fonction du concept, alors que c'est pourtant précisément l'absence d'un tel accord qui pourrait donner lieu à une « essentielle » contestabilité entendue comme une conflictualité inhérente aux usages possibles d'un concept. En présupposant l'existence d'un tel accord, Kekes prolonge en même temps la tendance téléologique présente en particulier dans la septième détermination des CEC proposée par Gallie. Kekes veut en effet justifier l'existence des CEC en invoquant la possibilité qu'ils offriraient de réajuster l'analyse et le traitement des problèmes structurant l'existence humaine, c'est-à-dire les difficultés qui ne sauraient être résolues une fois pour toutes[5], comme celles relatives à la rationalité ou à la justice. Tout se passe alors comme si les différents usages du CEC, aussi divergents et opposés soient-ils, œuvreraient cependant pour le perfectionnement du tout formé par le but ou l'idéal qu'ils auraient en commun. Le présupposé d'une « communauté » de besoins et de buts est sans

1 *Ibid.*, p. 73.
2 *Ibid.*, p. 84-86.
3 *Ibid.*, p. 86.
4 *Id.*, notre traduction. « *It is this community of interests and consensus about what would satisfy it that makes debates about ECCs rationally tractable.* »
5 *Ibid.*, p. 88-89.

doute permis par le caractère délibérément abstrait de l'analyse de Kekes qui se désintéresse de « ce que les gens font » – de l'« aspect psychologique » – au profit des « caractéristiques formelles » des CEC[1]. Sur ce point également, Kekes s'inscrit donc dans le sillage de Gallie en considérant l'essentielle contestabilité comme un ensemble de propriétés conceptuelles qui, bien qu'elles rendent compte des débats effectifs autour des CEC, ne sauraient être ravalées au rang de simples instruments pour les intérêts divergents d'adversaires cherchant à l'emporter sur les autres[2].

Pourtant, en thématisant les CEC comme des domaines d'activité, Kekes suggère que la contestabilité conceptuelle a pour objet autre chose que la définition prise isolément, à savoir la détermination de l'importance de différents aspects de l'activité relativement à son but. Dans cette perspective, introduire une dimension institutionnelle dans le racisme comme le font Carmichael et Hamilton, ce n'est pas seulement hiérarchiser différemment les composantes d'un concept, mais donner un autre ordre de priorités à la lutte contre le racisme. Kekes soutient que c'est parce qu'il oriente une activité volontaire que le CEC acquiert une importance pour les adversaires qui en font usage, importance qui est aussi la raison pour laquelle le désaccord fait partie intégrante du concept[3]. De ce point de vue, dans le cas du concept de *racisme*, l'enjeu serait de prendre la meilleure décision antiraciste qui soit parmi les différentes options disponibles. Seulement – et c'est ce que Kekes ne saurait admettre –, ces décisions découlent nécessairement de problématisations divergentes, c'est-à-dire de manières conflictuelles de diagnostiquer le mal racial. De ce fait, les « éléments » constituant l'activité antiraciste ne sont pas tous partagés. L'antiracisme de l'indignité que Carmichael et Hamilton prolongent fait ainsi intervenir des éléments, et notamment celui du développement d'organisations politiques spécifiquement noires, que l'antiracisme axiologique n'admet pas en son sein. C'est pourquoi on ne saurait suivre Kekes dans sa présentation générale des CEC :

> Ainsi, typiquement, dans un débat portant sur un CEC, les adversaires s'accordent autour du problème qu'il s'agit de résoudre, autour de la description générale de l'activité censée résoudre le problème et autour des éléments dont cette activité doit être faite, mais ils sont en désaccord quant à l'importance d'éléments particuliers dans la poursuite du but[4].

1 *Ibid.*, p. 75.
2 Les adversaires partent d'un problème, d'un besoin et d'un but communs mais « divergent quant à ce qui est à faire » (« *they are divided over what to do about them* »). *Ibid.*, p. 77-78, 84.
3 *Ibid.*, p. 78.
4 *Ibid.*, p. 80, notre traduction. « *Thus a typical debate about an ECC is one in which the participants agree about the problem that requires a solution, about the general description of the activity that they believe will solve their problem, about what elements must be present in the activity, but they disagree about the significance that particular elements have in pursuit of the goal*. »

Bien que les adversaires s'accordent autour de la nécessité de quelque chose comme un « antiracisme » – ce que l'on pourrait peut-être considérer comme une « description générale de l'activité censée résoudre le problème » –, *le but même de cette activité est ce qui fait débat*, et les « éléments » de cette activité sont déterminés par les considérations stratégiques relatives au but choisi. Par exemple, le fait de privilégier la création d'organisations noires – comme le font les tenants du *black power* – plutôt que la diffusion de la vérité raciale – à l'image des antiracistes axiologiques – repose sur un autre examen d'une situation donnée, et donc aussi sur une problématisation concurrente de ce qui s'y présente.

Pour tirer les implications de l'intuition précieuse de Kekes – l'intuition que l'activité à laquelle le CEC fait référence est orientée vers un but –, il faudrait donc s'intéresser précisément à ce que Kekes veut mettre de côté, à savoir « ce que les gens font » effectivement[1].

5.1.3.2. Le CEC donne forme à une activité politique

Le travail de William E. Connolly sur les « concepts en grappe » (« *cluster concepts* », ci-après CG*)* est à cet égard intéressant. Connolly fait un usage plus libre de l'hypothèse des CEC ; il n'examine pas l'idée de Gallie de manière aussi minutieuse que Kekes. En outre, là où Kekes interrogeait la référence et l'unité des CEC, Connolly se focalise, lui, sur le statut de la contestabilité conceptuelle dans l'action politique et morale. Connolly cherche en effet à savoir pourquoi les différences d'interprétation des concepts politiques donnent lieu à des conflits non seulement continuels, mais également importants pour les agents politiques eux-mêmes. L'hypothèse de Connolly est que l'« essentielle » contestabilité ne se réduit pas à une dispute conceptuelle : elle concerne plus fondamentalement les actions auxquelles ces concepts donnent forme[2]. Pour Connolly, l'exploration de ce type de contestabilité conceptuelle exige de relativiser, voire de se défaire de la dichotomie entre faits et valeurs, afin d'identifier le rapport entre la dimension descriptive et la dimension normative des CEC. Il semblerait d'ailleurs que ce soit précisément pour lever cette dichotomie que Connolly se tourne vers l'hypothèse de Gallie qui, on l'a vu, permet de penser certains concepts appréciatifs à partir de leurs descriptions divergentes ancrées dans des conditions historiques changeantes.

Le propre de la démarche de Connolly est d'analyser la contestabilité conceptuelle en se référant aux jugements normatifs impliqués dans les usages divergents de concepts orientés vers l'action. En s'inspirant de l'hypothèse de Gallie, Connolly se concentre sur les concepts

1 *Ibid.*, p. 75.
2 W. E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, *op. cit.*, p. 20.

spécifiquement politiques. Ces derniers sont à considérer comme « politiques » non parce qu'ils portent « *sur* » un concept du domaine politique mais au sens où ils « *font partie* » de la politique même[1]. La notion de concept « en grappe » exprime l'idée que ces désaccords conceptuels politiques porteraient sur un ensemble modulable d'éléments, c'est-à-dire sur différentes additions de composantes conceptuelles. Plusieurs constats relatifs aux usages effectifs du concept de *racisme* semblent corroborer l'intuition de Connolly. Historiquement, l'exemple du concept de *racisme institutionnel* montre bien que Carmichael et Hamilton contestent la conception dominante du racisme comme idéologie ou comme hostilité non en rejetant cette conception en bloc, mais en y adjoignant et en privilégiant la composante de la domination. De ce point de vue, la composition et l'organisation interne de la « grappe » du concept de *racisme* seraient au cœur de la contestation.

Au-delà d'un tel constat – qui se présente, en l'état, comme une réinterprétation des deuxième et troisième déterminations des CEC au sens de Gallie – Connolly insiste sur le point suivant. Défendre un certain usage d'un concept politique, c'est tenter d'amener le public à rejoindre les *jugements* auxquels on tient et d'encourager une activité politique qui aille dans le sens de ceux-ci[2]. D'après Connolly, le fait que les discussions sur les composantes d'un CG soient inséparables de la finalité normative de celui-ci implique que l'on ne peut comprendre pourquoi on *regroupe* ces composantes (descriptives) dans le concept de *racisme* sans se référer à ce qui *motive* ce regroupement, à savoir la visée morale et/ou politique (normatives) de cet acte. Dans l'hypothèse des CG, la contestation porte donc non seulement sur les critères du concept mais, au fond, sur le but de celui-ci, à savoir le jugement qu'il véhicule[3].

Dans la perspective de Connolly, on pourrait alors penser que le concept de *racisme* puisse être considéré comme un CG dans la mesure où il donne lieu à des désaccords relatifs aux composantes du concept qui ne peuvent être séparées de la question de la finalité normative de celui-ci. Par exemple, en incluant les institutions états-uniennes apparemment légitimes dans la compréhension du concept de *racisme*, Carmichael et Hamilton bouleversaient l'organisation interne du concept, et ce en faveur d'une évaluation de la société états-unienne dans son ensemble comme étant fondée sur la domination raciale. La conception de Connolly est alors particulièrement attrayante dans la mesure où elle rend compte de la part irréductiblement rhétorique de tout discours politique. Le terme de

1 *Ibid.*, p. 30, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « […] *these contests are not just* about *the concepts of politics but are* part of *politics itself.* »
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 28.

rhétorique serait alors à prendre non pas au sens péjoratif d'un discours aux ressorts affectifs et plus généralement irrationnels, mais au sens, justement, d'un investissement de la démonstration et de la preuve dans la légitimation d'un objectif politique afin d'élargir la base d'une lutte[1] – autant de choses que Gallie excluait de la sphère des CEC.

Pour illustrer sa conception de la contestabilité conceptuelle, Connolly prend lui-même l'exemple du concept de *génocide* dans un raisonnement qui est instructif pour ancrer la contestabilité conceptuelle dans l'expérience historique et présente. D'après Connolly, seule la visée du concept de *génocide*, à savoir la condamnation de certains actes, permet de comprendre pourquoi Lemkin l'a inventé en 1944 pour qualifier l'extermination planifiée d'un groupe national ou racial[2]. Avec cet exemple, Connolly veut faire ressortir l'historicité du but du concept et, par là, l'inséparabilité des fonctions descriptives et normatives de ce dernier. Selon Connolly, si une situation devait se présenter où un groupe racial ou national était exterminé sans planification préalable, certains individus ou collectifs pourraient être amenés à « revoir » les « critères » du concept de *génocide*, et ce en « prêtant une attention aiguë au but du concept[3] ». La raison en est que pour « appliquer » (« *apply* ») un concept à une situation qui s'écarte du ou des « cas » qui offrirent l'occasion de sa genèse, il faut poser la question de ce qui motive l'usage du concept[4]. Autrement dit, dans cette situation nouvelle imaginée par Connolly, le discernement de ce qui relèverait ou non du génocide – la mise en pratique de ce concept – serait motivé par le jugement de ces actes. Si l'on devait alors en venir à faire usage du concept de *génocide* malgré le caractère non planifié des actes considérés, c'est parce que l'on considérerait que l'extermination intentionnelle d'êtres humains est « condamnable au même titre » (« *as worthy of condemnation* ») que les actes pour le jugement desquels le concept fut initialement forgé[5].

On retrouve ici la notion de modèle historique, non au sens de Gallie – c'est-à-dire celui d'un idéal ou d'une tradition partagés par les usages divergents d'un concept –, mais au sens de la situation passée qui a effectivement occasionné l'invention du concept. Ce serait en référence à un modèle historique ainsi conçu que se ferait la construction historique continue – pour ainsi dire la réinvention – des concepts soumis à la contestation. Cette

1 Sur le « noyau rationnel » de la rhétorique dans une perspective historiographique, voir C. GINZBURG, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve* (1999), J.-P. Bardos (trad.), Paris, Le Seuil, 2003, p. 44sq.

2 R. LEMKIN, *Axis Rule in Occupied Europe*, *op. cit.*

3 W. E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, *op. cit.*, p. 28. Quand on sait à quel point le concept de *génocide* a fait et continue de faire l'objet de disputes politiques profondes, il paraît étrange de présenter, comme le fait Connolly, cette situation de mise à l'épreuve conceptuelle sous la forme d'une expérience de pensée. Sur les disputes en question, voir B. BRUNETEAU, *Génocides. Usages et mésusages d'un concept*, Paris, CNRS éditions, 2019, p. 70 et passim.

4 W. E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, *op. cit.*, p. 28.

5 *Id.*

construction conceptuelle historique est alors conjointement descriptive et normative[1]. Elle est descriptive car pour être recevable, l'usage d'un concept comme celui de *génocide* doit satisfaire à des « conditions » spécifiques. Normative, elle l'est parce qu'elle « apprécie ou évalue » les phénomènes satisfaisant à ces conditions[2]. On pourrait dire qu'un concept comme celui de *génocide* serait vide s'il n'était pas investi dans la caractérisation de quelque chose de déterminé, mais qu'il serait aveugle s'il n'était pas guidé par le jugement qu'il s'agit d'exprimer au sujet de cette chose. Dès lors, la contestabilité conceptuelle – le fait qu'un désaccord puisse émerger quant à l'usage approprié d'un concept comme celui de *génocide* – ne se réduirait pas à une divergence relative aux critères conceptuels mais concernerait aussi la question de savoir comment juger tel ou tel acte.

En enregistrant ainsi l'historicité du but des concepts politiques et le caractère conjointement descriptif et normatif de leurs usages, l'hypothèse de Connolly apparaît plus adéquate au concept de *racisme* que ne l'est celle de Kekes. En soulignant que la contestabilité concerne non seulement les composantes du concept – les critères présidant aux descriptions qu'il opère – mais aussi le but qui motive l'unification même de ces composantes dans un concept – le jugement qu'il s'agit d'exprimer –, Connolly ne fournirait-il pas un cadre d'analyse susceptible de s'accommoder d'une situation où, comme c'est le cas pour les usages divergents du concept de *racisme*, des buts distincts s'affrontent ? Étonnamment, Connolly insiste en réalité moins sur la divergence des buts que sur la divergence des critères conceptuels, alors que la première est censée être plus « fondamentale » que la seconde[3]. Ainsi, la divergence des usages d'un même concept se réduirait au degré d'importance variable accordé à chaque critère, aux différences d'interprétation de ces critères, ou encore à la question de savoir quels critères devraient être « ajoutés » à, ou « retranchés » de, la « liste établie[4] ».

La notion de « concept en grappe » est en cela une métaphore qui révèle quelque chose d'important au sujet de l'épistémologie des concepts politiques développée par Connolly. En concevant les concepts politiques comme des agrégats variables, Connolly demeure trop axé sur le concept lui-même au sens d'une « grappe » de critères, c'est-à-dire un ensemble de conditions relatives à l'application d'un terme. Une telle épistémologie des concepts politiques est en elle-même problématique dans la mesure où elle réduit le concept à une addition de critères dont l'unité ne proviendrait que d'un but extérieur au concept lui-même,

1 *Ibid.*, p. 22.
2 *Ibid.*, p. 23.
3 *Ibid.*, p. 28.
4 *Ibid.*, p. 14.

à savoir le jugement que le concept doit servir à opérer. Or, il est clair que le concept de *racisme* n'est pas qu'un rassemblement de critères. En tant que véhicule d'une description, d'une explication et d'une critique orientées par une stratégie de lutte, ce concept est lié à d'autres dans un cadre théorique spécifique. Cette épistémologie conceptuelle de Connolly dessert l'ambition de ce dernier qui est de réfléchir sur les liens entre la dimension descriptive et normative de la contestabilité conceptuelle. En effet, si c'est le but (normatif) qui motive l'unification d'un certain nombre de critères conceptuels (descriptifs), pourquoi la contestabilité impliquerait-elle seulement ces derniers, et non le premier ?

5.1.3.3. Un même CEC peut exprimer des jugements hétérogènes

La réponse est que, comme Kekes, Connolly suppose que le but du CG est partagé. Cela est dû au fait que l'analyse de Connolly s'appuie, sur ce point, sur les écrits du philosophe Julius Kovesi concernant la nature et le statut des jugements moraux. Ces écrits fournissent une ressource ambivalente du point de vue d'une enquête sur la contestabilité du concept de *racisme*.

D'un côté, les développements de Kovesi sont fructueux pour se défaire de la dichotomie du descriptif et du normatif – des faits et des valeurs – dont on a vu qu'elle structure et inhibe la majorité des approches philosophiques du concept de *racisme*. Kovesi montre en effet qu'il est impossible de penser le jugement moral (exprimant « ce qui doit être ») indépendamment d'une interaction avec le monde (c'est-à-dire « ce qui est » dans l'expérience). La raison d'un jugement ou d'une action morales est toujours fournie par les « faits pertinents de la situation[1] » (« *the relevant facts of the situation* »). L'enjeu, pour Kovesi, est de déconstruire la séparation artificielle entre la justification du devoir-être et la raison d'agir d'une certaine manière, d'une part, et les faits de la situation, d'autre part. D'après Kovesi, il existe une relation naturelle entre justification et raison, d'une part, et les faits de la situation, d'autre part. C'est alors la justesse de telle ou telle description qui fournit la raison de faire ceci plutôt que cela. Une description de ce type, c'est ce que Kovesi nomme une « notion morale ».

Un exemple en est la notion d'après laquelle le meurtre est mauvais, ou encore la notion selon laquelle une personne innocente ne doit pas être punie. D'après Kovesi, c'est la « force » inhérente à de telles notions qui crée les problèmes spécifiquement moraux, c'est-à-dire les dilemmes – les situations complexes dont toutes les issues semblent funestes. Kovesi invente ainsi la situation où, dans une France occupée, Georges est condamné à mort selon la

1 J. KOVESI, *Moral Notions*, Londres/New York, Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, 1967, p. 90.

procédure requise. Mais son bourreau, Philippe, est le seul à savoir qu'en réalité, Georges est innocent. Cependant, Philippe sait aussi que Georges travaille pour la Gestapo et qu'il est sur le point de découvrir l'identité de personnes coordonnant des actes de résistance[1]. Kovesi veut ici se démarquer de la perspective « existentialiste » d'après laquelle il n'y aurait pas de « principe » préexistant qui pourrait orienter l'action de Philippe, si bien que ce dernier devrait prendre une décision qui serait à elle-même sa propre source[2]. Pour Kovesi, l'existentialiste ne pourrait pas expliquer en quoi cette situation est complexe au sens où une décision doit être prise. Justement, en l'absence de toute notion morale préexistant à la situation, la situation n'aurait rien de complexe – Philippe « aurait simplement une excellente opportunité d'éliminer un agent de la Gestapo[3] ». C'est seulement parce que des notions morales – typiquement celles de l'innocence et du meurtre – constituent d'emblée notre « cadre conceptuel » (« *conceptual framework* ») que l'on peut se trouver dans la situation de Philippe : celle de devoir décider, c'est-à-dire d'opter pour une action plutôt qu'une autre tout en sachant que les différentes options reposent sur des exigences morales légitimes[4]. Les notions morales ainsi comprises constituent le modèle des CG de Connolly[5]. Pour ce dernier, le jugement contenu dans le concept de *génocide*, par exemple, correspond en fait à une ou plusieurs notions morales, et notamment à celle du meurtre. En ce sens, Connolly fournirait *via* Kovesi un outil pour rendre compte de la dimension conjointement descriptive et normative de la contestabilité du concept de *racisme* comme concept de lutte. Ce dernier fait, lui aussi, nécessairement appel à des notions morales potentiellement conflictuelles : le préjugé, le mépris, la domination, etc.

D'un autre côté, cependant, l'influence de Kovesi sur l'hypothèse de Connolly est ce qui limite l'intérêt de cette dernière pour l'analyse de la contestabilité du concept de *racisme* dans son rapport à la contestabilité des objectifs antiracistes. L'ensemble des concepts que Connolly envisage comme des CG sont censés avoir pour but des jugements moraux communs[6], si bien que leur contestabilité résulterait principalement – si ce n'est exclusivement ? – de l'indétermination de leurs critères. Connolly conçoit cette indétermination à l'image de ce que Kovesi appelle une notion morale incomplète :

1 *Ibid.*, p. 111-112.
2 *Ibid.*, p. 112. On peut comparer cette critique de la conception existentialiste de l'absurde avec celle entreprise par Hilary Putnam au début des années 1980 : H. W. PUTNAM, *Raison, vérité et histoire* (1981), A. Gerschenfeld (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 173.
3 J. KOVESI, *Moral Notions*, *op. cit.*, p. 112.
4 *Ibid.*, p. 113.
5 W. E. CONNOLLY, *The Terms of Political Discourse*, *op. cit.*, p. 25-27.
6 *Ibid.*, p. 21 et 27.

> Pour comprendre les buts [de la plupart des notions morales], il faut saisir la manière dont ils résument et cristallisent des jugements moraux partagés, alors que leurs règles d'application ne sont pas déterminées avec un degré d'exactitude suffisant pour que tout acte envisageable tombant sous la coupe des règles ainsi déterminées incarne (pour la communauté partageant ces idées) le même jugement moral que la plupart des actes de ce type[1].

Contrairement aux notions morales complètes qui, comme celle de « porter un faux témoignage », reposent sur des conditions d'usage déterminés, les notions morales incomplètes – « mentir », par exemple – ont pour but d'exprimer un jugement moral qui, lui, serait commun tandis que les critères de leur applicabilité seraient trop inexacts pour déterminer quelque chose comme un universel moral, c'est-à-dire une représentation stable et unifiée de ce que tous les actes ainsi qualifiés ont en commun[2]. Pourtant, le concept de *racisme* ne repose certainement pas sur un jugement moral universellement partagé. Garcia et Schmid prétendent certes que le racisme réside fondamentalement dans la malveillance, tandis que Glasgow conçoit le manque de respect comme le dénominateur commun du racisme. Toutefois, ni les premiers, ni le second ne justifient leurs monismes respectifs, et « l'usage ordinaire » auquel ils se réfèrent est, en fait, hétérogène et conflictuel. En ce sens, seule la condition limitative que Connolly introduit ci-dessus entre parenthèses – le fait que le jugement moral ne soit valable que « pour la communauté partageant ces idées », les « idées » en question étant un ensemble de valeurs et de descriptions corrélées – pourrait être investie dans l'analyse de la contestabilité du concept de *racisme* dans son rapport aux objectifs divergents de l'antiracisme.

Compte tenu de la structuration des usages ordinaires et savants contemporains du concept de *racisme*, on pourrait faire l'hypothèse, en effet, que les principales grammaires politiques investies dans l'usage de ce concept ont contribué à l'émergence de communautés distinctes. Par « communauté », il faudrait alors entendre non pas une seule association unifiée autour des mêmes notions morales[3], mais un ensemble particulier de personnes faisant le même usage du concept de *racisme* pour des raisons déterminées aussi bien par les faits tenus pour pertinents que par la force des valeurs morales et politiques propres à cet ensemble. Historiquement, on a vu que l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de

1 *Ibid.*, p. 27, notre traduction. « *Their points [of most moral notions] can be understood only by grasping the way in which they summarize and crystallize shared moral judgments, but their rules of application are not specified finely enough to ensure that every conceivable act falling within the rules specified embodies (for the community that shares these ideas) the moral judgment that most such acts do*. »

2 J. KOVESI, *Moral Notions*, *op. cit.*, p. 127 et passim.

3 S'inspirant de la conception wittgensteinienne d'un lien intime entre langage et forme de vie, Bernard Williams considère que le « langage éthique » serait ancré dans « *une* forme de vie *partagée* » et dans « des pratiques d'*une* communauté ». Williams se réfère également aux « intérêts évaluatifs de *la* communauté ». B. A. O. WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, *op. cit.*, p. XIV et 154. C'est nous qui soulignons.

l'indignité se sont fondées sur des expériences hétérogènes et sur des jugements antagoniques. De même, par l'innovation du concept de *racisme institutionnel*, Carmichael et Hamilton se réfèrent à l'expérience collective noire pour justifier l'autonomie de la lutte et des valeurs noires par opposition aux velléités d'intégration propres, notamment, à une certaine classe moyenne africaine-américaine[1]. À la même époque, pourtant, l'antiracisme axiologique poursuit son cours, y compris dans le cadre de l'UNESCO. Par exemple, en 1965, en revenant sur les réunions de préparation d'une nouvelle déclaration savante sur le race, le président de ces réunions – le biologiste et ethnologue Georghi F. Debetz – conçoit encore le racisme comme « l'expression d'un système de pensée fondamentalement antirationnel », arguant que l'hostilité raciale serait alimentée par des « notions scientifiquement fausses[2] ». Une telle opposition entre les communautés puisant dans l'antiracisme axiologique et celles qui s'inscrivent dans l'antiracisme de l'indignité est reconduite dans le débat définitionnel philosophique contemporain. Ainsi, Garcia et Schmid décrivent le racisme comme une hostilité moralement répréhensible tandis que des auteurs comme Mills et Shelby veulent comprendre le racisme sur le fond d'une domination raciale, dans une perspective politique. Enfin, au-delà des usages savants, les usages ordinaires du concept révèlent des divergences conjointement normatives et descriptives qui renvoient non seulement à des intentions individuelles distinctes mais à des groupes partageant certains principes[3]. Or, cette structuration des usages hétérogènes du concept *racisme* ne peut être prise en compte dans le modèle du CG proposé par Connolly dans la mesure où celui-ci suppose que la visée normative du concept soit partagée.

Ainsi, si les efforts respectifs de Kekes et de Connolly pour replacer la contestabilité conceptuelle dans le cadre de l'activité et de sa finalité permettent de remédier en partie à la tendance herméneutique présente dans l'hypothèse des CEC de Gallie, leurs travaux ne sauraient tout à fait rendre compte de la situation du concept *racisme*. De fait, Kekes et Connolly conçoivent l'enjeu de la dispute conceptuelle comme faisant lui-même l'objet d'un consensus normatif : le but du concept serait partagé par l'ensemble des adversaires. D'une part, cela trahit l'intuition fructueuse de Gallie d'après laquelle la dimension normative du CEC est si indéterminée qu'elle laisse place à des interprétations éminemment conflictuelles, et donc à des orientations divergentes dans l'usage du concept – à différentes « fonctions ». À

1 S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 54 et 71-74.
2 G. F. DEBETZ, « Une seule race : la race humaine », *Le Courrier de l'UNESCO*, avril 1965, p. 4.
3 Il n'est pas rare, ni particulièrement étonnant qu'hier comme aujourd'hui, et particulièrement aux États-Unis, ces groupes soient souvent définis, entre autre choses, par la ligne de couleur. Voir A. DOANE, « What is Racism? Racial Discourse and Racial Politics », *op. cit.*, p. 260-264 ; B. BLAUNER, « Talking Past Each Other: Black and White Language of Race », *The American Prospect*, vol. 61, n° 10, 1992, p. 55-64.

cet égard, on pourrait dire que Kekes et Connolly confondent la sixième détermination des CEC d'après Gallie – à savoir leur autorité commune aux contours vagues – avec un but au sens de la finalité donnée à une activité, exagérant ainsi l'importance de l'accord préalable à la contestation. D'autre part, ces mêmes auteurs négligent l'ancrage matériel et empirique de ces fonctions, c'est-à-dire le fait que celles-ci renvoient aux situations et aux expériences spécifiques qui occasionnent les usages divergents du concept. L'exemple du concept de *racisme institutionnel* a pourtant révélé la centralité du but dans la contestabilité conceptuelle du racisme. Non seulement la question de l'orientation de la lutte antiraciste est-elle ce qui motive la réinvention du concept de *racisme* par Carmichael et Hamilton, mais cette question – bien plus que celle de l'interprétation du concept prise pour elle-même – est cela même qui structure l'opposition entre les antiracismes.

Cela ne revient pas à nier que cette opposition possède une part conceptuelle, mais bien à relativiser l'importance des propriétés conceptuelles elles-mêmes pour l'analyse des usages du concept dans les débats où il intervient. On a vu que la dimension dépréciative spécifique du concept de *racisme* – le fait qu'il consiste à rejeter ce qui est au plus haut point mauvais dans le domaine racial – peut être considérée comme une caractéristique conceptuelle susceptible d'expliquer l'attrait stratégique d'une réappropriation de ce concept. De plus, le caractère malléable du concept de *racisme* est sans doute une condition de possibilité pour la divergence et l'évolution de ses usages, de telle sorte que ce caractère peut aussi être considéré, conformément à l'hypothèse de Gallie, comme une propriété conceptuelle rendant compte de la manière dont le concept est utilisé. Toutefois, il n'en est pas ainsi pour la complexité interne et la diversité des descriptions possibles du racisme qui, elles, ne sont intelligibles qu'à la lumière des cadres explicatifs, normatifs et stratégiques dans lesquels le concept intervient. De même, si la cinquième détermination des CEC renvoie au caractère contesté de la « fonction » du concept, cette fonction dépend à son tour de la visée de la lutte pour laquelle on opte, c'est-à-dire de ce qui motive cette lutte. En effet, dans le cas du concept de *racisme*, c'est cette motivation même qui est contestée : ce sont les différents examens et problématisations du mal racial le plus grave qui déterminent les usages divergents du concept de *racisme*.

Dès lors, on ne peut plus renvoyer l'intérêt et l'attitude des personnes se réclamant de l'antiracisme au domaine de l'infra-rationnel (comme le fait Gallie) ou des considérations psychologiques inessentielles (comme le fait Kekes). Si le concept de *racisme* a fait et continue de faire débat, c'est qu'il s'agit d'un concept conflictuellement partagé par des explications et des critiques hétérogènes ancrées dans différentes expériences et dans des

intérêts antagoniques. Une intervention dans les débats qui ont le racisme pour enjeu exige alors de se positionner quant aux principes régissant ces descriptions, ces explications et ces critiques. Au-delà de la question de la définition du concept de *racisme* s'ouvre alors celle de la théorisation du racisme.

5.1.3.3. Les deux aspects de l'essentielle contestabilité du concept de *racisme*

Pour clore notre discussion de l'hypothèse de Gallie et d'une partie de sa postérité, tâchons de récapituler positivement en quel sens le *racisme* est un CEC.

Rappelons d'abord les spécificités de notre objet relativement aux exemples choisis par Gallie comme ceux d'*art*, de *démocratie*, etc. Historiquement, le concept de *racisme* est plus récent que ces concepts et d'emblée soumis à une contestation. De manière générale, cette dernière se présente moins comme le déploiement d'une structure interne du concept que comme un champ de bataille où le caractère indéterminé du concept favorise des usages antagoniques sans cesse renouvelés. Dans l'essentielle contestabilité du concept de *racisme*, on a alors à distinguer entre (I.) ce qui peut être expliqué par des propriétés conceptuelles intrinsèques, d'une part, et (II.) ce dont l'explication exige de se référer à des cadres conflictuels dépassant la structure interne du concept prise isolément, d'autre part.

Nous avons vu que la fonction dépréciative et le caractère malléable du concept de *racisme* – correspondant respectivement aux première et quatrième conditions des CEC tels qu'ils sont définis par Gallie – relèvent du premier aspect de l'essentielle contestabilité (I.). Ce sont là des propriétés contribuant à l'« essentielle » contestabilité du concept de *racisme* au sens où elles constituent la nature même de celui-ci, c'est-à-dire des déterminations sans lesquelles le concept de *racisme* ne pourrait faire l'objet d'usages durablement divergents. En mettant l'hypothèse de Gallie à l'épreuve de l'émergence du concept de *racisme institutionnel*, nous n'avons pas, pour autant, été amenés à rejeter les autres conditions de l'essentielle contestabilité au sens de Gallie, à savoir la complexité interne du concept (2.), sa polysémie (3.), le caractère offensif-défensif de ses usages (5.) et la relative unification de la compétition conceptuelle par un modèle commun (6.). Le cas étudié nous a plutôt contraint (II.) à articuler ces structures et qualités conceptuelles aux conditions historiques, aux connaissances, aux explications, aux considérations éthico-politiques et aux stratégies qui guident les déplacements au niveau de la compréhension du concept (2.), de la description qui en est faite (3.), du positionnement à l'égard des usages concurrents (5.) et de l'archétype retenu comme modèle du racisme (6.). Ce second aspect de la contestabilité n'en est pas moins « essentiel » au concept de *racisme*. Mais il l'est en un sens distinct du premier aspect

de l'essentielle contestabilité, car il n'est alors plus question de la *nature* du concept considéré en lui-même mais de ce que des acteurs spécifiques *font* de ce concept, c'est-à-dire de la manière dont ils construisent un concept spécifique de *racisme*. Nous avons vu que les cadres théoriques et politiques dans et pour lesquels cette construction s'opère sont particulièrement importants pour le concept de *racisme*.

La distinction qui vient d'être formulée répond aux besoins de la discussion. Dans les faits, la nature du concept est inséparable des modalités selon lesquelles cette nature est, pour ainsi dire, cultivée. Or, cette dernière remarque d'ordre épistémologique distingue notre perspective de celle de Gallie. On se souvient du contexte de l'hypothèse des CEC : Gallie distingue, lui, les contestations provenant « de l'intérieur » du concept des contestations issues « de l'extérieur ». La définition des CEC et le cadre d'analyse que Gallie fonde sur cette définition reposent plus précisément sur une *opposition* entre cet « intérieur » et cet « extérieur ». Cette opposition peut être mise en relation avec le septième critère proposé par Gallie : celui d'un perfectionnement conceptuel permis par l'essentielle contestabilité. En effet, ce septième critère – définissant un télos unificateur de la conflictualité – est censé garantir le caractère rationnel de l'affrontement entre les « branches rivales » d'une même « dynastie » conceptuelle par contraste avec le caractère supposément infra-rationnel d'un conflit motivé par des considérations tenues pour bassement subjectives : les « intérêts », les « goûts » ou les « attitudes ».

Tels que nous les envisageons, les aspects « intérieur » (I.) et « extérieur » (II.) de l'essentielle contestabilité ne peuvent pas être opposés de la sorte, car l'argumentation faisant intervenir le concept de *racisme* est motivée par l'orientation que tel ou tel acteur entend donner à la lutte contre le racisme. En ce sens, l'aspect extérieur de l'essentielle contestabilité est constitutif du milieu où des constructions divergentes du concept de *racisme* répondent à des besoins hétérogènes qui, bien que subjectifs, ne sont pas pour autant étrangers à la rationalité dans sa forme conflictuelle qui est précisément censée constituer l'objet du concept de CEC.

Ainsi, notre discussion de l'hypothèse des CEC nous met sur la voie d'une approche de la contestabilité conceptuelle qui, sans négliger l'importance des définitions des concepts, considère celles-ci relativement aux fonctions qui leur sont attribuées par leurs cadres théoriques et (éthico-)politiques implicites ou explicites.

5.2. De la définition du racisme à sa critique explicative

En se décentrant du concept de *racisme* lui-même pour s'intéresser à ses liens avec l'action antiraciste, on a constaté que, loin d'être hors de la portée des débats relatifs au concept de *racisme*, les principes régissant les usages du concept constituent les enjeux et les moteurs de ces débats. En ce sens, la dispute conceptuelle renvoie toujours à autre chose qu'au concept lui-même et sa définition. La dispute sur le sens du concept de *racisme* est nécessairement une dispute relative à l'orientation de l'antiracisme dans la mesure où plusieurs communautés aux valeurs hétérogènes et potentiellement conflictuelles se partagent le concept. Cette dimension stratégique de la divergence antiraciste est intrinsèquement liée à un aspect critique et explicatif. L'antiracisme s'oriente en effet en fonction de ce qui est tenu pour la cause du racisme, et donc pour le mal racial grave. De ce point de vue, identifier le racisme, ce n'est pas seulement statuer sur des critères. C'est aussi pointer la source de quelque chose de mauvais afin de s'orienter dans des conditions déterminées. La définition du concept dépend alors de questions explicatives et normatives qu'il semble difficile de séparer. Pointer le ou les causes du racisme, c'est identifier ce qui est à l'origine du mal racial. Réciproquement, énoncer en quoi le racisme est un mal, c'est donner sa raison de le critiquer. L'hypothèse de cette section est ainsi que le traitement des questions explicatives et normatives laissées en suspens par le débat définitionnel philosophique sur le concept de *racisme* exige de ne pas disjoindre ces dimensions de l'explication et de la normativité. Or, comment ces dimensions pourraient-elles être articulées ?

5.2.1. Expliquer et critiquer le racisme

La théorie de la critique explicative (*explanatory critique*) développée notamment par le philosophe des sciences Roy Bhaskar contient des pistes intéressantes pour l'articulation de l'explication et de la critique du racisme. Bhaskar est associé au courant du « réalisme critique ». De manière générale, le courant du réalisme critique se propose, par une analyse des recherches scientifiques sociales comme naturelles, de mettre au jour les fondements épistémologiques et ontologiques d'une science émancipatrice. Quelles conceptions précises de la connaissance et de son objet permettent une activité épistémique orientée vers une critique de l'existant ? Quelles théories de la science, quelles conceptions de la réalité sont à l'œuvre dans les recherches qui examinent les souffrances et les injustices dans la perspective de transformer les conditions qui produisent ces souffrances et ces injustices ? C'est pour répondre à ce type de questions que Bhaskar et ses collègues ont voulu développer une

conception de l'objectivité qui ne soit ni empiriste, ni purement langagière, mais qui soit à même de tenir ensemble l'indépendance des objets à l'égard du sujet, d'une part, avec la médiation intersubjective de ces objets, d'autre part[1].

C'est dans ce cadre qu'intervient la théorie de la critique explicative qui part du même constat que le travail de Connolly discuté dans la section précédente. La dichotomie entre les faits et leur description objective, d'un côté, et les valeurs et les jugements subjectifs fondés sur ceux-ci, de l'autre, n'est ni évidente, ni absolue. Pour les réalistes critiques, en effet, non seulement les descriptions scientifiques reposent-elles nécessairement sur des valeurs comme celles de l'objectivité ou de la vérité, mais la recherche scientifique peut elle-même « *découvrir* des valeurs qu'elle n'admettait pas au préalable[2] ». Selon Bhaskar, la conception marxienne de l'exploitation, par exemple, représente une telle découverte[3]. En constatant (1.) l'ineptie des explications économiques disponibles de la survaleur, Marx est non seulement conduit (2.) à chercher l'origine de ces idées fausses, mais aussi (3.) à critiquer cette origine elle-même et (4.) à approuver ce qui contribuerait à supprimer cette origine. Ainsi, si la représentation du capitaliste et de la personne qui lui vend sa force de travail comme deux contractants égaux contribue à occulter la source de la survaleur, cette représentation doit à ce titre être critiquée, de même que doit être approuvée toute action qui aiderait à saper la base de cette illusion – comme, par exemple, le fait d'exposer, scientifiquement ou par d'autre moyens, les rapports de dominations qui se trouvent effacées dans une représentation du rapport capital-travail comme un contrat établi entre deux parties égales[4]. La position des réalistes critiques ne se limite pas pour autant aux problèmes épistémiques, puisque ce courant considère, de manière plus générale, que les sciences sociales critiques sont émancipatrices dans la mesure où elles identifient (1.) un besoin (celui de l'autodétermination, par exemple) et (2.) ce qui fait obstacle à la satisfaction de ce besoin, ce qui les conduit (3.) à critiquer cet obstacle et (4.) à se demander comment le surmonter[5]. En développant le modèle de la critique explicative, les réalistes critiques cherchent donc à

1 *Cf.* A. SAYER, « Foreword. Why Critical Realism? », dans S. Fleetwood et S. Ackroyd (éd.), *Critical Realist Applications in Organisation and Management Studies*, Londres/New York, Routledge, 2004, p. 6-9.

2 R. BHASKAR et A. COLLIER, « Introduction: Explanatory Critiques », dans M. Archer *et al.* (éd.), *Critical Realism*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 387, notre traduction. Ce sont les auteurs qui soulignent.

3 R. BHASKAR, « Facts and Values. Theory and Practice / Reason and the Dialectic of Human Emancipation / Depth, Rationality and Change » (1986), dans M. Archer *et al.* (éd.), *Critical Realism: Essential Readings*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 430-431.

4 Cette reconstruction de la perspective de Bhaskar est fondée sur *Ibid.*, p. 415sq. Pour l'analyse de Marx, on peut se référer à K. MARX, *Le Capital. Livre premier*, *op. cit.*, p. 165-338.

5 A. COLLIER, « Explanation and Emancipation », dans M. Archer *et al.* (éd.), *Critical Realism: Essential Readings*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 455.

montrer qu'il est possible que les jugements de valeur soient fondés sur des faits, la médiation des premiers et des seconds étant, justement, l'explication.

Certes, le concept de *racisme* n'est ni propre aux sciences sociales, ni strictement scientifique. Tout comme le concept d'*exploitation*, celui de *racisme* comporte néanmoins, y compris dans ses usages ordinaires, une dimension conjointement critique et explicative. Le rejet de la chose raciste – sa critique – repose sur la raison morale ou éthico-politique que j'ai de la critiquer, et cette raison dépend des faits que je tiens pour pertinents dans la situation en question mais aussi de ce que je tiens pour les causes des phénomènes ainsi décrits. La critique véhicule donc une raison d'agir d'une certaine manière dans le monde orientée par un cadre explicatif déterminé. Cette raison de critiquer le racisme n'intervient donc pas dans le vide. Elle existe dans un cadre théorique – plus ou moins conscient, cohérent et justifié – qui varie nécessairement selon les différentes communautés qui font usage du concept de *racisme*.

Dans la perspective de l'articulation de l'explication et de la critique, la première question qui se pose est alors celle de la nature de ce cadre théorique et de son rapport à l'usage qui est fait du concept de *racisme*. Cette question conduit au problème explicatif soulevé par le débat définitionnel philosophique contemporain. En admettant, comme le fait Urquidez, que le concept de racisme désigne aussi bien des causes que des effets, l'explication devient circulaire (le racisme explique le racisme). Mais en niant que ce concept renvoie à des causes, l'explication ne devient-elle pas réductionniste, au sens où le racisme n'existerait que par d'autres processus ? Le pari est ici que ce problème explicatif appelle, en fait, une solution normative. Compte tenu du caractère structurellement inégalitaire des sociétés existantes, l'évaluation du racisme sur le mode de la contestation – et pas seulement sur celui de la condamnation – fournit une base cohérente pour la critique du racisme. Contester le racisme, c'est alors le considérer, dans la lignée de l'antiracisme de l'indignité, comme inséparable de l'inégalité raciale régulièrement produite par la société, là où la condamnation du racisme revient, à elle seule, à déclarer que cette inégalité est contraire aux normes égalitaires morales ou politiques qui caractériseraient cette société.

Dès lors, dans la perspective de sa contestation, l'explication et la critique de l'inégalité raciale ne sauraient être tirées du seul concept de *racisme*, car des causes d'une autre nature contribuent à la production de l'inégalité raciale. En ce sens, le racisme n'est pas un système ou une force autonomes. Néanmoins, bien qu'il soit en partie l'effet de structures et d'actions d'une autre nature, le racisme – qui appelle lui-même une analyse tant des interactions humaines que de la structuration de ces interactions – contribue par ses propres moyens à sa

propre perpétuation. Le racisme n'est donc pas non plus un phénomène entièrement subordonné à des structures ou à des actions non-racistes. Dans cette perspective, le défi théorique de la contestation du racisme est le suivant. Il s'agit de parvenir à *articuler* le racisme avec d'autres *rapports sociaux asymétriques*, au sens de relations de dépendance entre des groupes médiatisées par des ressources matérielles et symboliques inégalement réparties. Mais il s'agit de le faire sans pour autant *réduire* le racisme à d'autres rapports sociaux, sans quoi l'on perdrait la spécificité de notre objet.

5.2.1.1. Les « postulats politiques » de la critique explicative du racisme

Il s'agit d'abord d'argumenter en faveur d'un cadre théorique privilégiant la contestation du racisme. On se souvient que la *condamnation* du racisme correspond à une critique se limitant à la considération du racisme comme une violation de telle ou telle norme juridico-politique ou morale tenue pour établie, alors que la *contestation* du racisme s'ouvre à la possibilité que les structures et institutions existantes soient compatibles avec, voire soutiennent l'inégalité raciale.

Le cadre théorique dans lequel intervient la raison de critiquer le racisme est en lui-même tout sauf neutre. Un tel cadre correspond en effet à une conception du monde social, conception qui est d'emblée, à son tour, un positionnement dans ce monde. C'est ce qui ressort de la contestabilité conceptuelle elle-même, dans la mesure où cette contestabilité ne se réduit pas à un affrontement de définitions, mais implique plus fondamentalement des perspectives divergentes sur la société dans laquelle on vit[1].

Ainsi, par exemple, en s'intéressant précisément aux controverses autour du concept de *racisme institutionnel* en Grande-Bretagne au début des années 1980, le sociologue David Mason constate que les désaccords quant à la question de savoir si ce concept était, ou non, adéquat à la situation des populations noires britanniques ne sont pas seulement conceptuels. Plus profondément, pour Mason, ces désaccords conceptuels sont structurés par différents ensembles de « présupposés » notamment politiques – par des représentations relatives à la nature de la société et à sa possible transformation. Pour étayer ce point, Mason cite l'affirmation suivante émise par Lord Scarman dans le rapport que ce dernier rédigea pour le gouvernement britannique à la suite des émeutes urbaines de Brixton en 1981.

> Il n'y a pas de « racisme institutionnel » en Grande-Bretagne, mais le désavantage racial et son allié vicieux, la discrimination raciale, n'ont pas encore été éradiqués. Ils empoisonnent

1 Dans le deuxième chapitre de *Black Power*, par exemple, le problème du racisme touche, pour les auteurs, à « la nature même de la société ». S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 49.

> les esprits et les attitudes ; ils constituent et constitueront, tant qu'ils demeurent, de puissants facteurs de troubles[1].

En d'autres termes, pour Scarman, il ne faudrait pas attribuer à la société anglaise dans son ensemble une forme de malveillance à l'égard de ses populations minoritaires. Cependant, Scarman admet l'existence d'inégalités raciales, notamment dans les domaines du travail et du logement, ainsi que des formes de traitement inégal illégitimes des Noirs britanniques, y compris dans leur rapport à la police. C'est pourquoi Scarman prône, dans son rapport, une forme de discrimination positive, notamment à l'emploi, afin de corriger ces inégalités. Cette notion de discrimination positive fut l'un des nombreux points controversés du rapport. Des représentants de la *Confederation of British Industry* (CBI) estimaient, par exemple, que cela reviendrait à introduire une forme de traitement favorable des minorités et que cela risquerait d'attiser les tensions entre ces dernières et la population majoritaire[2]. Quoi qu'il en soit, Mason constate que Scarman suppose que la société est faite d'un ensemble d'individus rationnels en compétition pour l'accès à certaines ressources. Mason résume en ces termes le point de vue qu'il entend critiquer :

> Le désavantage racial intervient lorsque l'accès aux conditions normales de la concurrence libre est perturbé par des obstacles liés à des tribulations économiques (récession, détérioration du milieu urbain), à des mesures politiques inefficaces (résultant souvent d'une insuffisance d'information, d'un jugement erroné, etc.) ou à des actes mal intentionnés (commis par des individus pathologiquement disposés aux préjugés ou par des agitateurs d'extrême-droite, leurs actes étant eux aussi encouragés par des défauts de connaissance, d'éducation ou de formation)[3].

Une telle perspective s'inscrit dans l'antiracisme axiologique : l'inégalité raciale est une anomalie au sens où ses causes ne seraient aucunement celles qui, par ailleurs, déterminent l'organisation sociale dans son ensemble. Au contraire, l'inégalité raciale serait due à des déviations accidentelles ou individuelles vis-à-vis de relations essentiellement libres et égalitaires. Pour Mason, de tels « présupposés individualistes » sont ineptes dans la mesure

---

1 « Scarman Inquiry into the Brixton Riots, April 1981: Lord Scarman's report », 1er décembre 1981, p. 135 cité dans D. MASON, « After Scarman: a note on the concept of 'institutional racism' », *op. cit.*, p. 38. « *"Institutional racism" does not exist in Britain: but racial disadvantage and its nasty associate racial discrimination have not yet been eliminated. They poison minds and attitudes: they are, and so long as they remain, will continue to be, a potent factor of unrest*. »

2 U. PRASHAR, « The Need for Positive Action », dans J. Benyon (éd.), *Scarman and After*, Amsterdam, Elsevier, 1984, p. 209-210.

3 D. MASON, « After Scarman: a note on the concept of 'institutional racism' », *op. cit.*, p. 38, notre traduction. « *Racial disadvantage occurs when the normal opportunities for free competition are distorted by obstacles arising from economic misfortune (recession, urban decay), failures of policy (often resulting from inadequate information, misjudgement, and so on), or mischief-making (by pathologically prejudiced individuals, and right-wing propagandists, aided again by inadequate information, education or training).* »

où ils font abstraction du caractère structurellement inégalitaire de la société[1]. La perspective qu'il s'agit de défendre dans cette section va dans le sens de Mason. Mais une discussion théorique autour d'un concept dont la contestabilité est explicative et normative ne peut pas se contenter d'opposer des postulats à d'autres postulats. La tâche d'une telle discussion est de justifier le choix d'un postulat plutôt qu'un autre et, par là, le cadre théorique dans lequel on choisit d'envisager le racisme.

Prendre parti pour la contestation plutôt que pour la condamnation du racisme, c'est, certes, opter pour un cadre théorique qui envisage la société comme une formation structurellement inégalitaire. Toutefois, la justification de ce principe suppose de rendre compte aussi bien de la nature que du statut de ce caractère inégalitaire. En quoi et pourquoi faudrait-il envisager la société comme structurellement inégalitaire ? Les motivations sont à la fois empiriques et théoriques. Il est généralement admis que les sociétés modernes et contemporaines s'organisent, pour une part, autour de marchés, c'est-à-dire de relations spontanément établies entre la production et la consommation de marchandises. Or, de nombreuses recherches empiriques portent à croire que ces marchés allouent spontanément les ressources non aux populations qui les auraient mérité ou qui en auraient besoin, mais à celles qui en détiennent déjà[2]. Sur un plan théorique, il n'y a donc pas de raison *a priori* de considérer les inégalités dans la répartition des ressources comme des accidents. On peut au contraire les envisager comme des effets de l'émergence et du maintien de rapports de propriété qui déterminent les conditions d'accès et de participation aux échanges.

C'est pour cette raison que Marx considérait que l'analyse de la production des richesses dans une société structurée autour de marchés capitalistes ne pouvait se contenter d'une conception de l'échange comme une simple relation entre un acheteur et un vendeur. Pour Marx, le contrat de travail est certes passé entre un acheteur (un « possesseur d'argent ») et un vendeur (« un travailleur libre »), mais repose en réalité sur des conditions historiquement déterminées sous lesquelles certains sont « possesseurs d'argent ou de marchandises » tandis que d'autres « ne possèdent que leurs propres forces de travail[3]. » La relation entre acheteur et vendeur de la force de travail repose donc sur la rencontre et le développement d'une interdépendance sociale entre ces deux classes – groupes occupant des fonctions déterminées

1 *Ibid.*, p. 39.

2 Un travail empirique majeur sur cette question est évidemment celui de Piketty : T. PIKETTY, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Le Seuil, 2013. Pour un panorama des discussion actuelles autour des conclusions que Piketty tire de ses jeu de données, voir G. MECHLING, S. MILLER et R. KONECNY, « Do Piketty and Saez Misstate Income Inequality? Critiquing the Critiques », *Review of Political Economy*, vol. 29, nº 1, 2017, p. 30-46.

3 K. MARX, *Le Capital. Livre premier*, *op. cit.*, p. 190.

dans la production – que forment la bourgeoisie et le prolétariat. En liant les populations contraintes à vendre leur force de travail aux propriétaires des moyens de production, ce rapport rend possible l'extorsion de survaleur et permet, par cette extorsion même, de maintenir l'asymétrie constitutive du même rapport. Dès lors, les raisons de considérer la société comme étant structurellement – et non accidentellement – inégalitaire sont fondées sur le constat de la perpétuation régulière des inégalités par le fonctionnement habituel des marchés, mais aussi sur l'analyse de ces inégalités comme les effets d'une organisation sociale déterminée de la propriété privée.

Est-ce à dire qu'une contestation du racisme supposerait de considérer ce qui ne va pas dans le domaine racial comme une expression de maux économiques plus fondamentaux ? C'est une conséquence possible mais non nécessaire de la conception de la société comme structurellement inégalitaire. Elle est possible étant donné que l'on peut considérer que l'inégalité raciale – au sens de désavantages se perpétuant au sein d'un groupe perçu comme une race – est constitutive du racisme qui, en ce sens, ne serait qu'un ensemble de représentations et de discours justifiant des inégalités matérielles[1]. De ce point de vue, l'inégalité raciale est une disparité économique n'ayant substantiellement rien de différent de l'asymétrie de classe. Ainsi, si telle ou telle collectivité minoritaire est désavantagée relativement au reste de la population, la cause en serait fondamentalement économique au sens où ces désavantages sont régulièrement transmises par les générations antérieures, par les mécanismes habituels de la reproduction sociale. De nombreuses analyses marxistes ont souvent – quoique pas forcément systématiquement – emprunté cette voie d'une réduction de l'inégalité raciale à l'inégalité de classe, et elles continuent de le faire[2]. Or, les conséquences en sont néfastes sur les plans politique et épistémologique. Politiquement, cette réduction implique d'envisager le racisme comme un enjeu idéologique ou culturel subordonné à celui du capitalisme, au motif que la discrimination ou la violence raciales, par exemple, n'auraient qu'un impact très réduit comparé à celui de la production et de la distribution asymétrique

1 La réduction peut évidemment opérer par d'autres voies que celle de l'idéologie. Par exemple, on peut considérer que la disqualification *de la pauvreté* entraîne la disqualification *des populations* pauvres. De ce point de vue, le racisme ne se distinguerait pas qualitativement de la stigmatisation *des classes* subalternes.

2 Il a été établi au chapitre 1 que l'économiste Abram L. Harris Jr. est l'un des pionniers d'une telle réduction. C'est aussi ainsi que l'on peut lire O. C. COX, *Caste, Class, and Race*, *op. cit.* Encore aujourd'hui, pour le politiste états-unien Adolph L. Reed, les disparités raciales ne sont que des manifestations de processus essentiellement économiques : A. REED, JR. et M. CHOWKWANYUN, « Race, Class, Crisis: The Discourse of Racial Disparity and its Analytical Discontents », *Socialist Register*, vol. 48, 2012, p. 165sq. De même, pour le sociologue Robert Miles, les positions sociales inégalitaires sont essentiellement des positions de classe. De ce point de vue, la classe forme l'essence économique dont la race ne constitue qu'une forme d'apparition au sens de la « formule trinitaire » dans le troisième livre du *Capital* de Marx, sect. VII, chap. XLVIII : R. MILES, *Racism and Migrant Labour*, *op. cit.*, p. 31-79.

des richesses[1]. Sur le plan épistémologique, cette réduction revient ainsi à traiter la cause supposée – la production et la distribution des richesses – comme l'essence d'inégalités structurelles dont l'effet – en l'occurrence le racisme – ne serait qu'une apparence au sens d'un épiphénomène, d'un fait secondaire ne possédant pas sa force propre mais n'existant que pour renforcer l'asymétrie économique[2].

Cependant, un tel réductionnisme n'est pas une conséquence nécessaire de la conception de la société comme structurellement inégalitaire. Plusieurs alternatives existent. D'abord, plutôt que de considérer l'inégalité raciale comme un épiphénomène de l'asymétrie de classe, il est possible de renverser la perspective en envisageant la première comme le fondement de l'organisation sociale dans son ensemble. C'est, on l'a vu, la position de Carmichael et Hamilton. Pour ces derniers, la société états-unienne des années 1960 est organisée autour de désavantages produits par la subordination et le contrôle de la collectivité noire par la collectivité blanche. De ce point de vue, l'antagonisme le plus structurant n'est pas celui entre le travail et le capital mais celui liant, en l'occurrence, la collectivité noire à la collectivité blanche. Toutefois, cela revient à substituer un réductionnisme racial au réductionnisme économique, puisque ce sont alors la production et la distribution inégalitaire des richesses qui apparaissent comme des déterminations secondaires d'un système social dont la finalité essentielle serait de subordonner certains groupes sur la base de la race[3].

C'est pourquoi une autre alternative théorique semble plus convaincante : celle qui consiste à considérer les inégalités sociales comme des arrangements protéiformes résultant d'une combinaison de relations asymétriques et de catégories plus ou moins nettement délimitées[4]. Cette alternative a le mérite de prolonger un apport précieux de la théorie sociale marxienne[5], à savoir précisément le refus d'opposer l'économique et le social afin de

1 Voir, par exemple, cette intervention de l'historienne Ellen Meiksins Wood où les luttes contre le racisme et le sexisme n'auraient d'effet réel que dans la mesure où elles contribueraient à l'ébranlement des rapports de classe : E. M. WOOD, « Capitalism and Human Emancipation », *New Left Review*, vol. 167, nº 1, 1988, p. 3-20.

2 Paul Gilroy a proposé une critique de cette opération qu'il qualifie de « platonicienne » dans le cadre de la controverse opposant Robert Miles à Gilroy lui-même et à d'autres membres du *Center for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham : P. GILROY, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation* (1987), Londres, Routledge, 1992, p. 27sq.

3 Frôlant parfois elles-mêmes le réductionnisme de classe, de telles critiques – qui visent notamment Carmichael et Hamilton et leur postérité états-unienne et britannique, ainsi que l'ancrage du *black power* dans le nationalisme noir – sont élaborées par R. L. ALLEN, *Black Awakening in Capitalist America: An Analytic History* (1969), 2e éd., New York, Anchor Books/Doubleday, 1970, p. 48-66, 247-263 ; A. REED, JR., *Stirrings in the Jug: Black Politics in the Post-Segregation Era*, Minneapolis (Minn.), University of Minnesota Press, 1999, p. 66sq. ; A. REED, JR., « Adolph Reed Jr.: The Perils of Race Reductionism (propos recueillis par Catherine Halley) », sur *JSTOR Daily*, 28 avril 2021 (en ligne : https://daily.jstor.org/adolph-reed-jr-the-perils-of-race-reductionism/ ; consulté le 14 juin 2023) ; R. MILES, « Marxism Versus the Sociology of 'Race Relations'? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, nº 2, 1984, p. 223-232.

4 C. TILLY, *Durable Inequality* (1998), Berkeley, University of California Press, 2009, p. 82-116.

5 *Cf.* E. O. WRIGHT, *Understanding Class*, Londres, Verso, 2015, p. 57-71.

considérer les rapports et les interactions sociales dans leur ancrage matériel, c'est-à-dire dans leurs liens aux processus de subsistance naturels des populations, dans leurs liens aux activités humaines visant à la satisfaction des besoins matériels. Contester le racisme revient alors ni à faire de celui-ci un épiphénomène de l'asymétrie de classe, ni à l'ériger en fondement de l'organisation sociale dans son ensemble, mais à le considérer dans son articulation à d'autres rapports sociaux asymétriques, et ce dans une société où la perpétuation d'inégalités est la règle plutôt que l'exception.

5.2.1.2. La dimension raciale des inégalités

À premier abord, l'idée d'une articulation du racisme aux inégalités soulève plus de questions qu'elle n'en résout. La première est celle de la spécificité du racisme relativement à ces inégalités, question à laquelle on peut tenter de répondre en comparant le racisme à ces autres inégalités. Il a été question jusqu'à présent du rapport entre l'inégalité raciale et l'asymétrie de classe, mais il convient aussi *a minima* de confronter l'inégalité raciale à l'inégalité de genre.

L'asymétrie de classe peut être analysée en termes d'inégalités structurelles de revenus causées, à leur tour, par des inégalités juridiques, politiques et économiques, c'est-à-dire par le fait qu'une partie de la population possède des droits et des pouvoirs sur les « ressources productives » dont d'autres sont exclus[1]. Dans certaines formations sociales coloniales et/ou esclavagistes, cette asymétrie de classe coïncide avec l'inégalité raciale puisque les parties de la population qui détiennent et contrôlent les ressources productives ou qui en sont exclues correspondent à des races au sens d'une distinction plus ou moins codifiée et apparemment stable (mais en réalité changeante) entre de supposées lignées humaines – par exemple celle entre Blancs et Noirs, ou celle entre Européens, Amérindiens, Africains et métis[2]. C'est à la lumière de ces situations coloniales et/ou esclavagistes que l'on peut interpréter cette thèse de Fanon dans *Les Damnés de la terre* : « Aux colonies, l'infrastructure économique est aussi une superstructure. La cause est conséquence : on est riche parce que blanc, blanc parce que riche[3]. » Si les sociétés contemporaines ne sont plus organisées de la sorte – en ce sens, ce ne sont plus des « régimes ouvertement racistes », c'est-à-dire des sociétés hiérarchisées d'après des critères raciaux explicites stricts et formels[4] –, on ne saurait en conclure qu'il ne resterait rien de ce passé colonial et/ou esclavagiste. Malgré l'émancipation civique, politique et

1 *Ibid.*, p. 84sq.
2 J.-F. SCHAUB et S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 233-313, 192-206.
3 F. FANON, *Les Damnés de la terre* (1961), republié dans F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 455.
4 G. M. FREDRICKSON, *Racisme, une histoire*, *op. cit.*, p. 115-116.

économique qui s'en est suivie, les accès à l'indépendance des anciennes colonies et les abolitions de l'esclavage n'impliquèrent pas la suppression des inégalités matérielles constituées et consolidées par l'organisation coloniale et/ou esclavagiste de la production[1]. Au contraire, dans la mesure où les mécanismes spontanés du marché donnent plus aux populations qui en possèdent déjà, et parce que ces mécanismes furent souvent couplés à des politiques de ségrégation raciale ou de subordination politique visant à protéger les anciennes hiérarchies – entre classes et races dominantes et dominées, entre ex-métropoles et ex-colonies –, les sociétés contemporaines héritent d'inégalités matérielles instaurées et maintenues par les formations sociales coloniales et/ou esclavagistes.

Un tel constat fait d'abord ressortir ce que l'inégalité raciale et l'asymétrie de classe ont en commun : la dimension matérielle et le caractère durable de l'inégalité. C'était le second argument de Blum en faveur de la conception du racisme comme un mal racial grave : le racisme contemporain n'est pas sans lien avec les « systèmes d'oppression » historiques « fondés sur la race[2] ». Cet argument peut être interprété ainsi : l'inégalité raciale du présent, bien que durablement installée, légitimée et normalisée, est une injustice méritant la plus sévère contestation parce qu'elle tient sa structure – cette configuration particulière d'une « inégalité catégorielle[3] » raciale – d'une organisation sociale dont la finalité était effectivement la subordination d'une classe/race par une autre classe/race. En ce sens, le second argument de Blum est inséparable de son premier argument pour réserver le concept de racisme au mal racial le plus grave : l'antipathie et l'infériorisation raciales contemporaines résonnent avec la nuisance inouïe de dispositifs socio-économiques, juridiques et politiques dirigée contre l'ensemble d'une collectivité raciale – contre toute une partie de la population du fait de sa supposée nature héréditaire tenue pour inférieure ou nocive. De ce point de vue, si l'inégalité raciale et l'inégalité de classe ont une dimension matérielle en commun, la première dénote cependant le fardeau matériel supplémentaire qu'une partie de la population doit porter à cause d'une organisation passée fondée sur l'oppression d'une race par une autre. En ce sens, la spécificité de l'inégalité raciale relativement à l'asymétrie de classe est l'existence de désavantages transgénérationnels hérités de systèmes d'oppression raciale et frappant ainsi spécifiquement une partie de la population.

1 Sur le cas antillais, par exemple, voir S. LARCHER, *L'autre citoyen. L'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, *op. cit.* ; S. LARCHER, « L'égalité divisée. La race au cœur de la ségrégation juridique entre citoyens de la métropole et citoyens des "vieilles colonies" après 1848 », *Le Mouvement Social*, vol. 252, nº 3, 2015, p. 137-158.

2 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –"*, *op. cit.*, p. 27.

3 C. TILLY, *Durable Inequality*, *op. cit.*, p. 7-8.

Une telle thèse doit cependant être nuancée, car les inégalités raciales du présent ne s'originent pas nécessairement dans les régimes ouvertement racistes du passé. Du fait de l'interdépendance hiérarchique des nations constituée par le marché mondial, et du fait des mouvements migratoires entre ces nations – liés soit à la recherche de meilleures conditions d'existence matérielles, soit au caractère invivable d'États autoritaires ou d'États en faillite –, des inégalités raciales ont pu se former entre des populations qui ne furent pas historiquement liées par des rapports de domination coloniaux et/ou esclavagistes. C'est le cas de nombre de sociétés européennes contemporaines où certaines de ces inégalités raciales s'ancrent plutôt dans celles, matérielles et symboliques, entre leurs populations majoritaires respectives et leurs populations minoritaires originaires de pays plus pauvres ou d'États en faillite. Toutefois, même dans ce cas, les inégalités de ce type ne sont pas sans lien avec des systèmes historiques, bien qu'il ne s'agisse pas de régimes ouvertement racistes mais d'échanges internationaux mis en place pour le bénéfice de certaines nations au détriment des autres : il pourrait s'agir, par exemple, du système d'échange inégal entre des pays occidentaux et des « formations périphériques » américaines, arabes, asiatiques et africaines[1].

Cela posé, il est à premier abord difficile de cerner une spécificité de l'inégalité raciale vis-à-vis de l'inégalité de genre. Les groupes hétérogènes réunis sous la catégorie « femmes » portent, elles aussi, un fardeau matériel vis-à-vis de la catégorie « hommes ». Ce fardeau prend notamment les formes d'une assignation aux activités reproductives qui ne sont pas socialement validées en tant que « travail » (et donc non rémunérées) ou d'une plus faible rémunération pour le même travail, mais aussi d'une appropriation des corps féminins à des fins sexuelles (notamment procréatives). De plus, ce fardeau matériel n'est pas sans lien avec des systèmes d'oppression passés où les femmes furent totalement exclues non seulement des ressources productives, mais aussi du pouvoir politique et de la sphère publique tout court[2]. Tout comme l'asymétrie de classe et l'inégalité raciale, l'inégalité de genre comporte donc une dimension matérielle et durable, mais constitue-t-elle un fardeau au même sens que les désavantages transgénérationnels hérités de systèmes d'oppression raciale ou d'échange inégal ? À moins de forcer le trait en introduisant une distinction artificielle, il semble difficile de construire ici autre chose qu'une différence de degré. D'un côté, le

1 S. AMIN, *Le développement inégal : essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 113-132, 257-325.

2 Pour une analyse conjointe de l'appropriation des femmes et des populations non-blanches, voir C. GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1). L'appropriation des femmes » (1978), dans *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012, p. 155-183 ; C. GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2). Le discours de la nature » (1978), dans *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012, p. 273-300.

fardeau porté par les femmes est un fardeau *générique.* Il est produit par des processus frappant une catégorie d'êtres d'une « "marque" différentielle » sexuelle supposément donnée et érigeant ainsi le « genre masculin » au rang d'un sujet « représentatif comme tel de "l'humain"[1] ». Mais le fardeau porté par les races dominées, lui, relève d'une *lignée*, c'est-à-dire d'une ascendance à la fois réelle et idéologique. Réelle, cette lignée l'est en ce qu'elle renvoie à des désavantages transgénérationnels en partie hérités d'un système historique d'oppression raciale ou d'échange inégal. Cette lignée est cependant aussi idéologique dans la mesure où ces désavantages sont conçues comme des propriétés héréditaires, comme des caractéristiques naturellement transmises d'une génération à la suivante.

Dans cette perspective, il y a lieu de parler d'une inégalité *raciale* parce que l'explication et la critique de certains désavantages ne sauraient se passer de la référence à une telle lignée sous son double aspect réel et idéologique, ou sous l'un de ces deux aspects. La notion de *race* renvoie alors, dans les termes d'Étienne Balibar, à « la représentation imaginaire d'une substance héréditaire et d'une structure généalogique des groupes sociaux[2] ». Imaginaire, la race ne l'est pas au sens où elle relèverait de l'irréel ; elle l'est plutôt au sens où elle échappe à la dichotomie entre le réel et l'irréel. Plus précisément, la race est le schème par lequel des inégalités matérielles durables sont interprétées comme naturellement transmises et transmissibles, mais aussi par lequel ces inégalités sont mises en correspondance avec un récit sur l'histoire ou l'origine d'une population. En ce sens, la « représentation imaginaire » qu'est la race contribue à la construction de la réalité sociale tout en étant déterminée par une certaine organisation sociale.

Dès lors, l'enjeu n'est pas tant de chercher une spécificité de l'inégalité raciale au sens d'une caractéristique qui serait absolument propre à cette inégalité, mais de se donner les moyens d'expliquer et de critiquer la dimension raciale des inégalités sociales. Shelby a développé un raisonnement analogue dans le cadre de sa réflexion sur le rapport entre l'idéologie raciste et les autres idéologies. En tant que justifications de l'oppression, toutes les idéologies – qu'elles soient racistes, sexistes, validistes, homophobes, transphobes, etc. – sont également répréhensibles dans la mesure où elles contribuent à l'oppression des populations visées. De ce point de vue, il n'y a rien d'irréductiblement spécifique à la race, que ce soit d'un point de vue moral, sociopolitique, épistémique ou ontologique[3].

1 É. BALIBAR, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques », *op. cit.*, p. 481.
2 É. BALIBAR, « Le mot race n'est pas "de trop" dans la Constitution française », *Mots*, nº 33, 1992, p. 248-249.
3 T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *op. cit.*, p. 69.

Néanmoins, contrairement à ce qui est défendu par Shelby et par les différentes approches définitionnelles philosophiques – et ce, on l'a vu, malgré les prétentions pluralistes de certaines d'entre elles –, l'explication et la critique du racisme n'exigent pas nécessairement de choisir un critère ou une norme définitionnels, ou d'accorder une primauté absolue à l'un de ces critères ou à l'une de ces normes. Il a été établi que le noyau du concept de *racisme* est fin : il réside dans la référence à un mal racial grave infligé à une (supposée) race, mal qui peut être conçu soit comme un tort dû à une hostilité ou une idéologie déviant d'une norme égalitaire (antiracisme axiologique), soit comme une injustice régulièrement produite par la société (antiracisme de l'indignité). Dans une société structurellement inégalitaire, le racisme mérite certainement d'être critiqué non comme une déviation de la norme, mais dans le cadre d'une inégalité raciale socialement produite, c'est-à-dire régulièrement perpétuée par les rapports, les institutions et les interactions ordinaires.

Pour autant, il n'y a pas de raison de considérer que les composantes conceptuelles que sont l'hostilité ou l'idéologie doivent être abandonnées parce qu'elles seraient issues de l'antiracisme axiologique, ni d'exclure *a priori*, pour ce même motif, toute forme de condamnation morale de la portée évaluative du concept de *racisme*. En reprenant l'idée de « complexité interne » de Gallie – le deuxième critère des CEC – il est tout à fait possible d'admettre que la compréhension du concept de *racisme* inclut quatre composantes essentielles : celui de race, celui d'hostilité, celui d'idéologie et celui de hiérarchie. Or, dans la perspective de l'explication et de la critique de la dimension raciale des inégalités sociales, ces composantes ne constituent pas nécessairement des alternatives. Au contraire, on peut penser que la combinaison de ces composantes pourrait contribuer à résoudre les antinomies des approches définitionnelles du concept de *racisme* étudiées dans le chapitre précédent. C'est cette hypothèse que la suite de cette sous-section entend explorer.

5.2.1.3. Le cercle du racisme

En admettant comme cadre explicatif une société conçue comme structurellement inégalitaire, les approches sociopolitiques de Shelby et de Mills ont déjà suggéré qu'inégalité structurelle et idéologie vont de pair. Dans leurs perspectives, les croyances relevant du racisme comme idéologie corroborent l'inégalité raciale. Or, si l'on admet que ce qui est à critiquer est l'oppression raciale, il s'avère difficile d'abstraire une telle idéologie du monde dont elle fournit une interprétation. En tant que représentations d'une hiérarchie fondée sur des lignées naturelles, les croyances racistes se réfèrent, sur un mode distordu, à une hiérarchie effective, à savoir celle d'une société où certains groupes associés à des marqueurs

corporels ou culturels ont tendance à posséder plus que d'autres et à jouir d'un statut supérieur à d'autres.

De ce point de vue, c'est parce qu'elles vivent dans une société structurée autour d'inégalités durables que certaines personnes nourrissent des croyances racistes. Ces croyances naissent en ce sens de la naturalisation de ces inégalités : « On en apprend sur la race et sur ce que différentes races "méritent" en regardant autour de nous[1]. » Il ressort de cela que les croyances racistes héritent d'un « système de marques[2] », d'un ensemble de conventions qui font que les traits ou que les propriétés de certains groupes renvoient d'emblée à une place dans une hiérarchie symbolique et matérielle. Ontologiquement, les croyances raciales renvoient alors à une construction sociale à la fois épistémique et socio-économique. Elles reposent et reconduisent une association cognitive entre des caractéristiques corporelles ou culturelles, d'une part, et une certaine situation matérielle et symbolique, d'autre part[3]. Le caractère durablement ancré de cette association fournit à son tour la base d'une interprétation des avantages et désavantages comme un effet des propriétés supposément inhérentes et transmissibles de certains groupes. Voici comme l'économiste Gunnar Myrdal le formulait dans un rapport pour la *Carnegie Corporation* sur les conditions d'existence des Africains-Américains jusque dans les années 1940 :

> Le Noir est jugé fondamentalement incorrigible et pour cette même raison, il est maintenu dans une situation misérable [*slum existence*] qui, à son tour, marque son corps et son âme d'un sceau qui rend naturelle la croyance de l'homme blanc en son infériorité [*which makes it natural for the white man to believe in his inferiority*][4].

1 S. HASLANGER, « Racism, Ideology, and Social Movements », *Res Philosophica*, vol. 94, n° 1, 2017, p. 17, notre traduction. « *We learn about race and what different races "deserve" by looking around us*. »

2 C. GUILLAUMIN, « Race et nature : système des marques. Idée de groupe naturel et rapports sociaux » (1977), dans *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002, p. 331-341.

3 M. BESSONE, *Sans distinction de race ?*, *op. cit.*, p. 107.

4 G. MYRDAL, R. STERNER et A. M. ROSE, *An American Dilemma*, *op. cit.*, p. 101. Sans l'associer au concept de *racialism* qu'il n'utilise que rarement, l'économiste Gunnar Myrdal analyse les conditions d'existence des Africains-Américains en posant qu'une « causalité dynamique » (« *dynamic causation* »), une « causalité cumulative » (« *cumulative causation* ») ou encore un « cercle vicieux » (« *vicious cercle* ») seraient à l'origine du « problème noir » (« *Negro problem* »). Dans son approche, les préjugés et la discrimination des Blancs à l'égard des Noirs contribuent à maintenir ces derniers dans une situation d'infériorité matérielle et symbolique, et cette situation elle-même contribue en retour à la perpétuation des préjugés et de la discrimination. Pour se distancier de toute analyse – notamment marxiste – qui chercherait une « cause fondamentale » (« *basic factor* ») des difficultés des Africains-Américains, Myrdal déduit cependant de son analyse multifactorielle que l'on pourrait obtenir un « progrès » pour les Noirs en agissant sur n'importe quelle cause, qu'il s'agisse de la santé, de l'éducation civique et morale ou des conditions de vie matérielles. *Ibid.*, p. 75-77. À cause d'une telle déduction, malgré ses prétentions à concevoir le « problème noir » comme un ensemble « dynamique » où différents facteurs se nourrissent et se renforcent mutuellement, l'analyse de Myrdal s'avère sans doute trop « éclectique », pour reprendre, une fois de plus, le terme du philosophe pragmatiste Pappas (G. PAPPAS, « Distance, Abstraction... », *op. cit.*, p. 23). Il semblerait que pour Myrdal, le « problème noir » puisse être abordé indifféremment par tous ses aspects, comme s'il n'y avait pas de choix stratégique plus précis à faire, et comme si un tel choix stratégique équivaudrait nécessairement à un réductionnisme. Est-ce à dire que W. E. B. Du Bois était réductionniste lorsqu'il affirma qu'en Philadelphie, à la fin du XIXe siècle, c'était dans le monde du travail, et plus

Dès lors, le racisme comme idéologie – le domaine des croyances plus ou moins formalisées présentant les inégalités matérielles et symboliques comme des propriétés de lignées humaines – n'est pas seulement une explication plus ou moins élaborée des inégalités raciales. En tant qu'idéologie, le racisme est plus généralement un élément de l'interprétation acritique d'un monde social inégalitaire[1]. Autrement dit, bien que certaines croyances racistes puissent être élaborées dans un discours prétendant donner la raison d'être des inégalités raciales – c'est l'idéologie au sens d'une explication –, la plupart d'entre elles sont plutôt les effets d'inégalités raciales effectives constatées par les individus, auxquelles ces derniers donnent un sens plus ou moins grossier – c'est l'idéologie au sens d'une interprétation.

D'un côté, nous reprenons donc ici le fil conducteur de Tommie Shelby, à savoir le fait d'articuler idéologie raciste et oppression raciale, celle-ci étant corroborée par celle-là. De l'autre, contrairement à Shelby et à ses prédécesseurs du début du xxe tels Friedrich Hertz et Hugo Iltis, nous minimisons la dimension épistémique de l'idéologie au sens d'un système de croyances (Shelby) ou d'une théorie pseudo-scientifique (Hertz, Iltis). Nous nous inspirons en cela des travaux de Stuart Hall et de ses collaboratrices et collaborateurs du *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) de la fin des années 1970 et du début des années 1980. Du point de vue de ces travaux, en effet, l'idéologie est le processus par lequel des significations dominantes sont données aux phénomènes sociaux par l'établissement de séries d'équivalences telles que « arabe=délinquance=cité », processus dans lequel les médias occupent une fonction centrale. De telles équivalences fonctionnent par associations d'images qui donnent un semblant de cohérence à des éléments épars tirés de la réalité sociale[2]. Ainsi conçue, l'idéologie contribue à la structuration de la vie sociale en construisant des relations symboliques entre des caractéristiques corporelles ou vestimentaires, des faits loués ou stigmatisés et des espaces ou des positions sociales.

Dans cette perspective, si les croyances racistes sont les effets d'inégalités raciales effectives, la critique du racisme ne saurait se limiter à « l'idéologie » entendue comme un domaine idéel distinct. Dans la logique de la critique explicative, une telle critique doit s'étendre aux causes de ces croyances, à savoir l'oppression raciale. Cette oppression est le fardeau effectif de certains groupes, fardeau qui prend la forme de désavantages

précisément celui des services domestiques où les hommes et les femmes noirs étaient surreprésentés, que l'on trouvait l'origine d'« une grande partie des problèmes concernant les Noirs » ? Il semblerait au contraire que le pluralisme soit compatible avec une certaine hiérarchisation des facteurs d'un problème. W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 193-195, 197, 393.

1 Sur ce point aussi, voir T. SHELBY, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *op. cit.*, p. 69.

2 Voir notamment S. HALL *et al.*, *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, Macmillan, 1978, p. 101-103 ; S. HALL, *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*, J. D. Slack et L. Grossberg (éd.), Durham, Duke University Press, 2016, p. 122-123.

transgénérationnels en partie hérités de systèmes historiques d'oppression ou d'échange inégal mais aussi reconduites par les structures politiques, socio-économiques et idéologiques du présent. De ce point de vue, dans la logique de la critique explicative, critiquer les croyances racistes *implique* de critiquer l'oppression raciale parce que les premières sont les effets de cette dernière. Le fardeau durable porté par certaines collectivités est en partie à l'origine de l'explication et de l'interprétation de ce fardeau comme quelque chose qu'une lignée humaine mériterait naturellement.

Cela laisse penser que l'on n'est pas sommé de choisir entre le racisme comme oppression raciale (Urquidez) ou le racisme comme idéologie (Shelby), mais qu'il est possible d'envisager le racisme comme un cercle où l'inégalité raciale effective – l'oppression – produit des classifications raciales, c'est-à-dire une répartition imaginaire de la société en lignées qui, à son tour, renforce, ou du moins laisse intacte, l'oppression. Si de telles classifications sont les effets de l'inégalité, elles n'en peuvent pas moins agir en retour sur elle, et ce soit directement – en tant qu'interprétation naturalisante ou, plus rarement, explication formalisée de celle-ci –, soit indirectement – en tant qu'elles motivent des dispositions ou des actions oppressives. C'est aussi en ce sens que la race est imaginaire : elle est investie dans des activités qui font exister des groupes comme des lignées closes. Ce caractère circulaire est notamment un trait récurrent de la gestion étatique de certaines populations minoritaires, à l'image d'autorités nationales et préfectorales françaises qui ont pu traiter les déplacements récurrents de certains Rroms comme tributaires d'un « mode de vie » ou d'une « culture » supposément inassimilables tout en contraignant ces populations à de tels déplacements par le démantèlement de leurs campements[1].

La fausseté des classifications raciales qui nourrissent le cercle du racisme n'est donc pas qu'épistémique, au sens où elle serait le résultat d'un écart vis-à-vis de la vérité raciale, cet idéal si cher à l'antiracisme axiologique. La fausseté de ces classifications est sociale en ce qu'elle s'enracine dans une oppression, c'est-à-dire dans une situation où certains groupes subissent des contraintes difficiles à vivre, voire insupportables. L'expérience de cette oppression est alors à elle-même une raison de rejeter et de lutter contre l'inégalité raciale. Il s'ensuit que la critique du racisme a pour objet de contribuer à briser le cercle du racisme, c'est-à-dire l'enchaînement de l'inégalité raciale et des classifications raciales auxquelles celle-ci donne lieu, ces dernières tendant, en retour, par les dispositions ou les actes qu'elles

1 Pour la période 2007-2008, par exemple, voir CNDH ROMEUROPE, *Rapport 2007-2008*, Romeurope, 2008, p. 196-105. Dans le cas spécifique des groupes regroupés sous la catégorie « gens du voyage », voir C. CHASSANG, « L'occupation illicite de terrain : une pénalisation nécessaire des Gens du voyage ? », *Études Tsiganes*, vol. 4-1, n° 52-53, 2014, p. 78-84.

provoquent, à renforcer ou à accepter l'inégalité raciale. Le racisme consiste alors en un certain enchaînement de l'oppression et des classifications raciales, en un processus qui contribue à produire cela même sur quoi il se fonde. Le racisme est alors critiquable dans la mesure où c'est cet enchaînement qui scelle l'oppression.

5.2.1.4. Les dimensions subjective et objective du racisme

Est-ce à dire que le racisme est un processus objectif qui opère derrière le dos des individus, s'imposant ainsi à eux ? C'est ce que laisse entendre l'idée que l'oppression serait à l'origine de classifications qui soutiennent l'oppression. Néanmoins, l'attrait de la démarche consistant à partir de l'oppression raciale, c'est qu'elle permet de concevoir les interactions subjectives comme des moments de ce cercle du racisme. Une critique explicative du racisme pourrait alors articuler ce qui se présente comme les dimensions subjective (interactionnelle) et objective (structurelle et institutionnelle) du racisme, et ainsi se défaire de l'alternative entre une critique morale et une critique sociopolitique de ce dernier.

Pour ce faire, certains des apports des approches sociopolitiques du concept de *racisme* s'avèrent précieux. On se souvient que dans sa critique interne du modèle « volitionnel » de Garcia, Mills montrait que la malveillance raciale – le fait de vouloir du mal à quelqu'un en raison de sa supposée appartenance à une lignée – suppose la classification préalable de la cible de cette malveillance. Ainsi, l'explication de la malveillance raciale ne peut se passer de la référence aux croyances relatives à de telles lignées, c'est-à-dire à des classifications raciales. Or, en comprenant ces classifications comme des représentations distordues d'inégalités effectives, le fait de vouloir du mal à quelqu'un en raison de son appartenance raciale peut être compris comme un moment de ces inégalités et des classifications auxquelles elles donnent lieu. Garcia a insisté sur le spectre large de cette malveillance, allant de l'hostilité raciale ouverte – celle d'une personne interpellant agressivement une autre dans la rue pour lui indiquer que la présence même de sa supposée race dans le pays est illégitime – à la « simple » indifférence – celle des personnes supposant que la misère d'une collectivité conçue comme raciale, ou la répression violente dont elle fait l'objet, n'ont rien d'anormal, ou sont méritées et dans tous les cas inévitables.

Contrairement à ce que stipulait Garcia, cependant, une telle malveillance ne saurait être confinée dans une volonté individuelle érigée en « cœur » du racisme. En effet, avec Mills, on peut affirmer que la malveillance raciale a d'emblée un objet. Qu'il s'agisse « seulement » d'un regard ou d'une parole, ou d'une disposition conduisant la personne malveillante à

« passer à l'acte », la malveillance raciale est essentiellement volonté de *faire du mal à* quelqu'un en tant que membre d'une collectivité ou encore de *laisser quelqu'un subir un mal qu'elle mérite* parce qu'elle appartiendrait à cette collectivité. Autrement dit, la malveillance raciale se caractérise essentiellement par la *relation* établie entre la personne malveillante et la personne à laquelle elle veut du mal. Cette relation est sociale au sens où elle ne saurait être réduite à une interaction strictement individuelle. Toute forme de malveillance raciale « s'exerce sur un caractère déjà désigné comme particulier dans l'univers social[1] ». Autrement dit, pour que telle ou telle personne puisse devenir la cible d'une malveillance raciale, il faut que les caractéristiques corporelles ou culturelles de la population minoritaire à laquelle elle appartient aient été associées à une certaine situation matérielle et symbolique[2].

En somme, pour qu'il y ait malveillance raciale, il faut qu'existent déjà des classifications raciales, des schèmes préexistants par lesquels un individu ou un groupe sont renvoyés à telle ou telle lignée. Ainsi qu'Étienne Balibar l'a fait remarquer en inscrivant la race dans l'opposition plus générale entre le normal et l'anormal explorée par Goffman[3], cette mise en correspondance n'a pas forcément pour objet telle ou telle race dans sa généralité. Elle opère souvent en faisant d'un individu ou d'un groupe le représentant d'une figure socialement réprimée, d'un type social tenu pour nocif. Concrètement, la malveillance ne se dirige alors pas seulement contre « l'"Arabe" ou le "Noir" » mais contre « l'"Arabe (en tant que) drogué", "délinquan", "violeur", etc[4]. » Vouloir du mal à quelqu'un en raison de sa race, ou le laisser subir un mal parce qu'il le mériterait en raison de sa race, voilà qui contribue sans doute à renforcer, ou du moins à préserver l'oppression que cette personne subit. La malveillance raciale participe en ce sens du cercle du racisme, ce qui signifie que l'un des modes d'existence du cercle du racisme est la malveillance raciale. Nul besoin, ici, de chercher à « loger » le racisme en un « lieu » particulier – selon une terminologie récurrente dans le débat définitionnel philosophique[5] – qui serait soit une disposition individuelle, soit une configuration sociale. Le racisme n'a pas nécessairement une seule « place » fixe, si tant

1 C. GUILLAUMIN, *L'idéologie raciste*, *op. cit.*, p. 110.

2 En ce sens, contrairement à ce qui fut souvent présupposé par le paradigme anglo-américain de l'étude des « relations interraciales » (« *race relations* »), le racisme ne naît pas d'une friction entre des groupes dont les différences seraient données. Pour une contribution importante au paradigme en question, voir R. E. PARK et E. T. THOMPSON, *Race Relations and the Race Problem: A Definition and an Analysis*, Durham, Duke University Press, 1939.

3 E. GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1963), A. Kihm (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1975. Cette piste sera approfondie dans le sixième chapitre.

4 É. BALIBAR, « Racisme et nationalisme », *op. cit.*, p. 71. Balibar attribue cependant cette spécification de la classification raciale au « néo-racisme » des dernières décennies du XXe siècle, ce qui est contestable. Les populations minoritaires victimes de racisme n'ont-elles pas toujours été conçues comme porteuses de caractères répréhensibles ?

5 Voir, en particulier, J. GLASGOW, « Racism as Disrespect », *op. cit.*

est que cette métaphore spatiale ait seulement un sens. Comme le suggéraient déjà certaines analyses de Carmichael et Hamilton, rien n'oblige à établir une discontinuité entre la disposition malveillante et la configuration sociale, que ce soit d'un point de vue explicatif ou d'un point de vue critique.

Les formes méprisante et paternaliste du racisme dont il est question dans le débat définitionnel philosophique contemporain gagnent, elles aussi, à être considérées comme des moments du cercle du racisme. Avec sa méta-définition du racisme comme « manque de respect », Glasgow a montré qu'il est possible de tenir ensemble les dimensions subjective et objective de ce manque. De ce point de vue, aussi bien des institutions que des individus peuvent manquer de considération à l'égard d'une collectivité conçue comme raciale. Cependant, on l'a vu, l'un des arguments de Schmid peut être retourné contre Glasgow. La caractérisation seulement négative du racisme comme « *manque de* respect » a quelque chose d'euphémisant dans la mesure où elle suppose – conformément à l'antiracisme axiologique – que le racisme dévie d'une norme du respect supposément prévalente dans la société. Cela ne devrait pas pour autant conduire à adopter la conception du racisme développée par Schmid, à savoir celle qui retient seulement le critère de la violation du statut même de personne. Certes, d'après les analyses de Césaire des régimes ouvertement racistes, l'organisation sociale est une obstruction à la dignité des groupes visés – elle porte atteinte à leur valeur même. De plus, nombre d'individus et d'organisations promeuvent aujourd'hui la domination raciale ou encore l'éviction, voire l'élimination de telle ou telle collectivité sur une base raciale – souvent non sans nostalgie pour les régimes ouvertement racistes en question[1].

Néanmoins, le mépris racial ne se réduit pas à ces formes radicales. Plus couramment, il est l'acte par lequel une personne P^1 tient, sur une base raciale, une autre P^2 *pour indigne de quelque chose qui lui est dû*, pour reprendre la formule du chapitre précédent. Ce dont P^2 est tenue pour indigne par P^1 peut être l'intérêt de P^1 – son attention, son soin, son souci – ou encore son estime. Là où la malveillance raciale renvoie à une disposition affective à l'égard d'une personne classifiée comme membre d'une lignée – vouloir du mal à X, ou laisser X dans le mal qu'il mérite –, le mépris racial consiste en une dépréciation de cette personne, c'est-à-dire dans le fait de lui signifier – consciemment ou non, verbalement ou non – que son statut *est* ou *devrait être* inférieur. Pour tenir cette distinction entre malveillance et mépris, l'indifférence – que Garcia a proposé d'inclure dans la première – gagnerait alors

1 Balibar conçoit ainsi les groupes néo-nazis comme entretenant une forme de « *mémoire collective* » de « l'antisémitisme nazi ». É. BALIBAR, « Racisme et nationalisme », *op. cit.*, p. 58-59, c'est l'auteur qui souligne.

plutôt à être considérée comme la forme que prend le mépris racial lorsque l'on se désintéresse d'une personne – de ce qu'elle pense, de ce qu'elle ressent, de ce dont elle a besoin – en raison de sa (supposée) appartenance raciale.

Mépriser, c'est alors dénier l'importance de quelqu'un, et donc le rabaisser. Ce rabaissement est un mode d'existence du cercle du racisme en deux sens. D'une part, le mépris peut rappeler un partenaire d'action à sa subordination effective en lui signifiant que cette subordination est adéquate à sa lignée supposée[1]. C'est le cas lorsque, dans la Grande-Bretagne des années 1970, les immigrées indiennes et pakistanaises étaient orientées vers des métiers manuels dans la fabrication de composantes électroniques ou dans le textile en raison de leurs supposées « petites mains », leur « docilité » ou leur « efficacité »[2]. C'est une raison de plus de dissocier malveillance et mépris raciaux : ces fonctionnaires et employeurs peuvent en effet *vouloir le bien* de ces ouvrières ou ouvriers, mais ce *en tant que la subordination serait la destinée de ces personnes.* Dès lors, le paternalisme peut, lui, être subsumé sous le mépris : « je veux ton bien – ton bien qui est d'occuper ce rôle subordonné qui est fait pour "des gens comme toi". » Mais le mépris est aussi un mode d'existence du cercle du racisme en un autre sens. Dans les cas où la personne visée n'est pas effectivement subordonnée, mais une égale, ou même plus élevée dans une hiérarchie donnée, le mépris peut néanmoins rappeler un partenaire d'action à sa place dans un ordre *symbolique* racial. Il en va ainsi de l'employée aux archives qui présuppose et demeure convaincue que l'enseignant-chercheur maghrébin quarantenaire venu la consulter est un « étudiant ». C'est aussi une expérience courante des personnes noires en France : il est courant de déduire de la couleur de peau noire d'un individu qu'*a priori*, il n'est pas directeur d'entreprise. Et s'il devait s'avérer qu'il l'est en France au début des années 2000, il sera souvent moins exposé, dans son travail, à des actes racistes verbaux ou physiques que s'il était caissier, par exemple, mais davantage exposé à des formes de discrimination motivées, consciemment ou non, par le fait de corriger ce « décalage » entre « la prescription raciale » et « le poste occupé », entre le « stéréotype » et la « fonction[3] ».

Ainsi, plutôt que de s'en tenir à l'alternative entre des rapports inégalitaires objectifs et des interactions subjectives, l'expérience de l'oppression raciale – celle de la subordination

1 Emmanuel Renault aborde cet aspect comme une forme de reconnaissance d'un individu comme un partenaire subordonné dans le cadre d'une action hiérarchisée, où les rapports sociaux de race, de sexe ou de classe s'imposent « aux logiques de l'interaction ordinaire ». Voir E. RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS éditions, 2017, p. 161.

2 P. PARMAR, « Gender, Race and Class: Asian Women in Resistance », dans Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) (éd.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 1970s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 258-260.

3 P. NDIAYE, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008, p. 276-277.

raciale, celle de la confrontation à un système de croyances naturalisantes mais aussi aux classifications, à la malveillance, au mépris et aux actes fondés sur la race – invite à réfléchir sur les *liens* entre ce qui se présente comme des *aspects compatibles* du racisme. On peut ainsi penser les interactions racistes comme les effets d'attentes socialement conditionnées, plus ou moins largement partagées, quant à la place que chaque population doit occuper dans la hiérarchie sociale en fonction des caractéristiques jugées pertinentes (phénotype, culture ou tradition, nom, origine ou religion supposées, etc.). Loin d'un égarement « moralisant » ou « dépolitisant », la critique des classifications, des dispositions et des actes racistes *individuels* peut alors être comprise comme une critique *des inégalités raciales* matérielles et symboliques *en tant que ces inégalités contribuent au cercle du racisme*[1].

5.2.2. Les niveaux de la critique explicative du racisme

Une critique explicative conduite sous l'égide du concept de *racisme* n'implique donc pas de choisir entre une critique d'interactions individuelles et une critique d'inégalités structurelles. À des fins analytiques, cette explication et cette critique exigent plutôt de distinguer entre les *dimensions* subjective et objective du racisme. La question qui se pose est alors celle de la cohérence interne de la critique explicative des dimensions subjective et objective du racisme. La critique d'une classification, d'une disposition ou d'un acte individuels ne reposent-elles pas sur des normes distinctes de celles qui président à la critique des inégalités raciales et de l'ordre symbolique lié à ces inégalités ? Certes, la précédente sous-section s'est close sur l'idée que la critique des interactions individuelles peut être interprétée comme une critique des inégalités raciales en tant que ces interactions contribuent au cercle du racisme dans sa dimension non seulement objective (structurelle) mais aussi subjective (interactionnelle). Mais cela ne revient-il pas à rabattre les enjeux proprement moraux des interactions individuelles sur des considérations sociopolitiques ? En envisageant les classifications, les dispositions et les actions racistes individuelles comme des conséquences d'inégalités qui les dépassent, quelle place reste-t-il pour l'évaluation de la délibération, de l'attitude et des choix des individus prise pour elle-même ?

5.2.2.1. L'individuel, l'institutionnel et le structurel

Si la critique du racisme est une critique conjointe d'interactions individuelles et d'inégalités sociales, le mal racial grave n'est pas seulement individuel mais aussi social.

1 Sur le rapport entre les structures et leurs effets empiriques du point de vue de la critique sociale, voir E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance* (2004), 2e éd., Paris, La Découverte, 2017, p. 176-177.

Cela veut dire que la critique du racisme suppose de distinguer entre les niveaux de l'individuel, de l'institutionnel et du structurel qui ne sont pas, pour autant, réellement séparés : ils n'existent pas indépendamment les uns des autres. Dans les termes du théoricien social Anthony Giddens, la distinction entre l'individuel, d'une part, et l'institutionnel et le structurel, d'autre part, est formulée pour les besoins de l'analyse[1]. Pour autant, dans la critique du racisme, cette distinction n'implique pas forcément de choisir entre un individualisme méthodologique (supposément wébérien) et un holisme méthodologique (tenu pour durkheimien)[2]. Formulée négativement, l'idée de Giddens signifie, sur le plan ontologique, que les interactions subjectives et leur agencement objectif ne sont pas des processus hétérogènes. Formulée positivement, elle veut dire, sur le plan épistémologique, que la description d'une classification, d'une disposition, d'une action ou d'une institution – comme racistes, en l'occurrence – fait nécessairement intervenir des « éléments structurels » au sens de « modalités activées [*drawn upon*] pour produire une interaction[3] ». Or, la proposition inverse – que les structures reposent sur de telles interactions – est toute aussi vraie, à condition de préciser que ces interactions sont toujours-déjà médiatisées par des structures collectives[4].

Sous cet angle se pose alors à nouveaux frais la question de l'extension du concept de *racisme*. Les structures et les institutions peuvent-elles être dites racistes *au même titre* que les interactions subjectives ? Puisqu'il est impossible de statuer sur la possibilité d'articuler différents niveaux de critique sans savoir, au préalable, à quoi ces niveaux correspondent[5], il s'agira ici d'argumenter pour le point de vue suivant. Les structures agencent l'interdépendance cohérente et durable qui est constitutive d'une société. En tant qu'elles fournissent les contraintes et les ressources de l'action, les structures échappent donc par définition à la maîtrise des individus ou des groupes, qu'ils soient dominants ou dominés. Dès lors, le cercle du racisme peut être dit *structurel* au sens où il s'inscrit dans une reproduction sociale hiérarchisée et différenciée. Les structures elles-mêmes ne sont toutefois pas plus *racistes* qu'elles ne sont *sexistes* ou *classistes* : les structures ne pensent, ne veulent et ne font rien – elles forment *ce à partir de quoi* nous pensons, voulons et faisons ; elles constituent les *conditions* de toute action. Ainsi, dans la mesure où la *coordination* d'une

1 A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1979, p. 95.
2 C. WIGHT, « The agent-structure problem and institutional racism », *Political Studies*, vol. 51, n° 4, 2003, p. 707-708.
3 A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, *op. cit.*, p. 95.
4 *Id.*
5 C. WIGHT, « The agent-structure problem and institutional racism », *op. cit.*, p. 708.

action *collective* se fait sur une base raciale, certains processus *institutionnels* peuvent être dits *racistes.*

En se fondant sur l'intuition de Blum d'après laquelle tout ce qui est mauvais dans le domaine racial ne saurait être dit *raciste*, on peut alors distinguer entre le mal racial individuel et le mal racial structurel tout en statuant sur l'extension du concept de *racisme*. Dans la perspective d'une critique explicative du racisme, il est possible d'admettre l'existence d'un mal racial individuel et d'un mal racial structurel qui, bien qu'ils doivent être distingués à des fins analytiques, ne sont pas réellement séparés. La distinction entre le mal racial individuel et le mal racial structurel tient à leur types d'efficience respectifs, c'est-à-dire à leur mode de fonctionnement. Le mal racial individuel opère par les croyances, les dispositions et les actions d'une personne dans son interaction directe avec une autre. Du point de vue du cercle du racisme, ce mal individuel peut être dit *raciste* dans la mesure où il est fondé sur des attentes, indexées sur la race, quant à la place que chacun doit occuper dans la hiérarchie sociale. Le mal *raciste* individuel est un mal dans la mesure où une ou plusieurs personnes se trouvent dépréciées, défavorisées ou agressées par une ou plusieurs autres personnes sur la base de la race.

Pour distinguer ce mal individuel du mal structurel, on peut s'appuyer sur les analyses de la théoricienne politique féministe Iris Marion Young (1949-2006) publiées de manière posthume dans son ouvrage intitulé « La responsabilité pour la justice » (*Responsibility for Justice*[1]). Young considère en effet le mal structurel non comme une souffrance causée par une interaction subjective directe, mais comme une situation difficile dans laquelle une pluralité de personnes se trouvent. Plus précisément, pour Young, le mal structurel désigne une position de vulnérabilité matérielle et symbolique constituée par des désavantages durables[2]. Pour Young, dans le cas des mal-logés ou des sans domicile fixe (SDF), cette position de vulnérabilité « résulte d'une combinaison complexe d'actions et de politiques menées par des individus, des entreprises et des acteurs gouvernementaux[3]. » En cela, sur le plan épistémologique, l'efficience du mal structurel est générale, indirecte et complexe, là où celle du mal individuel est particulière, directe et simple. Des processus qui différencient et hiérarchisent la société selon des modalités notamment raciales ont pour résultat que certaines collectivités sont privées des moyens de développer leurs capacités quand d'autres,

1 Pour un panorama des usages et des critiques de la théorie influente de Young, voir M. MCKEOWN, « Structural injustice », *Philosophy Compass*, vol. 16, nº 7, 2021 (DOI : 10.1111/phc3.12757 consulté le 17 septembre 2023).

2 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, p. 45.

3 *Ibid.*, p. 99.

au contraire, accèdent à de tels moyens[1]. Si le mal racial individuel peut, dans une certaine mesure, être considéré comme *raciste*, on verra qu'il vaut mieux éviter de qualifier de *raciste* le mal racial structurel ainsi compris, précisément en raison du caractère général, indirect et complexe de ce mal.

Une telle perspective repose sur une théorie de la société différente de celle invoquée par Carmichael et Hamilton dans *Black Power*. Pour Carmichael et Hamilton, le concept de *racisme institutionnel* désigne aussi bien la cause finale du racisme – la volonté de subordination de la collectivité noire par la collectivité blanche – que ses causes efficientes – – le fonctionnement régulier d'institutions légitimes visant à maintenir cette subordination. Par contraste, poser que des processus structurels injustes assurent la reproduction aveugle et objective de rapports sociaux asymétriques, c'est affirmer que la différenciation et la hiérarchisation raciales ne sauraient être conçues seulement comme les résultats de la disposition et de l'action collectives d'une « communauté blanche ». Premièrement, tout comme les différenciations de classe et de genre, celles raciales ont des causes générales et durables qui ne sont pas réductibles à des projets ou des activités mis en œuvre par un groupe coordonné[2]. Dans la mesure où ces différenciations structurent la société dans son ensemble, elles sont faites d'une myriade de dispositions et d'actions diverses qui dépasse ce qu'un individu, un groupe ou une « communauté » pourraient projeter et maîtriser[3]. Les pratiques individuelles ou collectives – qui vont des lois ou des règles aux actions individuelles en passant par les dispositions – peuvent tout au plus chercher à maintenir, à renforcer ou, au contraire, à atténuer ou à supprimer de telles différenciations et hiérarchisations. Mais cela revient à interagir avec des forces objectives qui ne sont jamais entièrement soumises aux dispositions ou aux actions, et la marge de manœuvre varie selon l'emplacement des individus dans des rapports de pouvoir[4] : les décisions de la première ministre en matière de logement n'auront certainement pas la même

1 *Ibid.*, p. 52.

2 Pour cette raison, le concept de « projets raciaux » (« *racial projects* ») des sociologues Michael Omi et Howard Winant soulève plus de problèmes qu'il n'en résout. Défini comme « les tentatives d'agir sur les modalités de l'interprétation raciale des identités humaines et des structures sociales et, réciproquement, de l'enchâssement des significations raciales dans les structures sociales », ce concept repose sur une conception paradoxalement subjectiviste de la signification et des structures sociales, au sens où cette conception tend à faire disparaître le caractère proprement supraindividuel de l'une comme des autres. M. OMI et H. WINANT, *Racial Formation in the United States*, 3e éd., New York/Londres, Routledge, 2015, p. 13. Plus paradoxalement encore, la définition du racisme retenue par ces auteurs fait de celui-ci un « projet racial » visant à « *créer* » ou à « *reproduire* » des « *structures de domination* » sur la base de « *significations et identités raciales*. » (Ce sont les auteurs qui soulignent.) Cela laisse entendre que le racisme se réduit à un effort conscient, intentionnel et actif en faveur d'une organisation hiérarchique – réduction qu'Omi et Winant souhaitent pourtant éviter : *Ibid.*, p. 128-129.

3 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 47-48.

4 *Ibid.*, p. 52.

portée que celles d'une enseignante dans le second degré. Deuxièmement, compte tenu du caractère structurel des différenciations raciales, l'idée même d'une « communauté blanche » unifiée et homogène est tout aussi intenable que la représentation d'une « communauté noire » uniforme. Ainsi que Carmichael et Hamilton le concèdent par endroits, les populations noires et blanches sont traversées par des différenciations de classe[1] mais aussi, faudrait-il ajouter, de genre[2]. Par conséquent, toutes les personnes blanches ne sauraient être conçues comme dominantes au même titre, de même que toutes les personnes non-blanches ne pourraient être qualifiées de dominées de la même manière. Pour résumer, les modalités de la reproduction différenciée des populations – les structures – ne sauraient être attribuées aux desseins d'une collectivité unie. Si la critique explicative du racisme porte aussi bien sur des interactions subjectives que sur des inégalités sociales, elle exige cependant de se garder de l'écueil d'une critique mono-causale et unilatérale de la société[3].

Le mal racial structurel n'est donc pas en soi *raciste,* mais il n'en est pas moins vrai que le cercle du racisme et les interactions auxquelles celui-ci donne lieu sont inhérents à un système social, c'est-à-dire à un ensemble de rapports sociaux tendant à sa propre reproduction[4]. S'il y a lieu de contester le racisme aussi bien en termes d'hostilité et d'idéologie que de hiérarchie, c'est parce qu'il est, comme tout phénomène social, récursif. Autrement dit, l'hostilité, l'idéologie ou la hiérarchie constituent à la fois le médium et le résultat d'actions individuelles[5]. Le cercle du racisme participe donc de la récursivité d'un système social : l'inégalité raciale effective produit des classifications raciales qui, directement ou indirectement, soutiennent ou renforcent l'inégalité raciale effective. Il s'ensuit que l'inégalité raciale effective et les classifications raciales existent dans et par des actions individuelles, mais ces actions individuelles ne sont pas toutes racistes. En effet, l'une des implications de la perspective théorique défendue ici – implication qui peut être considérée comme un corrélat de la relativisation de l'importance du *concept* de *racisme* sur le plan épistémologique – est que l'on ne saurait expliquer le racisme uniquement par des facteurs raciaux.

1 Voir, par exemple, leur appel à une alliance entre les Noirs et les Blancs pauvres : S. CARMICHAEL et C. V. HAMILTON, *Le black power*, *op. cit.*, p. 101-102.

2 L'un des problèmes du « nationalisme révolutionnaire » africain-américain critiqué par Robert Allen était précisément ses tendances au masculinisme et au rejet de l'interruption volontaire de grossesse. Allen décrit l'opposition de certaines « femmes noires pauvres » à ces positionnements masculinistes-nationalistes : R. L. ALLEN, *Black Awakening in Capitalist America*, *op. cit.*, p. 167-170.

3 Au cours des années 1980, Robert Miles a développé une critique du concept de *racisme institutionnel* dans la sociologie notamment britannique : R. MILES, *Racism*, *op. cit.*, p. 50-58. Cette critique mériterait d'être prise en compte et discutée dans le débat francophone autour du « racisme systémique ».

4 Nous reprenons la définition du « système » social de A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, *op. cit.*, p. 66.

5 Sur la relation entre l'action individuelle et ses ressources sociales, voir *Ibid.*, p. 69sq.

Cela revient à avancer que l'« effet du racisme » doit être « *contextualisé*[1] ». Par exemple, lorsqu'elle peut être vérifiée, la plus grande proportion de chômeurs parmi des groupes liés à l'immigration post-coloniale ne peut pas d'emblée être rapportée seulement aux processus raciaux ou au racisme. Ce fait peut aussi en partie être dû à des facteurs structurels distincts comme le recours à des plans de restructuration dans des secteurs où ces groupes sont surreprésentés[2]. Cela va à rebours d'une tendance influente dans la philosophie et les sciences sociales qui, dans le sillage d'auteurs comme Carmichael et Hamilton, conçoit le racisme lui-même comme un système[3]. Certes, le fait d'admettre l'existence d'un *mal* racial *structurel* implique que la position même de vulnérabilité matérielle et symbolique constitue une injustice : personne ne devrait avoir à se trouver dans cette situation[4]. Pour autant, la critique explicative du racisme n'exige pas de qualifier le mal racial structurel lui-même de *raciste*. En effet, la structure inégalitaire est objective et supra-individuelle ; elle est ce dans quoi le cercle du racisme s'inscrit en enchaînant les inégalités raciales et les classifications, les dispositions et les actions. De ce point de vue, qualifier les structures inégalitaires elles-mêmes de *racistes* tendrait à effacer la distinction analytique entre le structurel et l'individuel, en prêtant à la structure elle-même ce qui relève essentiellement des interactions individuelles : le jugement (la subsomption d'un individu sous une classe raciale), la disposition (la malveillance, le mépris), l'action. Or, dans la mesure où l'explication et la critique des processus structurels, c'est-à-dire des différentes modalités de la reproduction sociale, se réfèrent à un agencement qui dépasse le niveau des jugements, dispositions et actions individuelles, ces processus eux-mêmes ne sauraient être dits *racistes.* Dans la perspective du cercle du racisme, le concept de *racisme* désigne en effet les classifications produites par l'inégalité raciale et les effets en retour de ces classifications et des actions afférentes sur l'inégalité en question. Un tel enchaînement, en tant qu'il fait nécessairement intervenir des jugements, dispositions et actions individuelles, ne saurait être conçu en des termes seulement structurels.

1 R. MILES, *Racism, op. cit.,* p. 57, c'est l'auteur qui souligne.
2 *Ibid.*, p. 56-57.
3 En sociologie, voir en particulier E. BONILLA-SILVA, « Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation », *op. cit.,* p. 467sq. Plus précisément, Bonilla-Silva considère le racisme lui-même comme un élément d'un « système racial ». En philosophie, voir C. W. MILLS, *Le contrat racial* (1997), A. Webster/Ndiaye (trad.), Montréal, Mémoire d'encrier, 2023, p. 33 : « Ce qu'il faut […], c'est reconnaître que le racisme (ou, comme je vais tenter de le démontrer, la suprématie blanche mondiale) est un système politique en soi, une structure particulière de pouvoir aux règles formelles ou informelles, de privilège socio-économique, de normes orientant la distribution différenciée de la richesse matérielle et des possibilités, des bénéfices et des charges, des droits et des devoirs. »
4 Sur l'injustice structurelle, voir I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice, op. cit.,* p. 45.

Pour résumer, le mal racial structurel constitue donc les conditions objectives du cercle du racisme mais n'est pas lui-même un agent individuel ou collectif. Or, qualifier la structure elle-même de *raciste* reviendrait à personnaliser ce qui, justement, échappe aux personnes. Bien que le cercle du racisme fasse nécessairement intervenir des propriétés structurelles – bien que *ce processus* puisse donc être dit *structurel* –, il convient de réserver le concept de *racisme* pour la critique de la perpétuation objective de lignées réelles ou idéelles (hiérarchie, idéologie) et de l'interaction subjective conditionnée par cette perpétuation (classifications, dispositions, actions). En effet, le propre d'un processus structurel injuste, c'est d'être un processus aveugle et objectif tendant à la reproduction d'un ou plusieurs rapports sociaux asymétriques.

Le cercle du racisme, lui, nécessite une certaine manière de voir et d'interpréter le monde, mais aussi une certaine manière d'orienter l'action en fonction de la pertinence et de la signification attribuées à telle ou telle caractéristique corporelle ou culturelle. Cela ouvre sur la possibilité de qualifier des processus *institutionnels* de *racistes*. En reprenant les analyses de Carmichael et Hamilton, on peut concevoir de tels processus comme des modes d'organisation et de coordination de l'action collective fondés sur des classifications raciales, et donc déterminés par les attentes quant à la place que chacun doit occuper dans la société. Dans cette perspective, s'il y a lieu de qualifier certains processus institutionnels de *racistes*, c'est qu'ils sont ciblés et orientés. Ils visent des populations spécifiques dans le cadre d'une organisation et d'une coordination déterminées de l'action.

L'exemple le plus évident ici est celui du profilage racial dans les pratiques policières[1]. On peut aussi penser aux « pénalités » de populations spécifiques sur le marché du travail[2] et dans le système éducatif[3], et aux liens possibles entre ces pénalités et les classifications

1 Pour la Grande-Bretagne des années 1970, l'enquête de Stuart Hall et de ses collègues du CCCS est à cet égard très fertile. S. HALL *et al.*, *Policing the Crisis*, *op. cit.*, p. 29-53, 181-218.

2 Les sociologues Roxane Silberman et Irène Fournier décrivent, au sujet des Maghrébins sur le marché du travail métropolitain français au début des années 2000, une « pénalité ancrée dans le temps » qui expose ces populations à des formes de précarité qui en font des « "outsiders" plus que d'autres ». Pour ces sociologues, afin de rendre compte de la situation des Maghrébins sur le marché du travail, la référence à d'autres dynamiques structurelles s'avèrent insuffisantes. À titre d'hypothèse conclusive, Silberman et Fournier soulignent que l'ancrage des Maghrébins dans cette position d'outsiders pourrait être liée, historiquement, à des désavantages matériels et symboliques hérités de la phase de la colonisation, maintenant reproduits suivant des modalités différentes de celles qui liaient la métropole à ses colonies. R. SILBERMAN et I. FOURNIER, « Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie de l'assimilation segmentée », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 2, 2006, p. 246-248 et 281-282.

3 L'une des contributions à l'enquête *Trajectoires et origines* de 2015 avance que l'échec scolaire « chez les fils d'immigrés d'Afrique subsaharienne, du Maghreb et de Turquie » ne peut être expliqué seulement en invoquant l'origine migratoire, les origines sociales et le niveau d'éducation des parents, les conditions matérielles et de logement ou les caractéristiques scolaires. L'article examine plusieurs causes à titre hypothétique, parmi lesquels des « traits relatifs aux jeunes eux-mêmes, de leur rapport à l'école et du manque d'investissement – parfois suite à des orientations contraintes dans des filières de relégation ». La

raciales à l'œuvre dans une société donnée. Dans le premier cas, il s'agit d'un processus institutionnel doté d'un centre et correspondant à un univers spécifique hiérarchisé et obéissant à ses normes propres de légitimation – la police. Les classifications raciales fournissent alors aux agents de police un instrument de travail dans la mesure où ces agents s'appuient – consciemment ou non – sur ces classifications à des fins de surveillance, de contrôle ou de discipline. Les processus institutionnels décrits dans le second cas se déroulent, eux, sur le marché du travail, ou entre l'espace social scolaire et celui du marché du travail. Les « dispositifs de coordination » à l'œuvre sont alors « indirects et décentrés[1] » au sens où le traitement inégal des individus par les employeurs ou les agents de l'Éducation nationale, bien qu'il ne découle pas d'une directive explicite, participe d'une mise en ordre de la population, c'est-à-dire au maintien d'une hiérarchie dont l'une des dimensions est raciale. Ce que ces deux types de processus ont en commun, c'est leur tendance à suivre un deux poids, deux mesures dans le traitement des populations[2]. Dans la mesure où leurs pratiques sont indexées sur des classifications raciales, ces institutions renforcent ou reconduisent une différenciation raciale objective – des inégalités de situation – et subjective – des croyances, des dispositions, des actes. Cependant, contrairement à ce que supposent Carmichael et Hamilton, cette différenciation n'est pas nécessairement le résultat d'une volonté collective de subordination d'un groupe. Il existe certainement des politiques racistes – au sens de stratégies choisies par les membres d'une institution *parce qu'elles* produisent une hiérarchie raciale – mais de tels projets formalisés sont sans doute plus rares aujourd'hui que les inégalités de traitement institutionnels indexées sur des inégalités structurelles durablement installées dans la société. Autrement dit, l'indexation de pratiques institutionnelles sur, et leur orientation en fonction de, classifications raciales non nécessairement exprimées comme telles s'avèrent plus courantes que les politiques visant sciemment à instaurer une hiérarchie raciale[3].

---

piste suivante est également amorcée : « […] on peut aussi penser qu'il existe un traitement spécifique de ces descendants d'immigrés de la part de l'institution scolaire. L'existence de discriminations à l'égard des garçons de certaines origines souvent stigmatisées dans la vie sociale n'est pas à exclure. À ce sujet, il est à souligner que ces derniers sont les plus nombreux parmi les anciens élèves et étudiants à exprimer un sentiment d'injustice et de discrimination en lien avec l'orientation scolaire ou la façon dont les agents éducatifs s'adressent à eux […]. » Y. BRINBAUM, L. MOGUÉROU et J.-L. PRIMON, « Les trajectoires du primaire au supérieur des descendants d'immigrés et de natifs d'un DOM » (2015), dans C. Beauchemin, C. Hamel et P. Simon (éd.), *Trajectoires et origines : Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined Éditions, 2021, p. 190.

1 E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 149-150.

2 Pour une définition du racisme en termes de « deux poids, deux mesures », voir K. E. FIELDS et B. J. FIELDS, *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Londres/New York, Verso, 2012, p. 17.

3 Sur la possibilité, dans le cadre républicain français, d'un « implicite » racial littéralement *caché* malgré l'absence de toute référence *publique* à la race dans les discours des groupes dominants, voir A. HAJJAT, « Des discours républicains aveugles à la race ? La question raciale entre texte public et texte caché »,

En posant que le mal racial individuel et que certains processus institutionnels peuvent être dits *racistes*, mais que le mal racial structurel ne saurait l'être, l'objet de la critique opérée du point de vue du cercle du racisme se précise. Il s'agit en effet de critiquer non seulement des classifications, des dispositions et des actions individuelles, mais aussi certains modes d'organisation et de coordination de ces classifications, dispositions et actions. À partir de cette extension du concept critique de *racisme* dans le cadre explicatif élaboré ici, la question qui se pose est alors celle de la relation entre la responsabilité pour les actions individuelles et la responsabilité pour les inégalités sociales.

5.2.2.2. Le caractère indifféremment éthique et politique de la critique du racisme

Si l'on voit bien en quoi un individu peut être tenu pour responsable pour des dispositions ou actions fondées sur des classifications raciales, il n'est pas aussi simple d'identifier l'objet de la critique des processus institutionnels racistes précisément parce que ces derniers font, par définition, intervenir des mécanismes non réductibles aux intentions, à la maîtrise et aux actions individuelles. Cependant, du point de vue du cercle du racisme, il est possible de blâmer des individus, des groupes et des institutions pour leurs contributions spécifiques à ce cercle. En effet, l'action des individus, des groupes et des institutions n'est jamais pour rien dans l'enchaînement de l'inégalité raciale et des classifications raciales auxquelles cette inégalité donne lieu et qui renforcent ou confirment cette inégalité par l'intermédiaire de la malveillance et du mépris raciaux. Dès lors, conçu comme les différentes formes que prennent le rappel à une place dans la hiérarchie sociale, le racisme n'exige pas d'un côté une évaluation éthique ou morale des interactions et, de l'autre, une évaluation politique des structures, mais une évaluation indifféremment éthique et politique d'interactions socialement structurées.

Dans cette perspective, les actions individuelles *racistes* ne sont pas seulement les effets de structures inégalitaires qui les dépassent. Elles contribuent aussi à la reproduction de ces structures. Certes, comme l'affirme Iris Marion Young, le mal structurel est le produit d'une « combinaison complexe d'actions et de politiques[1] ». Personne n'est individuellement responsable pour le mal racial structurel. Les différenciations et hiérarchisations raciales à l'œuvre dans une société ne sont pas l'œuvre de tel ou tel individu ou groupe. C'est sur ce

Sociologie, vol. 12, nº 4, 2021, p. 419-426. Toutefois, les classifications raciales cachées peuvent parfois être révélées au public en dépit de l'intention des acteurs institutionnels. Pour un cas particulièrement parlant dans le domaine des politiques éducatives, voir F. DHUME *et al.*, *Du racisme d'État en France ?*, *op. cit.*, p. 134-137.

1 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 99.

point que Young insiste avec l'exemple des personnes SDF ou mal-logées qui accompagne ses réflexions dans *Responsibility for Justice* :

> Tous les agents poursuivent leurs propres intérêts conformément aux normes juridiques et sociales disponibles ; leurs actions contribuent conjointement au résultat qui est que certaines personnes sont délogées et ont du mal à trouver un logement convenable et abordable. J'avance que personne ne doit être blâmé pour ce résultat car les actions spécifiques de chacun ne sauraient être causalement démêlées des processus structurels pour être rapportées à un aspect spécifique du résultat[1].

Il est par définition impossible de décomposer les processus structurels en actions individuelles, ces processus n'étant pas seulement une somme d'actions individuelles mais l'agencement cohérent et durable des conditions de toute action. Pourtant, d'après Young, les membres d'une société structurellement inégalitaire ont ce qu'elle appelle une « responsabilité pour la justice », c'est-à-dire le devoir d'agir collectivement pour empêcher que certaines populations soient placées dans une position de vulnérabilité matérielle et symbolique. En suivant Young, la critique de ce mal racial structurel suppose donc une autre conception de la responsabilité que celle que l'on pouvait trouver chez Garcia et Schmid à propos de la malveillance raciale. Du point de vue de la responsabilité morale pour un mal individuel, tenir un individu responsable pour un mal racial, c'est en effet le blâmer pour le mal qu'il a fait. Cela implique de pouvoir établir, d'une part, que cet individu a effectivement causé ce mal et, d'autre part, qu'il a agi consciemment et avec une connaissance suffisante des conséquences de son acte[2]. Cette conception de la responsabilité morale, qui est en grande partie celle qui informe le droit, a pour objet d'identifier le ou les responsables d'un mal pour les sanctionner, les punir ou pour réparer le mal commis[3]. En reprenant l'argument de Young, on avancerait alors que cette conception de la responsabilité morale est inopérante pour la critique d'un mal racial structurel dont on ne saurait identifier un ou plusieurs responsables isolés et maîtres de la situation.

N'est-il pas tout de même possible d'identifier des actions particulières, et en l'occurrence des actions *racistes* qui pourraient être distinguées des autres causes à l'œuvre dans la production du mal racial structurel ? C'est ce que Young semble admettre elle-même lorsqu'elle évoque le cas de lois ou de politiques injustes qui, dans le passé et le présent états-

1 *Ibid.*, p. 100, notre traduction. « *Each agent moves on their own interests within the existing legal and social norms, and their actions together contribute to the outcome that some people are displaced and have difficulty finding decent affordable housing. None ought to be blamed for that outcome, I am suggesting, because the specific actions of each cannot be causally disentangled from structural processes to trace a specific aspect of the outcome.* »

2 Nous reprenons ici les analyses de Young en les appliquant au cas du racisme. *Ibid.*, p. 97-98.

3 *Ibid.*, p. 98.

unien, ont produit ou produisent une injustice visant certaines populations (en l'occurrence, noires ou juives)[1]. De telles lois ou politiques constituent d'après Young des causes « directes[2] » de l'injustice distinctes de l'efficience indirecte des processus structurels. Young aurait cependant sans doute pu admettre que ces causes directes – institutionnelles et racistes – opèrent *avec* des causes indirectes – structurelles et en partie raciales – pour produire et perpétuer l'inégalité raciale. *Racistes*, ces causes « directes » le sont alors en ce qu'une action collective coordonnée – centralisée, en l'occurrence, dans une institution juridique ou gouvernementale – produit, sur une base raciale, une nuisance pour l'ensemble des membres d'un groupe. Sur ce point précis, on pourrait alors suivre le philosophe John Arthur en affirmant que le mal racial *institutionnel* est *raciste* selon le même critère que le mal racial *individuel*[3], à savoir dans la mesure où il contribue à maintenir des gens dans une position d'infériorité sur une base raciale.

Ainsi, dans la combinaison d'actions et de politiques qui produit le mal racial structurel, il n'est pas exclu que certaines actions ou politiques puissent être critiquées comme *racistes*. En critiquant de telles actions ou politiques comme *racistes*, on adopte justement un point de vue sur le mal racial attentif à la délibération, l'attitude et le choix d'un individu ou d'un groupe plus ou moins organisé et coordonné. On considère alors ce que fait cet individu ou ce groupe, mais aussi les représentations, les valeurs et les motivations des faits en question. Cela ne revient pas à faire abstraction du cadre social, mais à évaluer ce cadre dans la perspective non plus des modalités de la reproduction sociale pour elles-mêmes – les structures –, mais de ce que l'individu ou le groupe *fait de* et *dans* ces structures *depuis une position sociale déterminée*. C'est en ce sens que l'évaluation des faits individuels est indifféremment éthique et politique.

Il pourrait être objecté qu'une telle affirmation revient à refuser l'autonomie de l'éthique et celle de la politique. Mais ce n'est pas un défaut, car la critique du racisme, y compris dans ses manifestations individuelles, s'en sort renforcée en gagnant en exactitude tant sur le plan descriptif que sur le plan normatif. Par exemple, lorsque le maire PCF de Vitry-sur-Seine décida, en décembre 1980, de détruire un foyer de travailleurs maliens sans papiers, on peut considérer que son action est *raciste* en ce sens qu'elle manifeste un mépris pour les personnes dans cette position de vulnérabilité (c'est-à-dire victimes d'une injustice structurelle). Cette action mérite d'autant plus d'être ainsi critiquée qu'elle est commise par

1 *Ibid.*, p. 47. Young elle-même ne qualifie cependant pas ces politiques de *racistes*.
2 *Id.*
3 J. ARTHUR, *Race, Equality, and the Burdens of History*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 33sq.

une personne douée d'un pouvoir et donc de ressources lui conférant, à leur tour, une marge de manœuvre relative : *il avait le pouvoir d'agir autrement, et ainsi d'améliorer la situation de ces personnes plutôt que de l'empirer*[1]. Néanmoins, en plaçant justement la focale au niveau des « actions spécifiques de chacun » que l'on ne saurait séparer de l'analyse structurelle, il n'est pas sûr que les techniciens et le conducteur du bulldozer qui procèdent à la dégradation du foyer en question puissent être qualifiés de *racistes* au même sens ou dans la même mesure. *L'encastrement* de l'évaluation éthique des individus et des processus institutionnels *dans* l'évaluation politique des structures apparaît alors au grand jour. À moins de s'en tenir à une loi morale qui ignore toute forme de détermination sociale, on ne peut juger ce que fait un individu indépendamment de la position qui est la sienne dans des rapports sociaux asymétriques donnés.

D'un point de vue ontologique, l'affirmation d'une continuité de l'évaluation éthique des individus à l'évaluation politique des structures suppose que la différence entre le mal racial individuel et le mal racial structurel est de degré et non de nature. Considérer les interactions racistes comme des moments d'un cercle du racisme, c'est-à-dire en tant qu'elles sont fondées sur des attentes socialement conditionnées relatives à une hiérarchie sociale plus ou moins racialisée, c'est envisager les expériences du racisme comme des confrontations subjectives à différentes formes d'oppression. Certes, les processus structurels injustes eux-mêmes ne sont pas « directement vécus[2] » (« *directly experienced* ») par les individus, mais cela n'a rien d'étonnant dans la mesure où, selon l'analyse de Giddens retenue aussi bien par Young que par cette enquête, les structures ne sont pas des réalités immédiatement perceptibles mais des agencements durables d'ensembles sociaux. Ainsi, on ne fait pas l'expérience d'une structure injuste ; on fait l'expérience d'une condition durable ou de situations ponctuelles où l'on se voit privé de quelque chose qui nous est dû. Si les structures désignent les liens objectifs entre les éléments constitutifs d'un phénomène comme le racisme, et si l'on admet que les individus socialement positionnés participent d'un tel phénomène, l'évaluation de ces structures ne saurait être conçue comme une opération distincte de l'évaluation des interactions dans et par lesquelles les structures existent. C'est

1 Voir Anon., « À VITRY-SUR-SEINE (VAL-DE-MARNE) Incidents dans un foyer de travailleurs immigrés », *Le Monde*, 27 décembre 1980 (en ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1980/12/27/a-vitry-sur-seine-val-de-marne-incidents-dans-un-foyer-de-travailleurs-immigres_3072558_1819218.html ; consulté le 15 juin 2023) Balibar a consacré un article à cet évènement qui cible notamment le caractère raciste de l'action du maire : É. BALIBAR, « De Charonne à Vitry » (1981), dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 19-35.

2 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 71.

pourquoi on ne peut pas suivre Young lorsqu'elle sépare les actes immoraux – tels que le manque de respect – des « maux plus systématiques » (« *more systematic wrongs*[1] ») :

> Il importe d'évaluer non seulement si les personnes se traitent avec respect dans leurs interactions directes les unes avec les autres, mais aussi si les positions socialement produites dans lesquelles elles se trouvent leur offrent des chances équitables, en particulier lorsque ces positions sont comparées entre elles[2].

En tant qu'elles sont fondées sur la race supposée d'une personne dans des rapports sociaux asymétriques, les classifications, la malveillance, le mépris et les actes constitutifs du racisme ne sauraient être rangés de part et d'autre d'une telle séparation entre les « interactions directes » individuelles et les « positions socialement produites ». En effet, l'enchaînement circulaire de l'inégalité matérielle et de l'ordre symbolique racial sont à l'origine d'attentes qui déterminent les interactions racistes, interactions qui à leur tour peuvent renforcer ou du moins laisser intacte la hiérarchie sociale racialisée. S'agissant des violations du « respect », on a vu que le mépris racial peut être compris comme l'interaction par laquelle un individu est symboliquement, voire effectivement rabaissé en raison de sa supposée appartenance raciale. Le traitement raciste de populations minoritaires par la population majoritaire contribue ainsi lui-même aux processus institutionnels et structurels injustes. Le mal racial structurel engage certainement une forme de responsabilité politique dans la mesure où il repose sur ce que nous faisons dans le cadre des rapports qui ordonnancent notre interdépendance sociale[3]. Or, tenir compte de ce cadre social n'implique pas de faire abstraction des sujets agissants, mais plutôt de déplacer la focale *vers les ressources et les contraintes objectives* de l'action.

Par conséquent, la critique du racisme est indifféremment éthique et politique, au sens où la responsabilité pour le mal racial individuel est toujours insérée socialement, tout comme la responsabilité pour le mal racial structurel dépend d'actions individuelles et collectives plus ou moins coordonnées. Il est certes nécessaire de faire une place à une forme de responsabilité *politique* qui engage non seulement l'auteur de telle ou telle faute, mais encore la participation de tout un chacun aux processus structurels qui produisent des inégalités notamment raciales. Cette participation n'est pas pour autant un tohu-bohu indémêlable et indistinct : on peut déceler différents modes de participation socialement situés à l'injustice,

1 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011, p. 71.
2 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 72, notre traduction. « *It is important to evaluate both whether people treat one another with respect in their direct interactions with one another, and whether the socially caused positions they are in afford them fair opportunities, especially when compared with the positions of others*. »
3 *Ibid.*, p. 105.

et notamment un mode de participation individuel ou collectif susceptible d'être critiqué comme *raciste*. Concrètement, du point de vue du cercle du racisme, la critique du racisme n'est donc jamais un simple appel normatif à être bienveillant plutôt que malveillant ou respectueux plutôt que méprisant, car les interactions racistes renvoient nécessairement à autre chose qu'elles-mêmes prises isolément, à savoir leur propre conditionnement structurel et institutionnel. Toutefois, cette critique n'est pas non plus une description purement factuelle de structures objectives, et ce parce que ces structures existent en partie dans et par des actions racialement malveillantes ou méprisantes.

5.2.2.3. Le racisme et les racistes sur fond de leur conditionnement structurel et institutionnel

Jusqu'à ce stade, il n'a été question que d'interactions et de processus *racistes*, mais pas de *racistes* tout court. En en restant au débat définitionnel philosophique contemporain, on peut être amené à croire qu'il faudrait choisir entre, d'une part, une perspective morale qui, privilégiant le mal racial individuel, parte à la recherche des critères d'identification du « cœur » du racisme que l'on trouverait tout naturellement dans les *racistes* et, d'autre part, une perspective sociopolitique qui, privilégiant le mal racial structurel, considérerait une telle recherche comme vaine ou désuète en comparaison avec l'importance et l'urgence d'abolir l'injustice raciale. Certes, pour une critique du racisme indifféremment éthique et politique, le seul objectif n'est pas d'identifier les personnes responsables d'un mal, et ce parce que les causes et les effets des dispositions et des actions racistes ne se réduisent pas à la subjectivité consciente. Mais quelle place reste-t-il alors, dans une telle critique, pour ce qui nous apparaît spontanément, souvent dès le plus jeune âge, comme l'archétype même du racisme, comme le repoussoir ultime dans le domaine racial : *les racistes* ?

À titre d'illustration de la marginalisation de la figure du raciste dans les perspectives sociopolitiques sur le racisme, le cas du sociologue états-unien Eduardo Bonilla-Silva est intéressant. Bonilla-Silva est en effet à l'origine de la thèse d'un « racisme sans racistes ». Selon une première version de son argument, Bonilla-Silva considère que l'extension du concept de *racisme* doit s'étendre aux structures sociales, au-delà des actions individuelles ou des processus institutionnels. Pour Bonilla-Silva, les structures sociales états-uniennes elles-mêmes devraient en effet être considérées comme *racistes* parce que les États-Unis seraient fondées sur la subordination de populations non-blanches par la population blanche[1]. À

1 Voir E. BONILLA-SILVA, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America* (2003), 6e éd., Lanham/Boulder/New York/Londres, Rowman & Littlefield, 2022, p. 20-21.

d'autres endroits, Bonilla-Silva avance que le concept même de *racisme* serait problématique en ce qu'il tendrait à réduire l'injustice raciale à un phénomène idéologique ou culturel. De ce dernier point de vue, la critique de l'idéologie ou de la culture racistes devrait être intégrée à une analyse plus large de « systèmes sociaux racialisés[1] ». Toutefois, Bonilla-Silva tend également à présenter cette idéologie raciste – un discours explicite sur l'infériorité naturelle et héréditaire de certaines populations – comme une réalité largement révolue, à laquelle seraient venues se supplanter des représentations qui, sans se référer explicitement à des races humaines hiérarchisées, rempliraient néanmoins la même fonction de naturalisation et de justification d'inégalités sociales, notamment sous la forme de considérations sur la culture, la religion, les traditions ou l'ethnicité des groupes minoritaires[2].

Les réflexions de Bonilla-Silva sur le racisme et sa conceptualisation suivent donc deux trajectoires argumentatives apparemment opposées. Selon une première tendance, le concept de *racisme* occulte l'injustice raciale dans la mesure où l'extension de ce concept se limiterait essentiellement aux croyances, aux préjugés, aux attitudes et aux actions. Selon une seconde tendance allant dans le sens contraire, corriger cette conception erronée exigerait pourtant de qualifier de *racistes* les croyances, les préjugés, les attitudes et les actions qui créent, corroborent ou laissent intactes l'injustice raciale contemporaine et ses nouvelles formes de justification et de naturalisation[3]. En un sens, ces deux tendances sont complémentaires. La thèse d'un « racisme sans racistes » de Bonilla-Silva suppose que seules les structures inégalitaires en tant que telles constituent le racisme. En cela, la compréhension même du concept de *racisme* se trouve modifiée, puisqu'il s'agit de dépouiller celui-ci de la référence aux croyances, aux dispositions ou aux actes. De ce point de vue, le racisme existerait désormais « sans racistes » non au sens littéral, mais au sens où les individus exprimant explicitement une malveillance ou un mépris aigus fondés sur la race seraient aujourd'hui très rares. En somme, les seuls méritant cette qualification seraient les individus et les groupes visant à la restauration d'un régime ouvertement raciste[4]. Tout se passe donc comme si la hiérarchie *idéologique* (subjective) des races – celle dont les racistes d'antan se revendiquaient – avait été supplantée par une hiérarchie *réelle* (objective) des races – le racisme –, celle-ci rendant alors celle-là caduque. D'où l'idée d'un « racisme sans racistes » : l'efficience de l'oppression raciale étant essentiellement structurelle, elle pourrait se passer

1 E. BONILLA-SILVA, « Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation », *op. cit.*, p. 467.
2 C'est le sens des développements de Bonilla-Silva sur ce qu'il nomme « *color-blind racism* » (« racisme aveugle à la couleur »). E. BONILLA-SILVA, *Racism without Racists*, *op. cit.*, p. 2-4.
3 *Ibid.*, p. 83.
4 *Ibid.*, p. 235.

de *racistes* au sens de personnes œuvrant activement pour faire du mal ou pour rabaisser les populations minoritaires.

L'idée d'un « racisme sans racistes » de Bonilla-Silva vise, en fait, à montrer qu'il est désormais non seulement possible mais courant que les individus contribuent au maintien ou au renforcement d'injustices raciales bien qu'ils condamnent, par ailleurs, le racisme. À l'instar de Carmichael et Hamilton, Bonilla-Silva insiste ainsi sur la dimension institutionnelle du racisme, c'est-à-dire sur la régularité et les modalités socialement légitimes de la domination raciale. Carmichael et Hamilton affirment, certes, qu'un individu peut condamner le racisme franc tout en participant au racisme dans la mesure où il demeure aveugle aux processus institutionnels de la subordination raciale[1]. Pourtant, les analyses de Carmichael et Hamilton montrent aussi qu'une telle insistance n'a pas pour conséquence logique et politique qu'il faille exclure les racistes (individuels) de la critique du racisme (institutionnel). Il s'ensuit plutôt que la visibilité de la violence directe qui caractérisent les actes racistes individuels conditionne leur réprobation publique, là où l'ancrage profond et les médiations institutionnelles de la domination raciale sont à l'origine de l'acceptation sociale étendue de celle-ci. Le raisonnement de Bonilla-Silva est d'autant plus difficile à suivre que cet auteur admet par ailleurs que la dimension idéelle du racisme peut fonctionner sur la base de signifiants culturels ou religieux plutôt que biologiques. Compte tenu de cela, on ne voit pas pourquoi les seules personnes susceptibles d'être qualifiées de racistes seraient celles qui se revendiquent des régimes ouvertement racistes du passé. En admettant que les discours racistes tendent aujourd'hui à thématiser la culture, la religion, l'ethnicité, etc., on peut facilement trouver des racistes en dehors des rangs des organisations se revendiquant explicitement du suprémacisme blanc.

Le cas de Bonilla-Silva est ainsi révélateur des apories de l'extension du concept de *racisme* aux structures sociales elles-mêmes et du cadre théorique d'une telle extension qui est souvent celui d'une société conçue comme un système dont la finalité serait la subordination raciale. Dans une telle perspective, en effet, le racisme se présente comme une hiérarchie raciale qui existerait indépendamment de l'action individuelle, comme une essence inégalitaire des structures opposée à l'apparence égalitaire des représentations, des dispositions et des actions des acteurs eux-mêmes. Par contraste, dans la perspective d'une critique du cercle du racisme, la critique des structures et des institutions qui constituent l'inégalité raciale va de pair avec une critique des croyances, des dispositions et des actions qui sont déterminées et activées par ces structures et ces institutions. Sans tomber dans

1 Young propose des réflexions analogues : I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 73.

l'écueil qui consisterait à qualifier toute personne appartenant à la population majoritaire de *raciste*[1], on peut considérer que, dans la mesure où une société s'intègre autour d'un cercle du racisme, les classifications, la malveillance et le mépris que ce cercle induit sont par là même intériorisés par certains individus à un degré tel qu'il convient de qualifier ces derniers de racistes. De ce point de vue, en reprenant et en réadaptant l'analyse de Blum, les *racistes* sont les personnes qui ont l'habitude d'exprimer une malveillance ou un mépris fondés sur des classifications raciales et qui agissent en conséquence. Le mal racial structurel place en effet certaines populations dans une position de vulnérabilité symbolique et matérielle qui donne lieu aux classifications, à la malveillance et au mépris qui sont fondées sur ce que les membres de la société constatent, et sur le sens qu'ils tendent à donner à cela.

Dès lors, l'existence et la persistance de racistes est l'une des conséquences naturelles du cercle du racisme. Dans les États-providence occidentaux en voie de démantèlement, par exemple, il est désormais courant que les attentes d'ascension sociale ou de supériorité statutaire déçues des populations majoritaires débouchent non pas sur des revendications de justice sociale, mais sur un acharnement sur les populations non-blanches perçues comme des « concurrents illégitimes » pour des ressources matérielles ou des statuts symboliques[2]. Dans ce genre de situations, la malveillance et le mépris raciaux peuvent durablement s'ancrer dans les habitudes de certaines parties de la population[3]. S'il est important de critiquer le récit sur un déclin définitif du racisme – sur un monde entré dans une ère « post-raciale[4] » –, cette critique n'implique cependant en rien d'abandonner la critique des individus racistes. S'il est certain que la dimension raciale des structures inégalitaires peut être reconduite malgré les convictions antiracistes des individus, il est également aisé de constater que les inégalités raciales peuvent encore souvent fournir un terreau fertile pour la formation de racistes.

L'objection suivante pourrait cependant être formulée. Ainsi conçus, les racistes ne sont-ils pas réduits à de simples produits d'une structuration sociale inégalitaire ? S'agit-il vraiment encore ici d'une critique de *racistes* au sens de personnes qui prennent activement

1 Cela semble bien être la conséquence d'une extension du concept de *racisme* aux « normes, règles, idées et pratiques racialisées » en général. E. BONILLA-SILVA, *Racism without Racists*, *op. cit.*, p. 32-35.

2 Pour une réflexion sociologique générale sur ce point, voir J. RYDGREN, « Därför växer de radikala högerpartierna », sur *Socio(b)log*, 4 mai 2017 (en ligne : https://socioblog.su.se/2017/05/04/darfor-vaxer-de-radikala-hogerpartierna/ ; consulté le 17 juin 2023).

3 À ce niveau, des réflexions comme celles de Stuart Hall sur la possibilité que le racisme devienne hégémonique sont sans doute cruciales. Voir S. HALL, « Race, articulation et sociétés structurées à dominante », *op. cit.*, p. 176sq. Sur les conditions spécifiques de l'émergence d'une « panique morale » cristallisée autour des « jeunes noirs » dans l'Angleterre des années 1970, voir S. HALL *et al.*, *Policing the Crisis*, *op. cit.*, p. 305-339.

4 Pour une analyse critique de ce terme par Bonilla-Silva, voir E. BONILLA-SILVA, « The Structure of Racism in Color-Blind,"Post-Racial" America », *American Behavioral Scientist*, vol. 59, n° 11, 2015, p. 1366sq.

parti pour le racisme ? Autrement dit, dans quelle mesure la critique du cercle du racisme laisse-t-elle une place pour la responsabilité des racistes pour leurs représentations, leurs dispositions et leurs actes ? En réalité, cette question ne concerne pas seulement la responsabilité morale pour le racisme, mais aussi la responsabilité politique pour celui-ci. Être responsable, y compris en tant que l'on contribue à une structure inégalitaire, c'est être en mesure de répondre de ses actes, c'est-à-dire être dans la position de tenir une obligation. Or, critiquer le cercle du racisme, c'est aussi critiquer certaines conditions de l'action – les structures inégalitaires et l'ordre symbolique raciaux – et certaines conséquences de ces actions – le mal que cela fait aux populations minoritaires. Mais ces conditions ne sont pas choisies par les individus, et ces conséquences ne sont pas entièrement connues par eux, ni entièrement prévisibles. Dans ce cadre, les racistes peuvent-ils être tenus pour responsables de leurs actes alors que ces actes ont des conditions et des conséquences que les racistes ne maîtrisent pas tout à fait ?

Il serait tentant de répondre en invoquant la catégorie de l'intention. Cela équivaudrait à avancer que les racistes peuvent répondre de leurs actes racialement malveillants ou méprisants dans la mesure où ils ont l'intention consciente d'agir ainsi. De ce point de vue, les racistes seraient ceux qui, de manière régulière, *veulent* (faire) du mal à d'autres personnes ou les rabaisser sur une base raciale. Néanmoins, dans le cadre social du cercle du racisme, la malveillance ou le mépris ne dépendent jamais entièrement du sujet lui-même. Dans la mesure où ils sont raciaux, la malveillance est socialement médiatisée par des schèmes renvoyant les individus ou les groupes à une race, tandis que le mépris convoque une hiérarchie raciale symbolique ou matérielle. Par conséquent, si les racistes ont une place dans la critique du racisme, ce n'est pas comme sujets moraux séparés de l'environnement social, mais comme individus réfractant d'une manière particulièrement aiguë des classifications et des inégalités raciales socialement produites. En ce sens, la critique des racistes n'est pas le fondement de toute critique du racisme : un processus institutionnel peut être critiqué comme raciste même si aucun raciste n'est impliqué dans ce processus[1]. Cela vaut aussi pour des processus que l'on peut qualifier de culturels. C'est un point que le premier Blum a mis en lumière : dans ses formes culturelles, le racisme peut être critiqué *sur un mode objectif*, c'est-à-dire indépendamment des états subjectifs individuels présidant à l'action. Sa distinction entre le « croire raciste » (« *racist believing* ») subjectif et une

1 C'est la raison pour laquelle on ne peut pas généraliser le modèle proposé par Arthur : J. ARTHUR, *Race, Equality, and the Burdens of History*, *op. cit.*, p. 33. Pour une critique de la démarche consistant à rapporter le racisme dans son ensemble aux actions et aux attitudes individuelles, voir C. WIGHT, « The agent-structure problem and institutional racism », *op. cit.*, p. 712-713.

« croyance raciste » (« *racist belief* ») objective montre justement que l'antipathie ou l'infériorisation peuvent être inhérentes à certaines représentations ou symboles[1]. Pensons par exemple au personnage folklorique néerlandais *« Zwarte Piet »* (« Pierre le Noir ») et aux pratiques intergénérationnelles de « *black-face* » qui y sont corrélées[2]. Cela n'implique pas que les motivations, les rationalisations et les réflexions conscientes des individus sur leurs propres actions n'ont aucune importance pour la critique des racistes et du racisme. Que le racisme puisse être critiqué sur un mode objectif signifie plutôt que ces motivations, ces rationalisations et ces réflexions conscientes doivent être relativisées, c'est-à-dire considérées sur le fond de leurs conditions de production.

Certes, les actes procédant d'une malveillance ou d'un mépris raciaux peuvent être compris comme intentionnellement racistes au sens où l'on y décèle une conscience d'un objet : un individu ou un groupe classifiés comme appartenant à un groupe racial. Cette conscience, toutefois, n'est pas forcément celle d'un but précis que le sujet s'appliquerait à poursuivre en y portant une attention soutenue. Ordinairement, cette conscience consiste à porter sa disposition ou son acte vers un objet, c'est-à-dire, en l'occurrence, à cibler quelqu'un ou une collectivité en raison de sa race supposée. De même, les actes racistes peuvent certainement être soutenus par des raisons racistes : une personne peut expliquer ses dispositions ou ses actes en invoquant la supposée appartenance raciale d'un individu ou d'un groupe. Il n'est cependant pas toujours possible de fournir les raisons de son action – la nature même des connaissances pratiques est telle qu'ils ne se laissent pas forcément expliciter de manière formelle[3]. Cela conduit ici à affirmer, plus généralement, que la conscience des sujets et les rationalisations subjectives dépendent, en partie, de conditions non connues. Ce sont certes des sujets qui font exister les processus institutionnels et culturels, mais les sujets eux-mêmes sont également mus par ces processus selon des modalités qu'ils ne maîtrisent et ne connaissent jamais entièrement.

La même chose peut être dite des conséquences des dispositions et des actions. Ces conséquences, en effet, ne se limitent aucunement aux buts plus ou moins précis que les sujets ont en vue. Les dispositions et les actions peuvent avoir des conséquences non intentionnelles. On peut donc infliger un mal fondé sur la race sans vouloir du mal à, et sans déprécier, une certaine collectivité. Causalement parlant, si le mal racial structurel possède une efficience générale, indirecte et complexe, c'est précisément au sens où un très grand

1 L. BLUM, *"I'm Not a Racist, but –"*, *op. cit.*, p. 20-22.

2 À ce sujet, voir P. ESSED, « Humiliation, Dehumanization and the Quest for Dignity: Researching Beyond Racism », dans J. Solomos (éd.), *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, Oxon/New York, Routledge, 2020, p. 444.

3 A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, *op. cit.*, p. 56-58.

nombre de personnes contribuent, par leurs actes et leurs interactions combinées et depuis leurs positions respectives dans un ensemble hiérarchisé, à ce que certains demeurent, de manière durable, dans une position de vulnérabilité matérielle et symbolique. Dans le cadre de cette combinaison structurée d'actions et d'interactions, les *personnes racistes* veulent et œuvrent activement pour une hiérarchie raciale. La particularité de ces personnes, c'est donc qu'elles tendent délibérément à renforcer le cadre social qui produit le racisme. Comme pour *toute* personne – raciste ou non –, leurs motivations, rationalisations et réflexions conscientes ne sont toutefois que la face immergée de processus structurels et institutionnels qui conditionnent la formation du sujet et de sa conscience.

En ce sens, le racisme et les racistes sont à considérer sur fond de leur conditionnement structurel et institutionnel. Dans la critique du cercle du racisme, le racisme est en effet un moment de la récursivité du social : les racistes sont les produits d'une société où le racisme n'est pas une aberration violant les normes établies, mais le cercle dans lequel s'enchaînent inégalités et classifications raciales. En tant qu'ils *personnifient* le racisme – en tant qu'ils le *montrent* explicitement en s'exprimant et en agissant – les racistes sont aisément condamnables. Carmichael et Hamilton considèrent justement le *racisme individuel* comme « franc » dans la mesure où c'est un acte qui, de façon manifeste, nuit directement à la victime et qui est en cela socialement répréhensible, à titre de violation de la personne ou de sa propriété. Le *racisme institutionnel*, lui, correspond aux causes indirectes et socialement légitimes de la subordination raciale. Parler d'un mal racial *structurel*, enfin, c'est se référer à des causes qui, en plus d'être générales, indirectes et complexes, s'imposent socialement en tant qu'elles participent des contraintes et ressources objectives ordinaires, c'est-à-dire des coordonnées habituellement non-questionnées de la vie sociale. Il faut dire plus : la nature générale, indirecte et complexe de ces causes est une condition de leur validité sociale. C'est donc parce que leur efficience repose sur des conditions non connues, des médiums habituels et des conséquences non intentionnelles que les causes structurelles passent, pour ainsi dire, inaperçues. C'est en tant que ses causes s'avèrent d'emblée compatibles avec les modes de coordination et d'interprétation établis que le mal racial structurel n'apparaît pas comme tel : il implique « des actions et des politiques que la plupart des gens jugent normales et acceptables, ou peut-être même nécessaires et bonnes[1]. » Par exemple, jusqu'à récemment, la construction d'autoroutes à proximité de quartiers pauvres de banlieue semblait aller de soi pour le plus grand nombre. Dans la critique du racisme, il est donc certainement utile de distinguer entre l'essence des structures *raciales*, d'une part, et les manifestations

1 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 99, notre traduction.

institutionnelles et individuelles du *racisme* et des *racistes*, de l'autre : les secondes s'inscrivent dans le champ de l'expérience dont les premières constituent les conditions de possibilité.

Faire une place aux racistes dans la critique du racisme ne suppose donc pas un abandon de la perspective politique sur la production structurelle et institutionnelle de l'injustice raciale. Les racistes se caractérisent par la volonté de faire du mal à, ou de rabaisser, des individus ou des groupes sur une base raciale. Une telle volonté ne peut pas pour autant être tenue pour le foyer (le « cœur ») du racisme dont les propriétés sont également structurelles et institutionnelles. La critique des racistes ne saurait donc être menée sous le seul égide de la responsabilité morale, car les racistes participent de la production d'un mal dont l'efficience dépasse la conscience subjective. S'il y a bien lieu de condamner les racistes pour ce qu'ils ou elles sont – des manifestations visibles, directes et explicites du racisme –, cette condamnation peut être conciliée avec une contestation du cadre social qui produit les racistes et que les racistes tendent activement à renforcer. La question de savoir dans quelle mesure les racistes sont effectivement responsables de leurs actes exige donc une montée en généralité. *Comme tout le monde*, les racistes sont non seulement *directement* responsables de ce qu'elles ou ils font, mais aussi *indirectement* responsables du conditionnement structurel et institutionnel du cadre dans lequel cela est fait.

5.2.2.4. Le refus du racisme comme condition de la critique du racisme

Cette perspective sur les racistes, et plus généralement sur la contribution individuelle au racisme, résonne avec cet impératif politique ontologiquement fondé que l'on trouve dans l'analyse de Young : c'est *parce que* nos actes forment ensemble la cause de l'injustice structurelle *que nous pouvons et devons*, collectivement, agir pour réorienter ces processus structurels[1]. L'idée d'une responsabilité pour la justice développée par Young montre ainsi que la dichotomie entre la norme du bien et l'évaluation (éthique ou morale), d'une part, et la norme de la justice et la description (politique), d'autre part, n'est pas justifiée. D'une part, l'identification d'un coupable n'épuise pas le champ de l'évaluation, puisqu'on peut être tenu pour responsable pour son implication dans un processus objectif qui échappe à la portée d'un ou plusieurs coupables. D'autre part, notre caractérisation des faits sociaux n'exclut en rien l'évaluation de ces faits ; la critique naît de la caractérisation des expériences de l'oppression raciale. Alors que son argumentaire est sous-tendu par une volonté de prendre parti pour celles et ceux qui se trouvent dans une position de vulnérabilité matérielle et

1 *Ibid.*, p. 112.

symbolique, le cadre analytique de Young s'adresse cependant moins aux personnes qui font l'expérience de l'injustice qu'à celles qui en sont les spectateurs et les juges. Pour remédier à cela dans une visée politique, la catégorie même de responsabilité doit être complétée avec celle du refus, c'est-à-dire les différents actes par lesquels les personnes qui subissent le racisme rejettent cette oppression. Cela revient à opter pour un usage du concept de racisme qui s'inscrive dans une critique explicative du racisme fondée non seulement sur des considérations d'ontologie et de théorie sociale, mais plus fondamentalement sur des expériences directes du racisme.

Dans la mesure où les processus institutionnels ou culturels racistes existent seulement par les interactions auxquelles ils donnent forme, un engagement en faveur de la justice gagne en effet à adopter le point de vue des personnes qui subissent le racisme dans ces interactions. Dans l'approche que propose Young de la critique de l'injustice, ce dernier point de vue est étonnamment marginal. L'approche de Young prend surtout la forme d'un discours *sur* la justice et non *de* la justice entendue comme un propos émanant de l'exigence des personnes intéressées elles-mêmes. C'est aussi en ce sens que la « responsabilité pour la justice » au sens de Young mérite le qualificatif d'« impératif ». Cette responsabilité correspond à ce que *« Je » dois* faire en tant que *« Je » suis impliqué* dans des processus qui produisent la position de vulnérabilité dans laquelle *« Tu » te trouves*. Dans le cas de l'injustice structurelle qu'est la condition de SDF aux États-Unis, par exemple, Young décrit en ces termes « notre » responsabilité collective :

> Prendre ma responsabilité eu égard à l'injustice structurelle de la condition de SDF peut alors notamment impliquer que je m'efforce de persuader d'autres personnes que cette atteinte au bien-être relève de l'injustice et non de la malchance, et que nous participons ensemble aux processus qui en forment la cause[1].

De cette phrase, il ressort que pour Young, c'est un sujet distinct des personnes SDF elles-mêmes qui est appelé à répondre de son implication dans la production sociale régulière de la condition de ces personnes. Sans doute Young ne nierait-elle pas, pour autant, que les personnes SDF aient un rôle à jouer dans la mobilisation contre l'injustice dont elles font l'expérience. S'agissant de la critique du racisme en tant que processus institutionnel ou culturel, le fait de poser un sujet responsable de processus structurels au centre de l'analyse ne paraît cependant pas fructueux. Pour Young, étant donné que la relation entre la cause structurelle de l'injustice et son résultat est indirecte – « Je » n'agis pas directement sur

1 *Id.*, notre traduction. « *Discharging my responsibility in relation to the structural injustice of homelessness might involve, then, my trying to persuade others that this threat to well-being is a matter of injustice rather than misfortune and that we participate together in the processes that cause it*. »

« Toi » –, la relation entre l'injustice et sa critique le serait aussi – « Je » rejette l'injustice que je « Te » fais subir par mon action combinée à celle des autres. Si l'injustice raciale est une position de vulnérabilité matérielle et symbolique qui peut en partie être le résultat du racisme, il n'est cependant pas pertinent de thématiser la mobilisation contre le racisme seulement ou principalement à partir de son spectateur ou de son juge. La problématisation de la vulnérabilité – le caractère insupportable de l'exposition à certaines nuisances plus ou moins graves – est immanente à l'expérience de la vulnérabilité[1]. Autrement dit, le sujet confronté au racisme est un point de départ logiquement et politiquement préférable d'une critique du racisme, car c'est ce « Je » ou ce « Nous » qui expérimentent la difficulté d'une vie plus ou moins déterminée par le racisme. Qu'il s'agisse en général du cercle par lequel l'oppression apparaît comme le sort naturel d'une supposée lignée, ou plus particulièrement des interactions qui maintiennent ou renforcent cette oppression par la classification, la malveillance ou le mépris, c'est seulement parce qu'un « Je » peine à, voire refuse d'être à la place qui lui est ainsi assignée que le racisme peut être thématisé et critiqué sous ses différentes formes.

Le rôle marginal que Young attribue aux expériences propres aux personnes qu'elle qualifie de « victimes de l'injustice » est une conséquence de sa tendance à objectiver l'injustice, c'est-à-dire à la considérer principalement sous l'angle *théorique* d'un processus objectif produit par les actions individuelles, plutôt que sous l'angle *empirique* d'une situation vécue comme injuste par les personnes qui la subissent. Cette tendance est manifeste dans le passage suivant de *Responsibility for Justice* :

> Cependant, dans le modèle de l'interdépendance sociale [*social connection model*], les victimes de l'injustice ont une part de responsabilité eu égard à celle-ci. Ces personnes contribuent généralement aux processus structurels qui produisent l'injustice. Par exemple, les ouvriers et ouvrières acceptent souvent n'importe quel salaire qui leur est proposé et ne contestent pas l'autorité de leurs patrons, ce qui va dans le sens des efforts de leurs employeurs pour leur extorquer plus de travail pour le moins d'argent possible. Même si elles ne le font pas, les personnes victimes de l'injustice devraient assumer une certaine responsabilité dans la contestation des structures qui produisent cette injustice. Ce sont elles qui en savent le plus sur les maux dont elles souffrent et c'est donc à elles – mais pas à elles seules – de mettre en lumière [*broadcast*] leur situation et de qualifier celle-ci en termes d'injustice [*call it injustice*][2].

1 E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 70-71. Pour une réflexion politique portant spécifiquement sur le concept de *vulnérabilité*, voir M. GARRAU, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS éditions, 2018

2 I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, *op. cit.*, p. 146, notre traduction. « *On a social connection model, however, victims of injustice share responsibility in relation to it. Usually they contribute to the structural processes that produce injustice. Factory workers often accept whatever wages they are offered and do not challenge their bosses' authority, for example, reinforcing their employers' efforts to squeeze more work out of them for less money. Even if they don't, victims of injustice should take some responsibility for*

Certes, en tant qu'agencements durables de rapports sociaux, les structures de la domination n'impliquent pas seulement les groupes dominants ; les groupes dominés y prennent également une part active. Giddens considère justement que Marx fournit un modèle pour une analyse des phénomènes sociaux où l'action et la structure sont deux termes complémentaires[1]. En effet, Marx envisage la production comme un processus dont l'« ultime résultat » est

> la société elle-même, c'est-à-dire […] l'homme lui-même dans ses relations sociales. […] Les conditions et les objectivations du processus sont elles-mêmes uniformément des moments de ce processus, et n'apparaissent comme sujets de ce processus que les individus, mais les individus dans des relations mutuelles qu'ils reproduisent aussi bien qu'ils en produisent de nouvelles. C'est le processus de leur propre mouvement perpétuel, processus au cours duquel ils se renouvellent tout autant qu'ils renouvellent le monde de la richesse créé par eux[2].

Les conditions objectives du travail sont constituées et perpétuées par des individus dans des interactions déterminées par les rapports de production. De ce point de vue, contrairement à ce que Young laisse entendre, l'implication des prolétaires dans leur propre exploitation n'est pas accidentelle et ponctuelle, mais nécessaire et régulière. Il ne peut y avoir d'exploitation sans l'implication active des prolétaires, car l'extorsion de plus-value a pour condition première la possibilité de consommer leur force de travail au-delà de ce qui est nécessaire à la reproduction de celle-ci. Dès lors, qu'il s'agisse de production ou de racisme, le fait de présenter la révélation et la qualification des structures injustes comme un impératif pour les collectivités dominées repose alors sur un présupposé intellectualiste. Du point de vue de Young, c'est parce que les actions des groupes dominés font partie des causes d'une injustice *toujours-déjà objectivée*, et parce que ces groupes ont *la connaissance la plus directe* des maux que ces structures leur infligent, que ces personnes auraient un rôle à jouer dans la critique de l'injustice. Pourtant, la condition première de la critique du racisme comme de toute autre injustice n'est-elle pas dans la problématisation du vécu des personnes qui subissent un mal produit par des interactions dont les structures, les institutions et les cultures fournissent les cadres ? Et cette problématisation ne s'origine-t-elle pas d'abord dans le vécu de ces personnes elles-mêmes ?

Historiquement, c'est bien en raison de l'atteinte portée au bien-être des prolétaires par les contraintes matérielles du travail que le concept d'*exploitation* est né, et de manière

---

challenging the structures that produce it. It is they who know the most about the harms they suffer, and thus it is up to them, though not them alone, to broadcast their situation and call it injustice. »

1 A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, *op. cit.*, p. 53.

2 K. MARX, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »* (1939–1941), J.-P. Lefebvre *et al.* (trad.), reproduction en fac-similé, Paris, Éditions Sociales, 2011, p. 668, traduction modifiée. C'est le passage en partie cité par Giddens : A. GIDDENS, *Central Problems in Social Theory*, *op. cit.*, p. 53.

analogue, la première partie de cette enquête a établi que la contestation des classifications, du mépris et de la malveillance raciales en termes de *racisme* émerge d'une certaine expérience d'être privé de la liberté, de la dignité ou de droits. En d'autres termes, avant d'être un fait objectivé à diffuser ou une réalité objectivable à connaître pour contester une injustice – avant d'être un enjeu pour la théorisation de l'injustice –, l'injustice spécifique du racisme est une expérience de la non-satisfaction de certains besoins fondamentaux[1] produite par une assignation raciale. C'est grâce à la thématisation et la critique de l'expérience des conditions ou des situations d'une telle non-satisfaction par les personnes qui en font l'expérience que *le racisme* a pu devenir le nom d'un problème aussi bien au niveau des interactions qu'au niveau des cadres sociaux de ces interactions. Certaines des formulations pionnières de cette problématisation du racisme ont déjà été décrites et analysées dans la première partie de la présente enquête ainsi que dans les sous-sections 5.1.2. et 5.1.3. de ce cinquième chapitre, mais le refus du racisme est aussi une réalité contemporaine. Par exemple, les émeutes et manifestations dans des villes états-uniennes et européennes faisant suite notamment à des meurtres policiers et à d'autres violations d'habitants non-blancs de quartiers pauvres peuvent être interprétées comme des contestations des inégalités matérielles et symboliques qui structurent ces espaces urbains, mais aussi de processus institutionnels racistes – dans la police, sur le marché de l'immobilier, sur le marché du travail. En France, on peut penser aussi aux sans-papiers noirs rejetant leurs conditions de travail indignes ou aux musulmans contraints de défendre par leurs propres moyens leurs lieux de culte exposés à des attaques et des dégradations. Dans tous les cas, là où Young voit une injustice objective donnée pour lequel les personnes dominées devraient assumer leur responsabilité épistémique et politique, il y a, au contraire, une expérience subjective progressivement élaborée en enjeu théorique et politique par la prise de conscience qu'induit le refus de conditions et de situations insupportables.

Plutôt que de rabattre la critique des interactions individuelles racistes sur des considérations sociopolitiques, il s'agit donc de prendre en compte l'efficience des processus structurels au niveau des interactions racistes, que celles-ci soient ou non coordonnées par des institutions. L'activité individuelle ou collective dans ce qu'elle a de raciste peut alors être envisagée du point de vue de ses ressources et contraintes objectives, tandis que les processus objectifs de différenciation et de hiérarchisation raciales peuvent être considérés du point de vue des actions en partie racistes qui les constituent. Dans un tel cadre d'analyse, les racistes ne sont pas des individus extraordinaires mais des personnifications du racisme,

1 E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 71 et 83.

c'est-à-dire des incarnations actives de l'oppression raciale. Dans la mesure où elle dépend d'une problématisation de l'oppression raciale à partir de l'expérience de celle-ci, une telle critique du racisme n'est donc pas qu'une affaire de responsabilité directe (morale) et indirecte (politique) d'un « Je » à l'égard d'un « Tu ». Cette critique a pour condition un refus du racisme par les gens qui en font l'expérience dans ses manifestations variables.

Conclusion du cinquième chapitre

En tâchant de montrer, dans un premier temps, que la nature de la contestabilité du concept de *racisme* ne saurait être comprise seulement à partir des propriétés du concept, ce chapitre a argumenté, dans un second temps, en faveur de l'idée qu'une intervention philosophique dans la dispute conceptuelle gagne à statuer sur la compréhension et l'extension du concept *dans son rapport interne à d'autres concepts* (inégalité et idéologie ; malveillance et mépris ; interaction, institution et structure ; etc.), ce qui revient à adopter une démarche théorique non réductible à un travail définitionnel.

Que la démarche soit théorique n'implique pas pour autant qu'elle rompe totalement avec le langage ordinaire. Le modèle du cercle du racisme étant lui-même construit à partir de la critique d'une discussion définitionnelle philosophique fondée, à son tour, sur les usages hétérogènes et conflictuels du concept de *racisme*, ses propositions théoriques s'ancrent, en réalité, dans le langage ordinaire dans ce qu'il a d'hétérogène et de conflictuel. En effet, l'un des apports cruciaux de Gallie est précisément d'avoir montré que la divergence des usages d'un même concept s'inscrit dans une processus historique continuel de luttes de qualification. Cela suppose que tout le monde voit à peu près ce que d'autres veulent dire quand ces personnes prononcent ou écrivent *racisme*, même sans que ces personnes aient forcément à procéder à une définition formelle. Indéniablement, comme le suggère le Wittgenstein des *Recherches philosophiques*, cette relative compréhension mutuelle provient de ce que nous avons « appris la signification de ce mot » sur un ou plusieurs « type[(s)] d'exemples[1] », c'est-à-dire en l'utilisant pour accomplir des actes de langage déterminés. En ce sens, nonobstant leur caractère divergent, les usages du concept de *racisme* sont tels qu'ils constituent un ensemble de significations doté d'un « air de famille[2] » – race, hostilité,

1 L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, *op. cit.*, p. 70.
2 *Ibid.*, § 67.

idéologie et hiérarchie – sans que ces significations ne soient toujours toutes réunies dans chaque usage.

Autrement dit, le concept de *racisme* renvoie à des caractéristiques, enchevêtrées sans être unifiées, que tous les référents du concept ne partagent pas et que nulle définition pourrait prétendre rassembler. Le lien unissant les différents usages du concept est en cela un lien de parenté, c'est-à-dire de ressemblance. C'est ce que nous avons proposé d'appeler le noyau fin du concept : tous les usages du concept de *racisme* consistent à rejeter quelque chose comme un mal grave lié, d'une manière ou d'une autre, à un principe de hiérarchisation raciale. Ce noyau fin du concept autour duquel s'organisent ses usages divergents est donc moins un attribut qu'une critique bien qu'il s'agisse, paradoxalement, d'une critique partagée d'un objet contesté. On a vu que l'alternative grammaticale d'Urquidez consistait à chercher une norme définitionnelle *a priori*, et qu'Urquidez se revendiquait en cela de Wittgenstein. Or, en un sens, le travail théorique amorcé dans ce chapitre fait peut-être mieux ressortir le potentiel de la démarche wittgensteinienne. En effet, l'hypothèse d'un « air de famille » conceptuel implique d'identifier les relations de convergence ou de complémentarité entre les différents usages d'un terme. En relativisant l'importance de la définition formelle prise pour elle-même, ce chapitre a renoué avec la distinction wittgensteinienne entre un domaine scientifique d'une délimitation stricte des concepts, d'une part, et un domaine pratique où ce « dont nous avons besoin » est précisément une « image indistincte[1] » des choses. À la suite de Wittgenstein, la perspective du cercle du racisme repose donc sur le pari d'après lequel la lutte contre le racisme a besoin non pas tant d'une seule norme définitionnelle, mais d'un réseau de significations pointant vers une pluralité de domaines d'action interconnectés : les croyances, les dispositions, les institutions, les structures.

Contrairement aux approches méta-définitionnelles exclusivistes, la démarche théorique défendue ici ne présuppose donc pas un usage ordinaire évident du concept de *racisme*. Elle considère que, bien qu'elles soient hétérogènes et en partie incompatibles, les différentes fonctions du concept dans ses usages ordinaires et savants peuvent être combinés dans la perspective d'un cercle du racisme. On peut qualifier cette perspective de synthétique : elle propose d'intégrer, dans un même cadre explicatif et critique, les rapports sociaux objectifs et les interactions subjectives, mais aussi le matériel et l'idéel. Toutefois, cette synthèse n'est pas imposée de l'extérieur. C'est l'impossibilité de décrire, de critiquer et d'expliquer le racisme en se référant *soit* seulement aux structures injustes, *soit* exclusivement aux maux produits par les interactions subjectives qui motive un travail théorique de ce type.

1 *Ibid.*, p. 66.

Les usages divergents du *racisme* envisagent tous celui-ci comme un mal grave subi par une (supposée) race, et dans la perspective du cercle du racisme, ce mal peut donc se dire en plusieurs sens compatibles : dans le sens des déterminations objectives de l'injustice – c'est le niveau du cadre social du racisme – et dans le sens d'une souffrance subjective – c'est le niveau du « Je » qui fait l'expérience du racisme. Dans les deux cas, le concept de race intervient dans l'explication et la critique d'une difficulté ou d'une situation insupportables. D'où cette question : dans quelle mesure la race est-elle une ressource dans les luttes contre de telles difficultés ou situations ?

Chapitre 6. La race et le refus du racisme

Introduction au sixième chapitre

« On ne peut pas exiger d'une personne qu'elle accepte une société qui la désigne comme inférieure […] et qui lui dénie l'accès à ses principaux avantages[1]. » C'est ainsi que le philosophe analytique contractualiste Thomas Scanlon se positionne vis-à-vis de la discrimination raciale qui a, pour lui, un caractère particulièrement répréhensible, voire insultant. En effet, elle véhicule une représentation largement partagée quant à la supposée infériorité ou nocivité d'une collectivité raciale, d'une part, et fait ainsi du mal à une ou plusieurs personnes associées à cette collectivité, d'autre part[2].

Cela nous place devant la question éthico-politique de la forme que prend, pour cette collectivité, le refus d'une société qui tend à reproduire de telles différenciations et répartitions raciales. Le fait qu'elle soit renvoyée à une position d'infériorité et exclue de certaines ressources sur une base raciale implique-t-il que le refus d'une telle situation – si tant est qu'il trouve à s'exprimer – s'appuie sur cette même base raciale ? Si c'est le cas, en quel sens ? Dans le précédent chapitre, la dimension raciale des inégalités a, certes, été analysée dans sa double dimension réelle (intergénérationnelle) et idéelle (généalogique). Cela revient à traiter la race comme un moment de processus inséparables d'une société structurellement inégalitaire. Mais qu'en est-il de la valeur stratégique de la race dans la lutte contre le racisme ?

Les deux grammaires de l'antiracisme – l'antiracisme axiologique et l'antiracisme de l'indignité – étudiées dans le troisième chapitre ont légué des points de discorde qui continuent de structurer les perspectives philosophiques antiracistes. L'antiracisme axiologique conçoit la plupart du temps la race comme une représentation commune erronée que les sciences ont à corriger. L'antiracisme de l'indignité, lui, envisage la race comme une collectivité dont des rapports sociaux de domination sapent le caractère digne.

1 T. M. SCANLON, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. 73, notre traduction. « *No one can be asked to accept a society that marks them out as inferior* […] *and denies them its principal benefits.* »

2 *Ibid.*, p. 69-74.

On peut considérer les éliminativistes et les pragmatistes raciaux[1] de nos jours comme les continuateurs respectifs de ces deux antiracismes. Les éliminativistes raciaux proposent – comme leur nom l'indique – d'éliminer le concept de *race* de notre langage éthico-politique. Faisant écho aux travaux de Hirschfeld et de certains Boasiens dans les années 1930 et 1940, cette proposition revient à affirmer que le concept de *race* reconduit une croyance infondée en une corrélation entre les aptitudes de grands ensembles humains et les propriétés biologiques tenues pour définitoires de ces ensembles[2]. Les pragmatistes raciaux considèrent, au contraire, que le concept de *race* est utile, voire essentiel à la description et à l'analyse des dimensions matérielles et symboliques de la domination de certaines populations minoritaires[3]. Dans ce type d'approche, la race a une valeur pratique (1.) parce qu'elle structure notre (di)vision du monde, (2.) parce qu'elle régule certaines activités et/ou (3.) parce qu'elle est à l'origine de communautés d'expérience et d'action. Les deux premières conceptions de la valeur pratique de la race informent l'approche du cercle du racisme dans le précédent chapitre, mais la dernière n'a pas encore été examinée.

Si l'orientation générale de cette enquête est donc plus proche des pragmatistes que des éliminativistes raciaux, le présent chapitre se propose d'interroger deux principes que ces positions partagent dans leur opposition. Le premier correspond au diagnostic d'après lequel le concept de *race* aurait une importance primordiale pour l'antiracisme, qu'il s'agisse de s'en débarrasser ou de le réinvestir. Le second principe, lui, exprime un programme philosophique antiraciste concentré sur le langage, sur le « *race talk* » : la philosophie aurait à développer une manière adéquate de « parler race[4] », de ne pas en parler ou d'en parler autrement. De ce point de vue, bien que les éliminativistes et les pragmatistes raciaux ne

1 Nous empruntons l'expression de « pragmatistes raciaux » au philosophe politique et social L. K. MCPHERSON, « Deflating 'Race' », *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 1, nº 4, 2015, p. 684-686. Le philosophe de l'esprit Ron Mallon distingue, lui, entre éliminativisme et « conservationnisme », mais cela peut porter à confusion précisément parce que – comme le montre Mallon lui-même – aucun philosophe ne prône la « conservation » pure et simple du concept raci(ali)ste ou biologico-culturel de *race* dont les éliminativistes veulent se défaire.

2 Voir K. A. APPIAH, « Race, culture, identité : des relations mal comprises » (1994), R. Bouyssou (trad.), dans M. Bessone et D. Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 59-63, 70. Voir aussi N. ZACK, *Race and Mixed Race*, Philadelphia (Pa.), Temple University Press, 1993.

3 Pour une approche pragmatiste se revendiquant de la tradition philosophique initiée par James et Peirce, voir P. C. TAYLOR, « Pragmatism and Race », dans B. E. Lawson et D. F. Koch (éd.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 169-171. D'autres auteures peuvent être considérées comme des pragmatistes raciaux au sens large que McPherson propose de donner à ce terme sans qu'elles ne se revendiquent de la tradition philosophique originairement états-unienne. Voir par exemple M. BESSONE, *Sans distinction de race ?*, *op. cit.*, p. 113-114.

4 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 49-50 ; P. C. TAYLOR, « Pragmatism and Race », *op. cit.*, p. 162-163, 169-170. Taylor, McPherson et d'autres ont recours à l'expression « *race talk* ». Voir aussi R. MALLON, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *Ethics*, vol. 116, nº 3, 2006, p. 526.

partagent pas toujours les conceptions scientistes et manichéennes qui caractérisaient certains des pionniers de l'antiracisme axiologique, ils héritent de ces derniers – avec des motivations différentes et variables – la conviction d'après laquelle l'antiraciste devrait prioritairement déterminer le mode d'existence, la nature et la signification de la race. Comme Ashley Montagu, les éliminativistes et les pragmatistes se concentrent ainsi sur le dépouillement des « fausses significations » dont le concept de *race* serait « accablé[1] », les uns pour en développer des ersatz philosophiques, les autres pour forger un concept de *race* qui serve la lutte contre le racisme ou d'autres maux raciaux.

Il ne s'agit en aucun cas de remettre en cause l'utilité d'un tel travail d'analyse de la race. L'ontologie et l'épistémologie de la race sont des aspects essentiels d'une critique explicative du racisme, cette dernière ne pouvant se passer d'une représentation précise des constructions sociales historiques des inégalités intergénérationnelles conçues comme généalogiques, des qualités – réelles ou supposées – des collectivités ainsi constituées ou de la nature des rapports entre ces collectivités. Or, bien qu'elle ne soit pas sans lien avec les usages ordinaires des concepts, cette exigence de la critique explicative ne se retrouve pas forcément du côté des personnes qui font l'expérience du racisme. À partir de leur problématisation de la non-satisfaction de besoins produite par l'assignation raciale, ces personnes peuvent certainement se défendre et s'affirmer dans des termes raciaux, c'est-à-dire en tant que (membres d'une) race. Si cela devait être le cas – ce que l'on ne saurait présupposer – ce n'est pas pour autant là la seule, ni nécessairement leur principale ressource d'identification.

Le problème dont il s'agit de s'occuper ici est donc le suivant. Nier une manifestation du racisme, c'est nier la dimension raciale d'une croyance, d'une disposition, d'une action ou d'une institution participant de l'inégalité raciale. Cela laisse penser que le sujet de l'antiracisme est une race opprimée, c'est-à-dire une collectivité construite *et* s'identifiant elle-même comme telle. D'un autre côté, au niveau de l'auto-identification, il semble périlleux pour une enquête philosophique de présupposer la pertinence ou l'importance de la race. Le statut de celle-ci ne peut être déterminé que dans l'expérience et l'action d'un sujet sous des conditions spécifiques.

D'où la question : en matière de lutte contre le racisme, dans quelle mesure l'enjeu philosophique est-il de statuer sur la bonne manière de (ne pas) « parler race » ? Plutôt que de présupposer la centralité de la race pour l'affirmer ou la nier, celle-ci ne devrait-elle pas être considérée sur le fond d'un tissu psychosocial où les modes d'identification sont le résultat d'un processus social formant un objet théorique et philosophique à part entière ?

1 A. MONTAGU, *Man's Most Dangerous Myth*, 1942, *op. cit.*, p. 35.

Dans ce chapitre, des éléments de réponse à cette question seront développés en deux étapes. La première de ces étapes consiste à lire certains textes de Du Bois sur le « Soi[1] » (« *self* »), textes où Du Bois fait un usage empirique du concept de *race* qui constitue une alternative intéressante dans une discussion philosophique souvent axée sur des définitions *a priori* (6.1.). À un niveau théorique et philosophique plus général, la seconde étape cherche à expliciter l'intérêt d'une telle approche empirique du Soi confronté au racisme ou à d'autres maux raciaux (6.2.).

6.1. Le concept de race du point de vue de l'identité raciale. Le cas duboisien

Dans cette première section, on partira de ce qui constitue à certains égards l'origine du débat philosophique contemporain sur le concept de *race*[2], à savoir la critique de Du Bois par le philosophe du langage, de la politique et de l'éthique Kwame Anthony Appiah.

Dans un dialogue avec Du Bois, Appiah développe une position éliminativiste qui peut être résumée comme suit. Le concept de *race* est essentiellement lié à la conception erronée et nocive des races comme genres humains naturels. Or, aucune réalité ne correspond à cette conception. Par conséquent, nous devons cesser de faire usage du concept de *race*. Malgré cette prescription apparemment stricte, Appiah ne nie pas que le concept de *race* ait une valeur pratique y compris pour les personnes victimes de racisme, mais il considère cette dimension pratique avant tout comme un effet des classifications raciales oppressives à l'œuvre dans une société donnée.

C'est sur ce dernier point que le développement qui suit se concentre en discutant la lecture qu'Appiah fait de Du Bois. En effet, contrairement à Appiah, Du Bois envisage la possibilité que l'identité raciale soit *essentiellement* ambiguë – au sens où elle est le théâtre de flottements, d'hésitations, voire de conflits internes – pour des raisons qui tiennent au moins autant au phénomène de l'identité en tant que tel qu'à la détermination raciale[3].

1 Afin de faciliter la lecture, nous proposons la graphie « Soi », avec une majuscule, pour le concept – sociologique, théorico-social et philosophique – forgé à partir de la forme substantivée du pronom personnel réfléchi à la troisième personne (en anglais : « *the self* »).

2 S. HASLANGER, « Language, Politics and "The Folk": Looking for "The Meaning" of "Race" », *The Monist*, vol. 93, n° 2, 2010, p. 180.

3 On verra dans la section suivante du présent chapitre que Fanon théorise cette « ambiguïté » de la race dans la situation coloniale notamment martiniquaise. Rappelons aussi le sous-titre de l'ouvrage de Balibar et Wallerstein *Race, nation, classe* de 1988 : « Les identités ambiguës ».

6.1.1. Identité raciale et « étiquetage » racial

Que cette possibilité gagne à être explorée, c'est l'objet de la présente sous-section. On examinera ici le concept de *race* comme moment et enjeu de l'*auto*-définition *subjective*.

Du point de vue du cercle du racisme, si l'on ne faisait pas une place pour le Soi confronté au racisme, on serait tenté de réduire l'identité raciale à un *résultat* d'interactions conditionnées par les processus structurels et institutionnels qui perpétuent les inégalités raciales. De ce point de vue, les personnes qui vivent le racisme sont amenées à s'identifier avec ce que les personnes majoritaires font d'elles. Elles sont racialement particularisées, c'est-à-dire mises à part comme une lignée humaine close. Cela les distingue de la population majoritaire qui, elle, est littéralement *dé*marquée, au sens où elle est d'emblée adéquate aux normes sociales et culturelles propres à un État donné : c'est le sujet social et politique par défaut, le sujet générique (par exemple « les femmes » ou « les Français »), la population que l'on n'aurait pas besoin de nommer (par contraste avec « les femmes *noires* » ou « les Français d'origine X ou Y », par exemple).

C'est dans une perspective analogue qu'Appiah propose de concevoir l'identité raciale comme le produit d'un « processus d'assignation[1] » par lequel les gens sont classifiés en tant que dépositaires supposés d'une « essence raciale héritée[2] ». Cette conceptualisation de l'identité raciale est présentée par Appiah comme une voie de sortie de l'impasse dans laquelle nous mènerait le concept de *race*. Dans le sillage de certains pionniers de l'antiracisme axiologique, Appiah aborde en effet le concept de *race* comme une construction historique erronée dont il faudrait, par conséquent, se débarrasser. D'après Appiah, en tant qu'*explanandum* biologique et génétique, le concept de *race* est porteur de l'idée fausse d'après laquelle il y aurait une corrélation entre les caractéristiques déterminant les génotypes ou phénotypes des populations humaines, d'une part, et leurs aptitudes intellectuelles ou morales, d'autre part[3]. Contrairement à quelqu'un comme Ashley Montagu, par exemple, Appiah est donc un sceptique racial en plus d'être un éliminativiste racial, puisqu'il remet en cause l'existence même de la race. Plus précisément, Appiah est éliminativiste parce qu'il est sceptique. C'est parce que le concept de *race* manque de précision et de cohérence interne et parce qu'il n'existe pas de réalité susceptible d'être adéquatement décrite et analysée en termes de race qu'il vaudrait mieux abandonner ce concept, y compris lorsqu'il est question de « la vie sociale et psychologique[4] ».

1 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 70.
2 *Ibid.*, p. 71.
3 *Ibid.*, p. 59-61.
4 *Ibid.*, p. 63.

Néanmoins, pour Appiah, indépendamment de la valeur épistémique et scientifique du concept de *race*, « ce genre d'erreurs n'empêcha pas l'étiquetage [racial] de produire ses effets[1]. » Pour l'illustrer, Appiah se réfère aux États-Unis de *Plessy v. Ferguson*, l'arrêt de la Cour suprême des États-Unis par lequel, en 1896, l'homme de couleur Homer Adolph Plessy vivant en Louisiane se vit assigner une identité de Noir (« *Negro* ») alors qu'il avait, auparavant, pu être reconnu comme « créole ». Dans les mots d'Appiah, cet arrêt assimila Plessy à l'une des « trois entités socioculturelles » en vigueur – « les Noirs, les Blancs et les Orientaux » –, c'est-à-dire à une lignée humaine définie par des normes et des lois soumises au changement historique[2]. Cette assimilation n'est pas fondée sur une démonstration ou une preuve scientifiques dignes de ce nom, mais elle n'en a pas moins des conséquences pour Plessy et les autres Noirs ainsi soumis à la ségrégation raciale.

Montant en généralité, Appiah considère que tous les phénomènes raciaux – de même que l'ethnicité, le genre, la sexualité et la classe[3] – gagnent à être compris dans le cadre d'un tel « nominalisme dynamique[4] ». Par cette expression qu'il emprunte à l'épistémologue Ian Hacking, Appiah entend un processus de co-construction du nom et du sujet ou de l'objet de l'action. La catégorie « Noir » des États-Unis de Jim Crow, par exemple, fait exister la population qui porte ce nom. C'est parce que des individus sont subsumés sous cette catégorie socio-juridique (« nominalisme ») qu'ils vont être traités d'une certaine manière et que leur propre action va être soumise à des contraintes et nourrie de ressources particulières (nominalisme « dynamique »). Appiah définit ainsi l'identité raciale à partir des effets d'identification d'une classification raciale :

> Je la [l'identité raciale] définirais grossièrement comme une étiquette *R* associée par la plupart des gens à un processus d'assignation (impliquant des critères descriptifs concernant l'application de l'étiquette), tandis que ceux qui la portent l'associent à une *identification* (l'étiquette a alors un effet de façonnage des actes intentionnels, ses porteurs agissant parfois *comme un R*), tout cela dans un contexte historique caractérisé par l'association des étiquetés à une essence raciale héritée (même si certains utilisateurs de l'étiquette ont cessé de croire aux essences raciales)[5].

La métaphore de l'« étiquette » (« *label* ») suggère que l'on classe en nommant, que le nom est classificateur. Mais la perspective d'Appiah a ceci de problématique qu'elle fait coïncider l'identité avec l'étiquette attribuée. En effet, cette équivalence entre l'auto-identification – par laquelle l'étiquette fournit une ressource pour l'action – et l'hétéro-

1 *Ibid.*, p. 65.
2 *Ibid.*, p. 65-66.
3 *Ibid.*, p. 68.
4 *Ibid.*, p. 67.
5 *Ibid.*, p. 70-71.

identification – par laquelle l'étiquette est apposée – passe à côté de la dimension proprement subjective de l'identité raciale.

Le point de départ de la réflexion d'Appiah sur l'identité raciale est pourtant ce célèbre passage du cinquième chapitre de l'autobiographie de W. E. B. Du Bois[1] :

> Les relations concrètes d'hérédité qui lient les individus de ce groupe varient selon les ancêtres qu'ils partagent avec beaucoup d'autres, européens et sémites, peut-être mongols, certainement amérindiens. Mais cette attache physique est aussi la plus accessoire, et la marque de la couleur importe relativement peu, sauf en tant que marque. L'essence véritable de cette parenté, c'est l'héritage social de l'esclavage ; la discrimination et l'insulte. Et cet héritage ne lie pas seulement les enfants d'Afrique, mais s'étend à travers l'Asie jaune et jusqu'aux mers du Sud. C'est cette unité qui me tire vers l'Afrique[2].

L'affirmation d'après laquelle « la marque de la couleur importe relativement peu, sauf en tant que marque » est radicalement subjective, non parce qu'elle serait irrationnelle et arbitraire, mais au sens où c'est par là que le sujet noir se pose lui-même en énonçant ce qui, pour lui, est proprement constitutif de son appartenance. Cette « marque » dont le sujet noir relativise l'importance coïnciderait-elle donc avec l'étiquette « Noir » apposée par l'oppresseur ? L'identification raciale aurait-elle la même source que l'interpellation raciale du sujet ? En ce qui concerne l'identité raciale, il semblerait qu'Appiah s'enferme dans l'alternative suivante : soit on envisage la race comme une erreur productrice d'effets ; soit on sombre, comme Du Bois, dans la croyance illusoire en une impossible « essence » raciale « partagée[3] ».

Pourtant, dans le passage cité, Du Bois précise que l'« essence véritable » de la lignée noire n'est pas tant l'« attache physique » que « l'héritage social de l'esclavage ; la discrimination et l'insulte[4]. » Dès lors, l'affirmation dans ce même passage d'une « essence véritable » de la race n'est aucunement étrangère à l'analyse du « processus socio-historique de construction de la race[5] » proposée par Appiah. Seulement – en reprenant ici une catégorie dégagée de l'étude des premiers usages du concept de *raci(ali)sme*[6] –, ce qui intéresse Du Bois dans ce « processus socio-historique » n'est pas l'identité raciale conçue seulement

1 « ...la "marque de couleur" de Du Bois nous offre un bon point de départ. » *Ibid.*, p. 64.
2 W. E. B. DU BOIS, *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (1940), New York, Oxford University Press, 2007, p. 116-117. Cette traduction française est tirée de celle de la citation faite par K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 64.
3 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 70. Sur ce point, voir aussi A. APPIAH, « The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, octobre 1985, p. 29-35.
4 W. E. B. DU BOIS, *Dusk of Dawn*, *op. cit.*, p. 116-117. La traduction est reprise de celle de l'article de K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 64.
5 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 70.
6 *Cf. supra*, conclusion du premier chapitre.

comme effet d'un étiquetage. Ce qui intéresse Du Bois, c'est aussi – comme on l'a vu dans certaines de ses interventions des années 1920 et 1930[1] – l'identité raciale comme détermination d'une action, et plus précisément d'un *groupe* d'action, au sens où l'agentivité noire collective s'origine dans une histoire partagée, fonde une communauté d'expérience et motive une conscience de race[2]. Dès lors, on ne voit pas pourquoi la proposition ontologique et épistémologique d'après laquelle la race est socialement et historiquement construite empêcherait de penser *en des termes politiques* une « essence » au sens d'un « héritage social », étant donné par ailleurs que ce concept ne saurait être pris ici en son acception strictement métaphysique.

En effet, dans le passage de l'autobiographie de Du Bois relevé par Appiah, le concept de « marque de la couleur » (« *the badge of color* ») joue un rôle à la fois explicatif et phénoménologique qui, loin d'« invoquer des forces occultes[3] », veut comprendre la catégorie « Noir » comme un nom, certes, mais comme un nom renvoyant à quelque chose de plus profond que le phénotype dans ce qu'il a d'immédiatement visible. D'autres réflexions du même chapitre de cette autobiographie sont plus équivoques quant au statut de la différence raciale – on va y revenir –, mais dans les cinq phrases citées, si « la marque de la couleur importe relativement peu, sauf en tant que marque », ce n'est pas parce que le corps véhiculerait, dans sa profondeur, une matière héréditaire comme celle des organes, des tissus, du sang, des humeurs ou du sang. Si le corps noir a une profondeur ici, c'est bien plutôt au sens où il est le dépositaire d'une histoire spécifique. Le concept de « *marque* de la couleur » vient donc *expliquer* que la particularité chromatique n'est pas signifiante en elle-même, mais en tant que *témoin* de « l'esclavage ».

Cette affirmation *subjective* de l'appartenance raciale n'en est pas moins *collective*. C'est bien la « parenté » (« *kinship* ») noire qui possède une « essence » sociale. Le concept de « marque de la couleur » ne vise donc pas tant, à cet endroit, à statuer scientifiquement sur la *nature véritable* de la différence raciale – d'après une problématique répandue dans l'antiracisme axiologique et ré-élaborée dans le nominalisme d'Appiah –, mais, dans une visée stratégique, à prendre la mesure de sa pertinence *pratique*. « [L]a marque de la couleur importe relativement peu, *sauf en tant que marque* » : la valeur de la couleur tient à son

1 *Cf. supra*, 1.3.1. et 1.4.2.

2 On se souvient en particulier de cette formulation dans un article publié par Du Bois sept ans avant son autobiographie : « un instinct de race et un lien de couleur ». W. E. B. DU BOIS, « Pan-Africa and New Racial Philosophy », *op. cit.* Dans le regarde rétrospectif que Du Bois jette en 1940 sur son propre cheminement, la priorité de la conscience de race sur la conscience de classe semble moins nette que dans certains textes des années 1920 et 1930.

3 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 70.

potentiel *fédérateur* – au fait que dans un cadre socio-historique donné, la noirceur puisse, *par les personnes noires elles-mêmes*, être lue comme un signe de ralliement, comme l'emblème d'une mobilisation collective. « [A]ccessoire », l'« attache physique » (*« the physical bond* ») l'est alors parce que sur le plan phénoménologique, la peau noire n'est pas seulement une qualité superficielle mais, en tant que « marque », un *trait* caractéristique, et c'est à ce titre que Du Bois la tient pour une manifestation de l'« essence » propre aux Noirs formée par leur passé commun.

On le voit : le champ d'expérience dans laquelle « la marque de la couleur » place les Noirs ne se situe pas sur un autre plan que celui du « processus socio-historique de construction de la race[1] ». Or, le nominalisme d'Appiah est fondé sur le paradigme des « genres interactifs » d'Ian Hacking, que Hacking lui-même présente en ces termes :

> Nous sommes particulièrement intéressés par les classifications qui, dès qu'elles sont connues par les gens et par ceux qui les entourent et dès qu'on les fait fonctionner dans des institutions, transforment les manières dont les individus font l'expérience d'eux-mêmes – et peuvent même conduire les gens à élaborer leurs sentiments et leurs comportements en partie parce qu'ils sont classifiés de telle ou telle façon[2].

En s'inscrivant dans ce paradigme, Appiah tend à réduire la construction de la race à des classifications qui vont « produire » des « effets[3] » essentiellement *négatifs* sur les Noirs en annihilant socialement ces derniers (sous l'esclavage) ou en les subordonnant (dans une société structurée par l'héritage de l'esclavage). De ce point de vue, la catégorie « Noir » serait avant tout une classification subie avec laquelle les personnes noires peuvent tout au plus s'identifier de différentes manières.

Dans la construction de la race, Du Bois veut, lui, faire une place aux effets pratiques potentiellement positifs de la « marque de la couleur ». Dans la perspective de Du Bois, le signifié de l'étiquette – le contenu auquel celui-ci renvoie – n'est pas fixé par le seul étiquetage produit par les croyances erronées dominantes. Pour Du Bois, le « processus socio-historique de construction de la race » est certainement un processus d'assignation raciale, mais *l'expérience* noire de cette assignation ouvre par là-même sur un passé et une situation matérielle et symbolique communes[4].

La perspective de Du Bois a l'avantage de faire ressortir que l'auto-identification ne repose pas nécessairement sur l'étiquette apposée dans l'hétéro-identification et que, si c'est

1 *Id.*
2 I. HACKING, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?* (1999), B. Jurdant (trad.), Paris, La Découverte, 2001, p. 146.
3 K. A. APPIAH, « Race, culture, identité... », *op. cit.*, p. 65.
4 C'est déjà ce diagnostic qui guidait le projet duboisien d'une coopération économique africaine-américaine. *Cf. supra*, 1.3.1.

le cas, elle en transforme potentiellement la signification. Plutôt que comme un simple résultat négatif fondé sur une représentation erronée aux conséquences oppressives – plutôt que comme une « étiquette » dont la fixation aliénante irait de soi – l'identité raciale pourrait alors être pensée dans une tension dynamique entre l'auto-identification et l'hétéro-identification. De ce point de vue, la race est *essentiellement* ambiguë : sa signification ne saurait être tranchée *a priori* ; cette signification fait l'objet d'un questionnement par le sujet victime racisme, questionnement qui participe de la construction de la valeur et des effets de la race.

6.1.2. L'identité raciale comme lieu d'un « questionnement de soi »

En ce sens, selon une lecture de Du Bois tendant au pragmatisme plutôt qu'à l'éliminativisme, on pourrait considérer que les races sont des « faits sociaux », certes, mais des « faits sociaux *problématiques*[1]. » Une telle lecture, qui rejoint la critique d'Appiah formulée par le philosophe pragmatiste Paul C. Taylor, avance que s'il existe quelque chose comme des « entités socioculturelles » raciales – ce qu'Appiah est prêt à admettre –, il faut également faire une place pour la manière dont le sujet exposé au racisme se positionne lui-même vis-à-vis de ces entités[2]. Le choix d'un tel cadre d'analyse repose donc sur le constat que, lorsqu'elle fait l'objet d'une réflexion comme celle que Du Bois mène sur la « marque de la couleur », l'identité n'est en rien une réalité donnée, tenue pour évidente. Si Du Bois est amené à se poser ce type de questions au sujet de son identité raciale, c'est à partir d'une certaine expérience négative d'un Soi confronté au racisme.

Pour qualifier cette oppression, le chapitre de l'autobiographie de Du Bois consacré au concept de *race* file la métaphore de la séparation raciale[3]. À un certain niveau, cette séparation va de soi. Du Bois affirme avoir grandi dans un monde où l'appartenance raciale lui semblait naturelle : « J'étais né dans une famille de couleur et j'étais donc tout naturellement un membre de la race de couleur. C'était évident ; nul besoin de définir le terme [*no definition was needed*][4]. » Dans son essai de 1897 sur « La préservation des races » (« *The Conservation of Races* »), Du Bois concevait déjà la race humaine comme une « vaste famille » partageant le plus souvent le même « sang » et la même « langue », comme ayant

1 P. C. TAYLOR, « Appiah's Uncompleted Argument: W.E.B. Du Bois and the Reality of Race », *Social Theory and Practice*, vol. 26, nº 1, 2000, p. 114, nous soulignons. L'expression « questionnement de soi » reprise dans le titre de cette sous-section provient de W. E. B. DU BOIS, « La préservation des races » (1897), S. Dufoix (trad.), *Raisons politiques*, vol. 21, nº 1, 2006, p. 124.

2 P. C. TAYLOR, « Appiah's Uncompleted Argument », *op. cit.*, p. 122-123.

3 W. E. B. DU BOIS, *Pénombre de l'aube : essai d'autobiographie d'un concept de race* (1940), J. Pavans (trad.), Paris, Vendémiaire, 2020, 1 vol., p. 119-154.

4 *Ibid.*, p. 122 ; W. E. B. DU BOIS, *Dusk of Dawn, op. cit.*, p. 50. Traduction modifiée.

toujours la même « histoire », les mêmes « traditions » et les mêmes « pulsions », et comme étant fondamentalement unie – « volontairement comme involontairement » – par une même lutte pour la réalisation de certains « idéaux de vie » plus ou moins explicites[1]. Dans une certaine mesure, cette conception connectait entre eux des éléments biologiques et culturels – ce qui n'a pas de fondement scientifique – et investissait en outre la race d'une destinée commune – ce qui semble difficilement généralisable au-delà de certaines situations spécifiques. Dans son autobiographie, Du Bois présente dans un premier temps sa venue au monde comme une insertion conjointe dans une famille individuelle et une telle « vaste famille » humaine, si bien qu'il estime avoir été en quelque sorte instinctivement amené à se concevoir lui-même comme « nègre » (« *Negro*[2] »).

Or, étonnamment, Du Bois conçoit dans un second temps cette expérience originelle comme une « théorie » remise en cause notamment par son expérience des institutions sociales et politiques européennes durant ses séjours d'étude et de recherche[3]. C'est en effet en Europe que Du Bois affirme avoir fait l'expérience de « murailles » raciales moins « rigides et exclusives » qu'aux États-Unis, et c'est notamment cela qui l'a conduit à « mettre l'accent sur les aspects culturels des races », sur l'ancrage des séparations raciales dans des habitudes collectives historiquement et géographiquement situées[4]. Du Bois n'en déduisit pas pour autant que la race serait une réalité superficielle appelée à s'effacer pour que l'Africain-Américain devienne un Américain tout court. Si la race est une réalité principalement culturelle, elle n'en demeure pas moins un sujet collectif qui doit se garder de retracer « des distinctions raciales à l'intérieur même du groupe des gens de couleur », distinctions qui opposeraient les personnes susceptibles de se fondre dans la population majoritaire à d'autres supposément non-assimilables[5]. Dans ce ballottement entre une séparation raciale apparemment naturelle et une focalisation sur la dimension culturelle de la race, Du Bois aborde l'identité raciale en partant non pas d'une étiquette « Noir » donnée mais d'un questionnement sur son être social. Ce dernier est quant à lui traversé par la tension objective entre une population africaine-américaine tenue pour unilatéralement particulière – non-assimilable tant qu'elle demeure noire – et une nation américaine qui se présente comme unilatéralement universelle – comme incompatible avec la valorisation d'une appartenance raciale noire.

1 W. E. B. Du Bois, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 119-120.
2 W. E. B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 122.
3 *Ibid.*, p. 123.
4 *Ibid.*, p. 124-125.
5 *Ibid.*, p. 124.

Le questionnement duboisien sur l'être social de la race prend d'abord la forme d'une recherche généalogique[1]. Du Bois aboutit au constat que son « seul lien culturel direct » avec l'Afrique était une mélodie qu'il entendait son arrière-grand-mère chanter[2]. Achevant ainsi sa rupture avec sa première « théorie » raciale – celle qui présentait son appartenance à une vaste famille raciale comme une évidence –, Du Bois affirme alors que son identité raciale n'est pas une origine au sens d'une réalité donnée à la naissance, mais l'aboutissement d'un devenir processuel :

> Mon sentiment racial africain relevait donc entièrement [*was then purely a matter of*] de mon apprentissage [*learning*] et de ma réaction personnels plus tardifs ; de ma répugnance devant les présupposés [*assumptions*] des blancs ; de mon expérience dans le Sud, à Fisk[3]. Mais ce fut néanmoins un déterminant véritable et puissant de ma vie et de mon caractère. Je me sentais de « race » africaine et étais, en vertu de cela, africain et membre à part entière de ce groupe d'Américains à la peau sombre qu'on appelait les Noirs [*Negroes*][4].

Là où son analyse de la « marque de la couleur » portait sur la *signification* de l'appartenance raciale, Du Bois s'intéresse ici à la *formation de son sentiment* d'appartenance raciale. Dans le cadre de cette analyse-là, il s'agissait d'affirmer l'existence d'une communauté d'expérience noire. Maintenant, il est question de la réalité raciale subjectivement vécue. Selon Du Bois, son identité raciale s'est certes construite à partir de sa propre acquisition de connaissances et de dispositions dans des interactions avec d'autres personnes et avec des environnements spécifiques. Les classifications, le mépris et la malveillance de la population majoritaire participent d'une assignation raciale qui par là-même *provoque* le questionnement de l'identité. Inversement, à Fisk, Du Bois fit l'expérience d'une institution où des professeurs blancs se dévouaient à l'éducation d'une nouvelle génération d'étudiants noirs eux-mêmes solidaires entre eux[5]. Si le « sentiment racial » ainsi construit n'en est pas moins « un déterminant véritable et puissant », c'est parce que l'auto-définition africaine ainsi produite a constitué un repère socio-culturel et politique

1 *Ibid.*, p. 126-135.
2 *Ibid.*, p. 135.
3 Il s'agit d'une université historiquement africaine-américaine à Nashville, dans le Tennessee, où Du Bois reçut son diplôme de Licence en 1888. *Cf.* « "Fisk University" | Encyclopedia of African-American Culture and History » (1996), sur *Encyclopedia.com*, 2005 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/fisk-university ; consulté le 20 juillet 2023) – NdA.
4 W. E. B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 136, traduction modifiée ; W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn*, *op. cit.*, p. 58. « *My African racial feeling was then purely a matter of my own later learning and reaction; my recoil from the assumptions of the whites; my experience in the South at Fisk. But it was none the less real and a large determinant of my life and character. I felt myself African by "race" and by that token was African and an integral member of the group of dark Americans who were called Negroes*. »
5 F. L. Broderick, « The Academic Training of W. E. B. Du Bois », *The Journal of Negro Education*, vol. 27, nº 1, 1958, p. 11 ; W. E. B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 123.

primordial pour Du Bois. La première « théorie » raciale s'imposait comme une donnée biographique initialement inquestionnée (« J'étais né… »), mais c'est l'inscription raciale subséquente *de soi-même par soi-même* (« Mon sentiment… »), comme *une partie de la réponse aux questions provoquées par le racisme*, qui fait de l'identité raciale un enjeu pour Du Bois, c'est-à-dire un moment essentiel de son existence dans un cadre contraignant.

Pourtant, précisément parce que la réflexion sur l'identité raciale naît de l'expérience négative du racisme et de la résistance à celui-ci, cette réflexion ne se limite pas à la dimension raciale de l'être. « En même temps », poursuit Du Bois dans le paragraphe subséquent, « j'affirmais avec force que ces Noirs étaient des Américains[1]. » À première vue, une telle affirmation paraît contredire l'inscription du Soi duboisien dans la « "race" africaine[2] ». N'était-ce pas précisément une telle intégration dans la population majoritaire – dont l'autre face ne serait rien de moins que la désintégration de la solidarité noire – qui risquait de recréer des « distinctions raciale » entre Noirs parvenus et Noirs inassimilables ? En quel sens les Noirs sont-ils « en même temps » des Américains ? L'affirmation est d'autant plus surprenante que Du Bois se réfère, dans la suite immédiate de son autobiographie, à son propre essai de 1897 sur « La préservation des races » pour souligner la singularité de la race noire. Dans la continuité de cet essai, Du Bois émet dans son autobiographie la réflexion suivante au sujet de ses « ancêtres » africains :

> Le masque de leur héritage [*The mask of their heritage*] est empreint dans la couleur de ma peau et la texture de mes cheveux. Ce sont des choses évidentes, mais de peu de signification en elles-mêmes ; elles n'ont d'importance que dans la mesure où elles passent pour des différences réelles et plus subtiles [*and more subtle*] avec d'autres membres de l'humanité. Que ce soit ou non le cas, je l'ignore, et la science aujourd'hui ne le sait pas davantage[3].

L'évocation d'un substrat racial plus profond que ses signifiants corporels superficiels est ici plus ambiguë que ne l'est celle de l'« essence véritable » constituée par un « héritage social ». Comme Hirschfeld plus tard, Du Bois défend une sorte d'agnosticisme quant à la question de savoir si la différence raciale possède une base biologique. Mais cet autre passage de l'essai de 1897 cité dans l'autobiographie permet de voir que, paradoxalement, c'est en exploitant leur différence raciale que les Noirs pourront, un jour, devenir pleinement Américains :

1 W. E. B. Du Bois, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 136.
2 *Id.*
3 *Ibid.*, p. 138, traduction modifiée. « *The mask of their heritage is upon me in color and hair. These are obvious things, but of little meaning in themselves; only important as they stand for real and more subtle differences from other men. Whether they do or not, I do not know nor does science know today.* »

> Nous croyons qu'il est du devoir des Américains de descendance nègre, en tant que corps, de conserver leur identité raciale jusqu'à ce que la mission du peuple nègre soit accomplie et que l'idéal de fraternité humaine soit devenu réalisable[1].

À partir de leur communauté d'expérience spécifique, Du Bois enjoint les membres de sa race à cultiver leurs particularités socio-économiques, politiques et culturelles, celles-ci devant constituer leur contribution singulière « à la civilisation et à l'humanité[2] ». Dans la perspective du rôle historique du sujet collectif noir, l'« identité raciale » serait alors un tremplin vers une appartenance pleine et entière à la nation américaine. Bien que Du Bois lui-même n'ait jamais, à notre connaissance, fait siens les concepts de *racisme* ou de *racialisme*[3], l'idée d'une étape raciale dans le progrès vers l'unification de l'humanité ne va pas sans rappeler certains des premiers usages de ces concepts, notamment aux États-Unis[4].

Loin d'une étiquette fixée par la population majoritaire, l'identité raciale est alors l'enjeu d'une lutte pour une organisation sociale qui, contrairement à la nation états-unienne à l'aube du XXe siècle, serait à même d'accueillir en son sein une conjonction d'attachements identitaires. En dégageant l'épaisseur subjective de la formation et de la signification de la race, Du Bois émet donc en fait une proposition théorique normative plus générale sur l'identité qui donne sens à sa revendication d'une essence raciale.

6.1.3. Le racisme comme négation de l'identité

C'est sur cette proposition théorique qu'il s'agit maintenant de se pencher. Cette proposition peut être résumée ainsi. Si la lutte contre le racisme a pour sujet une race opprimée, cette lutte vise cependant à concilier la particularité de l'identité raciale incorporée

1 W. E. B. Du Bois, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 128.

2 *Id.*

3 Dans une lettre du 11 novembre 1943 que lui adresse Will W. Alexander, un assistant spécial de la *War Manpower Commission*, Du Bois est interrogé sur la pertinence d'entreprendre l'élaboration collective d'« une histoire universelle du racisme » (« *a universal history of racism* ») sous la direction de l'avocat et membre de la *American Jewish Congress* Ernst Feilchenfeld. Du Bois donne la réponse suivante dans une lettre du 26 novembre de la même année : « Je crois qu'une Histoire universelle du racisme représenterait un excellent projet, mais je crains que le plan du docteur Feilchenfeld n'en illustre les difficultés : Si vous adoptez la définition large de la race incluant le nationalisme, les minorités, le statut, l'esclavage, etc., cela reviendrait à tenter une nouvelle histoire universelle sur une vaste échelle. / D'un autre côté, si vous pouviez restreindre votre définition à l'idée moderne de différences de race biologiques pour en retracer l'histoire du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, vous auriez un superbe domaine pour une étude délimitée d'une grande valeur. » « *I feel that a Universal history of racism would be an excellent undertaking, but I am afraid that Dr. Feilchenfeld's outline illustrates the difficulties: If you are going to take the wide definition of race including nationalism, minorities, status, slavery, etc., it would be attempting a new universal history on a vast scale. / On the other hand, if you could confine your definition to [the] modern idea of biological race differences and trace it from the eighteenth century down to today, you would have a very excellent field for a limited and valuable study.* » W. E. B. Du Bois, *The Correspondence of W.E.B. Du Bois. Selections, 1934-1944*, H. Aptheker (éd.), Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1976, vol. 2/3, p. 369-370, notre traduction.

4 *Cf. supra*, conclusion du premier chapitre.

avec l'universalité d'une communauté politique partagée. Une telle lutte a donc pour horizon des conditions où la préservation de ce que l'on est – l'attachement à une essence sociohistorique – ne suppose plus de renoncer à l'égalité et à la liberté. Plus précisément, c'est à partir de l'impossibilité d'une telle préservation raciale qu'émerge la revendication d'institutions culturelles, économiques et politiques qui satisfassent à leur propre idéal d'universalité plutôt que de le contredire, et ce en garantissant les conditions de la reconnaissance pour tous, y compris les Africains-Américains. Il s'agira ici d'aborder le premier de ces moments, celui du constat de l'impossibilité.

6.1.3.1. Le Soi comme problème

Dans la perspective duboisienne, l'assignation raciale constitue, comme pour Appiah plus tard, le point de départ de sa réflexion. Toutefois, Du Bois part de cette assignation pour faire ressortir une autre dimension irréductible à ce que d'autres perçoivent dans le corps noir. Cette autre dimension, c'est celle de l'esprit et de l'action du sujet noir. Malgré les hésitations de Du Bois quant à la nature de la race, cette dimension subjective de l'identité constitue un *leitmotiv* de sa pensée et permet de comprendre que Du Bois puisse encore se référer dans son autobiographie, près d'un demi-siècle plus tard, à son essai sur « La préservation des races ». Dans cet essai, on lit en effet que les « différences profondes » entre les races « sont spirituelles et psychiques ; si elles sont indubitablement fondées sur les différences physiques, elles les transcendent infiniment[1]. » En quel sens peut-on dire de ces différences « spirituelles et psychiques » qu'elles « transcendent » les « différences physiques » ? Sans doute au sens de ces « luttes du peuple noir » (« *Strivings of the Negro people* ») initialement décrites dans un article également paru en 1897[2] qui deviendra, six ans plus tard, le premier chapitre des *Âmes du peuple noir* : « Sur nos luttes spirituelles[3] ».

Comme préalable à la lecture de ce texte au cœur duquel se trouve le Soi (« s*elf* ») noir en proie à « une question non formulée[4] », il est utile de noter que Du Bois tenait le philosophe pragmatiste William James pour l'une de ses influences majeures. Selon Du Bois, James l'aurait non seulement mis sur le chemin du pragmatisme en philosophie, mais lui aurait aussi, en vue d'une approche empirique de l'émancipation des Noirs, fourni l'aiguillon

1 W. E. B. Du Bois, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 121.
2 W. E. B. Du Bois, « Strivings of the Negro People », sur *The Atlantic*, 1er août 1897 (en ligne : https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1897/08/strivings-of-the-negro-people/305446/ ; consulté le 24 juin 2023).
3 W. E. B. Du Bois, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 9-19.
4 *Ibid.*, p. 9.

d'investir les sciences sociales[1]. Or, comme le suggèrent aussi bien l'historien James Campbell[2] que les philosophes Scott L. Pratt[3], Cornel West[4], Magali Bessone et Matthieu Renault[5], il est fort probable que la théorisation duboisienne d'un Soi (« *Self* ») discordant soit, du moins en partie, irriguée par la psychologie jamesienne du Soi[6]. L'un des lieux privilégiés de cette théorisation est le passage célèbre des *Âmes du peuple noir* sur la « conscience dédoublée » (« *double consciousness* ») qu'il convient d'abord de situer dans l'économie générale du premier chapitre de cet ouvrage.

La « question non formulée » qui est le défi constitutif du Soi duboisien est : « quel effet ça fait d'être un problème[7] ? » Cette question est la forme que prend la séparation entre le Soi duboisien et « l'autre monde[8] ». Ce Soi est constamment interpellé, mais puisqu'il n'est pas pour autant réductible à ce à quoi il est assigné, il faudrait se garder de comprendre cette interpellation en une acception seulement althussérienne. Si le Soi est certes en partie « constitué[9] » en sujet en étant identifié comme Noir et s'il se voit ainsi attribué une place dans un ordre symbolique, l'interpellation décrite par Du Bois a aussi un autre effet[10]. Cette interpellation vise aussi à ramener le Soi à ce qu'il représente dans le monde blanc : ce Soi se trouve ainsi tantôt comparé à un autre Noir quelconque, tantôt projeté sur le fond du conflit historique entre le Nord et le Sud états-unien[11].

Dans une deuxième étape, Du Bois explique comment « il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur,

1 J. CAMPBELL, « Du Bois and James », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 28, nº 3, 1992, p. 569.
2 *Ibid.*, p. 573-574.
3 S. L. PRATT, « Race, Education, and Democracy », dans B. E. Lawson et D. F. Koch (éd.), *Pragmatism and the problem of race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 192-194.
4 C. WEST, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press, 1989, p. 138-150.
5 M. BESSONE et M. RENAULT, *W. E. B. Du Bois : double conscience et condition raciale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2021, p. 68-69.
6 W. JAMES, *Précis de psychologie* (1892), N. Ferron (trad.), Paris, Le Seuil, 2006, p. 131-171. La traduction en question propose de rendre « *the self* » par « le moi ». Nous ne la modifierons pas. Or, des expressions philosophiques comme « *one's self* » font à la fois écho au pronom réfléchi impersonnel « *oneself* » (« soi-même ») tout en s'en distinguant. Pour refléter cet ancrage dans l'expression de la réflexivité par le langage ordinaire, il paraît plus exact de traduire « *the self* » par « le Soi ». Ainsi que l'écrira Mead plus tard, « la réflexivité du mot "soi" […] indique sa qualité à la fois de sujet et d'objet. » G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société* (1934), D. Cefaï et L. Quéré (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 208.
7 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 10.
8 *Ibid.*, p. 9
9 L. ALTHUSSER, *Sur la reproduction* (1970), Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 303.
10 Pour une réflexion sur les apports et les limites de la conception althussérienne de l'idéologie du point de vue des rapports sociaux de race, voir S. HALL, « Signification, représentation, idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes » (1985), *Raisons politiques*, vol. 48, nº 4, 2012, p. 138 ; S. HALL, *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*, *op. cit.*, p. 118-126.
11 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 9-10.

dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile[1]. » Lors d'un jeu d'enfant consistant en l'échange de cartes de visite achetées par des camarades de classe, l'une de ces dernières « refus[e] » la carte de Du Bois « péremptoirement, avec un regard par en dessous[2]. » Cette expérience négative fondatrice fait l'objet d'une interprétation hésitante : « différent des autres ; ou comme eux, peut-être… » En réalité, la seconde branche de cette alternative apparente précise la première. La simple distinction d'avec les autres – le constat de l'altérité – ne suffit pas à décrire ce qu'il y a d'oppressant dans cette situation. Ce que la camarade de classe manifeste en niant que l'enfant noir soit un partenaire de jeu, c'est que même si cet enfant prend part au jeu – bien qu'il soit à même de partager avec les autres ce monde imaginaire fondé sur l'échange de cartes –, il ne serait en réalité pas leur semblable. D'où la métaphore du voile qui implique une forme d'« *exclusion intérieure*[3] ». Celle-ci passe par la distorsion des interactions sociales due non pas tant à une propriété que le sujet noir posséderait en lui-même (son altérité), mais à l'obscurcissement du regard porté sur lui (son statut de non-semblable).

La narration duboisienne se déroule sur deux plans inséparables : celui des structures et des institutions sociales conditionnant l'expérience, d'une part, et celui des interactions vécues, de l'autre. À ce dernier niveau micrologique – il est bien question de signes perçus dans l'attitude corporelle, l'expression faciale ou le regard –, Du Bois relève une aliénation au sens d'une scission dans son être social, scission qu'il interprète comme une altération de son statut de semblable. Le voile opère en séparant le Soi de son semblable et, par là, de la possibilité même de sa pleine reconnaissance par autrui. Mais seul un « *immense* voile » (nous soulignons) peut avoir pour effet d'exclure quelqu'un d'un « monde ». Les structures sociales sont donc présentes à même la description de l'interaction, de telle sorte que l'aliénation en question consisterait aussi en un écrasement du sujet socialement rabaissé, voire humilié. C'est là un autre aspect du voile : il recouvre le sujet tout entier[4].

1 *Ibid.*, p. 10.

2 *Id.*

3 É. BALIBAR, « De quoi les exclus sont-ils exclus ? », dans *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 241, c'est l'auteur qui souligne.

4 L'hypothèse d'une imbrication de l'aliénation au sens marxien et de la double conscience au sens duboisien paraît à cet égard fertile pour la philosophie ou la théorie sociales. M. BESSONE et M. RENAULT, *W. E. B. Du Bois*, *op. cit.*, p. 123. Pour une interprétation du « voile » avec laquelle celle développée ici résonne sur plusieurs points, voir aussi M. BESSONE, « Le "peuple noir" comme "test concret des principes de la grande république" : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l'idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, vol. 24, n° 4, 2006, p. 33-34 et 48-49. L'historien de l'art Malcolm Bull, lui, distingue entre différentes « fonctions » du voile dans la narration duboisienne : M. BULL, « Slavery and the Multiple Self », *New Left Review*, I/231, 1er octobre 1998, p. 120. Enfin, dans le cadre des parallèles qu'il veut établir entre le premier chapitre des *Âmes* de Du Bois et de la *Phénoménologie* de Hegel, le chercheur en littérature Shamoon Zamir considère que l'interaction de Du Bois avec l'écolière ferait écho aux derniers paragraphes du troisième chapitre de la *Phénoménologie*. Il fonde ce parallèle sur la présence de la métaphore de

C’est donc à cause d’un bannissement et d’un enfermement conjoints que le Soi duboisien se voit contraint de choisir entre un rejet de « *leur* monde » aliénant – ce qui implique un renoncement aux biens primordiaux de la société –, d’un côté, ou une aspiration aux « récompenses » que seul « leur *monde* » social peut produire, de l’autre (nous soulignons)[1]. Le Soi duboisien a la chance de pouvoir opter pour la seconde de ces options. C’est à ce stade que la réflexion de Du Bois résonne avec la psychologie jamesienne. Le Soi duboisien a en effet été envisagé sous trois aspects. Premièrement, ce Soi est incorporé et se livre, en tant que tel, à une introspection dans un environnement social spécifique. C’est un sujet au corps noir en proie à des blessures intérieures dues à son extranéité vis-à-vis du monde qui devrait être le sien. Deuxièmement, le Soi duboisien est un être d’emblée affecté par son statut social, un sujet vulnérable à la perception et à l’attitude des autres à son égard. Troisièmement, on vient d’apprendre que ce Soi va être amené à agir en fonction d’objectifs fixés depuis cette place problématique qu’il occupe dans la société.

Ces trois aspects du Soi duboisien font écho aux trois angles d’analyse que James adopte dans le chapitre consacré au « moi[2] » dans son *Précis de psychologie* : celui, ontologique, de ce qui constitue le moi – « matériel », « social », « spirituel » ; celui, affectif, de la relation du moi à lui-même ; celui, pratique, de ce qui pousse le moi à se réaliser hors de lui-même[3]. Il ne s’agit pas pour autant de superposer le moi jamesien au Soi duboisien, mais bien plutôt de prendre la mesure de l’inflexion que le second opère sur le premier. Du Bois pousse en effet plus loin la thématisation de la conflictualité au sein du Soi présente dans la psychologie jamesienne, et c’est cet approfondissement critique qui motive la proposition théorique duboisienne sur l’identité.

L’évocation, par Du Bois, des « fils de la nuit [...] condamnés à continuer sombrement leur lourde marche dans la résignation[4] » met d’emblée l’accent sur la dimension affective de

---

l’« enveloppe » (ou du « voile ») et du « rideau » dans le texte hégélien. Pourtant, dans ce passage de la *Phénoménologie*, la métaphore en question décrit l’idée que la conscience se fait de la vérité à ce stade où, du point de vue de l’entendement, le sujet spirituel serait séparé de son objet, ce dernier étant ainsi tenu pour quelque chose de caché par les sens : la conscience croit devoir dépouiller son objet d’une « enveloppe » sensible (ou d’un « voile », selon une traduction alternative). G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit* (1807), B. Bourgeois (éd.), Paris, Vrin, 2006, p. 188-190. La simple présence dans ce passage de cette métaphore concernant le rapport entre la conscience et son objet ne saurait justifier un rapprochement avec le texte duboisien. C’est ce que montre le développement de Zamir lui-même : « Le voile est levé chez Hegel mais il est abaissé chez Du Bois, et ce qui est principalement une histoire naturelle de la conscience dans la *Phénoménologie* devient, dans les *Âmes*, une histoire sociale. » Dès lors, pourquoi forcer l’analogie ? S. ZAMIR, *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago (IL)/Londres, University of Chicago Press, 1995, p. 114, 136 et 249, n. 3, notre traduction.

1 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 10-11.

2 Rappelons que lorsque nous citons James, nous préservons la traduction de « *self* » par « moi » choisie par la traductrice Nathalie Ferron.

3 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 132.

4 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.

l'« *appréciation de soi* » (le deuxième angle jamesien) dans son lien avec la dimension pratique du « *souci de soi et l'instinct de conservation*[1] » (le troisième angle jamesien). C'est parce que, contrairement à Du Bois lui-même, ces « fils de la nuit » ont dû renoncer aux avantages du « monde pâle[2] » qu'ils sont maintenant dans la « résignation », dans l'acceptation d'un fardeau apparemment inévitable, supposément constitutif de leur être. C'est précisément une telle relation interne entre le degré d'ambition et « notre sentiment du moi en ce monde » que James conceptualise :

> Pas de tentative, pas d'échec ; pas d'échec, pas d'humiliation. Ainsi, notre sentiment du moi en ce monde dépend entièrement de ce que nous avons parié d'être et de faire ; il dépend du rapport entre ce que nous accomplissons et notre potentiel supposé. Rapport dans lequel nos prétentions seraient le dénominateur et notre succès le numérateur […][3].

Les « luttes spirituelles » thématisées par Du Bois ont indéniablement le sens politique d'une lutte collective, mais aussi le sens éthique de l'acte de s'évertuer à faire quelque chose. Pour James, le moi a une dimension spirituelle qui correspond au noyau le plus intime du moi – à son désir, à ses volitions[4]. On comprend alors le ton tragique de la description duboisienne de la « résignation » des « autres garçons noirs[5] ». L'écrasement de ceux-ci par le monde est tel qu'en eux, ce que James appelle le « souci du **moi spirituel** » s'est éteint. Rien ne les motive à rechercher précisément ce que Du Bois valorise au plus haut point et que James définit comme le « progrès psychique », qu'il soit « intellectuel, moral ou spirituel[6] ».

6.1.3.2. L'aliénation du Soi

Que ce soit pour James ou pour Du Bois, cette absence de motivation n'est en rien un phénomène purement psychique. Selon Du Bois, la dimension écrasante de l'aliénation est l'effet d'un processus social qu'il décrit comme une « prison » dont « [l]es ténèbres […] nous encerclaient tous », ce « tous » comprenant aussi bien les Blancs bénéficiant de meilleures conditions de détention que les Noirs dont la privation de liberté est plus radicale[7]. Pour Du

1 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 132, c'est l'auteur qui souligne. Cette dimension spirituelle du « souci de soi » jamesien est sans doute plus importante que la dimension de l'incorporation (« *embodiment* ») sur laquelle Pratt insiste : S. L. PRATT, « Race, Education, and Democracy », *op. cit.*

2 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.

3 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 141-142.

4 *Ibid.*, p. 136.

5 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.

6 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 140, c'est l'auteur qui souligne.

7 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11. Shamoon Zamir lit dans ce passage un équivalent duboisien de la dialectique de la domination et de la servitude dans la *Phénoménologie* de Hegel. Or, il n'est pas question dans le texte de Du Bois d'un rapport entre deux consciences, mais de leurs mondes sociaux hétérogènes respectifs. *Cf.* S. ZAMIR, *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 114.

Bois, l'absence d'aspiration de certains Noirs est donc tout aussi bien un phénomène social. Dans les termes de James, « ce qui d'ordinaire *donne le ton* au sentiment de soi est en fait le succès ou l'échec de la personne ainsi que la position avantageuse ou non qu'elle occupe dans la société[1]. » Autrement dit, l'appréciation ou le mécontentement de soi-même sont socialement médiatisés et donc aussi, dans le cadre duboisien, hiérarchisés. Plus précisément, en tant qu'il est social, le moi dépend, pour James, de « la reconnaissance dont il jouit auprès de ses pairs[2]. » Cette reconnaissance est comprise en un sens hégélien comme le désir d'une confirmation de la valeur de mon propre Soi par un autre Soi – comme une « propension innée à nous faire remarquer favorablement par [nos congénères][3] ».

En s'intéressant aux conditions et aux modalités de ce désir de reconnaissance, James envisage un cas qui semble bien être celui des « autres garçons noirs » décrits par Du Bois : celui du « renoncement […] que les hommes choisissent invariablement lorsque la déception est permanente et la lutte incessante[4]. » Ce choix naît de la lassitude provoquée par les tentatives répétées de surmonter des obstacles qui s'avèrent insurmontables – comme ces « murs […] implacablement étroits, hauts et impossibles à escalader » qui produisent la « résignation[5] » des Noirs dans le texte de Du Bois. Cependant, pour James, l'*absence* de reconnaissance – le cas où « une société » est absente dans son rapport à une personne, c'est-à-dire « ne lui accorderait [pas] la moindre attention » –, n'est envisagée que sous la forme d'une expérience de pensée : « On ne pourrait imaginer de punition plus sévère, si une telle chose était physiquement possible […][6]. » Du Bois, lui, considère que c'est bien là la punition infligée aux sujets noirs, dont on pourrait donc dire, dans les mots de James, qu'ils sont réellement, pour les Blancs, « indignes de retenir l'attention[7] » :

> Après l'Égyptien et l'Indien, le Grec et le Romain, le Teuton et le Mongol, le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment regarder son [propre] soi [*looking at one's self*] par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux

1 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 137, c'est l'auteur qui souligne.
2 *Ibid.*, p. 134.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 142.
5 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.
6 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 134.
7 *Id.*

> luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure[1].

On se souvient que le Soi duboisien a appris, dès le plus jeune âge, que sa séparation d'avec le monde qui devrait être le sien est constitutive de son être social. C'est cela qui lui donne un « *second-sight* », c'est-à-dire une capacité à énoncer depuis sa position aliénée ce que « *ce* monde » – un environnement social spécifique – n'a pas encore accompli en dépit de son propre idéal d'universalité. Le diagnostic formulé par Du Bois depuis cette position est ici encore plus radical qu'il ne l'était auparavant. Le voile ne fait pas que rabaisser le moi, ou le séparer de la reconnaissance que seuls ses semblables pourraient le permettre d'atteindre. Il est question d'« *un monde* qui ne lui concède *aucune vraie* conscience de soi » (nous soulignons).

Cette négation de la « *self-consciousness* » a sans doute moins à voir avec la psychologie jamesienne qu'avec la phénoménologie hégélienne[2]. James, lui, n'aborde pas la conscience de soi sous l'angle descriptif et évaluatif du concept de reconnaissance[3]. Il aborde ce phénomène sous l'angle seulement descriptif de la « conscience personnelle[4] », c'est-à-dire du rapport d'une pensée subjective à une personne objective[5]. Or, le Soi duboisien n'est pas privé de conscience en ce sens descriptif. Il est au contraire doté de la perspicacité de la « *double-sight* » dans un monde qui l'oblige à se renier. Il est donc beaucoup plus probable que ce soit le premier angle – descriptif et évaluatif – que Du Bois privilégie.

Dans les termes hégéliens du chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'esprit*, être privé d'une « *vraie* conscience de soi » comme l'écrit Du Bois, ce n'est pas être privé de la conscience de soi en un sens formel – au sens d'un « Je » qui perdure au travers de mes différentes pensées –, mais en un sens réel – celui de l'identité, y compris dans sa dimension

1 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11, traduction modifiée. Si « se regarder par les yeux d'un autre » est incontestablement plus idiomatique et élégant, il nous semble cependant que dans ce passage dont la teneur philosophique est particulièrement forte, il peut être utile, pour les besoins de l'analyse, que la traduction explicite la différence entre le concept spécifique « *one's self* » (« son [propre] soi ») et le pronom réfléchi ordinaire « *oneself* » (« se »). *Cf.* W. E. B. DU BOIS, *The Souls of Black Folk* (1903), New York, Bantam Books, 2005, p. 3.

2 C'est à Harvard, dans le cadre d'un cours du philosophe matérialiste hispano-américain George Santayana (1863-1952) sur la philosophie moderne française et allemande, que Du Bois a étudié Hegel, et ce à une époque où l'hégélianisme exerçait par ailleurs une influence importante sur la philosophie – notamment pragmatiste – et les sciences sociales états-uniennes. Il est fortement probable que le texte de Hegel que Du Bois a étudié à cette occasion était la *Phénoménologie de l'esprit*. S. ZAMIR, *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 113.

3 Sur ces deux aspects du modèle hégélien de la reconnaissance, voir E. RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 46-47.

4 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 108-109.

5 W. JAMES, *The Principles of Psychology* (1890), F. H. Burkhardt (éd.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981, vol. 1, p. 350.

sociale : se connaître comme sujet spécifique[1]. Plus fondamentalement, ce dont le Noir est privé, c'est la « vérité » de la conscience de soi en un sens normatif[2]. En hégélien plutôt qu'en jamesien, Du Bois considère que la reconnaissance n'est pas « une condition toujours déjà remplie » – elle est ici déclarée absente sous les conditions sociales données – de telle sorte que la reconnaissance se présente plutôt comme « un objectif à atteindre[3] ». Pour le dire autrement, ce que le Noir ne peut pas connaître, c'est la réalisation de « l'essence » de l'esprit. Il est privé de la possibilité de prouver qu'il accorde plus de valeur à la liberté qu'à son simple statut d'« être » vivant[4]. D'un point de vue hégélien, la seule voie d'accès à cette « vérité » ou « essence » de la conscience de soi passerait en effet par une autre conscience que je reconnais comme libre et qui, en me retournant cette reconnaissance, apporterait la confirmation objective de ma certitude subjective de ma propre valeur : « Ils [les deux consciences de soi] se *reconnaissent* comme *se reconnaissant réciproquement*[5]. » Pour que ma dignité acquiert une réalité en dehors de moi-même, il faut qu'un être auquel j'accorde moi-même la dignité se rapporte à moi comme à un être digne. C'est seulement en me reflétant dans une autre conscience de soi que je peux m'élever au rang d'une conscience de soi.

Mais si Hegel fournit un « modèle[6] » descriptif et évaluatif de la reconnaissance, le monde du Soi duboisien en constitue plutôt un contre-modèle. La médiation objective par « l'autre

1 Cette distinction est reprise de E. RENAULT, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, 2001, p. 178-179.

2 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 202-204.

3 E. RENAULT, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *op. cit.*, p. 178.

4 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 204.

5 *Ibid.*, p. 203, c'est l'auteur qui souligne. Shamoon Zamir propose de comprendre la conscience dédoublée duboisienne au prisme de la conscience malheureuse hégélienne. Formellement, il est vrai que ce rapprochement est séduisant : tout comme la conscience dédoublée, la conscience malheureuse est divisée par un conflit interne. Toutefois, dans la *Phénoménologie*, la conscience malheureuse présuppose la lutte pour la reconnaissance entre le dominant et la conscience réduite à la servitude dont le passage sur la « prison » dans le texte duboisien ne saurait constituer un équivalent. Étant donné que Du Bois commence par évoquer l'absence d'une « vraie conscience de soi » des Noirs avant de consacrer la suite du chapitre précisément aux différentes étapes de leur lutte pour une liberté effective, il paraît contre-intuitif de stipuler que Du Bois se désintéresserait du « développement » hégélien de la conscience et de la conscience de soi. Qui plus est, la conscience malheureuse hégélienne est une tension entre un moi mortel et un moi transcendant *dans la conscience*. Pour cette dernière, la conscience malheureuse constitue une étape nécessaire vers la réconciliation de l'esprit et du monde. Dans cette étape, la conscience se tourne délibérément vers l'être transcendant ; en réalité, du point de vue du philosophe, « la vérité de ce mouvement [d'opposition entre la condition mortelle et la transcendance] est précisément l'*être-un* de cette double conscience. » *Ibid.*, p. 222. Dans cette scission hégélienne qui prépare d'emblée une réconciliation, il est difficile de voir une situation de domination ou d'aliénation sociales, et il est tout aussi difficile d'y trouver un écho à la réconciliation duboisienne annoncée par l'exigence de ce qui serait plutôt un « être-multiple » unifié. Certes, Du Bois thématise la transcendance avec la notion de « révélation » et la métaphore même du voile a un ancrage biblique (voir p. ex. Hébreux, 6 : 19). Mais, une fois de plus, cela ne peut en soi constituer une base de rapprochement systématique entre les deux textes. La lecture critiquée dans cette note est développée dans S. ZAMIR, *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 114-115, 145-146.

6 E. RENAULT, *Reconnaissance, conflit, domination*, *op. cit.*, p. 44sq.

monde » est négative. Le Noir *n'a pas accès* à l'autre conscience dont il aurait besoin pour atteindre la « vraie conscience de soi » à cause de l'obscurcissement du regard de cette autre conscience qu'opère le voile. Le Noir n'a donc rien pour élever la certitude subjective de sa liberté à la vérité objective de celle-ci. Comme Hegel, Du Bois traite ainsi la conscience de soi comme quelque chose qui préexiste à la reconnaissance. La reconnaissance – qui brille ici par son absence, du moins en dehors des communautés noires considérées isolément – est ce qui est exigé pour donner une « forme[1] » particulière à la conscience de soi, forme dans laquelle ma propre dignité serait le reflet de celle d'autrui. Or, le monde auquel le Noir appartient dans son aliénation infirme sa conscience de soi plutôt que de la confirmer. D'où la formulation frappante d'une « *révélation* de l'autre monde » (nous soulignons). En fait, ce monde est « autre » en ce sens que le Noir n'interagit pas librement avec lui ; ce monde n'est pas immanent à son expérience. « [A]u contraire », le Noir ne peut connaître la liberté que comme un idéal qui lui est étranger, qui le dépasse. On peut en dégager une troisième opération de l'aliénation induite par le voile : celle de produire un monde où le Noir bute contre une absence de reconnaissance, c'est-à-dire un monde qui transcende le Noir et que ce dernier ne peut donc connaître que dans la « révélation » de son image distordue de non-semblable.

« [D]édoublée » ou « double », cette conscience l'est alors parce que cette image distordue lui est imposée comme sa propre réflexion sans qu'elle ne puisse s'y reconnaître. Contrairement au moi jamesien, le Soi duboisien ne peut pas considérer son corps comme une propriété parmi d'autres – la couleur de ce corps l'emporte sur ses autres déterminations. C'est alors ce « corps noir[2] », et non ce que le sujet a pu accomplir, qui « *donne le ton* au sentiment de soi[3] », pour reprendre l'expression de James. Les efforts du sujet noir pour se faire reconnaître buteront nécessairement contre son étrangeté réciproque vis-à-vis des Blancs. La seule image qu'il peut tirer de ses rapports à ces derniers est de l'ordre de ce « spectacle » qu'il constitue pour eux : selon les trois significations du voile comme aliénation, il est (1.) un Noir exposé à (2.) leur regard rabaissant induit par (3.) un monde dont les valeurs lui sont étrangères.

Certes, la notion de « double conscience » et la formulation « regarder son [propre] soi » peuvent être lues comme un écho à ce que James comprend comme la démultiplication des « *moi sociaux* » en fonction des différents rôles qu'un sujet est amené à jouer (par exemple : enseignante dans sa vie professionnelle, mère dans sa vie familiale, membre d'un club

1 E. RENAULT, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *op. cit.*, p. 178.
2 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11.
3 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 173, c'est l'auteur qui souligne.

sportif, etc.)[1]. Le rapprochement est d'autant plus tentant que James évoque les cas où une telle « division » entre les moi sociaux est « disharmonieuse » au sens où l'une de mes facettes entre en conflit avec l'autre (« comme lorsque l'on craint qu'un groupe de nos connaissances ne nous découvre tel que nous sommes ailleurs[2] »). Ainsi Campbell considère-t-il que la « conscience dédoublée » duboisienne renverrait au fait d'avoir un Soi valant pour la « société noire » et un autre valant pour la « société blanche[3] ».

Pourtant, Du Bois se réfère sans équivoque à « *un* monde », « l'*autre* monde » (nous soulignons), celui où il ne peut être reconnu que comme non-semblable, comme un être altéré – voire, d'après la « croyance » du « vieux Sud », comme une sorte d'intermédiaire « entre l'homme et le bétail[4] ». La « nature double » (« *twoness* ») du Noir n'est pas la coexistence (dis)harmonieuse de deux Soi, comme si chacun de ces Soi disposait librement de son domaine d'existence respectif. Cette « nature double » désigne l'hétérogénéité conflictuelle de deux attachements identitaires – « un Américain, un Noir » – dans « un seul corps noir », et donc le fait qu'il soit précisément impossible, sous les conditions existantes, d'être l'un *et* l'autre, c'est-à-dire de s'épanouir dans une identité africaine-américaine complexe quoique unifiée. Si le Noir est réduit à « regarder son [propre] soi par les yeux d'un autre », c'est alors parce que son rapport à l'autre conscience est essentiellement non-réciproque et asymétrique. Privé des moyens de confirmer sa propre valeur aux yeux d'autrui, il est soumis à l'image dégradante que ce monde lui « concède »[5].

De ce premier moment de la proposition théorique de Du Bois sur l'identité, on peut retenir qu'en réalité, l'identité du Noir ne se situe pas de part et d'autre de l'assignation ou de la revendication raciales. Par sa socialisation même, le Soi duboisien est un problème, c'est-à-dire un tiraillement entre deux attachements identitaires également valables pour le sujet mais mutuellement exclusifs dans la société existante. Cela revient à considérer la race du point de vue du Soi pour voir comment l'identification raciale scinde, oppresse et se retourne contre le sujet. En se focalisant sur la manière dont des structures, des institutions et des interactions sociales sapent la base de la reconnaissance des Noirs, Du Bois développe ce que l'on pourrait appeler une approche intersubjectiviste de la race, au sens où celle-ci n'est pas

1 *Ibid.*, p. 134-135, c'est l'auteur qui souligne.
2 *Id.*
3 J. CAMPBELL, « Du Bois and James », *op. cit.*, p. 574.
4 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 90.
5 C'est donc avec raison que Zamir souligne que la psychologie duboisienne est orientée vers « une conception politique de l'aliénation et vers un positionnement social et historique du soi. » S. ZAMIR, *Dark Voices*, *op. cit.*, p. 117, notre traduction.

déterminée seulement par les autres (comme classification), ni uniquement par le Soi (comme auto-définition), mais dans les relations conflictuelles entre autrui et le Soi.

6.1.4. Refus du racisme et réalisation de l'identité

Le second moment de la proposition théorique normative de Du Bois sur l'identité concerne la possibilité d'une réconciliation politique des attachements identitaires du sujet noir. La suite du premier chapitre des *Âmes du peuple noir* est en effet consacrée aux « luttes spirituelles » des Noirs. Comme de nombreux commentaires l'ont déjà fait remarquer – ils seront discutés au fur et à mesure de cette sous-section –, l'inspiration hégélienne est ici apparente. Toutefois, nous considérons que la comparaison entre Du Bois et Hegel mérite d'être poussée plus loin qu'elle ne l'est habituellement, et ce non sur la base d'analogies entre les termes employés par ces deux auteurs, mais en fonction du *modèle hégélien de la reconnaissance* que Du Bois fait sien.

Dans le premier moment – l'expérience de l'aliénation dans l'« autre monde » –, le moi-problème duboisien a décrit les conditions de son absence de reconnaissance. Ce que Du Bois dessine à grands traits dans le second moment du premier chapitre fait partie d'une « histoire de la lutte douloureuse des Noirs pour la reconnaissance[1] » qui prend la forme d'une succession d'expérience négatives débouchant positivement sur une vision des véritables conditions de la reconnaissance[2].

En développant l'hétérogénéité conflictuelle du sujet noir, Du Bois se confronte ainsi au problème suivant. La conscience de soi noire a besoin de l'autre conscience de soi pour confirmer sa propre valeur, mais cette autre conscience de soi s'avère malveillante et méprisante sur une base raciale. La conscience de soi noire est-elle alors réduite à devoir accepter, de cette autre conscience de soi, une forme de reconnaissance qui la rabaisse ?

6.1.4.1. Une lutte pour l'identité

Du Bois expose en ces termes le combat induit par la « nature double » du Soi (« *self* ») Noir :

> L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte – de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai. Dans cette fusion, il ne veut perdre aucun de ses anciens moi. Il ne voudrait pas africaniser l'Amérique, car l'Amérique a trop à enseigner au monde et à l'Afrique. Il ne

1 M. BESSONE, « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » », *op. cit.*, p. 42.

2 À ce niveau, il y a certainement un rapprochement à faire avec l'organisation de la *Phénoménologie* de Hegel : M. BESSONE et M. RENAULT, *W. E. B. Du Bois*, *op. cit.*, p. 72-73.

> voudrait pas décolorer son âme noire dans un flot d'américanisme blanc, car il sait qu'il y a dans le sang noir un message pour le monde. Il voudrait simplement qu'il soit possible à un homme d'être à la fois un Noir et un Américain, sans être maudit par ses semblables, sans qu'ils lui crachent dessus, sans que les portes de l'Opportunité se ferment brutalement sur lui. C'est donc là la finalité de sa lutte : collaborer, lui aussi, au royaume de la culture, échapper à la mort et à l'isolement, amasser et employer ses plus hautes facultés et son génie latent[1].

Fait intéressant, Du Bois continue de joindre le processus objectif de « [l]'histoire du Noir américain » au processus subjectif de son « aspiration à être un homme conscient de lui-même ». Dans les termes de la psychologie de James, le moi a une dimension sociale, de telle sorte que son aliénation peut se dire indifféremment à la troisième et à la première personne. Comme dans l'essai « La préservation des races » publié la même année que l'article qui constituera ensuite ce premier chapitre des *Âmes du peuple noir*, la réconciliation des attachements identitaires conflictuels repose ici sur la possibilité, pour le Noir, d'être reconnu dans sa différence raciale, dans sa communauté d'expérience spécifique. La notion de « sang noir » est certes un signe de l'hésitation duboisienne quant à la nature de la race, mais dans ce contexte riche en métaphores, sans doute vaut-il mieux se garder de surinterpréter ce qui n'est peut-être qu'une image de « l'identité raciale », pour reprendre l'expression moins équivoque de l'essai « La préservation des races »[2].

Dans tous les cas, la réconciliation des attachements identitaires ne peut pas passer par la disparition de l'une au profit de l'autre. La « volonté de fondre son moi double *en un seul* moi meilleur et plus vrai » (nous soulignons) n'est en rien une entreprise solipsiste. Faisant sien un modèle de la reconnaissance qui se rapproche encore, à beaucoup d'égards, de celui de Hegel, Du Bois conçoit la conciliation des attachements identitaires du Noir comme un fait *dépendant* du *rapport* entre le Noir et « ses semblables ». Ou encore, il s'agit de réaliser les conditions sous lesquelles les noms « Noir » et « Américain » pourraient correspondre, enfin, en des termes jamesiens, à « une division de l'homme en plusieurs moi » potentiellement « harmonieuse[3] ». S'il s'agit de « collaborer […] au royaume de la culture », c'est donc au sens hégélien d'une « *vie éthique* », c'est-à-dire d'un monde social dont les institutions objectives permettraient à l'Africain-Américain de réaliser sa singularité plutôt que de la renier[4].

Mais pour atteindre ce stade, affirme Du Bois, la culture elle-même, tout comme les institutions éducatives et politiques, doivent être profondément transformées. Or, une telle

1 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 11-12. « Moi » traduit ici « *self* ».
2 W. E. B. DU BOIS, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 128.
3 W. JAMES, *Précis de psychologie*, *op. cit.*, p. 134-135.
4 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 322-323.

transformation est tout aussi bien une transformation de « l'Amérique » elle-même pour rendre celle-ci conforme à ses propres principes[1]. La perspective de Du Bois est fondée sur l'analyse qu'il propose, dans la suite du chapitre, des expériences négatives successives du peuple noir au cours du XIXe siècle. Si l'émancipation a libéré ce peuple du joug de l'esclavage, elle marque aussi le début d'un processus au cours duquel les propriétés et les activités essentielles aux Noirs – Du Bois utilise indifféremment les concepts de « peuple », de « nation » et de « race » pour se référer à eux – sont dénigrées par le monde dans lequel elles existent – la terminologie privilégiée à ce sujet étant celle de la « honte » et du « mépris[2] ». C'est pourquoi l'expérience de l'émancipation débouche sur une première « désillusion » quant à l'« idéal » de la liberté : faute de soutiens dans la société états-unienne, les conditions d'une liberté effective ne sont pas encore réunies[3].

En soulignant ainsi l'insuffisance de la liberté seulement juridique que le monde blanc lui a concédée, Du Bois fait ressortir que l'objectif de la lutte noire pour la reconnaissance est précisément d'atteindre cette « vraie conscience de soi » que ce même monde lui refuse. Après avoir emprunté la voie populaire politique du vote ouverte grâce au quinzième amendement de 1870, « le serf » désormais « à moitié libre » va, dans le récit de Du Bois, être guidé par une « avant-garde » privilégiant la voie intellectuelle de l'éducation[4]. Pour Du Bois, la destination métaphorique de ce « voyage » est Canaan, la Terre promise au peuple juif[5]. Cette image d'un retour montre que pour être reconnus, les Noirs ont à arracher leur identité dans une lutte contre l'oppresseur, renouant ainsi avec eux-mêmes dans la confrontation à l'aliénation :

> L'enfant de l'émancipation s'est transformé en route en un jeune homme – il a commencé à prendre conscience de lui-même, à comprendre et à respecter qui il était. Dans les ténèbres de la forêt où il luttait, sa propre âme s'est levée devant lui et il s'est vu – indistinctement, comme à travers un voile ; et pourtant ce qu'il a vu en lui fut une révélation – encore obscure – de sa force, de sa mission. En lui s'est éveillé le sentiment confus de ce qu'il avait à faire pour conquérir sa place dans ce monde : être lui-même, et personne d'autre.

S'il repose nécessairement sur le rapport entre le Noir et ses semblables, l'acte à la fois intellectuel et affectif de « prendre conscience de [soi]-même » est une interaction avec un environnement que le Noir fait sien : c'est « [d]ans les ténèbres de la forêt » que « sa propre âme s'est levée devant lui ». Plus précisément, il est question de faire œuvre dans cette

1 M. BESSONE, « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » », *op. cit.*, p. 42-43.
2 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 12-13.
3 *Ibid.*, p. 14.
4 *Ibid.*, p. 14-15.
5 *Ibid.*, p. 15.

interaction avec l'environnement social, c'est-à-dire de s'approprier ce dernier afin de pouvoir s'y reconnaître par l'intermédiaire de ses créations notamment culturelles. Si l'on retrouve ici encore la notion de « révélation », ce n'est plus maintenant au sens seulement oppressif d'un idéal qui dépasse le sujet noir, mais au sens d'une amorce du processus à travers lequel ce sujet s'objective dans son environnement, commençant à y « mettre du sien » et ainsi à s'apparaître à lui-même dans cette contribution. Plus précisément, cette objectivation doit être l'objectivation de quelque chose de propre au sujet. Dans les mots du philosophe de la reconnaissance Charles Taylor, on pourrait dire ici que le peuple noir « doit être fidèle à lui-même », c'est-à-dire réaliser une potentialité originale qui soit la réalisation de son auto-définition[1].

Tout cela revient à concevoir l'identité comme quelque chose que l'on s'approprie au travers d'activités de lutte. L'enquête fait partie de ces activités. En s'objectivant lui-même, en entreprenant d'« analyser le fardeau[2] » socio-économique qu'il n'avait jusque-là que subi, l'« enfant de l'émancipation » peut se se situer dans son environnement pour mieux s'y orienter. L'enquête, en effet, n'est pas seulement l'étude sociologique savante des « problèmes sociaux » (au pluriel, non au singulier[3]). Elle est aussi présentée par Du Bois comme l'activité par laquelle les Noirs passent le discours dominant sur le monde social au crible de leur propre expérience de ce monde. Ainsi en va-t-il de la justification, encore très courante à l'aube du XXe siècle, du « préjugé » comme « défense naturelle de la culture contre la barbarie, de la connaissance contre l'ignorance, de la pureté contre le crime, des races plus "civilisées" contre les plus "primitives"[4]. » Robert Bernasconi a fait remarquer que dans le seconde moitié du XIXe siècle, le préjugé de race était généralement considéré, d'un point de vue théologique, comme un phénomène naturel et providentiel : si Dieu a crée des races humaines, c'est pour qu'elles ne se croisent pas. Cette représentation reçoit au début du XXe siècle une consécration supposément scientifique dans certaines théories de l'évolution : l'aversion naturelle devant l'altérité raciale aurait un rôle à jouer dans la civilisation en séparant les races[5]. Confrontant de telles justifications à la réalité sociale du « mépris » et de

1 C. TAYLOR, *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1992), D.-A. Canal (trad.), Paris, Aubier, 1994, p. 48.
2 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 15.
3 Dans son enquête sur *Les Noirs de Philadelphie*, Du Bois formule également des « problèmes noirs », au pluriel. W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 57-58.
4 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 16.
5 R. BERNASCONI, « Where Is Xenophobia in the Fight against Racism? », *Critical Philosophy of Race*, vol. 2, n° 1, 1er février 2014, p. 8-9.

la « haine » des Blancs à l'égard des Noirs, Du Bois peut railler « cet étrange préjugé fondé sur un juste hommage à la civilisation, à la culture, à la vertu et au progrès[1]. »

Il est utile de rappeler ici que Du Bois travaillait depuis juin 1896 sur l'enquête sociologique sur les Noirs du 7e district de la ville de Philadelphie, enquête qui constitue une partie de l'ouvrage *Les Noirs de Philadelphie* paru en 1899[2]. Dans cet ouvrage, loin de toute aversion supposément providentielle des être civilisés pour les êtres inférieurs, Du Bois présente le préjugé comme à la fois cause et effet du rabaissement des Noirs. D'un côté, il en est la cause parce qu'il est à l'origine des régulations et des politiques visant à perpétuer des inégalités économiques entre Blancs et Noirs. De l'autre, le préjugé est un effet de l'infériorisation des Noirs. Majoritairement situés aux bas-fonds de la société de classes, les Noirs sont isolés de la classe moyenne blanche, ce qui, selon Du Bois, explique en partie la malveillance de celle-ci à l'égard de ceux-là[3]. Une hypothèse de lecture possible de ce double statut épistémologique du concept de préjugé est que ce cercle, où le préjugé intervient aussi bien comme cause que comme effet, montre que la stigmatisation raciale du statut subalterne des Africains-Américains vient renforcer ce statut. De ce point de vue, le préjugé ne se réduit pas à une disposition ; il participe du processus social par lequel les Blancs ont plus de chances d'être évalués en termes de mérite tandis que les Noirs sont conscients, dès le plus jeune âge, d'être jugés avant tout comme Noirs[4].

Cette même hypothèse pourrait valoir pour les *Âmes du peuple noir* où l'on a vu que l'analyse du Soi est en même temps une analyse des structures sociales inhibant ce Soi. Ainsi, dans la suite du premier chapitre de ce dernier ouvrage, l'auto-dénigrement des prolétaires noirs post-émancipation – « "[…] quel besoin avons-nous d'une éducation, si nous devons à jamais être cuisiniers ou domestiques ?" » – contribue, à son tour, à la justification du paternalisme racial dominant : « "Contentez-vous d'être des domestiques, et rien de plus ; à quoi pourrait bien servir davantage de culture, puisque vous n'êtes pas vraiment des hommes[5] ?" » Le rapprochement avec *Les Noirs de Philadelphie* sur ce point est d'autant plus justifié que Du Bois considère précisément dans cet ouvrage que le monde

1 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 16-17.
2 W. J. WILSON *et al.*, « Du Bois' The Philadelphia Negro: 100 Years Later », *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 11, 1996, p. 80-81.
3 W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 201, 340-341 et 394, n. 7.
4 Z. ZOUBIR, « Recension : Du Bois (W. E. B.), Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale (1899), suivi de Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district d'Isabel Eaton, traduction de l'anglais (États-Unis), introduction et appareil critique par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte, 2019, 581 p. », *Politix*, vol. 131, nº 3, 2020, p. 154.
5 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 17.

du travail des services *domestiques* – où étaient alors employés environ un quart des Noirs de Philadelphie – est au fondement d'« une grande partie des problèmes concernant les Noirs[1] ».

Pourtant, de même que dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel les expériences négatives débouchent, en tant qu'elles remettent en cause une certitude déterminée, sur un contenu positif consistant à reconsidérer ce que l'on tenait pour vrai[2], de même, dans les *Âmes du peuple noir*, l'expérience du mépris et du mépris de soi fait naître « quelque chose de bon » : « on adapta avec plus de soin l'éducation à la vraie vie, on eut une perception plus nette des responsabilités sociales des Noirs, et on comprit, dégrisé, ce que signifiait le progrès[3]. » En d'autres termes, en dressant un tableau sans concession des souffrances des Noirs, l'enquête sociologique (savante) et l'enquête sociale (des Noirs sur eux-mêmes) en un sens plus large – les deux n'étant évidemment pas exclusifs l'un de l'autre – doivent permettre de réajuster la formation intellectuelle et technique en fonction des besoins ainsi repérés, de déterminer les champs d'action à privilégier – bref, de se fixer des objectifs qui correspondent à de véritables remèdes et non à de vains mots.

6.1.4.2. Une transformation des conditions de la reconnaissance

C'est dans ce cadre où les philosophies de Hegel et de James croisent la pratique de l'enquête sociale que l'on peut comprendre que les « idéaux éclatants du passé » – les différentes voies sur lesquelles le peuple noir s'est engagé – demeurent actuels alors que ces idéaux ont débouché sur autant d'expériences négatives[4] :

> Sont-ils [ces idéaux] tous faux – tous mensongers ? Non, ce n'est pas ça, mais chacun à lui seul était trop simple et incomplet – rêves d'une race d'enfants crédules, ou produits imaginaires dont se flattait l'autre monde sans connaître et surtout sans vouloir connaître notre force. […] Le travail, la culture, la liberté – nous avons besoin des trois ; ensemble, et pas séparément ; en même temps, et pas successivement – parce que chacun s'épanouit par les autres, et que leur union seule permet de tendre vers cet idéal immense qui flotte devant le peuple noir, la fraternité humaine. Elle passe par l'idéal unifiant de race – l'idéal d'encouragement et de développement des traits et des talents du Noir, non pas en opposition à ou par mépris pour d'autres races, mais plutôt en conformité avec les idéaux sublimes de la République américaine. De cette façon, un jour, sur le sol américain, deux races, deux mondes pourront s'offrir mutuellement ces caractères dont ils manquent si cruellement aujourd'hui[5].

Du Bois s'interroge ici sur les causes de l'inachèvement des idéaux du travail, de la culture et de la liberté. À premier abord, ces causes sont au nombre de deux. Premièrement,

1 W. E. B. DU BOIS et I. EATON, *Les Noirs de Philadelphie*, *op. cit.*, p. 193.
2 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 122-123.
3 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 17.
4 *Ibid.*, p. 17-18.
5 *Ibid.*, p. 18.

sur le plan intellectuel, les Noirs comme les Blancs ont entretenu l'illusion d'après laquelle chacun de ces idéaux pouvait être poursuivi « séparément » – comme si les Noirs avaient besoin soit du travail, soit de la culture, soit de la liberté – ou « successivement » – comme si la transformation sociale requise pouvait avoir lieu dans un domaine à la fois, laissant les autres intacts. Deuxièmement, sur le plan des rapports sociaux, Du Bois souligne que les Blancs ont agité ces idéaux « sans connaître et surtout *sans vouloir* connaître *notre* force » (nous soulignons), c'est-à-dire en refusant d'accorder une valeur aux accomplissements actuels et potentiels des Noirs. En en restant à une telle distinction entre les deux causes, il semblerait que chacune d'entre elles appelle une action particulière. Pour agir sur la première cause intellectuelle, Du Bois proposerait une vision concrète où les idéaux forment « ensemble » un tout complexe dans leur complémentarité. Quant à la seconde cause sociale, elle appellerait, de la part des Noirs, des efforts collectifs pour prouver leur propre valeur aux yeux des autres.

En réalité, les deux maux ainsi que leurs remèdes respectifs sont inextricables. C'est l'« union » des idéaux sur le plan intellectuel qui mène à la reconnaissance mutuelle sur le plan social (« la fraternité humaine »). Inversement, c'est dans la mesure où les différentes races se reconnaissent « mutuellement » que l'on satisfait aux « idéaux sublimes » en jeu. Autrement dit, selon un modèle qui semble bien être celui de la « vie éthique » hégélienne, c'est en vertu d'une certaine organisation sociale garantissant les trois idéaux dans leur interconnexion que les Noirs pourraient atteindre la « vraie conscience de soi ». Ce qui l'explique, c'est que pour asseoir leur dignité, la reconnaissance juridique du statut de personne libre est insuffisante. Cette reconnaissance juridique les a certainement élevé au rang d'êtres humains, et donc au niveau de l'universalité de l'individu comme personne – celui où, dans les termes de Hegel, « [l']homme vaut parce qu'il est homme[1] ». Mais pour que la reconnaissance soit à proprement parler mutuelle, il faut encore que les Noirs puissent faire ce que les Blancs font déjà de leur côté, c'est-à-dire faire valoir les « traits » et les « talents » *qui leur sont propres*. Cette dimension supplémentaire de la reconnaissance n'est donc plus celle, universelle, du statut de personne mais celle, particulière, de la race entendue comme une collectivité œuvrant solidairement pour apporter sa contribution à une organisation sociale dotée d'institutions égalitaires – « la République américaine ». Il est à noter que la race elle-même est ici conçue comme un « idéal ». Cela

1 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 209, remarque.

confirme son statut comme principe régulateur d'un groupe d'action plutôt que comme « une catégorie *a priori*[1]».

Pour résumer, on pourrait dire que c'est en prouvant *leur* propre valeur – en se faisant reconnaître dans leur travail et leur culture particuliers – que les Noirs *réalisent* l'idéal de la liberté après la désillusion du moment seulement juridique de cet idéal. Le fait de retenir spécifiquement « [l]e travail, la culture, la liberté » et de considérer que ceux-ci ne se réalisent que dans un processus social garanti par le droit *mais non réductible à celui-ci* est en soi un geste éminemment hégélien. Pour Hegel, « [l]e travail […] *forme* ou *cultive*[2]. » Autrement dit, la conscience parvient à la liberté en s'aliénant dans une transformation des objets par laquelle elle se forme elle-même : le travail est ce par quoi je cultive mon autonomie – travail, culture, liberté.

La vision duboisienne introduit ainsi, avec la possibilité d'une reconnaissance mutuelle par « deux races, deux mondes », celle d'une universalité qui consisterait en un échange de « caractères » particuliers – là où Hegel stipulait, en son temps, une étrangeté du « caractère africain » vis-à-vis de « notre conscience » (occidentale), l'« objectivité solide »[3]. Il est intéressant de voir que, loin d'appeler les Africains-Américains à « décolorer [leur] âme noire[4] », c'est de la population majoritaire états-unienne que Du Bois attend qu'elle colore son âme de la noirceur, au sens où elle s'enrichirait politiquement, artistiquement, culturellement et surtout moralement et éthiquement si seulement elle acceptait d'écouter, de voir et de comprendre les contributions africaines-américaines. C'est aussi en ce sens que Du Bois appelle la République à se conformer à ses propres principes : afin d'unifier les « deux races » ou « deux mondes », la particularité de la population majoritaire ne saurait être tenue pour une communauté supérieure aux autres ; cette population majoritaire doit elle-même relativiser sa propre particularité, laissant ainsi à celle des Noirs la place qui lui revient dans la République[5].

Comme le souligne Magali Bessone, le fait que Du Bois se réfère aux problèmes des Africains-Américains comme à un « test concret des principes fondateurs de la grande

1 S. L. PRATT, « Race, Education, and Democracy », *op. cit.*, p. 194.
2 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 209.
3 G. W. F. HEGEL, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire* (1837), K. Papaïoannou (trad.), Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 250.
4 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 12.
5 En ce sens, il est difficile d'admettre que l'on trouverait dans les *Âmes* « une reconnaissance tacite aussi bien de l'idée que l'esclavage implique un certain type de fracture ou de division du moi, d'une part, et de la thèse hégélienne d'après laquelle la liberté n'unifie pas tant le moi qu'elle ne permet au moi fracturé de réaliser sa dualité implicite, d'autre part. » M. BULL, « Slavery and the Multiple Self », *op. cit.*, p. 125, notre traduction. En effet, le rôle de l'État hégélien est d'unifier l'identité de l'individu en réconciliant le particulier avec l'universel, et c'est bien une telle réconciliation garantie par l'État que Du Bois invoque à la fin du premier chapitre des *Âmes.*

république » indique que sa vision est celle d'une République unifiée autour de l'idéal de sympathie[1]. Ce dernier consiste, dans le texte des *Âmes*, « à discerner en l'autre cette étincelle transfigurée de la divinité que nous appelons le Moi [*Myself*] […][2] ». En ce sens, tout comme dans le chapitre IV-A de la *Phénoménologie* de Hegel, c'est bien grâce à une valeur universelle que la reconnaissance pourrait se faire réciproque et symétrique. En effet, d'après le « pur concept de la reconnaissance » hégélien, pour que la réalisation de ma liberté soit réciproquement celle de l'autre, il faut que ma conscience de soi s'élève au-dessus de sa propre particularité en faisant sienne un principe universel permettant à l'autre conscience de se retrouver dans ce que j'accomplis[3].

Or, à la fin du premier chapitre des *Âmes*, un tel état des choses est encore loin d'être accompli. C'est pourquoi Campbell a raison de préciser que, tout comme dans les développements de William James sur le moi spirituel, Du Bois a envisagé les « luttes spirituelles » des Noirs précisément comme un refus de se plier à une forme de reconnaissance qui les rabaisse[4]. Le mépris racial institutionnalisé appelle une transformation profonde des institutions. Du Bois procède en pointant la non-réalisation des principes de la République, et par là la nécessité d'institutions qui soient effectivement susceptibles de garantir une justice qui concerne les Noirs au même titre que les Blancs. Pour s'émanciper, les Noirs auraient donc à changer les conditions de l'application de la justice.

En ancrant ainsi la réflexion dans le cas spécifique du Soi duboisien, l'enjeu était de souligner la primauté *des problèmes à partir desquels* la race devient, ou non, une ressource pour le sujet exposé au racisme dans sa lutte contre ce dernier. En abordant l'identité raciale comme quelque chose qui est interrogé parce que cette identité pose problème au sujet lui-même – comme une question émergeant de l'expérience de l'oppression, du mépris et de la malveillance –, il est apparu que l'identité raciale ne saurait être pensée uniquement comme une étiquette apposée par autrui. Dans le cas duboisien, l'identité raciale est traversée de tensions – entre l'incorporation naturelle et l'interprétation culturelle, entre l'affirmation d'une particularité et l'exigence d'un statut universel – qui constituent une aliénation spécifique : celle produite par la négation de l'identité, par l'impossibilité d'être soi-même sous les conditions existantes. Si, pour Du Bois, la résolution de ces tensions se fera nécessairement sur une base raciale au sens d'une coopération entre les victimes du racisme, cette base raciale est cependant indissociable du rapport aux « semblables » non-noirs dans

1 M. BESSONE, « Le « peuple noir » comme « test concret des principes de la grande république » », *op. cit.*, p. 42-43.
2 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 207.
3 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 202-203.
4 J. CAMPBELL, « Du Bois and James », *op. cit.*, p. 574.

une certaine configuration socio-économique, éducative et culturelle. En ce sens, la résolution du problème de l'identité raciale passe par la réalisation des conditions sociales et institutionnelles d'une reconnaissance réciproque et symétrique.

Il ne s'agit aucunement d'avancer que le cas duboisien aurait ainsi fourni la solution du problème du statut de la race dans le refus du racisme. Tout « cas » est historiquement, géographiquement et socialement spécifique. Cependant, la teneur philosophique des interrogations duboisiennes est telle que celles-ci fournissent à certains égards – comme le philosophe pragmatiste Scott. L. Pratt le fait remarquer – une « alternative » théorique intéressante dans le débat philosophique actuel sur la nature et le statut de la race dans l'antiracisme[1].

6.2. « Parler race », répondre à la race

Si la philosophie duboisienne fournit une alternative heuristique dans ce débat philosophique, c'est parce qu'elle ne cherche pas une vérité sur la race qui précéderait l'expérience. Contrairement à Appiah, Du Bois ne considère pas que le problème de la race soit épistémique au sens où il s'agirait de déterminer si *le concept* de race a encore sa place dans notre langage en général et dans notre langage théorique et scientifique en particulier. Cela produit indéniablement une certaine ambiguïté dans les textes de Du Bois. On a déjà pu y noter ses hésitations ontologiques quant à la réalité de la race : nature ou culture ? Depuis sa problématique épistémique, Appiah ne peut voir dans ces hésitations que le signe d'un inachèvement de la pensée duboisienne qui, sur ce point, serait simplement prisonnière des errements racistes de son temps[2].

Pourtant, dans la perspective de Du Bois, le fait que la question ontologique de ce qu'*est* la race ne soit pas posée *a priori* ne saurait être interprété comme un manquement. On a vu que pour Du Bois comme pour Appiah, la race est construite dans un « processus socio-historique », mais que là où Appiah théorise la race comme une étiquette oppressive productrice d'effets d'identification, Du Bois aborde la race comme une réalité essentiellement ambiguë, comme un problème qui suscite un questionnement de soi par le Soi victime de racisme. C'est pourquoi Du Bois ne se demande pas *a priori* quelles seraient

1 S. L. PRATT, « Race, Education, and Democracy », *op. cit.*, p. 189-191.
2 *Cf. supra*, 6.1.1.

les propriétés de la race, et c'est sans doute aussi ce qui permet d'expliquer que Du Bois se réfère indifféremment à la « race », la « nation », le « peuple » et le « monde » noirs. Pour Du Bois, l'enjeu est de savoir sous quelles conditions une collectivité socialement rabaissée pourrait se faire une place dans le monde social qui le rabaisse. C'est sous cet angle que la race se présente comme une catégorie de l'expérience individuelle ou collective, c'est-à-dire comme une ressource parmi d'autres dont les personnes opprimées peuvent ou non être amenées à se servir dans leur action et dans leur réflexion sur leur identité.

Il s'agira ici de défendre l'idée que l'enquête philosophique gagne à faire une place à un tel examen du questionnement de l'identité raciale par les groupes victimes du racisme eux-mêmes. Le fait d'envisager le concept de *race* relativement à l'expérience et à l'action du Soi confronté au racisme fournit en effet un complément intéressant à l'identification théorique de ces groupes par l'acte philosophique de « parler race ». En tant que processus reposant sur l'échange entre la subjectivité et l'objectivité sociales, le Soi *participe de la constitution* du sujet et de l'objet d'une lutte dont on ne saurait présupposer qu'elle prenne une forme principalement ou exclusivement raciale.

6.2.1. « Parler race » : un enjeu descriptif, normatif, explicatif et stratégique

Pour voir en quoi la prise en compte de l'expérience et de l'action du point de vue du Soi constitue une alternative dans le débat sur le « parler race », un tableau plus complet de ce débat doit d'abord être dressé. Dans le champ de la philosophie contemporaine, ce débat gravite en effet autour de deux questions. La première est celle, métaphysique, à laquelle Appiah répond par la négative : y a-t-il quelque chose dans le monde qui correspond au concept de *race* ? La race est-elle réelle ? La seconde est celle, plus spécifiquement ontologique, du mode d'existence de la race. Quel genre de réalité revient à cette dernière ?

Quelques distinctions généralement admises permettent déjà d'esquisser les coordonnées du débat philosophique contemporain sur la race. À partir des réponses données à la première des questions de ce débat, le philosophe de l'esprit Ron Mallon dégage trois écoles dans le débat philosophique contemporain : le scepticisme racial, le constructivisme racial et l'approche naturaliste de la race comme population (« *population naturalism*[1] »).

L'enjeu de la présente section étant social et éthico-politique, la troisième de ces écoles ne sera pas traitée pour elle-même, mais notons qu'elle consiste à ne pas exclure la possibilité de

1 R. MALLON, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *op. cit.*, p. 528. Mallon utilise le terme « *constructionism* » qui a cependant le même sens que « *constructivism* ».

l'existence d'ensembles humains qui, d'un point de vue génétique, pourraient être qualifiés de *races*[1]. En ce qui concerne le scepticisme racial, on a vu qu'Appiah en est un représentant : en l'absence de propriétés collectives héréditaires déterminant le comportement, le caractère et la culture d'un ensemble d'humains, il faudrait douter de l'existence même des races. Cependant, on sait aussi qu'Appiah n'en est pas moins amené à répondre à la question ontologique en faisant valoir que l'identification raciale existe et qu'elle a des effets sociaux. Quant au constructivisme racial, il consiste à affirmer que les races existent non pas en un sens biologique, mais en un sens socioculturel, c'est-à-dire comme produits d'une activité humaine coordonnée et structurée. Plus précisément, avec Mallon, on peut considérer Charles Mills comme un représentant d'un « *constructivisme fin* » : les critères de classification raciale à l'œuvre dans une société donnent une pertinence objective à certains marqueurs *superficiels* relatifs au corps et à l'ascendance[2]. On peut aussi compter Lawrence Blum parmi les constructivistes fins[3]. En prenant un pas de plus qui consiste à affirmer – comme Du Bois le fait dans *Pénombre de l'aube* – que ces classifications *peuvent provoquer une expérience et une activité communes*, on arriverait au « constructivisme *des genres interactifs* », expression que Mallon emprunte à Ian Hacking[4]. Selon Mallon, le constructivisme des genres interactifs doit à son tour être distingué du constructivisme institutionnel qui met l'accent non pas sur les effets des classifications mais sur les institutions qui régulent celles-ci, P^1 ne pouvant classifier P^2 comme appartenant à la race R que si la communauté à laquelle P^1 appartient considère P^2 comme relevant de R[5]. En retenant la typologie de Mallon, Paul C. Taylor pourrait par exemple être considéré comme un constructiviste institutionnel[6].

En contrastant la position sceptique et éliminativiste d'Appiah avec celle à dominante pragmatiste de Du Bois, la précédente section a déjà suggéré, dans la continuité du cinquième

1 *Ibid.*, p. 538-545.

2 *Ibid.*, p. 535, c'est l'auteur qui souligne. Pour la conception de la race développée par Mills, *cf. supra*, 4.2.1. ainsi que C. W. MILLS, *Blackness Visible : Essays on Philosophy and Race*, Ithaca (N. Y.), Cornell university press, 1998, p. 47, 50-66.

3 *Cf. supra*, 4.1.2.

4 R. MALLON, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *op. cit.*, p. 535, c'est l'auteur qui souligne. Nous avons ici une illustration de la fluidité de ce qui est souvent présenté, à un niveau général, comme des positions ontologiques ou épistémologiques hétérogènes. Appiah se réclame du « nominalisme dynamique » de Hacking contre le supposé essentialisme racial de Du Bois, alors que l'on pourrait, à partir de la définition de Mallon, considérer que l'approche de Hacking correspond précisément à la conception duboisienne du « peuple noir » comme communauté d'expérience et d'action. C'est déjà le signe que ce n'est pas seulement la normativité du « parler race » qui est en jeu dans ces positions. Ce qui les distingue, c'est leurs cadres explicatifs et stratégiques plus ou moins explicités. On y reviendra.

5 *Ibid.*, p. 536.

6 M. JAMES et A. BURGOS, « Race », sur *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023 (en ligne : https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/race/ ; consulté le 14 juillet 2023). Pour la position de Paul C. Taylor, *cf. supra*, 6.1.2.

chapitre, que de telles positions n'engagent pas seulement des définitions du concept de *race*, mais aussi des cadres théoriques et éthico-politiques à l'intérieur desquels le concept est construit. Dans ce qui suit, cette piste sera développée avec la même motivation que dans le travail sur le concept de *racisme* dans le précédent chapitre : celle de déterminer la nature du désaccord qui structure les usages du concept. La position défendue sera la suivante. Le débat philosophique autour de la race est normatif, mais les positionnement normatifs qui s'y affrontent reposent – tout comme dans le cas du concept de *racisme* auquel ces positionnements sont étroitement liées – sur des conceptions divergentes de ce que le concept peut et doit décrire, conception qui suppose à son tour une théorie sociale et politique ainsi qu'une certaine orientation stratégique. En ce sens, la dimension normative du concept de *race* est inséparable de ses dimensions descriptive, explicative et stratégique.

6.2.1.1. Le concept de race entre consensus et contestations antiracistes

Si l'on peut considérer que le débat philosophique autour de la race est normatif, c'est au sens où des jugements de valeur divergents y sont prononcés au sujet de la race. Cela marque une différence notable avec la situation du concept de *racisme*, dont on a vu que le seul point vraiment consensuel est précisément le jugement normatif partagé d'après lequel le racisme est un mal racial grave. Le concept de *race*, lui, fait l'objet (A.1.) d'une contestation normative couplée à (A.2.) un certain accord quant à la nature de la *race*. Ce consensus est cependant (B.) déterminé par l'intuition normative partagée concernant le racisme qui vient d'être évoquée.

La contestation normative (A.1.) est celle qui oppose, par exemple, l'éliminativisme d'Appiah à l'intersubjectivisme de Du Bois. On doit le point A.2. au philosophe de l'esprit Ron Mallon qui, à partir d'une synthèse critique du débat philosophique contemporain sur le concept de *race*, a conclu à l'existence d'un « consensus » ontologique relatif à la race. En effet, qu'il s'agisse de se débarrasser du concept de *race* en raison des erreurs passées (éliminativisme) ou de le reprendre pour critiquer des formes de domination potentiellement occultées par une idéologie (pragmatisme), *l'écueil que l'on cherche à éviter* et *la réalité qu'il s'agit de critiquer* en construisant un concept de *race* est précisément le racisme[1]. D'où l'idée d'un consensus ontologique, étant donné que tout le monde – y compris les partisans de l'approche naturaliste de la race comme population – s'accorde autour des points suivants :

1 R. MALLON, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *op. cit.*, p. 534, 537, 546.

a) il n'y a pas d'essences raciales au sens d'une corrélation entre des propriétés héréditaires naturelles et les aptitudes, les comportements ou la culture des groupes censés les posséder ;
b) différents concepts raciaux sont appliqués à des êtres humains ;
c) dans l'usage ordinaire, le concept de *race* sert à classifier les gens selon leur apparence ou (supposée) ascendance ;
d) de telles classifications ont des effets plus ou moins profonds sur les groupes qui en font l'objet ;
e) par le passé, ces classifications ont servi des formes graves d'oppression ;
f) historiquement, l'isolement géographique des populations humaines a causé un isolement reproductif qui, à son tour, a produit des variations phénotypiques qui ont été associées à la race ;
g) les classifications raciales peuvent encore de nos jours être un obstacle à la reproduction entre groupes ;
h) si le taux de reproduction entre les groupes G^1 et G^2 ne dépasse pas un certain seuil, on peut considérer que chacun de ces groupes forme une population biologique distincte[1].

Dans les termes de la présente enquête, on pourrait dire que les points a) et e) expriment le jugement d'après lequel le racisme est un mal racial grave, que les points b) à d) explicitent ce que l'on pourrait appeler les composantes minimales du racisme et que les points f) à h) rappellent à quelles conditions le concept de *race* pourrait avoir un sens génétique. C'est en ce sens, ajoutons-nous, que (B.) les constructions concurrentes du concept de *race* sont déterminées par l'intuition normative d'après laquelle le racisme est un mal racial grave. Il est admis que toute construction du concept de *race* doit permettre de faire un usage du concept de *race* qui serve la critique du racisme, ce qui implique en premier lieu de ne pas renouer avec une entreprise de hiérarchisation de groupes supposément biologico-culturels.

Dès lors, on pourrait dire qu'explicitement ou implicitement, l'opposition au racisme donne à l'ensemble des usages du concept de *race* leur cadre stratégique. Cela dit, le consensus ontologique et épistémique autour du concept de *race* est aussi fin que le concept de *racisme* lui-même. C'est ce qui explique qu'une grande diversité de positions adverses peuvent se réclamer des propositions présentées par Mallon.

1 *Ibid.*, p. 545-546.

6.2.1.2. Apports de la genèse du concept de *raci(ali)sme*

Pour nourrir la réflexion sur la divergence normative autour du concept de *race*, il est utile, à ce stade, de revenir sur quelques acquis de la genèse du concept de *raci(ali)sme* entreprise dans la première partie de la présente enquête, et ce à la lumière de l'analyse de sa contestabilité dans le cinquième chapitre.

Commençons par le cadre de l'hypothèse des concepts essentiellement contestés (CEC) de Gallie. On a vu que cette hypothèse repose sur une épistémologie historiciste des concepts. Pour Gallie, les CEC sont un type particulier de concepts qui sédimentent en eux des conflits relatifs à leurs significations. Or, cette épistémologie historiciste s'avère heuristique dans le cas du débat philosophique autour d'un concept comme celui de *race* qui tire indéniablement une partie de sa charge symbolique de son fort ancrage historique. Indépendamment de ses usages philosophiques contemporains, le concept de *race* a historiquement servi à valoriser des positions de pouvoir ou de domination, ou au contraire à dénigrer des positions subalternes. Outre les États-Unis de Jim Crow évoqués par Appiah, ce fut le cas de la race « comme distinction nobiliaire[1] » dans la société féodale, comme différenciation entre « vrais » et « faux » catholiques dans l'Empire ibérique des XIV-XVIe siècles[2] ou comme marqueur de l'appartenance à la communauté politique, voire à la communauté humaine depuis la traite transatlantique[3].

De tels sédiments historiques peuvent être invoqués soit comme le signe d'une erreur du passé – c'est la position d'Appiah –, soit, au contraire, dans le cas des sociétés marquées par le colonialisme, l'esclavage et/ou l'échange inégal, comme le témoignage d'une inégalité durable héritière d'une domination passée – c'est la perspective d'auteurs comme Blum en cela proches, à certains égards, du Du Bois de *Pénombre de l'aube*. La première de ces positions inextricablement épistémiques et normatives pourrait être dite discontinuiste : la race est le nom d'une errance historique avec laquelle nous nous devons de rompre. La seconde, elle, est continuiste : la race est le nom d'une domination profondément ancrée qui fonde un devoir éthico-politique de lutter, au présent, contre ses ressorts qui perdurent désormais sous une autre forme.

En invoquant différemment les sédiments historiques que porte le concept de *race*, les approches éliminativiste et pragmatiste de la race s'affrontent donc sur un terrain normatif. La première veut faire de la *race* un concept essentiellement dépréciatif. La seconde veut la

1 J.-F. SCHAUB et S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*, *op. cit.*, p. 19.
2 *Ibid.*, p. 126sq.
3 *Ibid.*, p. 278sq.

traiter comme un concept conjointement appréciatif – c'est un repère, voire une ressource pour la lutte – et dépréciatif – c'est la marque d'une oppression passée.

On voit cependant que cette dimension normative est inséparable de (1.) la fonction descriptive du concept, du (2.) cadre explicatif dans lequel ce concept s'inscrit et de (3.) la stratégie censée guider ce cadre. Ainsi, par exemple, pour fonder le statut dépréciatif de son concept de *race*, Appiah doit (1.) se référer à des éléments d'histoire des usages pseudo-scientifiques et sociopolitiques de ce concept, (2.) expliciter le type de nominalisme qui donne sens à son traitement de la race et (3.) évaluer les conséquences de l'identification raciale du côté des personnes victimes du racisme[1]. De même, pour défendre sa conception appréciative-dépréciative de la race, la philosophe sociale féministe Sally Haslanger est amenée à (1.) décrire les critères d'identification de groupes raciaux socialement construits, ce qui suppose (2.) de développer une certaine théorie des rapports sociaux asymétriques qui constituent ces groupes et (3.) de montrer les avantages d'une telle démarche pour la lutte contre l'injustice raciale[2].

Cela posé, venons-en aux acquis de la genèse du concept de *raci(ali)sme* relatifs à l'épistémologie du concept de *race*. Tout en évitant l'écueil de l'illusion génétique, il est possible d'apprendre des désillusions du passé. La première de celles-ci est l'espoir déçu de l'antiracisme axiologique d'après lequel on pourrait construire un concept purement scientifique et univoque de la race. L'irréductible polysémie et l'hétérogénéité des domaines d'usage du concept font que la position hésitante de Du Bois est, en un sens, la plus honnête à cet égard : le concept de *race* est essentiellement ambigu. Même la théorie pragmatiste la plus sophistiquée ne pourra pas supprimer les diverses « fausses significations » que le « concept rassembleur » de *race* charrie, pour parler comme Montagu et son prédécesseur Hirschfeld. Selon la conception de l'idéologie défendue dans le précédent chapitre, ce qu'il y a de faux dans les usages ordinaires du concept de *race* ne renvoie pas pour autant seulement aux erreurs de la pseudo-science raciale mais aussi, plus fondamentalement, à une forme de rationalité induite par une société structurellement inégalitaire – on y reviendra.

1 *Cf. supra*, 6.1.1.

2 S. HASLANGER, « Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? », *Noûs*, vol. 34, nº 1, 2000, p. 44, 40 et 36 (respectivement). Comme le note Lionel McPherson, la position de Haslanger a cependant évolué en ce qui concerne l'épistémologie du « parler race ». L. K. MCPHERSON, « Deflating 'Race' », *op. cit.*, p. 683-684 ; S. HASLANGER, « Language, Politics and "The Folk" », *op. cit.*, p. 169-179 et 181-183. Pour autant, pourrait-on ajouter, Haslanger ne rejette pas ses développements antérieurs. Elle réinterprète ceux-ci en relativisant l'importance de (1.) l'herméneutique du concept de *race* au profit d'une démarche qui place (2.) la théorie sociale et (3.) les considérations stratégiques au cœur de ses préoccupations. Concernant le second point, voir S. HASLANGER, « Racism, Ideology, and Social Movements », *op. cit.*

Le premier espoir déçu de l'antiracisme axiologique révèle quelque chose qui structure encore le débat philosophique sur le concept de *race*, à savoir le fait que la fonction descriptive que l'on attribue à ce concept suppose, dans les termes de Ron Mallon, une « théorie de la référence[1] » implicite ou explicite. L'éliminativisme d'Ashley Montagu, par exemple, est fondé sur un réalisme racial naturaliste d'après lequel il existe de grands types humains aux caractéristiques héréditaires. De ce point de vue, c'est la compréhension ordinaire du mot *race* qui est à l'origine des errances racistes, et c'est pourquoi il faudrait remplacer ce mot par l'expression « groupe ethnique » afin de sauver la possibilité de se référer scientifiquement aux populations humaines génétiquement différenciées. Par contraste, l'éliminativisme contemporain d'Appiah est, on l'a vu, fondé sur un scepticisme racial. La division même de la réalité au moyen du concept de *race* serait à l'origine du racisme. Dès lors, il n'y a pas de sauvetage possible de la référence raciale. Tout candidat au statut de signifié du concept ne correspond pas à ce qui est ordinairement tenu pour l'extension du concept[2].

Les analyses de Ron Mallon doivent ici de nouveau retenir notre attention dans la mesure où elles fournissent des éléments d'épistémologie du « parler race ». Mallon formule deux critiques des démarches qui poursuivent, en ses termes, une « stratégie sémantique » au sens où elles défendent leur interprétation de la race et disqualifient celles des autres à partir d'une conception spécifique de la relation entre le concept de *race* et son ou ses référents. Mallon avance d'abord, sur le plan épistémique, que la stratégie sémantique d'Appiah porte à confusion dans la mesure où elle fait passer le débat sur la question *normative* de savoir quel usage il convient de faire du *concept* de *race* pour un débat sur la question *métaphysique* de *l'existence* de la race. Mallon affirme ensuite que d'un point de vue argumentatif, cette stratégie ne pourrait aboutir que si les interlocuteurs d'Appiah partageaient sa théorie de la relation entre concept et référent, ce qui n'est pas le cas[3].

Ce qui nous intéresse est la conclusion générale que Mallon tire de sa seconde critique, à savoir que le véritable enjeu est ici suspendu aux « arguments normatifs » relatifs aux « implications pratiques et morales » du « parler race », et non aux « considérations sémantiques » à ce sujet. La raison en est, pour Mallon, qu'en ce qui concerne notre positionnement à l'égard de la race, (1.) ces « arguments normatifs » sont plus déterminants que les « considérations sémantiques », mais aussi que (2.) les premiers sont relativement, voire absolument indépendants des secondes. Pour illustrer le premier point, pensons au fait

1 R. MALLON, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *op. cit.*, p. 527 et passim.
2 *Ibid.*, p. 533.
3 *Ibid.*, p. 548.

que si l'on part du principe que « parler race » est en soi raciste, aucune invocation d'une réalité qui correspondrait parfaitement au concept de *race* ne serait à même de nous convaincre. Quant au second point, le modèle du cercle du racisme esquissé dans le chapitre précédent suggère que l'on peut considérer que les conceptions ordinaires des races distordent la réalité sociale sur le plan cognitif sans pour autant exclure le concept de *race* de la lutte contre le racisme, et ce parce que le gain pour la critique explicative est important : le concept permet de dégager une dimension des inégalités durables qui devrait autrement nous échapper. Inversement, du point de vue du réalisme racial naturaliste d'Ashley Montagu, le concept de *race* possède un référent incontestable, mais le savant doit tout de même éviter d'avoir recours à ce concept pour ne pas apporter de l'eau au moulin des préjugés ordinaires. En somme, Mallon oppose à Appiah que telle ou telle théorie de la référence n'est pas déterminante en elle-même. Ce qui est déterminant, c'est ce que nous voulons faire du concept de *race* – ce que nous souhaitons que les races soient[1].

À cela, nous ajouterions que si les « arguments normatifs » relatifs au concept de *race* sont déterminants, ils ne le sont pas dans le vide, mais dans le cadre d'une certaine théorie sociale et politique déterminée, à son tour, par une certaine conception de la stratégie antiraciste. Pour cerner la nature du désaccord autour du concept de *race*, la question qui se pose est alors celle de savoir si l'existence d'un consensus ontologique au sujet du concept de *race* pourrait permettre de trancher le débat normatif, explicatif et stratégique à son sujet. S'il y a un accord minimal autour de ce qu'est la race, ne pourrait-on pas se mettre d'accord sur ce qu'il faut faire du concept de *race* ?

Répondre par la positive, ce serait tomber dans l'écueil d'une emphase herméneutique sur la définition du concept prise isolément. En effet, l'accord ontologique minimal autour du concept de *race* s'apparente à une définition indéterminée – « la race n'est pas une essence biologico-culturelle mais un principe de classification des êtres humains aux effets potentiellement néfastes » – qui, prise isolément, laisse ouverte des questions comme celles-ci :

a) *Question épistémique* : dans quelle mesure le consensus *scientifique* (en génétique ou dans d'autres domaines) autour du la race affecte-t-il les usages *ordinaires* de ce concept ?
b) *Question théorico-sociale* : selon quelles modalités les membres d'une société sont-ils classifiés sur une base raciale, si tant est qu'ils le soient ?

1 S. HASLANGER, « Gender and Race », *op. cit.*

c) *Question éthico-politique* : pour notre opposition au racisme, comment devons-nous nous représenter les classifications raciales ?

Nonobstant l'existence d'un consensus ontologique, une grande marge d'interprétation du concept de *race* subsiste donc. C'est ici qu'il est intéressant de contraster la situation contemporaine du concept de *race* avec celle des pionniers de l'antiracisme axiologique qui espéraient supprimer les errements dans le domaine racial en établissant la vérité scientifique sur la race. On se souvient que, malgré les espoirs du boasien Ashley Montagu, ni la dissociation de la race et de la culture, ni la disqualification de la race dans les pratiques sociales ne firent consensus. Fondamentalement, les savants divergeaient quant au positionnement même de la science à l'égard des conceptions ordinaires de la race. Les uns voulaient mettre l'usage du concept de *race* au service du principe éthico-politique d'une égale unité de l'espèce humaine tandis que d'autres voyaient dans un tel projet une inadmissible instrumentalisation de la science raciale. Au moment où certains chercheurs tentèrent pour la première fois d'*instituer* un consensus relatif au concept de *race*, cette tentative révéla donc qu'en réalité, il n'y avait pas de cadre commun pour les différents usages de ce concept, ni de références épistémiques ou normatives communes pour les discussions relatives aux usages de celui-ci. C'est ce que nous avons proposé de concevoir comme la contestabilité ordinale du concept de *race* au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Précisément parce qu'il existe désormais un consensus ontologique sur la race, la situation présente est à beaucoup d'égards différente de celle des deux premières déclarations sur la race de l'UNESCO. Néanmoins, les réflexions menées jusqu'ici laissent penser que la contestabilité ordinale du concept de *race* subsiste encore. Mais elle subsiste sous une autre forme, étant donné qu'il en va autrement, dans le désaccord philosophique contemporain, de l'ordre des régimes d'usage de la race. De nos jours, l'objet fondamental de la dispute réside dans les relations entre les différentes dispositions épistémiques, sociales ou éthico-politiques qui régissent nos institutions et nos activités. Par exemple, pour Appiah – dont le domaine de spécialisation initial fut la philosophie du langage[1] – la nature erronée de la race (son statut épistémique) fournit un fil conducteur aussi bien pour l'analyse théorico-sociale des classifications raciales que pour l'évaluation éthico-politique de la race et du racisme. En ce sens, Appiah demeure un antiraciste axiologique là où Haslanger s'inscrit dans la grammaire

1 C. BRENNAN, « "Appiah, Kwame Anthony" | Contemporary Black Biography: Profiles from the International Black Community », sur *Encyclopedia.com*, 2004 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/education/news-wires-white-papers-and-books/appiah-kwame-anthony ; consulté le 21 juillet 2023).

politique de l'antiracisme de l'indignité. Pour Haslanger, en effet, c'est la motivation éthico-politique d'une implication de la philosophie dans la lutte contre la réalité de l'injustice raciale – comprise en un sens théorico-social – qui fournit le critère d'évaluation épistémique de la race[1].

On le voit : les chemins de l'analyse de la contestabilité du concept de de *race* mènent ici au même enjeu que dans le cas du concept de *racisme*, à savoir celui d'une stratégie antiraciste en elle-même contestée, donnant lieu à des interprétations divergentes invoquant des cadre explicatifs et politiques hétérogènes.

6.2.1.3. L'essentielle contestabilité du concept de *race*

Par conséquent, il est intéressant, comme le propose Magali Bessone, d'analyser la contestabilité du concept de *race* d'après le modèle des concepts interprétatifs du juriste et philosophe du droit Richard Dworkin[2] :

I. *Définition.* Pour Dworkin, en effet, les concepts interprétatifs sont des concepts normatifs communs dont la normativité fait l'objet d'explications divergentes. C'est ce qui les distingue des concepts « critériaux », pour lesquels il existe un critère partagé pour trancher le débat, comme dans le cas du concept de *groupe sanguin*. C'est aussi ce qui distingue les concepts interprétatifs des concepts de genre naturel dont le référent est identifiable par son essence biologique incontestée (« ceci est une fourmi »). Contrairement aux concepts critériaux et aux concepts de genre naturel, les concepts interprétatifs font l'objet de désaccords qui ne sauraient être résolus par une procédure admise au terme de laquelle on parviendrait à trancher ce qu'est la chose en question. Dans le cas des concepts interprétatifs, plusieurs interprétations de la valeur de la chose en question coexistent nécessairement[3].

II. *Type d'usage.*

a) Dans la perspective de Dworkin, le meilleur usage d'un concept interprétatif se caractérise par « la meilleure interprétation des pratiques » dans le cadre desquelles ce concept prend son sens paradigmatique[4]. Malgré d'importantes divergences dans notre interprétation de ce qui est juste ou injuste, par exemple,

1 Dans les travaux les plus récents de Haslanger, le concept de *race* est par conséquent conçu comme un élément de la « technè culturelle » (« *cultural technē* ») d'une société structurellement inégalitaire : S. HASLANGER, « Racism, Ideology, and Social Movements », *op. cit.*, p. 9 et 18.

2 R. M. DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, *op. cit.*, p. 516-518.

3 *Ibid.*, p. 162, 282-283.

4 *Ibid.*, p. 160.

nous pouvons tâcher de convaincre autrui de la pertinence de notre interprétation de la justice ou de l'injustice.

b) Une telle argumentation exige généralement de faire appel à d'autres valeurs – en l'occurrence, peut-être celles de légalité ou de légitimité, d'État, d'économie, de travail, d'exploitation, de distribution, de reconnaissance, etc[1].

À condition de nous limiter au débat philosophique contemporain où il existe quelque chose comme un référent paradigmatique pour l'usage du concept de *race* – à savoir l'usage qui servirait le mieux la cause antiraciste – il se peut alors que les propriétés mêmes du concept de *race* contribuent davantage à l'explication des débats autour de ce concept que dans le cas du concept de *racisme*. En effet, si le noyau du concept de *racisme* est trop fin pour que sa contestabilité puisse être comprise principalement comme un enjeu définitionnel selon le modèle originel des CEC, il est possible – toujours d'après la proposition de Magali Bessone[2] – de concevoir le concept interprétatif de *race* comme un CEC en un sens plus proche de l'hypothèse de Gallie. Dans le cadre du débat philosophique contemporain, les six premiers critères de Gallie sont validés :

1. Le concept de *race* est dépréciatif ou appréciatif-dépréciatif (et dans tous les cas évaluatif).
2. Le concept de *race* est traité comme un tout complexe. De manière générale, la race désigne (A.) un concept correspondant à (B.) un ensemble d'êtres humains (C.) identifiable par des caractéristiques, caractéristiques qui sont (C-bis.) biologiques d'un point de vue naturaliste (biologique ou génétique) mais sociales d'un point de vue constructiviste, (C-ter.) apparentes ou non. S'agissant du concept de *race*, on peut donc considérer qu'il y a un accord autour de sa compréhension, c'est-à-dire autour de ses « composantes principales[3] ». Ces composantes sont suffisamment précises pour que l'objet des interlocuteurs soit en partie le même. En même temps, elles sont suffisamment indéterminées pour qu'il y ait en permanence des débats autour du tout qu'elles forment. C'est ce qui fait que la discussion, contrairement à ce qui est le cas pour le concept de *racisme*, ne porte pas tant sur le sens du concept dans son ensemble – en compréhension *et* en extension – que sur *la légitimité d'un usage déterminé* – par exemple pour désigner le sujet collectif d'une lutte – ou sur la *légitimité même d'y avoir recours* relativement à tel ou tel phénomène – par exemple pour identifier un groupe dénué de marqueurs corporels visibles distincts de ceux de

1 *Ibid.*, p. 162-163.
2 M. BESSONE, « Les contextes de la race : une question normative », *op. cit.*, p. 518-519.
3 O. TINLAND, « Présentation du numéro », *op. cit.*, p. 5.

la population majoritaire, ou pour désigner des injustices dans un certain système éducatif.

3. Le concept de *race* fait l'objet de descriptions concurrentes consistant à classer les composantes conceptuelles selon un certain ordre d'importance. En considérant que la race relève du domaine biologique, l'usage du concept doit-il se rapprocher de son usage ordinaire (C-bis., C-ter.), et dans quelle mesure est-ce primordial qu'il permette d'identifier des catégories populationnelles (B.)[1] ? En supposant que la race s'inscrit dans le domaine sociopolitique, l'usage qu'on en fait doit-il principalement viser les déterminations objectives et subjectives de certaines collectivités (B., C-bis. : Mills, Haslanger, etc.) ou doit-il être considéré comme le nom donné à une représentation du sens commun (A. : Appiah) ?
4. Les objectifs des usages philosophiques du concept de *race* évoluent avec les conditions historiques de ces usages. Au XVIIIe siècle, Kant fait usage du concept de *race* dans une anthropologie de types humains physico-moraux[2]. Mais en 1940, dans *Pénombre de l'aube*, Du Bois a recours à ce même concept dans le cadre d'une auto-analyse philosophique et sociologique.
5. Chaque usage du concept de *race* implique actuellement de se défendre ou de prendre position contre un autre usage du concept. Or, là où dans le cas du concept de *racisme*, la défense ou l'offensive consistent souvent à mettre en jeu *la nature même* du racisme – est-ce un ensemble de croyances, une disposition psycho-affective ou un système social ? –, les débats autour du concept de *race* portent sur la justification du privilège accordé à telle ou telle composante. Ainsi Appiah considère-t-il que la race est (*primo*) un concept erroné qui permet (*secundo*) l'étiquetage malheureux d'un groupe d'après ce concept, ce à quoi Paul C. Taylor oppose que la race est (*primo*) un « objet socio-culturel » qui (*secundo*) a donné lieu à des interprétations pseudo-scientifiques[3].

1 Pour l'idée d'une relative harmonisation de l'usage ordinaire et de l'usage savant, et pour l'affirmation contraire d'un écart irréductible entre l'un et l'autre, voir, respectivement, S. EFSTATHIOU, « How Ordinary Race Concepts Get to Be Usable in Biomedical Science: An Account of Founded Race Concepts », *Philosophy of Science*, vol. 79, n° 5, décembre 2012, p. 702-710 ; R. COOPER, « A Note on the Biologic Concept of Race and its Application in Epidemiologic Research », *American Heart Journal*, vol. 108, n° 3, 2e part., 1er septembre 1984, p. 715-723. Concernant le second point de discorde, il peut être résumé comme un affrontement entre une approche dite « typologiste » – celle, notamment raciste, qui considère que tous les membres d'une race sont essentiellement différents des membres des autres races – et une approche dite « populationniste » qui conçoit les races comme des ensembles d'individus hétérogènes visiblement distincts et plus ou moins isolés d'autres ensembles par la reproduction sexuelle : *cf.* E. MAYR, « Typological Versus Population Thinking », *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, vol. 3, 1994, p. 159-160.

2 M. BESSONE, *Sans distinction de race ?*, *op. cit.*, p. 40-46.

3 P. C. TAYLOR, « Appiah's Uncompleted Argument », *op. cit.*, p. 105sq.

6. Les participants au débat philosophique contemporain se revendiquent implicitement ou explicitement d'un modèle commun au sens très large que Gallie lui-même conférait à ce terme. Ce modèle y prend la forme d'un principe et d'une mémoire fondés sur l'expérience historique. Le principe correspond à la première proposition du consensus ontologique synthétisé par Mallon : il n'y a pas de races au sens d'ensembles humains biologico-culturels. La mémoire correspond à la cinquième proposition de Mallon : le concept de *race* a accompagné des agressions inouïes contre la dignité humaine[1].
7. À moins de considérer que l'on puisse concevoir comme porteuses d'un progrès les mutations des débats savants autour du concept de *race* depuis les empires coloniaux jusqu'aux régimes ouvertement racistes du XXe siècle en passant par la traite transatlantique, le septième critère de Gallie doit cependant être disqualifié. Certes, ces mutations amènent aussi des contestations des rapports de domination justifiés sur une base raciale, mais de telles contestations remettent en cause une forme de rationalité raciale largement partagée plus qu'ils n'en participent.

Les six premiers critères des CEC au sens de Gallie donnent ainsi une image assez complète de la dynamique du désaccord philosophique autour du concept de *race*.

Toutefois, tout au long de l'analyse menée dans cette première étape de l'examen du « parler race », il est apparu que (3.) les interprétations, (5.) le caractère antagonique et (6.) le modèle du concept renvoient toujours à autre chose que le concept de *race* pris isolément. L'ancrage historique du concept de *race* est profond ; le concept sédimente des usages passés aussi bien racistes qu'antiracistes. Afin de pouvoir naviguer parmi ces sédiments historiques, l'usage du concept de *race* suppose d'emblée la possibilité de décrire les phénomènes susceptibles d'être critiqués comme racistes ou valorisés comme antiracistes. On a vu que cela vaut même pour ceux qui, comme Appiah, proposent d'éliminer le concept, car à moins de vouloir évacuer avec ce dernier la possibilité même de critiquer et de lutter contre le racisme, des outils conceptuels alternatifs devront être proposés pour décrire les causes et les effets du racisme[2]. Le terrain normatif sur lequel les différentes positions relatives à la race

1 On pourrait ajouter qu'il existe – dans l'usage courant comme dans certains usages académiques – quelque chose comme *un lieu commun* de la race. Le signe de ce lieu commun est souvent l'expression « idée de race » qui va de pair avec la représentation d'après laquelle cette « idée » serait née dans le creuset de l'anthropologie physique des XVIIIe et XIXe siècles. Pour une critique de ce lieu commun d'un point de vue philosophique et historique, voir C.-O. DORON, *L'homme altéré*, *op. cit.*, p. 33-39.

2 Rappelons ici que, même s'il considère le concept de *race* comme une erreur devant, à ce titre, être éliminé de notre vocabulaire éthico-politique, Appiah développe, dans le même article, une réflexion sur la réalité des effets de l'identification raciale : *cf. supra*, 6.1.1. Alors qu'il se revendique d'une position « nominaliste dynamique », Appiah admet donc, *de facto*, que les individus sont *réellement* médiatisés par la race. Cela appelle directement l'objection que Paul C. Taylor formulera de l'éliminativisme d'Appiah : « Qu'est-ce

s'affrontent est alors (6.) celui de la stratégie antiraciste conçue comme le sens – l'orientation – de l'opposition au racisme. C'est comme prétendants à (3.) la meilleure interprétation de cette stratégie que les philosophes s'engagent sur ce terrain, et c'est l'affrontement entre leurs interprétations respectives qui constitue (5.) le caractère antagonique du concept de *race*. Plus précisément, cet affrontement se développe – c'est ici que Dworkin fournit un complément crucial à l'hypothèse de Gallie – dans des *explications* concurrentes de ce qui fait la valeur du concept de *race* pour l'antiracisme. Or, ces explications s'inscrivent dans des cadres explicatifs, autrement dit des théories – de la référence, de la société, de la politique – plus ou moins explicitées.

Certaines propriétés conceptuelles de la *race* contribuent cependant à rendre compte du débat philosophique autour de ce concept. Tout comme le concept de *racisme*, celui de *race* possède *en lui-même* (1.) une charge normative constituée, dans son cas, par les usages notamment passés qu'il sédimente. De ces usages antagoniques – beaucoup plus élaborés et doués d'une histoire plus longue et diversifiée que celle du concept de *racisme* –, il est possible de dégager (2.) un noyau conceptuel qui est plus épais que celui du concept de *racisme*. En effet, le concept de *race* contient, dans ses « composantes principales », les différents axes le long desquels les débats autour de ce concept ne cessent de se déployer. Ces axes peuvent être résumés ainsi : quels sont, pour l'antiracisme, la valeur et la fonction du concept de *race* (A.) ? Ce concept décrit-il un groupe humain, et si c'est le cas, quelle est la nature de ce groupe (B.), quels sont ses critères d'identification (C.), quels sont la nature et le statut de ces critères (C-bis., C-ter.) ? Bien qu'il soit moins indéterminé que le concept de *racisme* pris isolément, le concept de *race* (4.) l'est cependant suffisamment pour que ses composantes aient pu et continuent d'être réadaptées à des situations historiques et sociales variables.

Deux questions peuvent ainsi être soulevées. D'abord, conçu comme essentiellement contesté au sens qui vient d'être présenté, quel cadre d'analyse le concept de *race* appelle-t-il ? Ensuite, dans quelle mesure ce cadre s'applique-t-il également au champ de l'expérience des victimes de maux raciaux ?

---

qui nous interdirait de dire que les processus de l'identification et de l'assignation raciales font exister *des races* ? » P. C. TAYLOR, « Appiah's Uncompleted Argument », *op. cit.*, p. 122, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne. « *Why can't we just say that the processes of racial identification and ascription bring* races *into being ?* »

6.2.2. La race peut se dire en plusieurs sens : structure, institution, interaction

En suivant la même intuition que celle qui a guidé l'analyse du cercle du racisme – à savoir que la critique explicative de la dimension raciale des inégalités appelle une articulation théorique des composantes du concept plutôt qu'une juxtaposition ou une mise en opposition de celles-ci – l'hypothèse suivante peut être émise : la race peut se dire en plusieurs sens compatibles.

En effet, (6.2.2.1.) à condition de ne pas se fixer sur le concept de *race* pris isolément, il n'est pas nécessaire de choisir une seule norme ou un unique critère pour présider à l'usage du concept de *race*. Dans l'optique du cercle du racisme, c'est-à-dire d'une critique explicative du mal racial menée conjointement au niveau des structures, des institutions et des interactions, une pluralité de normes et de critères peuvent être distingués analytiquement sans être tenus pour réellement séparés. On proposera donc ici de considérer la race comme (6.2.2.2.) agrégat d'identification statutaire au niveau structurel, comme (6.2.2.3.) dispositif de coordination au niveau institutionnel et comme (6.2.2.4.) relation stigmatisante au niveau des interactions.

L'objet d'un tel exposé est double. D'une part, il s'agit d'esquisser une articulation des différents niveaux d'analyse où le concept de *race* est susceptible d'intervenir du point de vue du cercle du racisme. D'autre part, l'enjeu est de montrer qu'aucun de ces niveaux n'épuise le champ de l'expérience du racisme ou d'autres maux raciaux, champ pour lequel il convient par conséquent de faire une place *relativement* indépendante du concept de *race*.

6.2.2.1. Le cadre des concepts de *race*

Dans une certaine mesure, la démarche consistant à unifier plusieurs concepts de *race* plutôt que de les disjoindre a déjà été expérimentée par l'hégélien et le philosophe critique de la race Michael O. Hardimon. Dans ce qui suit, l'articulation des différents niveaux d'analyse où le concept de *race* peut intervenir s'appuie sur le travail de Hardimon sans pour autant le reprendre tel quel. En discutant la perspective de Hardimon, le but est ici de dessiner le cadre d'une articulation des différents sens de la race du point de vue du cercle du racisme. Une fois de plus, nous proposerons d'aborder ces différentes significations comme étant dotées d'un « air de famille », au sens où la spécificité de chacune d'entre elle gagne à être comprise relativement aux autres, et non nécessairement par opposition à ou par exclusion d'avec celles-ci.

Dans son plus récent ouvrage sur la question, Hardimon part du constat qu'il existe différentes manières de « parler race ». Sa thèse est que la complexité du phénomène racial est telle que sa compréhension requiert une « articulation […] de quatre concepts distincts quoique liés entre eux[1] » :

1. le concept racialiste[2] de *race* désigne des ensembles humains distincts et hiérarchisés selon leurs caractéristiques biologico-culturelles intrinsèques supposées.
2. le concept minimaliste de *race* décrit le « noyau rationnel » du concept ordinaire de *race*, à savoir les régularités dans les variations de traits humains visibles liées à des ascendances géographiques différentes.
3. le concept populationniste de *race* fait référence à des lignées humaines en un sens strictement biologique dont les différences phénotypiques s'originent dans leur double isolement géographique et reproductif initial.
4. le concept de « racesociale » (*sic* : « *socialrace* »), enfin, est le concept émancipateur des groupes sociaux que l'on « *méprend pour* » (« that are *taken to be* ») des races au sens racialiste (1.)[3].

Hardimon oppose à l'éliminativisme que la race au sens (2.) minimaliste et (4.) social existe et qu'il est probable que la race au sens (3.) populationniste existe. Ce que les éliminativistes disent du concept de *race* en général ne vaudrait donc que pour la race au sens (1.) racialiste. Le livre de Hardimon défend ainsi, dans le cadre du débat sur le « parler race », ce qu'il nomme un « réalisme déflationniste » (« *deflationary realism* »). Il veut montrer qu'il est possible et souhaitable d'opérer avec les concepts minimaliste, populationniste et émancipateur de *race* pour décrire des phénomènes sociaux et biologiques tout en dépouillant ces concepts de leurs significations racialistes. Le concept populationniste de *race* doit en effet permettre de concevoir la réalité biologique « relativement superficielle » saisie par le concept minimaliste de *race* sans s'associer à l'entreprise racialiste d'une hiérarchisation d'essences humaines biologico-culturelles[4].

Dans la perspective du cercle du racisme, la démarche de Hardimon a ceci d'intéressant qu'elle problématise les rapports entre la réalité et l'apparence de la race. Hardimon jette ainsi les bases d'une compréhension dynamique de la race en analysant (1.) les croyances racistes comme un travestissement du (2.) « noyau rationnel » du concept ordinaire de *race*,

1 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race: The Case for Deflationary Realism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2017, 1 vol., p. 2, notre traduction.
2 *Racialiste* a pour Hardimon la même valeur négative que *raciste*, mais Hardimon réserve généralement le premier terme pour l'idéologie au sens d'une doctrine.
3 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race*, *op. cit.*, p. 2-3, notre traduction. C'est l'auteur qui souligne.
4 *Ibid.*, p. 6-7, 95-96, 125-126.

travestissement qui consiste à méprendre (4.) les caractéristiques sociales de groupes identifiables par des marqueurs corporels visibles pour (3.) des propriétés naturelles de ces groupes[1].

Toutefois, s'inscrivant en cela dans l'antiracisme axiologique, Hardimon se focalise sur l'épistémè en un sens scientifique au détriment de la perspective théorico-sociale. Pour Hardimon, la réalité de la race résiderait dans la vérité raciale établie et l'apparence de la race équivaudrait à une erreur raciste pseudo-scientifique. Hardimon enferme ainsi le rapport entre la réalité et l'apparence de la race dans le cadre épistémique où l'« idéologie racialiste[2] » – au sens d'une doctrine de la hiérarchie d'essences humaines raciales – ferait obstacle à la connaissance objective de lignées humaines biologiques.

Or, du point de vue du cercle du racisme, la disqualification scientifique du concept de *race* en son acception biologico-culturelle n'empêche pas la poursuite des effets de naturalisation des inégalités raciales induits par la persistance même de ces inégalités. De ce même point de vue, la mémoire de l'implication de la race dans des systèmes d'oppression historiques ne relève pas seulement d'un acte cognitif subjectif mais des « traces[3] » structurelles, institutionnelles et interactionnelles laissées par les régimes ouvertement racistes comme par les systèmes d'échange inégal. Cette perspective repose sur une conception théorico-sociale de l'idéologie. En effet, pour faire une place à la naturalisation et au caractère incorporé de la race, une critique explicative du racisme ne peut pas, contrairement à Hardimon, concevoir (2.) le concept minimaliste de *race* comme le corrélat biologique de (4.) la racesociale, corrélat dont (3.) le concept populationniste de *race* incarnerait la vérité scientifique[4]. On peut, certes, suivre Hardimon lorsqu'il définit les racessociales comme des groupes socialement hiérarchisés et mépris pour des races au sens racialiste[5]. Mais sa propre critique de cette méprise soulève deux problèmes.

D'abord, Hardimon conçoit les « différences physiques visibles » comme *les signes immédiats* et comme *les causes* des racessociales[6]. C'est ici le concept minimaliste de *race* défendu par Hardimon qui s'avère discutable. La difficulté avec le type de réalisme défendu par Hardimon, c'est qu'il revient à concevoir les différents concepts de *race* comme des descripteurs de réalités données[7]. Pourtant, si la méprise des racessociales pour des races au

1 *Ibid.*, p. 10.
2 *Ibid.*, p. 128.
3 É. BALIBAR, « Racisme et nationalisme », *op. cit.*, p. 59-60.
4 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race*, *op. cit.*, p. 135-136.
5 *Ibid.*, p. 131.
6 *Ibid.*, p. 136.
7 La critique formulée dans ce paragraphe vaut aussi pour le « réalisme racial élémentaire » (« *basic racial realism* ») défendu par Glasgow dans la mesure où ce réalisme-ci revient, de manière encore plus explicite,

sens racialiste comporte, comme le voudrait Hardimon, une dimension « pratique[1] » dans un « monde social[2] » spécifique – si cette méprise s'ancre donc dans une assignation, dans une hiérarchisation et dans un traitement socialement déterminés[3] –, ce sont les structures, les institutions et les interactions de ce monde social qui *isolent* et *rendent* certaines différences physiques *pertinentes*[4]. Bien sûr, les structures et les institutions sociales ont nécessairement un fondement qui est « naturel » au sens où il nous est donné. La production et l'organisation sociale de la vie ne peut pas se passer d'un échange métabolique entre les organismes que nous sommes et les environnements dont nous dépendons[5]. De même, l'ordre socio-économique ne fabrique pas les corps et leurs variations de toutes pièces. Les différences physiques visibles entre humains sont, pour une part, innées et peuvent, dans une certaine mesure, être associées à des origines géographiques historiquement distinctes ayant donné lieu, justement, à des échanges métaboliques variables selon l'ensemble humain et l'environnement considérés.

Mais prises sous un angle abstraitement *physique*, de telles variations sont *indéterminées*. En effet, les variations physiques visibles qui peuvent actuellement servir de base pour l'assignation, la hiérarchisation et le traitement différencié – Hardimon mentionne « la couleur de peau, la texture capillaire, la forme du nez, et ainsi de suite » – n'ont pas *en elles-mêmes* plus de signification que, par exemple, le tracé des oreilles ou l'épaisseur des ongles d'orteil. Pour que certains attributs corporels acquièrent durablement un sens *général* plus grand que d'autres, voire *prennent le dessus* sur d'autres, il faut qu'il y ait des *habitudes*, c'est-à-dire des modes de comportement stables, régulés et ancrés dans des institutions spécifiques[6]. Il n'y a pas jusque la catégorie de visibilité intervenant dans le concept de « différences physiques visibles » qui échappe au conditionnement social : on *apprend* à voir le corps, c'est-à-dire à y déceler ce qui est censé révéler des faits pertinents pour notre conduite[7]. En ce sens, dans la mesure où elles sont *socialement opérantes* – dans la mesure où elles sont productrices d'effets notables dans la vie de certaines collectivités – les

à penser le caractère saillant de certains traits – typiquement la couleur de peau – dans leur immédiateté, c'est-à-dire *indépendamment de leur élaboration sociale* : J. GLASGOW *et al.*, *What is race? Four philosophical views*, New York, Oxford University Press, 2019, 1 vol., p. 117-118 et 138-143.

1 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race*, *op. cit.*, p. 132.
2 *Ibid.*, p. 128.
3 *Ibid.*, p. 132.
4 Voir notamment C. GUILLAUMIN, « Race et nature... », *op. cit.*, p. 337, 340 et 346.
5 K. MARX, *Le Capital. Livre premier*, *op. cit.*, p. 363.
6 J. DEWEY, *Human Nature and Conduct*, *op. cit.*, p. 60.
7 Sur ce point, voir la critique que Magali Bessone développe d'une position antérieure de Michael O. Hardimon : M. BESSONE, « Les contextes de la race : une question normative », *op. cit.*, p. 504-505.

variations physiques visibles sont socialement constituées. Ce sont des effets des structures, des institutions et des interactions sociales.

Le second point qui pose problème dans la critique proposée par Hardimon est la conséquence intellectualiste de cette négligence de la médiation sociale des variations physiques. Pour Hardimon, la conception ordinaire des races reposerait en effet sur une association grossière des racessociales à des races supposément biologiques[1]. Il n'y a pas de doute que la pseudo-science d'antan et du présent contribue à la persistance de certaines illusions du sens commun. Néanmoins, ce sens commun n'est ni seulement, ni principalement constitué par cet héritage pseudo-scientifique. Plus fondamentalement, la tendance à méprendre les racessociales pour des races au sens biologique n'est pas qu'une erreur catégorielle au sens d'une méconnaissance consistant à voir une nature biologique là où il faudrait voir une nature sociale. Par sa surdétermination épistémique du « concept ordinaire de *race* » – dont Hardimon postule qu'il se réfère à un « genre biologique[2] » –, l'auteur de *Rethinking race* s'empêche d'identifier ce que ce concept ordinaire a d'*ordinaire* au sens d'une (di)vision habituelle irréfléchie du monde.

Pourtant, le concept de racesociale de Hardimon est censé désigner une position dans une hiérarchie structurée. À moins de refuser que cette position n'existe autrement que dans son concept – ce qui serait justement incompatible avec l'approche réaliste dont Hardimon se revendique –, il faut alors admettre que le concept ordinaire de *race* – dont le concept minimaliste est censé nous livrer le « noyau rationnel » – puisse se référer à rien de moins que le monde social ordinaire dans sa répartition habituelle, apparemment toute naturelle, des ressources et des valeurs[3]. C'est une conséquence que l'on peut assumer à condition de concevoir la dimension idéologique du racisme non seulement comme une pseudo-science ou un système de croyances séparées, mais plus généralement comme la « face signifiante[4] » d'un monde social réellement inégalitaire, « face » constituée par ce que les gens voient et du sens qu'ils donnent à ce qu'ils voient. Or, en concevant ainsi l'idéel et le réel comme deux faces d'un même monde social, le concept minimaliste de *race* n'est pas rationnel en un sens épistémique, c'est-à-dire au sens où il enregistrerait ce que le concept ordinaire entrevoit de la réalité *biologique* de la race[5]. Si ce concept est rationnel, c'est en un sens pratique : il cerne

1 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race, op. cit.*, p. 136-137.
2 *Ibid.*, p. 137.
3 *Cf. supra*, 5.2.1.3. Voir aussi S. HASLANGER, « Gender and Race », *op. cit.*, p. 43-44 et P. BOURDIEU, « L'identité et la représentation », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35, n° 1, 1980, p. 64-65, où le concept de *race* est brièvement évoqué.
4 C. GUILLAUMIN, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1). L'appropriation des femmes », *op. cit.*, p. 168.
5 M. O. HARDIMON, *Rethinking Race, op. cit.*, p. 3.

l'une des bases de l'action régulière dans une société structurellement inégalitaire. Cette base est la réalité *sociale* de la race : l'existence de collectivités hiérarchisées associées à des marqueurs corporels ou culturels. Ainsi conçu, (2.) le concept minimaliste de race est donc plutôt le corrélat *sociohistorique* de (4.) la racesociale, corrélat sociohistorique qu'une (3.) *critique explicative* vise à dénaturaliser en contribuant à briser le cercle du racisme.

À partir de cette lecture critique de la proposition de Hardimon, le cadre d'une articulation théorique des différents sens de la race a pu être esquissé. Une critique explicative du cercle du racisme peut reprendre l'orientation générale de la démarche de Hardimon. Pour décrire certains phénomènes sociaux, nous avons besoin non pas d'un, mais de plusieurs concepts de *race* interconnectés. Toutefois – sur ce point, la perspective du cercle du racisme prend le chemin de l'antiracisme de l'indignité, là où Hardimon privilégie l'antiracisme axiologique –, nous avons besoin de ces concepts non pour rétablir la vérité raciale scientifique mais pour décrire l'expérience négative, passée et présente, du caractère inabouti de l'universalité des droits[1]. C'est pourquoi il a fallu décloisonner la dimension idéologique du racisme et « sociologiser » le concept minimaliste de *race*.

On aboutit ainsi au schéma suivant. La race appelle une approche dynamique où (1.) les croyances racistes distordent (2.) la hiérarchie effective de collectivités associées à des marqueurs notamment corporels en faisant passer (4.) les caractéristiques sociales de ces collectivités pour (3.) des propriétés de lignées humaines naturelles. Dans ce cadre, la race pourrait se dire en trois sens – structurel, institutionnel et interactionnel – que nous sommes maintenant en mesure de distinguer dans leurs grands traits, en nous demandant s'ils épuisent le champ de l'expérience des maux raciaux.

6.2.2.2. La race structurelle : un agrégat d'identification statutaire

C'est au niveau structurel que la critique explicative requiert le concept minimaliste de *race.* C'est à ce niveau que nous avons besoin de nous représenter ce qui constitue la base effective de l'interprétation de caractéristiques socio-économiques historiques comme des effets de propriétés héréditaires incorporées. Du point de vue du cercle du racisme, en effet, le niveau structurel n'est pas réellement séparé des niveaux institutionnel et interactionnel. Ce qui est constitué au niveau structurel fournit les contraintes et les ressources des processus racistes aux niveaux institutionnel et interactionnel. Est-ce à dire que la réponse du Soi au racisme ou à d'autres maux raciaux s'origine nécessairement dans ces mêmes contraintes et ressources ?

1 Sur ce point, voir É. BALIBAR, « Le mot race n'est pas "de trop" dans la Constitution française », *op. cit.*, p. 246.

Dans la perspective du cercle du racisme, s'il y a un lien entre hiérarchie sociale et race, ce n'est pas parce que les races correspondraient à des catégories empiriques distinctes formant, à elles seules, les différentes échelles de la hiérarchie. Il y a d'une part un ordre symbolique qui fixe les positions prescrites des uns et des autres suivant des critères généalogiques, et d'autre part des inégalités protéiformes qui sont le fruit, en partie, de processus institutionnels s'orientant en fonction de cet ordre symbolique et, pour une autre, de pénalités intergénérationnelles qui, en tant qu'elles sont intergénérationnelles, renforcent la fixation des positions prescrites.

Plutôt que d'établir un rapport d'antériorité ontologique ou chronologique entre le matériel et l'idéel, cette perspective envisage le racisme comme un cercle : les caractéristiques tenues pour intrinsèques motivent des actions qui, à leur tour, motivent le fait de tenir ces mêmes caractéristiques pour intrinsèques. Pour désigner le repère d'un tel cercle, il est intéressant de retenir le concept minimaliste de *race* car celui-ci enregistre l'association cognitive ordinaire entre des caractéristiques corporelles ou culturelles et une certaine position dans une hiérarchie sociale.

À ce niveau qui est donc celui du « noyau rationnel » du concept ordinaire de *race*, la race se présente comme un agrégat d'identification statutaire. C'est un *agrégat*, d'abord, parce que les individus qui forment la collectivité *font l'objet* d'une association à une certaine situation matérielle et symbolique. C'est un agrégat d'*identification*, ensuite, parce qu'il est censé renseigner, dans un monde social, sur le type de personnes ainsi désigné. C'est un agrégat d'identification *statutaire*, enfin, parce qu'il renvoie à la position de ce type de personnes dans une hiérarchie effective associée à un ordre symbolique.

La race comme agrégat d'identification statutaire constitue la base de l'hétéro-identification raciale des individus. Il est évident qu'en ce sens, la race ne saurait épuiser la dimension subjective de l'expérience du racisme et de l'auto-identification des personnes victime de racisme. Au cours de la lutte contre le racisme, les individus qui constituent les groupes pris dans un enchaînement des classifications et des inégalités raciales n'en sont pas réduits à s'identifier avec ce qui s'impose ainsi à eux. Par exemple, dans la partie de son enquête de 2000 sur *La Dignité des travailleurs* consacrée aux mondes ouvriers africains-américains, la sociologue Michèle Lamont évoque la large panoplie de ressources symbolique parmi lesquelles les travailleurs noirs peuvent puiser dans leur effort de défendre leur dignité contre les attaques racistes de celles-ci. Ces ressources incluent l'auto-identification avec les valeurs de la solidarité ou du travail bien fait ; l'universalisme fondé sur la nature ou sur la citoyenneté ; le particularisme génétique (*sic*), nationaliste ou

historique, etc[1]. Le cas duboisien de la fin du XIXe siècle en a déjà fourni une autre illustration : dans l'effort de maintenir leur dignité, les « différences profondes[2] » auxquelles les personnes exposées au racisme peuvent se référer ne se confondent pas avec la race comme agrégat d'identification statutaire – avec ce qu'Appiah nomme « l'étiquetage » –, car le ressenti de ces différences-là repose sur une expérience et des ressources dont on ne saurait postuler qu'elles correspondent à l'agrégat auquel ces personnes sont associées.

6.2.2.3. La race institutionnelle : un dispositif de coordination

Passons au niveau institutionnel. À ce niveau, la race peut constituer un dispositif de coordination de l'action collective. Ici, l'analyse requiert d'articuler les croyances racistes, d'une part, avec la méprise des caractéristiques sociales pour des propriétés naturelles héréditaires, d'autre part. Or, dans la mesure où la race comme dispositif de coordination sert essentiellement à gérer un ordre préexistant, on voit mal comment elle pourrait, en tant que telle, qualifier l'attitude du Soi confronté au racisme ou à d'autres maux raciaux.

C'est au niveau institutionnel que la race remplit, au sens propre du terme, une fonction : elle répond à un besoin pratique d'agents, besoin qui est relatif à une société structurellement inégalitaire. C'est dans une telle société, en effet, que les agents sont confrontés à la nécessité de se référer à des classifications hiérarchiques pour organiser leurs interactions. Le système de marques, c'est-à-dire l'ensemble des agrégats d'identification statutaire constitué au niveau structurel, fournit en effet aux agents notamment institutionnels des classifications raciales « toutes faites ». C'est donc aux acteurs engagés dans des processus institutionnels que la race structurelle peut fournir une base pour coordonner l'action, c'est-à-dire des repères opérants pour les activités que les institutions coordonnent. Il a été question plus haut (6.2.2.1.) de la dimension rationnelle de la race : rationnelle, celle-ci l'est ici en tant qu'elle satisfait *ad hoc* aux besoins des participants à une action plus ou moins coordonnée.

Ainsi, dans son étude d'entreprises du bâtiment et des travaux publics du gros œuvre en Île-de-France au début des années 2000, le sociologue Nicolas Jounin insiste sur le fait que ce monde du travail n'est pas qu'une mise en abyme des processus structurels à l'œuvre dans la société. Un racisme spécifique opère dans ces entreprises à un « niveau » fondamental : celui « de l'organisation du travail et des emplois ». Selon des modalités très variables et souvent avouées, voire ouvertement valorisées par les dirigeants de ces entreprises, la race comme agrégat d'identification statutaire y permet en effet de coordonner la répartition « du

1 M. LAMONT, *La dignité des travailleurs : exclusion, race, classe et immigration en France et aux États-Unis* (2000), M.-P. Mitra (trad.), Paris, Presses de Sciences Po, 2002, p. 110-121.
2 W. E. B. DU BOIS, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 121.

pouvoir et des ressources dans le travail[1]. » Par exemple, aux Blancs (français ou portugais) le statut de cadre ou d'ouvriers permanents, aux Maghrébins le statut d'ouvriers intérimaires, aux Noirs le statut de manœuvres, etc., le tout par référence à des qualités professionnelles ou des tempéraments supposément inscrits en eux[2].

Des théoriciens comme le sociologue et historien Paul Gilroy ont pu concevoir la race comme une « base pour l'action[3] » des personnes exposées au racisme, c'est-à-dire comme une ressource culturelle et politique dans laquelle ces personnes peuvent puiser dans des circonstances géographiques et historiques spécifiques. Mais en constituant une telle base, la race n'a aucunement le caractère nécessairement fixe, prédéfini et incrusté des classifications constitutives de la race comme dispositif de coordination hiérarchique. Les « liens historiques, culturels et de parenté qui donnent sens à la "race" » qui peuvent fonder des « formes d'association collective » sont au contraire soumises au changement, contestées et construits selon les stratégies des personnes confrontées au racisme ou à d'autres maux raciaux[4]. Ainsi Gilroy note-t-il, au sujet de l'Angleterre des années 1980, une évolution de la catégorie « *black* » de la « définition inclusive » d'un sujet unitaire « afro-asiatique » – centrée sur l'appel des premières générations de l'immigration notamment asiatique et caribéenne à achever la décolonisation – vers une « restriction du concept de noirceur [*blackness*] aux personnes d'ascendance africaine[5] » – par exemple par le renouveau d'un certain nationalisme noir prônant une forme d'auto-essentialisation exclusive[6]. À cet égard, la race envisagée comme « base pour l'action » contre le racisme ou d'autres maux raciaux ne saurait être assimilée à un dispositif de coordination comme celui qui peut être à l'œuvre dans les institutions soutenant la structuration inégalitaire de la société.

6.2.2.4. La race interactionnelle : un stigmate

Un troisième sens de la race peut être décelé au niveau des interactions. De ce point de vue – où l'on a besoin, comme pour les processus institutionnels, de conceptualiser les croyances racistes mais aussi la méprise de propriétés sociales pour des propriétés intrinsèques et héréditaires –, la race peut être comprise comme un stigmate.

Bien que la race ne joue qu'un rôle marginal dans les raisonnements du sociologue dit « interactionniste », l'intérêt du concept de stigmate d'Erving Goffman, c'est qu'il permet, au

1 N. JOUNIN, « L'ethnicisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, nº 3, 2004, p. 16-17.
2 *Ibid.*, p. 8.
3 P. GILROY, *There Ain't No Black...*, *op. cit.*, p. 19.
4 *Ibid.*, p. 32, 35-36.
5 *Ibid.*, p. 36-37.
6 *Ibid.*, p. xiii-xiv, 74-75.

niveau micrologique des interactions, de se représenter la nature strictement relationnelle de l'assignation raciale. Au sens goffmanien, le stigmate ne correspond ni à une propriété objective, ni à une attitude subjective, mais aux échanges, verbaux ou non, entre des individus qui endossent tour à tour les rôles de « normal » (stigmatisant) et d'« anormal » (stigmatisé)[1]. Il s'ensuit que le stigmate n'est pas quelque chose de donné. Ce n'est pas non plus un effet de la corporéité elle-même. Le stigmate est un résultat de la prédominance accordée par le sujet stigmatisant à telle ou telle caractéristique tenue pour dévalorisante chez les personnes stigmatisées. Qu'ils soient immédiatement visibles à la vue du corps ou non, les stigmates sont donc les effets, en permanence reconstruits et potentiellement contestés, d'une interaction. Le cadre d'analyse du stigmate échappe donc à l'écueil de la thèse d'une immédiateté des traits raciaux que supposent les réalismes dits « déflationniste » et « basique » de Hardimon et de Glasgow[2]. Même dans le cas des caractéristiques apparemment les plus évidentes, telles que la couleur de peau, il y a quelque chose d'actif dans la perception qui en fait « une interprétation du sensible qui dit un au-delà du visible[3] ». Le trait, qu'il soit corporel ou non, n'est donc toujours que « le signe, l'élément d'interpellation sensible[4] » du stigmate.

Or, ces dernières décennies, un lieu commun très répandu s'est construit autour de l'idée d'un « retournement du stigmate » souvent attribuée, à tort, à Goffman[5]. D'après ce schéma séduisant – sorte d'extrapolation à partir du caractère relationnel du phénomène en question –, la signification du stigmate pourrait être inversée par les personnes stigmatisées. Un cas d'école d'un tel « retournement » – par ailleurs discutable ; on y reviendra – est l'usage qu'Aimé Césaire a pu faire du concept de « nègre ». L'enjeu est, pour Césaire, de passer de l'acceptation d'être « nègre chaque jour plus bas, plus lâche, plus stérile, moins profond, plus répandu au dehors, plus séparé de soi-même, plus rusé avec soi-même, moins immédiat avec soi-même[6] » à l'acte de « rompre la mécanique identification des races, déchirer les superficielles valeurs, saisir en nous le nègre immédiat, planter notre négritude comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques[7]. » Le concept de

1 *E.* GOFFMAN, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 160-161. La stigmatisation détermine non pas des « personnes concrètes » mais des manières d'être dans l'interaction.
2 *Cf. supra*, 6.2.2.1.
3 S. LARCHER, *L'autre citoyen. L'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, *op. cit.*, p. 226.
4 *Ibid.*, p. 322.
5 A. MERCIER, « Retournement du stigmate », sur *Le Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 29 avril 2021 (en ligne : https://publictionnaire.huma-num.fr/notice/retournement-du-stigmate/).
6 A. CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, *op. cit.*, p. 56.
7 A. CÉSAIRE, « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale », *op. cit.*, p. 33.

retournement de stigmate permettrait-il alors de faire une place, dans la critique explicative, pour un tel refus du racisme par le Soi qui y est exposé ?

Pour Goffman, le stigmate renvoie aux interactions entre « normaux » et « stigmatisés », interactions où une personne se trouve discréditée ou disgraciée du fait de la possession de tel ou tel attribut. Goffman lui-même relativise l'importance de la race pour l'étude sociologique des stigmates. Pour les Africains-Américains ou les juifs états-uniens, par exemple, Goffman considère que le « problème central » ne relève que secondairement des « interactions face à face » et principalement de la difficulté, pour ces communautés, de se faire une « place » au sein de la « structure sociale » dont elles font pourtant partie[1]. Pour Goffman, cet enjeu structurel renvoie « à l'histoire, à l'évolution politique et aux activités présentes » de ces communautés plus qu'au stigmate[2]. Avec les éléments de philosophie et de théorie sociales réunis dans le précédent chapitre, il est cependant possible de relativiser, à son tour, la séparation que Goffman semble établir ici entre « structure » et « interactions face à face »[3]. Comment la difficulté de se faire une place dans une société se constitue et se manifeste-t-elle, si ce n'est par l'intermédiaire d'une myriade d'interactions notamment stigmatisantes ?

Il est probable que les raisons de la marginalisation de la race dans *Stigmate* de Goffman se situent à un niveau qui tient moins à la théorie prise isolément qu'à l'environnement social, politique et intellectuel du travail sociologique de Goffman[4]. Quoi qu'il en soit, dans sa typologie des stigmates, Goffman évoque, outre les corps atypiques (« monstruosités du corps ») et les comportements perçus comme déviants (« tares du caractère »), les « stigmates tribaux que sont la race, la nationalité et la religion, qui peuvent se transmettre de génération en génération et contaminer également tous les membres d'une même famille[5]. » Pour les besoins de l'analyse, ce que l'on pourrait retenir de cette définition, c'est ce caractère « tribal », c'est-à-dire cette représentation stigmatisante d'un groupe homogène lié par la filiation à une même souche. En effet, c'est bien à une telle assignation généalogique que l'on a affaire dans les interactions racistes : assignation à une « race », une « culture », une « civilisation », « un peuple » considérés comme clos, inchangeables, inférieurs et/ou nocifs, du fait du traits corporels ou de signes culturels tels que le port du voile, par exemple.

1 E. GOFFMAN, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 149.
2 *Id.*
3 Notons cependant que cette dichotomie qui, dans *Stigmate*, apparaît comme une justification *ad hoc* de la marginalisation, voire de l'abstraction qui y est faite de la question raciale est levée dans le travail de Goffman sur les rapports sociaux de sexe. Voir *Ibid.*, p. 41sqq.
4 À ce sujet, voir I. TYLER, « Resituating Erving Goffman: From Stigma Power to Black Power », *The Sociological Review*, vol. 66, nº 4, 2018, p. 744-765.
5 E. GOFFMAN, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 14.

Dans le cadre d'une analyse globale de l'injustice raciale états-unienne (qui récuse cependant le concept de *racisme*[1]), l'économiste Glenn Loury a montré la pertinence du concept de stigmate pour penser la race[2]. Par opposition au stéréotype qui renvoie à une idée toute faite et à une association de caractéristiques par inférence – autrement dit, à une déduction d'une identité supposée à partir d'un indice –, Loury conçoit le stigmate comme une pratique interactive qui fonctionne par spécification, et plus précisément comme une forme de « méta-croyance » qui conditionne la manière dont on interprète les faits. Cette méta-croyance consiste à faire d'une qualité quelque chose de coextensif au sujet considéré, quelque chose de constitutif de celui-ci[3]. En lieu et place de l'humanité commune ainsi mise en doute émergent alors des figures stigmatiques incarnant – nous proposons ici des exemples relatifs au cadre français métropolitain –, la criminalité (« la racaille ») ou le pouvoir (« les juifs ») en tant que tels[4]. Ces figures peuvent alors, par exemple, favoriser l'acceptation sociale de pratiques punitives ciblant des populations spécifiques ou encore des manières de personnaliser la cause d'une injustice sous la forme d'une supposée lignée close.

Les significations ainsi attachées à des groupes sont en réalité inséparables de la race comme agrégat d'identification statutaire. Au niveau des interactions, ces significations se présentent comme des « croyances non-examinées qui ont une influence sur la manière dont les citoyens comprennent et interprètent les images qu'ils tirent du monde social plus large[5] ». Dans la mesure où ce type d'interaction implique l'attribution *a priori* de caractéristiques supposément intrinsèques aux individus, il mutile l'existence sociale de ces derniers. Le jugement opérant dans de telles interactions se fait donc, dans les mots du théoricien social Talcott Parsons, d'après un critère de qualité. Par distinction d'avec un critère de performance, le jugement impliqué par le stigmate considère le sujet comme ayant intrinsèquement un héritage de naissance qui aurait prédéterminé ses capacités, et non selon ses accomplissements effectifs[6]. La genèse sociale de la situation du sujet stigmatisé disparaît alors dans la fixation sur sa qualité supposément intrinsèque et héréditaire.

Dans la perspective du cercle du racisme, de telles analyses ne reviennent aucunement à réduire le racisme à ce qui se passe dans les interactions stigmatisantes. La situation du sujet stigmatisé est en partie le résultat d'une inégalité matérielle produite par les marchés

1 G. C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, *op. cit.*, p. 53-54, 88.
2 L'objet de Loury est la situation contemporaine des Africains-Américains, mais il développe un concept général de « groupe racial historiquement stigmatisé » dont les Africains-Américains peuvent être considérés comme un cas parmi d'autres. *Ibid.*, p. 130.
3 *Ibid.*, p. 161-162.
4 *Ibid.*, p. 61.
5 *Ibid.*, p. 70.
6 P.-A. TAGUIEFF, *La force du préjugé*, *op. cit.*, p. 292.

capitalistes et souvent retransmise de manière intergénérationnelle du fait d'un héritage effectif : celui qu'opère la reproduction sociale. C'est à cette dimension que Loury se réfère – dans un langage théorique qui est cependant loin d'être marxien – en considérant le stigmate racial en lien avec le « biais de développement » (« *development bias* ») plutôt qu'avec le « biais de récompense » (« *reward bias* ») qui caractérise les discriminations[1]. Or, celui-là – défini comme les « processus sociaux sous-jacents qui conduisent à des différences raciales dans l'acquisition de qualifications productives[2] » – est inséparable des rapports structurels de classe et de genre.

Ainsi comprise, la conceptualisation de la race comme stigmate est sans doute celle qui se rapproche le plus des enjeux associés à l'expérience du racisme ou d'autres maux raciaux. Pour autant, l'ensemble de ces enjeux ne saurait être abordé en termes de stigmate. Certes, le Soi peut adopter différentes stratégies consistant à « faire avec » le stigmate ou à « faire quelque chose du » stigmate. Si l'on se conforme aux normes dominantes pour valider le jugement de qualité contenu dans le stigmate, il peut simplement s'agir de détourner cette caractéristique infamante vers autrui : « ce n'est pas nous (d'ascendance A), les assistés ; c'est eux (d'ascendance B). » Dans ce cas, le stigmate demeure essentiellement identique à lui-même dans sa désignation dévalorisante.

Une première étape d'une réappropriation transformatrice du stigmate commence lorsque l'on « inverse » le stigmate pour le faire sien[3]. Dans une certaine mesure seulement, c'est ce qui est à l'œuvre dans l'usage qu'Aimé Césaire fait du concept de *nègre*. L'acceptation de l'image dévalorisante du Soi imposée par un agrégat d'identification statutaire comme celui de « nègre » devenant insupportable parce qu'il sape les conditions même de la reconnaissance, l'enjeu est pour Césaire d'élaborer une image valorisante et émancipatrice du Soi « nègre ».

En réalité, Césaire franchit cependant un pas de plus, car il n'en va pas seulement, dans cette réappropriation du concept de *nègre*, d'un changement du sens de cet agrégat d'identification statutaire, mais bien, dans les mots de Bourdieu, du « *pouvoir* sur les principes de construction et d'évaluation de sa propre identité[4] ». Dans la perspective de Bourdieu, on pourrait dire que dans l'article de *L'Étudiant noir* qui annonce ce qui deviendra la négritude[5], Césaire exprime le refus – comme Du Bois avant lui –, « d'être nié ou de se renier (et de renier ceux d'entre les siens qui ne veulent ou ne peuvent se renier) pour se faire

1 G. C. LOURY, *The Anatomy of Racial Inequality*, *op. cit.*, p. 92-93.
2 *Ibid.*, p. 101.
3 P. BOURDIEU, « L'identité et la représentation », *op. cit.*, p. 69.
4 *Id.*, nous soulignons.
5 A. CÉSAIRE, « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale », *op. cit.*

reconnaître[1]. » Ce sont alors les conditions de la reconnaissance qui se trouvent disputées. Césaire ne fait pas que se positionner vis-à-vis des effets d'une identification imposée. Il cherche à agir sur les causes de la dévalorisation structurelle et institutionnelle de son Soi. Toujours dans les mots de Bourdieu, dans cette seconde étape de la réappropriation transformatrice du stigmate qui va jusqu'à « renverser la table des valeurs », perce donc « un effort vers l'autonomie, entendue comme pouvoir de définir conformément à ses propres intérêts les principes de définition du monde social[2] ». L'article de *L'Étudiant noir* est la manifestation discursive d'un tel effort, mais comme dans le cas des « luttes spirituelles » du peuple noir duboisien, Césaire envisage cette redéfinition du Soi comme un processus d'objectivation du Soi dans des mondes socio-économiques et culturels.

Au niveau de l'interaction, la conceptualisation de la race comme stigmate nous rapproche ainsi des problèmes que rencontre le Soi dans son expérience du racisme. Toutefois, cette conceptualisation n'épuise toujours pas le champ de cette expérience. Cela laisse entendre que le Soi mérite un traitement philosophique et théorique à part entière.

6.2.3. Le niveau distinct du Soi

Si, dans le précédent chapitre, des éléments de description, d'explication et de critique ont été amorcés du point de vue de la dimension subjective du racisme à propos de la conscience, des croyances, de la perception, de la disposition et de l'action du sujet majoritaire participant au racisme, ces éléments ne suffisent pas à rendre compte de cette même dimension subjective de l'expérience minoritaire du racisme ou d'autres maux raciaux.

On ne saurait confondre le sujet conscient de lui-même avec les critères de son identification raciale, qu'il s'agisse de traits corporels (rendus) visibles ou de caractéristiques culturelles (réelles ou supposées). C'est le point de vue pour lequel la première section du présent chapitre a argumenté à partir de certains textes de Du Bois sur l'identité raciale. Le processus d'auto-identification peut certes être surdéterminé par l'assignation raciale mais ne saurait pour autant être réduit à celle-ci – à moins de se désintéresser de ce qui, dans les mots de Du Bois, « transcend[e] infiniment[3] » les attributs corporels superficiels, à savoir les « luttes spirituelles[4] » pour la reconnaissance des victimes du racisme elles-mêmes.

1 P. BOURDIEU, « L'identité et la représentation », *op. cit.*, p. 69.
2 *Id.*
3 W. E. B. DU BOIS, « La préservation des races », *op. cit.*, p. 121.
4 W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, *op. cit.*, p. 9.

Là où la précédente section se focalisait sur le cas duboisien, on peut maintenant tenter de tirer les implications de cette thèse philosophique pour la critique explicative du racisme esquissée dans le précédent chapitre.

6.2.3.1. La théorie sociale du Soi de George Herbert Mead

Pour Du Bois, on se souvient que la « marque de la couleur » importe « en tant que marque[1] », c'est-à-dire comme emblème caractéristique fédérateur en vue de l'action collective. Cela suppose que le signifié de cette marque – le contenu auquel il renvoie – n'est pas seulement déterminé par l'assignation raciale qui est au cœur du débat sur le « parler race », mais aussi par ce que le psychologue social états-unien George Herbert Mead appelle le « soi » (« *self* »)[2]. Il est à cet égard intéressant que, dans le chapitre sur « Le soi » dans *L'esprit, le soi et la société*, la première mise en garde de Mead soit celle-ci : le Soi ne saurait être confondu avec « l'organisme physiologique[3]. » Le Soi est l'aboutissement du « processus de l'expérience sociale et de l'activité sociale[4] », c'est-à-dire le résultat spécifique des interactions qu'un individu développe avec les autres dans le cadre de l'organisation collective de la vie.

Il s'ensuit que dans cette « théorie sociologique de l'esprit » – cette tentative d'expliquer la genèse sociale du Soi –, la « nature » de l'esprit est considérée « d'un point de vue fonctionnel, au lieu de le considérer comme substance ou entité[5]. » Autrement dit, la vie psychique est constituée par des activités conçues comme des échanges avec un environnement peuplé d'autres individus. Cette vie psychique ne coïncide pas d'emblée avec une chose corporelle délimitée comme « le cerveau ou […] le corps[6]. » Plus encore que James, Mead relativise l'importance du corps pour la constitution du Soi, le corps dans ses différentes parties ne formant qu'un objet de l'expérience parmi d'autres. Pour Mead – dans une formulation qui résonne particulièrement avec la question de la présente sous-section –,

1 W. E. B. DU BOIS, *Dusk of Dawn*, *op. cit.*, p. 116-117.

2 *L'esprit, le soi et la société* de Mead a été publié initialement en 1934 et ne saurait donc être tenu pour une source d'inspiration des textes de Du Bois étudiés dans la précédente section. Néanmoins, à la suite de leur collègue Lewis A. Coser, les sociologues Judith R. Blau et Eric S. Brown affirment qu'une affinité intellectuelle aurait pu se constituer entre Mead, Du Bois et le philosophe Georg Simmel sur la base des échanges de ces derniers avec Max Weber entre 1892 et 1894 : J. R. BLAU et E. S. BROWN, « Du Bois and Diasporic Identity: The Veil and the Unveiling Project », *Sociological Theory*, vol. 19, n° 2, 2001, p. 230-231. Dans la traduction française de l'ouvrage de Mead, la graphie adoptée est « soi », sans majuscule, y compris dans sa forme substantivée. Pour cette forme-ci, nous adoptons pour notre part encore la graphie « Soi », avec la majuscule, dans l'espoir que cela facilitera la lecture. Néanmoins, nous ne modifions pas la traduction française de Mead.

3 G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 207.

4 *Id.*

5 *Ibid.*, p. 279, n. 1. À d'autres endroits, il est question d'une « théorie sociale » : *Ibid.*, p. 238.

6 G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 279, n. 1. Voir aussi *Ibid.*, p. 236-237.

le champ de l'esprit individuel « ne peut avoir pour limite la peau de l'organisme individuel dont il relève[1]. » Ce qui caractérise fondamentalement le Soi, ce qui explique que nous puissions être privés d'un ou plusieurs membres de notre corps sans pour autant perdre notre Soi, c'est le phénomène de la « réflexivité » – notre « qualité à la fois de sujet et d'objet[2]. »

Contrairement au Soi jamesien qui s'apprécie dans un rapport immédiat à lui-même, le Soi de Mead suppose la possibilité pour l'humain de « devenir un objet pour lui-même[3] » en un sens avant tout « cognitif[4] ». Cette capacité cognitive de l'auto-objectivation n'est pas pour autant un acte solipsiste. Au contraire, elle est socialement constituée et médiatisée. C'est en effet dans un « jeu de reconnaissance réciproque » consistant à intégrer « les attitudes des autres » que l'individu se constitue comme Soi[5]. Autrement dit, l'acte de l'auto-objectivation consiste en ce qu'un Soi se rapporte à soi sur le même mode que les autres se rapportent à lui dans un environnement social, c'est-à-dire adopte leurs dispositions à son propre égard[6]. En effet, Mead radicalise l'idée d'une « "intelligence sociale" » fondée sur notre capacité à occuper la place d'autrui : pour lui, « la nature de l'intelligence est essentiellement sociale[7]. » L'intelligence sociale ainsi comprise est la condition de possibilité de l'émergence du Soi au sens de l'aptitude que nous avons à nous identifier dans notre unité et dans notre singularité[8].

C'est pourquoi le langage est primordial pour la constitution du Soi[9]. Nous nous adressons à autrui en fonction des effets de notre propre discours sur nous-mêmes. C'est ainsi que, en s'adressant aux autres, « l'individu se répon[d] à lui-même », « réagit à lui-même », bref, se positionne hors de lui-même pour tendre vers lui-même[10]. Le spécificité du langage humain, c'est qu'il est fait de « symboles significatifs » universels : le sens de ma parole ou de mon geste réside dans le fait qu'autrui puisse deviner l'acte que j'esquisse par ma parole ou mon geste[11]. Certes, la communication s'adapte aux personnes auxquelles nous avons affaire. Nous sommes donc « faits d'une pluralité de soi qui correspondent à une pluralité de réponses sociales[12]. » Mais pour Mead comme pour James, le Soi normal est « unifié » tandis que le Soi « pathologique » est celui dont la « personnalité clivée » menace de « se

1 G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 279, n. 1
2 *Ibid.*, p. 208
3 *Ibid.*, p. 208, 231-232.
4 *Ibid.*, p. 238.
5 *Ibid.*, p. 256.
6 *Ibid.*, p. 210, 218, 281.
7 *Ibid.*, p. 212, n. 1.
8 *Ibid.*, p. 237.
9 *Ibid.*, p. 207.
10 *Ibid.*, p. 212-213.
11 *Ibid.*, p. 215-216, 218-219.
12 *Ibid.*, p. 213.

désintégrer », comme lorsqu'un individu abandonne définitivement sa vie familiale et professionnelle pour mener une existence d'une toute autre nature[1].

Une telle unification du Soi dépend de ce que Mead appelle l'« Autrui généralisé », c'est-à-dire l'organisation ou le groupe social qui « entre […] dans l'expérience de tous ses membres[2]. » Selon une autre formule, « l'importation des activités générales d'une totalité sociale ou d'une société organisée dans le champ d'expérience de n'importe quel individu est la condition nécessaire de l'accomplissement de soi[3]. » Autrement dit, le Soi ne se réalise pleinement et durablement qu'à condition de faire siennes les dispositions des autres à l'égard de l'activité coopérative qu'il accomplit avec eux. Comme Hegel, James et Du Bois, Mead refuse donc l'opposition entre le Soi comme conscience individuelle, d'une part, et les structures sociales, d'autre part[4]. Pour Mead, le fondement des différentes formes de coordination et de coopération qui sont constitutives de la société est précisément la capacité individuelle à adopter les dispositions des autres à l'égard des activités qui font l'objet de cette coordination et de cette coopération, mais aussi à l'égard du « tout social » ainsi constitué[5]. Si ce tout est conceptualisé comme un « Autrui », c'est précisément parce qu'il acquiert par là le statut d'une « communauté exerçant un contrôle sur la conduite de ses membres[6]. »

Mead conçoit ainsi la société comme un ensemble organique fait de « classes socialement fonctionnelles » qui sont liées directement – à l'image des membres d'un parti politique – ou indirectement – c'est le cas des « catégories de débiteur ou de créditeur[7] ». Chaque individu est membre de plusieurs classes qui, à leur tour, appartiennent à des classes plus compréhensives, la plus vaste étant celle de la communauté langagière dans son ensemble[8]. L'individu est donc socialisé comme membre d'un groupe dans la mesure où l'individu intègre ce groupe en lui :

> L'individu ne possède un soi qu'en relation avec les soi des autres membres de son groupe social. La structure de son soi exprime ou réfléchit le modèle général de conduite sociale du groupe auquel il appartient, comme celui de tous les autres membres du même groupe[9].

1 *Id.*
2 *Ibid.*, p. 223.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p. 231.
5 *Ibid.*, p. 223-224.
6 *Ibid.*, p. 224.
7 *Ibid.*, p. 225.
8 *Ibid.*, p. 225-226.
9 *Ibid.*, p. 230.

Ce modèle d'une société organique et intégrée suppose que, sous sa « forme institutionnelle », l'activité sociale soit en quelque sorte impersonnelle. Ainsi le droit à *ma* propriété n'est-elle possible que parce que *tous les autres* ont adopté la même attitude vis-à-vis de la propriété[2]. Sous cette même forme institutionnelle, l'application de la loi consiste en ce qu'on ne fasse « aucune différence envers celui qui vous vole votre bien, qu'il se nomme Pierre ou Paul[3]. » Les mêmes circonstances étant réunies, la réplique de la communauté sera la même.

Si cette conception d'un rapport indifférencié entre les institutions et les individus sociaux pose problème à partir du moment où l'on admet que les facteurs du racisme sont structurels ou institutionnels, plus important est pour l'instant le point suivant. Pour Mead, les concepts de *Soi* et d'*identité* ne sont pas synonymes. Il faut encore distinguer, à l'intérieur du Soi, entre le « moi » et le « je », termes que Mead emploie avec des guillemets (contrairement au concept de Soi). Le « moi » est ce en vertu de quoi nous sommes des « membre[s] de la société[4] ». Il est constitué par celles des dispositions d'autrui que nous avons intériorisées[5]. Ce « moi » forme la partie du Soi dont on est « conscient ». Ce sont celles des dispositions d'autrui présentes dans le Soi auxquelles on a directement accès[6]. On pourrait proposer l'exemple suivant. Quand un élève lève la main en classe, c'est en vertu de son « moi » que le professeur peut savoir ce que l'élève souhaite et donc agir en fonction. Or, le « je » intervient, lui, à partir du moment où le professeur réplique au « moi », c'est-à-dire à ses dispositions intériorisées. Va-t-il ignorer cette main levée, laisser la parole à l'élève ou conditionner la prise de parole à son lien potentiel avec le point de cours qu'il est en train de traiter ? Il ne le sait pas avant d'être confronté à la situation en question. Son « je » émerge dans la réplique singulière qui sera la sienne. C'est ici que pointe l'identité : « ce à quoi *nous nous identifions* », c'est le « "je"[7] ».

6.2.3.2. Le Soi, la détermination et l'action face au racisme

Cette théorie sociale du Soi développée par Mead fournit un cadre intéressant pour tenir ensemble deux moments irréductibles de la race dans le champ d'expérience des personnes victimes de racisme : la détermination et l'action.

2 *Ibid.*, p. 228-229.
3 *Ibid.*, p. 233.
4 *Ibid.*, p. 259.
5 *Ibid.*, p. 239-240.
6 *Ibid.*, p. 240.
7 *Ibid.*, p. 239, nous soulignons.

On peut faire correspondre le premier des moments – celui de la détermination – au « moi » de Mead et le second – celui de l'action – au « je ». Dans l'esprit de la théorie sociale de Mead, qui sera aussi celui du travail ultérieur d'Anthony Giddens[1], l'intérêt d'une telle démarche est de ne pas opposer la détermination objective à l'agentivité subjective, mais de penser celle-ci, comme activation, dans sa relation interne à la détermination objective. Cette dernière est alors un cadre contraignant fournissant aussi les ressources pouvant être activées. De ce point de vue, les collectivités minoritaires victimes de racisme ne sont pas, au sens que Sartre prête à ces termes, soit des « séries » – des conglomérats sans unité interne –, soit des « groupes » – des sujets collectifs engagés dans une « *praxis* pure » de transformation de leurs conditions et d'eux-mêmes[2]. En effet, dans cette alternative, il devient difficile de penser l'émergence des luttes de ces collectivités autrement que comme une manifestation de liberté créatrice sans commune mesure avec leurs conditions d'existence habituellement contraignantes et aliénantes. Pourtant, ces luttes sont bien des luttes contre de telles conditions, c'est-à-dire des réponses à celles-ci.

En suivant Mead, on peut alors, plutôt que de dissocier la détermination objective et l'action subjective, faire ressortir le lien entre celle-ci et celle-là, pour voir que les luttes émergent des problèmes auxquels ces collectivités – ou des fractions de ces collectivités – sont confrontées. Or, si l'on admet que le racisme est le processus des interactions malveillantes ou méprisantes fondées sur des classifications raciales à leur tour ancrées dans des inégalités structurelles, l'identité peut être considérée comme l'un de ces problèmes. C'est quand, d'une manière ou d'une autre, mon identité est mise à mal que je suis amené à la questionner[3].

On a vu que dans certains de ses textes traitant explicitement du concept de *race*, Du Bois critique, explique et décrit l'expérience noire de la négation de l'identité au sens d'un rapport à soi troublé. Le Soi s'y trouve en inadéquation avec ce pour quoi il est tenu. Dans les cadre des structures et institutions auxquelles Du Bois se réfère, l'identité noire est mise à mal parce que son rabaissement l'exclut des conditions de la reconnaissance, l'empêchant ainsi d'unifier ses différents attachements. C'est dans un tel questionnement de soi qu'émerge le « je » au sens de Mead : Du Bois formule des réponses singulières à son « moi », c'est-à-dire aux attitudes d'autrui intériorisées. En un sens, le point de vue même du Noir est, dans les *Âmes du peuple noir*, celui d'une identité troublée. Il l'est non parce que les maux en

1 *Cf. supra*, 5.2.2.1.
2 J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique, t. 1 : Théorie des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960, p. 307. Voir aussi *Ibid.*, p. 317-319, 359-360.
3 Nous nous inspirons ici de : E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 212-217.

question seraient cantonnés au psychisme individuel pris isolément, mais précisément parce que l'individu y intériorise, avec d'autres, un environnement social qui le scinde en des parties irréconciliables, qui l'écrase et qui le transcende négativement. Rétrospectivement, dans son autobiographie, Du Bois va jusqu'à considérer son propre « sentiment » identitaire racial comme la réponse donnée à cet environnement hostile qu'il porte comme un fardeau[1].

Bien entendu, une telle conception de la société diffère de celle de Mead. La conception de Du Bois est formulée d'un point de vue qui n'est pas celui, descriptif, d'un individu intégré dans un tout organique, mais celui, descriptif *et* évaluatif, d'une intégration aliénante dans un monde oppressant – d'une « socialisation négative », donc, pour reprendre le concept forgé par l'historien du racisme Wulf D. Hund[2]. Mais c'est seulement à partir de ce qu'il est – ou peine à être – dans un tel monde oppressant que l'histoire et l'expérience d'un individu peuvent résonner avec celles d'autres individus, et c'est sur la base d'un tel vécu commun qu'un sujet collectif plus ou moins pérenne peut se former *en répondant*, de manière plus ou moins cohérente et coordonnée, *à ce pour quoi il est tenu.*

En ce sens, dans le champ d'expérience du sujet victime de racisme, la race au sens d'un agrégat d'identification statutaire constitué par les structures, les institutions et les interactions sociales ne coïncide pas avec le sujet collectif de la lutte. L'irréductible hiatus entre la race et le sujet collectif d'une lutte contre le racisme – ou contre d'autres maux raciaux individuels ou structurels – tient au fait que, bien que ce sujet soit racialement déterminé, une telle lutte porte également sur les conditions de l'identification elle-même. Cela ne veut pas seulement dire que des individus peuvent contester les étiquettes raciales qui leur sont apposées mais, plus généralement, qu'ils sont souvent amenés à mener une « lutte *dans* l'identité[3] ». Celle-ci consiste précisément pour eux à refuser d'être cantonnés dans la place que la société leur concède – à refuser de satisfaire aux attentes, indexées sur la race, quant à ce qu'ils sont ou devraient être. Dans ce genre de situations, leurs exigences peuvent excéder l'identification disponible – c'est-à-dire, en l'occurrence, déborder de la race – et ce parce que ces exigences, pour être satisfaites, supposeraient de remettre en cause les classifications existantes.

Une illustration récente et particulièrement frappante en est le mouvement des Gilets Noirs qui a émergé à Paris en parallèle à celui des Gilets Jaunes en 2019. Axé sur la revendication de logements et de papiers pour tous, ce mouvement s'est cependant aussi

1 W. E. B. DU BOIS, *Pénombre de l'aube*, *op. cit.*, p. 136.
2 W. D. HUND, *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006, p. 119-125.
3 E. RENAULT, *L'expérience de l'injustice*, *op. cit.*, p. 200, nous soulignons.

constitué, selon l'expression utilisée par ses participants sans-papiers, contre le « racisme d'État[1] », concept qui renvoie pour eux aussi bien à la répression policière ciblant ces sans-papiers qu'aux institutions encadrant leurs conditions de travail dégradantes. Par des actions consistant par exemple à occuper le siège d'une entreprise accusée d'abuser des travailleurs sans-papiers, les membres de ce mouvement – d'ascendances notamment soudanaise et marocaine – cherchaient à faire valoir « la liberté de circuler et de s'installer[2] » les concernant spécifiquement, mais aussi, par là même, à « faire sortir cette lutte du ghetto politique où elle était enfermée » en l'élevant au statut d'« une lutte aussi générale qu'une lutte pour la dignité des travailleurs ou contre la vie chère[3] ». Dans de tels cas, la réponse – le « je » – que les victimes du racisme forgent face à ce qu'ils sont dans cette société – leur « moi » – ne consiste pas nécessairement, pour eux, à agir en tant que groupe social racialisé mais aussi à faire reconnaître ce que leur situation a d'universel au sens où elle relève, sous une forme particulière, de maux structurels.

C'est ce type de tensions, dans les luttes contre le racisme et les autres maux raciaux, entre les deux termes complémentaires que sont « l'affirmation » de soi et « l'identification » de soi à la société – entre la singularité et l'universalité, donc – que la théorie de Mead permet de penser. Or, il y a fort à parier que cette théorie puisse être combinée avec le modèle descriptif et évaluatif de la reconnaissance que Du Bois a investi dans son analyse des luttes du « peuple noir ».

6.2.3.3. Un « moi » qui ne va pas de soi. De Mead à Fanon

Dans cette perspective, au niveau du Soi, la race n'est pas une réalité préexistant au « processus social de l'expérience et du comportement[4] ». Elle est le produit d'un tel processus. Cela n'implique pas de nier l'objectivité sociale de la race en tant qu'agrégat, dispositif ou stigmate, mais à situer cette objectivité dans son interaction avec des esprits individuels, associés ou non. Dans le domaine de l'expérience, c'est une tentative d'assumer la dimension relationnelle de la race en allant jusqu'à concevoir la race elle-même comme une relation entre le Soi et la société plutôt que comme un groupe naturel ou social donné.

1 Anon., « Gilets Noirs, pour rester en colère et puissants ! », *Vacarme*, vol. 88, n° 3, 2019, p. 70. Pour une tentative d'épistémologie politique du concept controversé de « racisme d'État », voir Z. ZOUBIR, « Éducation, société et race en France. Une perspective historique et épistémologique sur la controverse autour du "racisme d'État" », *Le Télémaque*, à paraître.

2 LA CHAPELLE DEBOUT ! [@CHAPELLEDEBOUT], « ACTION MAINTENANT Les #GiletsNoirs , immigrés habitants des foyers insalubres et locataires de la rue, attaquent #LaDéfense ! On occupe la tour #Elior, leader dans l'exploitation des #sanspapiers BESOIN DE SOUTIEN SUR PLACE MAINTENANT : Tour Égée, La Défense COMMUNIQUÉ↓ https://t.co/wi0MIVodst », sur *Twitter*, s. d. (en ligne : https://twitter.com/chapelledebout/status/1138775269580386305/photo/1 ; consulté le 5 juillet 2023)

3 Anon., « Gilets Noirs, pour rester en colère et puissants ! », *op. cit.*

4 G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 279, n. 1.

Cette option a pour principal avantage de ne pas réduire l'acte même de l'identification des races à une activité définitionnelle formelle, mais de la considérer également sous l'angle du contenu de l'expérience d'individus pensant et agissant.

Dans ce qu'elle appelle les « approches subjectivistes » de la race, la philosophe existentialiste Linda Martín Alcoff cherche, elle, quelque chose qui viendrait renseigner sur les réalités de la race, du racisme et d'autres formes d'oppression. De ce point de vue, la phénoménologie du Soi majoritaire formerait une « *source* » pour une meilleure connaissance de la manière dont la race structure et régule un monde social, de même que celle du Soi minoritaire nous apprendrait quelque chose sur l'expérience d'un monde ainsi structuré et régulé[1]. Nous souhaitons, quant à nous, mettre l'accent sur la non-réductibilité du Soi racialement opprimé à cette structuration et à cette régulation. En effet, les structures, les institutions et les interactions faisant intervenir des déterminations raciales sont toutes constituées dans une interdépendance sociale. Il n'y a donc pas de raison de considérer la race au niveau du Soi autrement que comme une réalité relationnelle. En tant que membres d'une société, les individus intègrent les attitudes des autres – c'est la composante du Soi qui relève de l'altérité, du « moi » (ou de l'« autrui ») – mais en tant qu'individus singuliers, ils ont une capacité à répondre à ces attitudes intégrées – c'est la composante du Soi qui relève du « je[2] ».

Pour le type de situations qui nous intéresse ici, cela signifie que les individus victimes du racisme ou d'autres maux raciaux ont certes pu intérioriser les dispositions racistes ou raciales de la société dont ils sont membres, mais que leurs réponses à de telles dispositions ne s'inscrivent pas pour autant nécessairement dans les classifications sur lesquelles ces dispositions reposent :

> Le « moi » et un personnage conventionnel et habituel. Il est toujours là. Il doit partager les réponses, les habitudes et les conventions de tout le monde, sous peine de quoi il ne serait pas membre de cette communauté. Mais un individu, pour s'exprimer, est constamment en train de répondre à une telle communauté organisée, et cela pas nécessairement en s'affirmant de manière offensive, mais en s'engageant dans un processus coopératif caractéristique de toute communauté. De telles attitudes sont tirées du groupe, mais l'individu qui les organise peut leur donner une expression qu'elles n'avaient peut-être jamais eue auparavant[3].

Or, relativement au modèle de Mead, la situation du « moi » victime de racisme ou d'autres maux raciaux a ceci de spécifique que sa place dans la société n'est pas donnée. Son

1 L. ALCOFF, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 185 et 126-127.
2 G. H. MEAD, *L'esprit, le soi et la société*, *op. cit.*, p. 256.
3 *Ibid.*, p. 258-259.

identité ne va pas de soi : les dispositions qu'il a intégrées lui sont hostiles, étrangères. C'est pourquoi il y va de son identité dans ses luttes. Son identité ne préexiste pas aux luttes, que ce soit sous la forme des classifications raciales objectives ou d'un groupe racial d'emblée orienté vers une lutte. Cela revient à penser que l'un des enjeux de ces luttes est précisément de réunir les conditions de sa « reconnaissance de soi-même par les autres[1]. » Il s'agit de *se faire une place* là où, pour la population majoritaire, cette place est donnée – c'est le cas du « moi » meadien qui « est toujours là. »

C'est, par exemple, un tel horizon que Fanon décèle pour la lutte pour la reconnaissance des Noirs dans une société marquée par la domination coloniale. Le cas fanonien fournit une matière essentielle à la réflexion sur le statut du Soi confronté au racisme. Certains écrits de Fanon se présentent comme une critique des phénoménologies hégélienne et sartrienne[2] du point de vue de l'expérience de l'aliénation induite par le racisme. Les grandes lignes du rapport entre « [l]e Nègre et la reconnaissance » tel que le conçoit Fanon se rapprochent à beaucoup d'égards de celui décrit par Du Bois : la liberté du Noir demeure encore formelle, puisqu'elle n'est pas l'aboutissement d'un processus dans lequel il serait lui-même investi. Les conditions de la réciprocité qui caractérise la vraie reconnaissance ne sont donc pas réunies. À la différence du serviteur dans le chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'esprit*, le Noir n'a pas encore œuvré pour son autonomie[3]. Tout comme le Soi duboisien, le Soi fanonien est ainsi aliéné en un triple sens : il est en proie à une scission (« J'explosai »), à un rabaissement (« [e]nfermé dans cette objectivité écrasante ») et à un « monde » qui se retourne contre lui (« à contre-pente, je bute[4] »). Il est à cet égard frappant de constater que le chapitre de *Peau noire, masques blancs* consacré à « L'expérience vécue du Noir » se présente comme une tentative de recomposition de l'identité dans un environnement hostile :

> Voici les menus morceaux par un autre moi réunis.
> Tant que le Noir sera chez lui, il n'aura pas, sauf à l'occasion de petites luttes intestines, à éprouver son être pour autrui. Il y a bien le moment de « l'être pour l'autre », dont parle Hegel, mais toute ontologie est rendue irréalisable dans une société colonisée et civilisée. […] Car le Noir n'a plus à être noir, mais à être en face du Blanc[5].

Contrairement à Mead, Fanon décrit la désunion du Soi produite sous des conditions où l'intégration des dispositions d'autrui – le « moi » – fait obstacle à l'accomplissement du Soi. Pour pouvoir « éprouver son être pour autrui », il faut qu'autrui soit disposé à reconnaître la

1 *Ibid.*, p. 256.
2 M. RENAULT, « Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir », *Actuel Marx*, vol. 55, n° 1, 2014, p. 38sq.
3 F. FANON, *Peau noire, masques blancs* (1952), republié dans F. FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 240sq.
4 *Ibid.*, p. 153.
5 *Id.*

valeur de ce que l'on réalise, ce qui est précisément rendu impossible par le rabaissement et la transcendance aliénante du Noir. « Entre le Blanc et moi, il y a irrémédiablement un rapport de transcendance » écrit Fanon plus bas dans le même chapitre[1]. C'est en ce sens que l'existence du Noir est suspendue au moment de « "l'être pour l'autre" » : il est exigé de lui qu'il se nie lui-même pour reconnaître l'autre, mais sans contre-partie, sans réciprocité. À cause du caractère inabouti de l'universalité – à cause du fait que les valeurs aux prétentions universelles s'inscrivent encore dans une hiérarchisation anthropologique –, la formation de l'identité noire est mise à mal. Si « le Noir n'a plus à être noir, mais à être en face du Blanc », c'est sans doute au sens de la situation coloniale du Malgache analysée dans le précédent chapitre de *Peau noire, masques blancs* :

> Un Malgache est un Malgache ; ou plutôt non, un Malgache n'est pas un malgache : il existe absolument sa « malgacherie ». S'il est malgache, c'est parce que le Blanc arrive, et si, à un moment donné de son histoire, il a été amené à se poser la question de savoir s'il était un homme ou pas, c'est parce qu'on lui contestait cette réalité d'homme[2].

Le Malgache n'existe pas comme tel, c'est-à-dire comme la marque de sa différence, avant d'avoir été différencié du groupe dominant qui le colonise. Il y aurait donc au fond de l'expérience des colonisés une forme de trauma : celui d'une remise en cause de leur propre valeur qui sape les bases d'une unification du Soi dans sa singularité. Or, pour le Soi fanonien, cette aliénation se perpétue au-delà de la société coloniale dans l'expérience du racisme « négrophobe[3] » :

> Le Juif n'est pas aimé à partir du moment où il est dépisté. Mais avec moi tout prend un visage *nouveau*. Aucune chance ne m'est permise. Je suis surdéterminé de l'extérieur. Je ne suis pas l'esclave de l'« idée » que les autres ont de moi, mais de mon apparaître[4].

Contrairement au Soi jamesien ou meadien, le Soi fanonien intègre des dispositions négatives d'autrui par lesquelles l'apparence du Soi prend le dessus sur son essence spirituelle et sociale. Par contraste avec les juifs qui sont opprimés, haïs ou méprisés non pas sur la base d'un attribut corporel indélébile, mais dans la mesure où ils peuvent être assimilés à une supposée lignée close et nocive – en vertu de la dimension idéelle de la race, donc –, le Noir fait l'expérience d'une absence de reconnaissance qui le résorbe dans sa corporéité. Cette résorption est aliénante : elle n'a rien de l'expérience de « faire un » avec son corps ou d'en « posséder » un parmi d'autres choses. Elle consiste plutôt en une « connaissance en

1 *Ibid.*, p. 175.
2 *Ibid.*, p. 140-141.
3 *Ibid.*, p. 162.
4 *Ibid.*, p. 158. C'est l'auteur qui souligne.

troisième personne » imposée par « le monde blanc[1] ». Elle est donc littéralement un obstacle à la formation d'une connaissance de Soi à la première personne, c'est-à-dire d'une identité autre que celle en proie à un « complexe d'infériorité » et produite par une infériorisation conjointement matérielle (« économique ») et psychosociale (« épidermi[que][2] »).

Ainsi déchiré par l'identification statutaire, rabaissé par les classifications institutionnalisées et soumis au regard stigmatisant, on comprend que le Soi fanonien aborde la race moins comme une réponse salutaire que comme un problème à résoudre. Au début du XXe siècle, le Soi duboisien voyait dans la race un « idéal » pour les luttes du « peuple noir ». À l'ère de la décolonisation et de l'après-Seconde Guerre mondiale, le Soi fanonien est tiraillé entre les différentes significations de la race. Dans ses efforts pour recomposer son identité, la race se présente au Soi fanonien tantôt comme un concept pseudo-scientifique qui résiste à la pleine reconnaissance de son humanité, tantôt comme une promesse d'un « nègre réhabilité » grâce à un monde culturel indépendant de la raison occidentale, tantôt comme une mémoire d'une civilisation africaine qui n'a rien à envier à l'Occident, tantôt comme une ipséité noire non soumise à la téléologie sartrienne de la lutte des classes[3]. En somme, la race est le lieu d'une aporie : « Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie. Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné[4]. »

D'où, dans ce chapitre de *Peau noire* et le suivant, le recours au concept d'« ambiguïté » pour totaliser « l'expérience nègre » ou ce que « le nègre vit[5] ». Le Soi fanonien voudrait ne pas avoir « à rechercher l'universel » : il veut la plénitude de l'être noir, mais une telle singularité ne peut pas être reconnue au Noir sous les conditions où « le nègre est le symbole », à ses propres yeux, du « péché[6] ». Pour échapper à la « situation névrotique » où le Soi aurait à choisir entre le reniement de lui-même (pour disparaître dans l'universalité abstraite d'un sujet prolétarien) et un simple inversement du stigmate (« valoriser » subjectivement « ce qui est mauvais » objectivement), Fanon souligne la nécessité d'une troisième voie : « à travers un particulier humain, tendre vers l'universel[7]. » Cette voie est illustrée par la tragédie *Et les chiens se taisaient* d'Aimé Césaire où le personnage du Rebelle, ayant « retrouvé […] le sens de son identité », assassine « le Blanc découvert en lui[8] ». Plutôt que de faire avec le stigmate ou de le retourner, il s'agit alors d'arracher le

1 *Ibid.*, p. 154.
2 *Ibid.*, p. 66.
3 *Ibid.*, p. 160-175.
4 *Ibid.*, p. 174.
5 *Ibid.*, p. 173, 217.
6 *Ibid.*, p. 172, 217 et 221.
7 *Ibid.*, p. 221.
8 *Ibid.*, p. 221-222.

pouvoir qui structure l'identité. L'identité avec laquelle il s'agit de renouer n'est donc pas une catégorie figée héritée du passé[1]. Pour Fanon, « [c]'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain[2]. » Dans cette perspective, la négation de la domination passe par l'instauration des cadres structurels et institutionnels d'une reconnaissance réciproque. Pour être lui-même, le Soi a donc besoin d'un « Autre » qui ne soit pas un « maître[3] » matériel ou symbolique.

La thèse d'une essentielle ambiguïté de l'identité raciale pourrait donc trouver une assise théorico-sociale dans la distinction meadienne entre les deux aspects du Soi que sont le « moi » – les dispositions d'autrui intériorisées – et le « je » – la réplique à ces dispositions. En effet, cette distinction permet d'analyser la race non comme une identité préexistant à l'action du Soi confronté au racisme ou à d'autres maux raciaux, mais comme un problème émergeant de la tension entre une identification insatisfaisante et une singularité dont la valeur est déniée. Cette conception du Soi fournit également des éléments d'analyse de la difficulté qu'il y a à réconcilier ces deux pôles de l'universalité et de la singularité, étant donné qu'une telle réconciliation exige de transformer les conditions structurelles et institutionnelles de la reconnaissance.

Conclusion du sixième chapitre

Tout comme la discussion philosophique sur le concept de *racisme*, celle sur le « parler race » a tendance à accorder une trop grande importance au concept pris isolément et *a priori*. Pourtant, dans la proposition duboisienne qui constitue à certains égards le point de départ du débat contemporain sur le « parler race », la race n'est qu'un moment d'un questionnement mené par le Soi confronté au racisme. Dans cette proposition, la signification de la race n'est pas fixée *a priori* mais constitue un problème à résoudre. Le détour par la perspective intersubjectiviste de Du Bois fournit une alternative intéressante dans le débat sur le « parler race » dans la mesure où elle ramène le travail théorique sur le terrain empirique des usages – socialement situés – de la race.

1 *Ibid.*, p. 247-248.
2 *Ibid.*, p. 251.
3 *Ibid.*, p. 175, n. 23.

Or, sur ce terrain, l'enjeu d'une discussion sociopolitique et éthique sur le concept de *race* est conjointement normatif, descriptif, explicatif et stratégique : il s'agit de rendre compte de la valeur de la race pour l'opposition au racisme et à d'autres maux raciaux. Une telle épistémologie de l'essentielle contestabilité du concept de *race* ouvre la voie à une articulation d'une pluralité d'usages du concept de *race* qui, à la différence de celui de *racisme*, comporte un noyau relativement épais. Du point de vue du cercle du racisme, les composantes principales de ce noyau du concept de *race* peuvent fournir une base pour une approche qui, plutôt que de défendre un seul usage du concept contre les autres, s'attache à les combiner. L'intérêt d'une telle combinaison, c'est de rendre compte de la réalité dynamique de la race. Dès lors, (1.) la thèse éliminativiste que la race nourrit des croyances racistes, (2.) la thèse déflationniste d'un « noyau rationnel » des usages ordinaires du concept de *race*, (3.) la thèse du réalisme naturaliste d'après laquelle les races sont des populations strictement biologiques et (4.) la thèse du pragmatisme racial d'après laquelle les races sont des genres sociaux enregistrent autant d'aspects de cette réalité dynamique de la race. En effet, pour une critique explicative, les (2.) les collectivités durablement hiérarchisées et classifiées sur une base raciale constituent la base des (1.) croyances racistes qui distordent ces collectivités en retour en donnant une (3.) apparence naturelle à (4.) leur essence sociale.

Certes, l'articulation de ces quatre concepts peut nourrir une critique explicative de celle-ci comme agrégat d'identification statutaire structurel, comme dispositif de coordination institutionnel et comme stigmate constitué par des interactions. Cependant, une telle entreprise n'épuise pas le champ de l'expérience du racisme ou d'autres maux raciaux. D'où l'intérêt d'accorder une place à part entière à l'expérience du caractère potentiellement insatisfaisant des identifications raciales dont le « parler race » s'attache à fournir des définitions. Loin d'une base évidente pour l'action, la race peut alors apparaître dans son ambiguïté pour un Soi dont les conditions de la reconnaissance sont encore à instituer.

Une telle perspective sur le Soi a deux principaux avantages du point de vue de la lutte contre le racisme et d'autres maux raciaux. D'une part, elle ne considère pas la race comme une propriété individuelle ou collective prédéterminée, mais comme une forme parmi d'autres, possiblement aliénante, donnée au Soi dans un environnement social spécifique. D'autre part, elle cherche à assumer jusqu'au bout le caractère relationnel de la race en situant celle-ci dans les échanges conflictuels, socialement médiatisés, entre un Soi opprimé et un Autrui participant de son oppression. Il est cependant important de préciser que l'expérience vécue du racisme ne saurait être réduite à celle du Soi s'interrogeant sur son identité. Le fait que celle-ci est intimement associée à celle-là dans les cas duboisien et

fanonien n’implique pas que l’on puisse identifier les concepts de Soi, d’expérience et d’identité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Retour sur le concept de *racisme*

> [L]a considération du jugement peut partir de l'unité originaire du concept ou de la subsistance-par-soi des extrêmes. Le jugement est la division du concept par lui-même ; *cette unité* est, par conséquent, le fondement à partir duquel il est considéré suivant sa véritable *objectivité*. Il est dans cette mesure la « *ursprüngliche Teilung* [*partition originaire*] » de ce qui est originairement un ; le mot « *Urteil* [*jugement*] » se rapporte en cela à ce qu'il est en et pour soi. Mais, que le concept soit, dans le jugement, comme *phénomène*, en tant que ses moments y ont obtenu une subsistance-par-soi, – c'est là le côté de l'*extériorité*, auquel s'en tient davantage la *représentation*[1].

Notre enquête est partie du problème suivant. Dans des contextes où le concept de *racisme* appartient au vocabulaire courant et où les usages réflexifs et les définitions de ce concept ne manquent pas, comment comprendre la persistance et le renouvellement constant des conflits dont il fait l'objet ? Pourquoi ce nom commun (*racisme*) et l'épithète ordinaire (*raciste*) qui lui est corrélée sont-ils le lieu d'un tel déchirement éthico-politique et moral ? De manière générale, cette thèse a visé à montrer que le faible dénominateur commun du concept de *racisme* est intimement lié à la divergence de ses usages – que sa singulière unité est ce à partir de quoi les divisions s'opèrent. D'où la citation de Hegel mise en exergue. La différenciation des jugements opérés avec le concept n'est pas étrangère au concept. Cette « division » s'effectue grâce aux multiples applications du contenu du concept, applications qui sont autant d'activités mobilisant ce contenu – autant d'usages du concept. Cela a des conséquences pour l'étude empirique des usages effectifs du concept, pour l'examen épistémologique de ces usages et pour la construction théorique d'un concept de *racisme*.

1 G. W. F. HEGEL, *Science de la logique. Livre troisième : le concept* (1816), B. Bourgeois (trad.), Paris, Vrin, 2016, p. 72. C'est l'auteur qui souligne ; les crochets sont du traducteur.

En considérant le concept de *racisme* pour lui-même, on constate en effet que sa structure interne – l'ensemble de ses composantes essentielles que l'on retrouve, en tout ou partie, dans les différents usages du concept – est « partagée » non au sens où elle serait *la même* dans tous les usages du concept, mais précisément au sens où elle *se divise* dans des usages hétérogènes et souvent antagoniques. Sur le plan empirique, c'est ce que la première partie généalogique de l'enquête a cherché à établir en soulignant qu'*originairement*, le concept de *racisme* est divisé en une pluralité d'usages. Bien qu'irréductiblement différents, les objectifs de ces usages se sont pourtant progressivement structurés autour d'une opposition à la race comme mode d'identification collective orientée vers une action notamment politique. À l'origine, il n'y a donc pas un seul « premier concept » de racisme comme idéologie, étant donné que la conceptualité du racisme servit, à son origine déjà, à critiquer non seulement des distorsions cognitives – des illusions racistes aux causes psychosociales – mais aussi des offenses ou des formes de domination, y compris dans les cadres coloniaux non-occidentaux (chapitre 1). Cette nature indéterminée de la structure interne du concept de *racisme* n'invite pas à déclarer que celui-ci serait amorphe et que l'essentiel de la conflictualité serait ailleurs, dans des antagonismes plus fondamentaux. Au contraire, le concept de *racisme* est le théâtre d'une part essentielle de cette conflictualité. Les significations du concept encore prédominantes aujourd'hui – celles de l'hostilité et de l'idéologie raciales – font partie des facteurs de l'émergence d'un antiracisme influent et institutionnalisé qui envisage le racisme comme une force principalement idéologique menaçant l'intégrité de la forme-nation occidentale (chapitre 2).

Or, précisément en raison de sa nature indéterminée, la structure interne du concept de *racisme* ne saurait, à elle seule, constituer le cadre d'analyse de la divergence des usages de ce concept. Il nous a fallu expliciter d'autres principes – en l'occurrence, des règles épistémologiques, théoriques, éthico-politiques ou stratégiques encadrant les règles mêmes de l'usage du concept – pour rendre compte de la discorde qui, dans l'après-1945, se stabilise autour des deux grammaires politiques de l'antiracisme axiologique et de l'antiracisme de l'indignité. La première, on s'en souvient, fournit le langage d'un combat *éducatif* (« *aufklärerisch* ») contre les *erreurs* et les *fautes* racistes dérogeant à une civilisation tenue pour fondamentalement a-raciste. La seconde, elle, englobe une lutte *sociopolitique* internationale contre les différences raciales effectives faisant obstacle à la réalisation de l'universalité des droits. Les deux font appel à des valeurs, mais la première sur un mode affirmatif – la science et l'État de droit étant tenues pour des remparts contre le racisme –, et

la seconde sur un mode négatif – en considérant que les institutions dominantes sont compatibles avec le racisme (chapitre 3).

Ce premier moment généalogique nous a conduit non seulement à affirmer que le concept de *racisme* lui-même est une construction socioculturelle conflictuelle, mais aussi à voir empiriquement ce que cela veut dire, dans ce cas, d'être une telle construction. En effet, la genèse du concept de *racisme* permet d'envisager celui-ci comme une réalité *venue à être – devenue* ce qu'elle est à présent – dans une lutte qui fut et demeure elle-même contestée, les deux principaux axes de cette contestation étant les questions suivantes : que devons-nous faire de la race ? Quels sont le sujet, l'objet et les domaines de la lutte contre les nuisances raciales ?

Ainsi considéré, le concept de *racisme* ne saurait aujourd'hui être traité comme un imbroglio d'errements ou de confusions. Sur le plan épistémologique, il ne peut seulement s'agir de réduire la plurivocité du concept par une clarification de ses contenus controversés. Alors qu'il continue encore de faire l'objet d'usages ordinaires comme savants qui s'inscrivent dans des grammaires antiracistes hétérogènes, c'est pourtant précisément cette voie d'une *reductio ad unum* que les approches philosophiques du concept de *racisme* ont tendance à emprunter. Pour les approches morales et l'approche grammaticale, il s'agit d'identifier une seule norme définitionnelle du racisme – la malveillance, la volonté de dominer, le manque de respect fondés sur la race –, tandis que pour les approches sociopolitiques, l'enjeu est de montrer que le concept de *racisme* correspond objectivement aux phénomènes de l'idéologie ou de l'oppression raciales, indépendamment des jugements de valeur. Les antinomies de ces approches définitionnelles se nouent ainsi, pour l'essentiel, autour de la conviction que le racisme pourrait être considéré soit sous l'angle d'« une » valeur, soit comme « une » réalité. En raison de ce présupposé, ces approches butent en effet de différentes manières contre le fait suivant : il est dans la nature du concept de *racisme* de caractériser *différentes* expériences, de véhiculer *une pluralité* de jugements de valeur, d'être investi dans *diverses* explications et de guider une *multitude* d'actions individuelles ou collectives – autant d'opérations qu'aucune définition ne pourrait, à elle seule, ramasser.

Puisqu'il en est ainsi, n'aurait-il pas fallu renoncer à l'unification conceptuelle en tant que telle ? Si les réalités critiquées par le concept de *racisme* sont si bigarrées, pourquoi s'en tenir au concept de *racisme* ? À ce stade, les approches définitionnelles qui esquissent une forme de pluralisme normatif ou descriptif se sont avérées intéressantes. De différentes manières, Blum, Mills et Shelby tiennent compte, jusqu'à un certain point, de la multiplicité et de la diversité des jugements de fait ou de valeur dont le concept de *racisme* peut être le véhicule.

Ainsi est-il impossible de critiquer la malveillance raciale à partir de la seule catégorie de la volonté ; il faut encore introduire la catégorie de la croyance, sans quoi la malveillance en question ne saurait viser un individu en raison de sa supposée race. De même, la critique des individus, des habitudes ou des institutions racistes peut faire appel non seulement à la norme du respect, mais aussi à celles de l'égalité ou de la reconnaissance (chapitre 4).

Mais est-il vraiment possible d'envisager cette hétérogénéité descriptive et normative comme une propriété du concept de *racisme*, plutôt que comme un manque ? Notre discussion de l'hypothèse des « concepts essentiellement contestés » (CEC) nous a permis de répondre par la positive. Si cette hypothèse semble avoir été élaborée pour des concepts dont l'histoire est plus longue et la consistance plus grande que celles du concept de *racisme*, il y a cependant un intérêt à concevoir la divergence des usages de ce dernier comme étant ancrée dans la structure même du concept. Mais l'hypothèse des CEC porte d'autant plus ses fruits qu'on la dépouille du présupposé selon lequel un conflit, pour être rationnel, ne saurait être motivé par des intérêts subjectifs ou par des fins autres que la passion pour l'argumentation en et pour elle-même. Dans la perspective que nous défendons, le travail sur les concepts éthico-politiques est inséparable des objets de ces derniers. En ce sens, le concept de *racisme* est essentiellement une réponse à des expériences de racisme. Envisager ce concept sur le plan strictement intellectuel de la construction définitionnelle *a priori* revient à le séparer de son objet. Dans le cas des concepts éthico-politiques, la contestabilité conceptuelle prend sens relativement aux problèmes touchant à la conduite de la vie individuelle ou collective, c'est-à-dire aux situations où l'on cherche, en l'occurrence, à agir sur ce qui nous blesse, nous renie ou nous étouffe. Or, c'est la divergence des voies empruntées pour formuler et résoudre ces problèmes qui anime, à proprement parler, les conflits relatifs à l'usage d'un concept comme celui de *racisme*. Il se trouve, en outre, que ces différentes formulations et résolutions ne sauraient être réduites à des configurations variables et concurrentes des composantes d'un tel concept. L'emphase mise sur telle composante – la hiérarchie, par exemple – plutôt qu'une autre – l'hostilité, ou encore l'idéologie – est toujours *motivée* au sens où elle s'inscrit dans une action visant à répondre à un besoin. Elle n'en est pas moins *rationnelle*, à moins de nier que la rationalité se caractérise inhéremment par l'effort de poursuivre une fin selon des modalités tenues pour efficaces ou cohérentes, ou à moins de considérer qu'une fin rationnelle serait nécessairement une fin purement intellectuelle (chapitre 5, section 5.1.).

En somme, le concept de *racisme* ne saurait être considéré comme appartenant à un univers intellectuel séparé (« interne »). En tant que concept de lutte, il est un instrument

pour une lutte. C'est alors ce que l'on *fait* du concept qui fait vivre le concept : les significations ne se tiennent pas, inertes, « dans » le concept. Signifier, c'est se référer à quelque chose, c'est être la forme d'une interaction déterminée avec le monde. La pierre de touche de l'« intériorité » conceptuelle est donc précisément son extériorisation. Que faire, alors, de l'idée d'un *concept* contesté *dans son essence même* ? Nous avons tiré des implications de l'hypothèse des CEC sur le plan théorique de la construction du concept de *racisme*. En effet, la notion de *complexité interne* d'un concept contenue dans cette hypothèse a permis de penser la *différence* entre les composantes du concept de *racisme* comme *formant un tout.* Là où les usages concurrents du concept, et notamment ceux défendus par les approches philosophiques définitionnelles de ce dernier, ont tendance à opposer telle composante à telle autre, nous avons proposé d'envisager la complexité interne du concept de *racisme* selon deux axes. Le premier implique de considérer cette complexité interne comme une caisse de résonance de la diversité des réalités susceptibles d'être légitimement critiquées comme *racistes* : il ne doit pas nécessairement y avoir un seul type de phénomène raciste. Le second axe revient à prendre acte du fait qu'une réflexion sur les liens entre les différentes composantes du concept – la race, l'hostilité, l'idéologie, la hiérarchie – exige de faire appel à d'autres concepts relatifs à la conduite humaine et à son conditionnement socio-économique et culturel. Pour résumer, la complexité interne du concept désigne une *pluralité* de composantes, certes, mais bien *une* pluralité de composantes, c'est-à-dire un *ensemble* de réalités associées quoique distinctes. C'est pourquoi le nerf de la guerre se situe à un niveau trop souvent négligé dans les discussions autour de la nature du racisme : celle de la conception que l'on se fait du cadre dans lequel le racisme prend forme, à savoir la société.

Pour penser ce cadre social qui donne sens au concept de *racisme* dans toute sa polysémie, nous avons esquissé un modèle, celui du « cercle du racisme ». Ce modèle présente les différentes composantes du concept de *racisme* comme autant d'aspects d'un processus par lequel une *hiérarchie* sociale effective peut donner lieu à des classifications *raciales,* ces classifications constituant à leur tour la base tant de l'*idéologie* que de *dispositions* racistes relevant de l'hostilité ou du mépris fondés sur la race. Les différentes composantes du concept de *racisme* sont ainsi intégrées dans un cadre explicatif motivé par la critique d'une société structurellement inégalitaire et, plus spécifiquement, par la critique des processus d'action qui, dans une telle société, nuisent à ou rabaissent des individus et des groupes sur la base de critères raciaux. De ce point de vue, le racisme n'est ni un épiphénomène, ni un fondement, mais une modalité spécifique de la reproduction sociale

dont la critique est indifféremment éthique et politique. Cette critique est éthique en ce qu'elle tient compte de ce que les individus *font* – comment penser le racisme autrement que comme une qualité d'interactions intersubjectives ? –, mais tout aussi bien politique dans la mesure où l'on prend en compte le *conditionnement* de ce que les individus font (ou ne font pas), c'est-à-dire aussi bien les contraintes que les ressources de leurs actions – contraintes et ressources dont il est généralement admis qu'elles sont inégalement distribuées (chapitre 5, section 5.2.).

L'hétérogénéité des usages du concept de *racisme* ainsi articulée implique, à son tour, d'exploiter la polysémie du concept de *race.* C'est pourtant ce que nombre d'approches de ce concept s'interdisent de faire parce qu'elles partent à la recherche de définitions univoques et *a priori* de la race. Une fois de plus, pourtant, il est intéressant de s'ouvrir à la plurivocité de la race à un niveau tant empirique que théorico-social, tout en gardant à l'esprit que la race n'est toujours qu'une détermination parmi d'autres qui, en tant que telle, n'agit jamais seule. C'est là une conséquence du modèle du cercle de racisme : ce cercle ne représente qu'un processus social parmi d'autres. Dès lors, rien ne nous dit que la race constitue nécessairement la principale ressource pour les modalités par lesquelles les victimes du racisme refusent le racisme. La race est relationnelle jusqu'au bout : ce n'est pas un sujet préexistant aux institutions et aux interactions socialement structurées. Même quand la race constitue un mode d'identification pour l'action d'un subalterne, cette auto-définition subjective – la réponse que « je » donne à une situation problématique – ne saurait être confondue avec l'hétéro-identification objective – comment les autres « me » traitent. Du point de vue des expériences du racisme ou d'autres maux raciaux, on gagne ainsi à traiter la race moins comme une solution à définir *a priori* que comme un problème à explorer empiriquement. Les expériences en question sont en effet le lieu de tensions inhérentes à la situation de sujets pour lesquels les conditions de la reconnaissance par autrui sont incomplètes. S'agissant de l'analyse théorico-sociale, les différents usages du concept de *race* généralement défendus de manière unilatérale – la race est soit un concept du sens commun, soit un concept raciste, soit un concept biologique, soit le concept d'un groupe d'action – peuvent être articulés sur un mode analogue à ceux du concept de *racisme*, ce qui revient à expliciter les liens internes entre ces usages, à montrer comment chacun de ces usages a besoin des autres pour accomplir ce que l'on attend de lui (chapitre 6).

Extensions possibles des résultats

> Détacher le racisme de rapports de pouvoir asymétriques, c'est dépouiller le racisme de son contenu réel pour se placer dans la perspective symétrique formaliste d'après laquelle n'importe quel groupe serait susceptible, en principe, de se comporter de manière raciste. Mais encore une fois, les principes abstraits dénués de contenu réel et de contexte sont vides[1].

Que tirer de ces considérations philosophiques sur les concepts de *racisme* et de *race* ? Nous espérons avoir fourni quelques outils pour aborder les conflits dont ces concepts font l'objet autrement que comme des errements dus à l'absence d'*une* « bonne » définition ou comme des affrontements d'ordre herméneutique. Les définitions et les concepts sont indéniablement importants, mais ils ne le sont jamais en et par eux-mêmes. Dans les cas étudiés dans cette enquête, ils répondent à des besoins définis par les cadres théoriques et éthico-politiques en jeu.

Qu'il ne faille pas accorder trop d'importance aux concepts de *racisme* et de *race* pris isolément implique, ainsi qu'on a déjà commencé à le voir, que les référents de ces concepts n'existent et ne valent pas non plus isolément. On ne saurait présupposer que les difficultés de tel ou tel groupe victime de racisme s'originent toutes dans le racisme, ni même dans d'autres structures ou institutions orientées par des classifications raciales. L'un des enjeux du modèle du cercle du racisme (chapitre 5, section 5.2.) était d'ouvrir sur la possibilité que les processus institutionnels et les interactions racistes puissent avoir des causes d'une autre nature, mais aussi sur la possibilité que des structures ou des processus institutionnels peuvent avoir de graves conséquences pour des groupes associés à des marqueurs raciaux corporels ou culturels – et parfois même exclusivement pour ces groupes – sans que ces structures ou ces processus ne soient mus par des « projets » ou des « finalités » racistes ou raciaux. Aucune définition ne suffirait à justifier ces hypothèses dont on a vu qu'elles reposent sur une conception déterminée de la nature et de la structuration des inégalités socio-économiques contemporaines qui cherche à éviter le double écueil du réductionnisme de classe (« le racisme est un épiphénomène ») et du réductionnisme de race (« le racisme est le fondement même de la société »). Pour cela, nous avons à ce niveau argumenté en faveur de l'option qui consiste à réserver le concept de *racisme* aux *processus d'action orientés*, d'une manière ou d'une autre, *en fonction de la race* comme agrégat d'identification statutaire.

---

1 C. HEADLEY, « Philosophical Analysis and the Problem of Defining Racism », *op. cit.*, p. 4, notre traduction. « *To detach racism from asymmetrical power relationships is to rob racism of its substantive content only to settle for a symmetrical formalist view that any group, in principle, is susceptible to racist behavior. But, again, abstract principles devoid of substantive content and context are empty*. »

Ce modèle du cercle du racisme place la notion de hiérarchie au centre de ses préoccupations. Est-ce à dire que le racisme est unidirectionnel au sens où il s'origine nécessairement chez « ceux d'en haut » pour se diriger vers « ceux d'en bas » ? Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir au cours de cette enquête, le fait de souligner l'importance des hiérarchies socio-économiques et politiques pour la critique explicative du racisme n'exclut pas la possibilité d'un racisme entre « ceux d'en bas », qu'il s'agisse d'un rapport entre groupes associés à des marqueurs corporels ou culturels, ou d'un rapport entre un tel groupe et la population majoritaire au sein d'une même classe ou d'un même genre. Mais la centralité de la hiérarchie permet d'attirer l'attention sur les différences qualitatives entre de tels rapports selon qu'ils impliquent ou non des membres de la population majoritaire. Dès lors, pour que la notion de *racisme anti-Blancs* ait un sens, les conditions qui devraient être réunies sont celles d'une société où les Blancs seraient vulnérables sur les plans matériels et/ou symboliques, largement conçus comme porteurs de qualités nocives et héréditaires, mais aussi exposés à des formes d'hostilité ou de mépris reposant sur leur identification comme « Blancs ». On est en droit de se demander si de telles conditions existent, en tout ou partie, dans le monde actuel, du moins dans les cas où la catégorie *Blancs* renvoie à la population conforme aux normes corporelles, socio-économiques et culturelles du territoire national.

L'accent mis sur la hiérarchie n'implique pas, non plus, de disqualifier le racisme subi par les juifs (ou par les personnes identifiées comme telles). Au contraire, nos propositions théoriques sont compatibles avec l'idée que le racisme puisse se diriger « vers le haut », que cette orientation « vers le haut » soit effective – au sens où des subalternes sont hostiles, sur une base raciale, à l'égard de personnes mieux loties dans la hiérarchie socio-économique et politique – ou imaginaire – comme lorsque tel ou tel calvaire sociopolitique est associé à une « communauté juive » supposément homogène et concertée. Ainsi, le modèle du cercle du racisme ne propose pas une liste de conditions nécessaires et suffisantes, mais un ensemble de composantes potentiellement corrélées pouvant et devant être modulées différemment selon l'objet examiné.

Or, si l'on admet que le concept de *racisme* joue sur les plans normatif, descriptif, explicatif et stratégique, mais aussi que la complexité interne du concept gagne à être exploitée dans nos enquêtes sociales, des questions comme celles, très controversées, des origines ou de la périodisation historiques du racisme peuvent être formulées sous un jour nouveau. Sans accepter l'idée naïve d'après laquelle la naissance du *concept* d'une chose coïnciderait nécessairement avec la naissance de la chose même, on peut tenir compte de la

nature *critique* du concept de *racisme* dans le regard que nous jetons sur l'histoire. Cela revient à poser la question de l'origine du racisme comme l'origine d'un problème, et plus précisément d'une *problématisation*, c'est-à-dire d'expériences déterminées d'une souffrance, d'une opposition aux causes d'une telle souffrance et d'une réflexion sur les meilleurs moyens d'agir sur celles-ci. Cela reviendrait à se poser cette question-ci : à partir de quand des individus ou des groupes ont-ils effectivement pu *éprouver le besoin de critiquer* des hiérarchies sociopolitiques naturalisées sur la base de la race ? Cette question est intimement liée à la suivante : quelles conditions – morales, politiques, socio-économiques, idéologiques, etc. – durent être réunies pour qu'une hiérarchie sociopolitique puisse être *perçue et vécue* comme *non fondée en nature*, et plus spécifiquement comme *non racialement fondée* ? De telles questions ouvrent sur la possibilité que le racisme *comme problème* ne soit pas né partout au même moment, ni de la même manière, ni avec les mêmes suites. Il n'est donc pas à exclure que le caractère à la fois pluraliste et totalisant du modèle du cercle du racisme puisse être heuristique sur le plan historique ou historiographique. Les hiérarchies qui viennent d'être mentionnées, les régimes d'usage de la race, les dispositions ou les actions fondées sur des classifications raciales et les explications et les interprétations du monde social faisant intervenir ces dernières sont peut-être des phénomènes *relativement* autonomes au sens où chacun obéit à une logique qui lui est propre tout en s'insérant dans un ensemble plus vaste que cette logique ne saurait épuiser à elle seule.

Mais tournons de nouveau notre regard vers le présent. Comme tout modèle, celui du cercle du racisme soulève la question de ce qui va souvent sous le nom du ou des « contexte(s) » : sous quelles conditions sociohistoriques ce modèle peut-il faire sens ? Le but de cette modélisation n'est pas de fournir une liste de conditions devant être remplies pour que l'on puisse, dans un espace-temps donné, parler de *racisme* ou de *racistes*. Sa fonction est plutôt de montrer que dans une société structurellement inégalitaire, il y a de bonnes raisons de penser qu'il puisse y avoir des interférences, voire un renforcement réciproque entre les hiérarchies raciales et leurs distorsions idéologiques, d'une part, et les dispositions et les actions racistes qui prennent forme dans le milieu ainsi constitué, d'autre part. On pourrait faire des expériences de pensée et se demander ce qu'il en est des personnes malveillantes ou méprisantes sur une base raciale dans une société sans inégalités et classifications raciales, ou encore ce qu'il en serait de ces personnes sur une île déserte. Dans les « contextes » ainsi invoqués, il n'y a certes pas de « cercle » au sens d'une interdépendance récursive des facteurs du racisme, mais les croyances, les dispositions et les actions de ces personnes ont tout de même un objet : elles visent un individu ou un groupe

associé à une race. Or, même si un tel ordre et de telles hiérarchies ne sont pas présentes *dans* l'espace national, régional ou local en question, de quoi cet objet est-il tiré, si ce n'est d'un ordre symbolique corrélé à des hiérarchies sociales partiellement héritées de systèmes d'oppression raciale ou d'échange inégal ? Ces remarques suggèrent que la notion de « contexte » mérite sans doute d'être interrogée dans le cas du racisme et de la race. S'agissant des racismes anti-Arabe, anti-Noir ou anti-Rom dans des pays européens, par exemple, nous avons affaire à des phénomènes constitués et reproduits par l'interconnexion progressive de groupes dont les différences statutaires sont au moins en partie dues à leurs origines sociogéographiques distinctes dans un monde durablement marqué par des rapports de production et d'échange inégalitaires. De ce point de vue, la critique du racisme ou d'autres maux raciaux ne saurait être cantonnée aux « contextes » donnés par le tracé des territoires nationaux ; elle exige une réflexion sur la dimension transnationale, voire transcontinentale de ces phénomènes.

L'insertion du racisme dans un tel horizon soulève la question du rapport entre le racisme et des phénomènes auxquels il est souvent comparé ou associé tels que la « xénophobie » ou « l'ethnocentrisme ». S'agissant du rapport entre racisme et xénophobie, il nous semble difficile de proposer autre chose que la formulation d'un problème : celui de la catégorie de *l'étranger*. Il est courant de distinguer le racisme de la xénophobie en avançant que le premier a trait à la race (« ce ne sont pas de vrais Français ») et le second à l'ethnie (« ces gens-là n'ont rien à faire ici »). Dans le cas du racisme, l'objet altérisé se trouve à l'intérieur de l'État et de la communauté nationale. Ainsi les causes sociopolitiques domestiques des difficultés de tel ou tel groupe peuvent-elles être occultées au profit d'explications et d'interprétations idéologiques faisant intervenir la notion d'une lignée close et inchangeable, supposément étrangère à l'espace national. Dans le cas de la xénophobie, l'objet altérisé est cependant censé être extérieur à la nation. Or, d'une part, la valeur de la non-appartenance à la nation varie selon l'origine sociogéographique ; elle se mesure souvent à la distance perçue entre « la culture » ou le « mode de vie » propres et ceux des personnes « étrangères » en question. Dans la détermination de cette valeur et dans l'appréciation de cette distance, des classifications raciales peuvent très bien intervenir, et dans ce cas, racisme et xénophobie ne peuvent être tenus pour deux réalités séparées, bien que cela soit possible dans d'autres cas. D'autre part, la désignation de l'étranger comme un « extérieur » à la nation ne va pas de soi, car ce qui le constitue socialement comme tel n'est pas ce qui est mis en avant au niveau de l'idéologie : la « culture », le « mode de vie ». Ce qui est effectivement déterminant est la nature de sa non-citoyenneté – européenne ou « extra-communautaire » ? – et les

conséquences matérielles et symboliques de cette non-citoyenneté dans son rapport à l'État. L'étranger est donc l'autre *de* cet État, au sens où cet État le définit civiquement et socialement comme tel selon des modalités indexées sur les inégalités socio-économiques durables entre nations et entre continents. Ces questionnements sur le concept de *xénophobie* peuvent être prolongés au sujet de celui d'*ethnocentrisme* : de quoi l'*ethnos* en question est-il réellement fait ? Indéniablement, il peut s'agir de la race au sens d'un groupe d'action, tout comme il peut s'agir des habitants d'une région donnée, ou encore d'une communauté nationale. En fonction du mode d'identification en jeu, l'échelle et la nature de la valorisation de l'*ethnos* – valorisation de la race d'appartenance, tribalisme ou régionalisme, nationalisme, etc. – varient à tel point qu'on peut se demander si la cohérence interne de la catégorie d'*ethnocentrisme* ne s'en trouve pas menacée.

Tous ces développements ne visaient qu'à suggérer des pistes pour la mise en discussion théorique et la mise à l'épreuve empirique des hypothèses et des propositions philosophiques de cette enquête. D'autres voies sont évidemment envisageables ; il ne nous appartient pas de les clôturer.

Index des noms

A

Anderson, Elizabeth.....35 sv, 38

Appiah, Kwame Anthony.....430 sv, 441, 460 sv, 465 sv, 472 sv, 482

Arendt, Hannah.....32, 52, 218, 245 sv, 253, 255 sv, 260 sv

B

Balibar, Étienne.....30, 68, 238, 247, 262, 389, 395

Barzun, Jacques.....78 sv, 245

Benedict, Ruth.....32, 139 sv, 179 sv, 191 sv, 207, 220, 222, 225, 227, 245

Bernasconi, Robert.....30, 454

Bessone, Magali.....442, 458, 470 sv

Bhaskar, Roy.....331, 378 sv

Blum, Lawrence. 14 sv, 17, 33, 44, 52, 289 sv, 299, 303, 307, 313 sv, 321, 325 sv, 331, 387, 400, 414, 416, 462, 465, 505

Boas, Franz.…75, 140, 160, 179 sv, 193 sv, 203 sv, 207, 213, 217, 220, 222 sv, 225, 227 sv, 271

Bonilla-Silva, Eduardo.....411 sv

Bunche, Ralph J.....97 sv, 103 sv, 108, 110 sv, 134

C

Carmichael, Stokely.....244, 352 sv, 360 sv, 366, 368 sv, 374 sv, 385, 396, 401 sv, 413, 417

Césaire, Aimé 32, 61 sv, 91, 208 sv, 236 sv, 239 sv, 250 sv, 266, 272, 354, 357, 360 sv, 396, 484, 487 sv, 500

Chamberlain, Houston Stewart.....78, 84, 87, 118, 158, 162, 271

Cogni, Giulio.....70 sv, 83

Connolly, William E.....364, 367 sv, 379

Cox, Oliver Cromwell.....34 sv

D

Doron, Claude-Olivier.....34, 36

Du Bois, W. E. B. 34, 98 sv, 106 sv, 109 sv, 115, 123, 126, 129 sv, 430, 433 sv, 465 sv, 472, 488 sv, 491, 493 sv, 497, 501

F

Fanon, Frantz.....237, 244, 262, 357, 360 sv, 386, 495, 497 sv, 500

Forel, Auguste.....175 sv

Foucault, Michel.....45 sv

Frazier, E. Franklin.....97 sv, 103 sv, 108 sv, 134, 227

Fredrickson, George M.....33, 35 sv

G

Gallie, W. B.....23, 331 sv, 361, 364 sv, 374 sv, 390, 423, 465, 471, 473 sv

Giddens, Anthony.....399, 409, 421, 493

Gilroy, Paul.....483

Glasgow, Joshua.....13, 17, 286 sv, 291 sv, 294 sv, 309, 311, 316, 320 sv, 325 sv, 373, 396, 484

Gobineau, Joseph Arthur de.....78, 87, 89, 118, 158, 240, 271

Günther, Hans F. K.....70 sv, 83, 87 sv, 90, 93

H

Hacking, Ian.....432, 435, 462

Hall, Stuart.....392

Hankins, Frank H.....74 sv, 79, 89, 117, 216

Harris, Abram L.....97 sv, 103 sv, 110 sv, 126 sv, 134, 271

Haslanger, Sally.....466, 469 sv, 472

Hegel, G. W. F.....448 sv, 451 sv, 456 sv, 491, 498, 503

Hertz, Friedrich.....82 sv, 88, 91 sv, 113, 115, 166 sv, 197, 208, 392

Hirschfeld, Magnus 32, 138 sv, 187 sv, 190, 192, 195 sv, 204 sv, 207, 215, 218, 222 sv, 225 sv, 260, 271, 428, 439, 466

Hund, Wulf D.....60, 118, 122, 124, 494

I

Iltis, Hugo..80 sv, 86 sv, 113, 115, 117 sv, 130, 158, 160 sv, 165, 167, 169 sv, 177, 181, 191 sv, 197 sv, 205, 208, 213, 216, 242, 354, 392

J

James, William.....441, 444 sv, 449 sv, 452, 456, 459, 490 sv

K

Kekes, John.....363 sv, 370 sv, 374 sv

Koselleck, Reinhart.....25, 134, 178, 249

Kovesi, Julius.....371 sv

L

Lemkin, Raphael.....269, 369

Locke, Alain.....61, 107, 133

Loury, Glenn C.....35 sv, 486 sv

M

Malato, Charles.....58 sv, 68

Mallon, Ron.....461 sv, 467 sv, 473

Marx, Karl.....100, 104, 119 sv, 122 sv, 149, 159, 247, 379, 383, 421

Maurras, Charles.....56 sv, 60

Mead, George Herbert.....489 sv, 497 sv

Méry, Gaston.....54 sv

Miles, Robert.....14, 17, 35, 44, 96 sv

Mills, Charles W.…33, 299 sv, 308 sv, 315 sv, 323, 325 sv, 329, 374, 390, 394 sv, 462, 472, 505

Montagu, Ashley.....180, 208, 221 sv, 231, 265, 429, 431, 466 sv

Myrdal, Gunnar.....356, 391

S

Schmid, Thomas W..284 sv, 291 sv, 295, 303, 307, 316, 319, 321, 324 sv, 373 sv, 396, 407

Senghor, Léopold Sédar.....61 sv

Shelby, Tommie.……33, 303 sv, 311, 316, 320 sv, 323, 326 sv, 329, 374, 389 sv, 392 sv, 505

Simar, Théophile.....62 sv, 68, 78 sv, 82, 87, 158, 192, 218, 222

T

Taguieff, Pierre-André.....15 sv, 23 sv, 26 sv, 30, 44, 51, 64, 266

Taylor, Paul C.....436, 454, 462, 472

U

UNESCO.....207 sv, 211 sv, 220, 222, 225 sv, 230 sv, 374, 469

Urquidez, Alberto G.....13, 17, 23 sv, 27 sv, 45, 281, 310 sv, 327 sv, 330, 380, 393, 424

V

Vanikoff, Maurice.....212 sv

Vermeil, Edmond.....76 sv, 158, 188, 192, 212, 218

W

Williams, Bernard.....24, 45

Wittgenstein, Ludwig.....13, 28 sv, 312, 322, 424

Y

Young, Iris Marion.....400 sv, 407 sv, 418 sv

Z

Zollschan, Ignaz.....80 sv, 84 sv, 88, 92 sv, 113, 115, 160, 208, 212, 217 sv, 226 sv, 229

Bibliographie générale

Dans « Philosophie et théorie politique », on trouvera les références touchant directement à la question du racisme ou de la race. Dans « Autres références philosophiques » sont rassemblés les travaux qui, quoique n'ayant pas trait directement à ces questions-là, ont nourri notre argumentation et notre positionnement. Dans « Histoire » sont présentées les références historiques et historiographiques. Vient ensuite la catégorie « Sociologie et théorie sociale ». On trouvera enfin une liste des « Références empiriques contemporaines » ne relevant pour l'essentiel ni de l'histoire, ni de la sociologie.

Philosophie et théorie politique

Littérature primaire

AJARI Norman, *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 2019.

ALCOFF Linda, *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York, Oxford University Press, coll. « Studies in feminist philosophy », 2006.

ANDERSON Elizabeth, *The Imperative of Integration*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2013 (édition originale : 2010).

APPIAH Kwame Anthony, « Race, culture, identité : des relations mal comprises », Rachel Bouyssou (trad.), dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2015, p. 45-73 (édition originale : 1994).

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. / Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz et Micheline Pouteau (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002 (édition originale : 1951–1963).

ARENDT Hannah, « Race-Thinking Before Racism », *The Review of Politics*, vol. 6, n° 1, 1944, p. 36-73.

ARTHUR John, *Race, Equality, and the Burdens of History*, New York, Cambridge University Press, 2007.

BACKER David I., « Race and Class Reductionism Today », sur *Verso*, 8 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4068-race-and-class-reductionism-today ; consulté le 19 août 2023).

BALIBAR Étienne, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques », dans *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2011, p. 465-515.

BALIBAR Étienne, « De quoi les exclus sont-ils exclus ? », dans *La Proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 239-251.

BALIBAR Étienne, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2010.

BALIBAR Étienne, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, vol. 38, n° 2, 2005, p. 11-28.

BALIBAR Étienne, « De Charonne à Vitry », dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 1992, p. 19-35 (édition originale : 1981).

BALIBAR Étienne, « Le mot race n'est pas "de trop" dans la Constitution française », *Mots*, n° 33, 1992, p. 241-256.

BALIBAR Étienne, « Racisme et nationalisme », dans Étienne Balibar et Immanuel Maurice Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres 450 », 1988, p. 54-95.

BERNASCONI Robert, « Facing up to the Eurocentrism and Racism of Academic Philosophy in the West: A Response to Davis, Direk, and Mills », *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 9, n° 2, 2017, p. 151-161.

BESSONE Magali, « Les contextes de la race : une question normative », *Archives de Philosophie*, vol. 81, n° 3, 2018, p. 501-521.

BESSONE Magali, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, coll. « Philosophie concrète », 2013.

BHASKAR Roy, « Facts and Values. Theory and Practice / Reason and the Dialectic of Human Emancipation / Depth, Rationality and Change », dans Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson et Alan Norrie (éd.), *Critical Realism: Essential Readings*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 409-444 (édition originale : 1986).

BLUM Lawrence, « What Do Accounts of 'Racism' Do? », dans Michael Levine et Tamas Pataki (éd.), *Racism in mind*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 56-77.

BLUM Lawrence, *"I'm Not a Racist, but –": The Moral Quandary of Race*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2002.

BOUIE Jamelle, « Opinion | Beyond 'White Fragility' », *The New York Times*, rubrique « Opinion », 26 juin 2020 (en ligne : https://www.nytimes.com/2020/06/26/opinion/black-lives-matter-injustice.html ; consulté le 19 août 2023).

BUNCHE R. J., « Reconstruction Reinterpreted », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, n° 4, 1935, p. 568-570.

BUNCHE Ralph J., « A Critical Analysis of the Tactics and Programs of Minority Groups », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, n° 3, 1935, p. 308-320.

CARMICHAEL Stokely, « Black Power Address at UC Berkeley », sur *American Rhetoric*, 2 mai 2021 (en ligne : https://www.americanrhetoric.com/speeches/stokelycarmichaelblackpower.html ; consulté le 14 juin 2023) (édition originale : 1966).

CARMICHAEL Stokely, « Power and racism: What We Want », *The Black Scholar*, vol. 27, n° 3-4, 1997, p. 52-57 (édition originale : 1966).

CARMICHAEL Stokely et Charles V. HAMILTON, *Le black power. Pour une politique de libération aux États-Unis*, Odile Pidoux (trad.), Paris, Payot, coll. « Études et documents Payot », 1968 (édition originale : 1967).

CARMICHAEL Stokely et Charles V. HAMILTON, *Black Power. The Politics of Liberation in America*, New York, Random House, 1967.

CÉSAIRE Aimé, « C'est l'honneur de cette Assemblée d'avoir distribué aux quatre coins du monde une immense espérance », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 91-96.

CÉSAIRE Aimé, « Ce que Renan n'a pas prévu », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 180-183 (édition originale : « Allocution prononcée au meeting des Partisans de la paix le 11 février 1949 », 1949).

CÉSAIRE Aimé, « Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage, 27 avril 1948. Discours de la Sorbonne », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 153-160 (édition originale : 1948).

CÉSAIRE Aimé, « Contre le sabotage de l'assimilation », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 197-199 (édition originale : 1949).

CÉSAIRE Aimé, « Discours sur le colonialisme », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 303-329 (édition originale : 1950–1955).

CÉSAIRE Aimé, « Hommage à Georges Louis Ponton, gouverneur de la Martinique », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 57-59 (édition originale : 1945).

CÉSAIRE Aimé, « Hommage à Victor Schœlcher », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 85-89 (édition originale : « Discours prononcé le 21 juillet 1945 à l'occasion de la fête traditionnelle dite de Victor Schœlcher », 1945).

CÉSAIRE Aimé, « L'impossible contact », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 165-170 (édition originale : 1948).

CÉSAIRE Aimé, « Le colonialisme n'est pas mort », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 281-295 (édition originale : 1954).

CÉSAIRE Aimé, « Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière, évêque de Saint-Pierre et de Fort-de-France », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 48-56 (édition originale : 1944).

CÉSAIRE Aimé, « Non au colonialisme ! », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 201-202 (édition originale : 1949).

CÉSAIRE Aimé, « Plus que jamais front uni contre le colonialisme », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 253-255 (édition originale : 1951).

CÉSAIRE Aimé, « Pourquoi je suis communiste », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 99 (édition originale : Paris, Éd. du Parti communiste, 1946).

CÉSAIRE Aimé, « Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage », dans Édouard de Lépine (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5, p. 120-140 (édition originale : « Introduction », Paris, Presses Universitaires de France, 1948).

CÉSAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, coll. « Poésie », 1983 (édition originale : 1939).

CÉSAIRE Aimé, « Panorama », *Tropiques*, n° 10, février 1944, p. 7-10.

CÉSAIRE Aimé, « Nègrerie. Conscience raciale et révolution sociale », *L'Étudiant noir. Journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*, n° 3, mai-juin 1935, p. 1-2.

COLLIER Andrew, « Explanation and Emancipation », dans Margaret Archer, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson et Alan Norrie (éd.), *Critical Realism: Essential Readings*, Londres/New York, Routledge, 1998, p. 444-473.

CONNOLLY William E., *The Terms of Political Discourse*, Lexington, Mass., Heath, 1974.

DE LÉPINE Édouard (éd.), *Aimé Césaire. Écrits politiques. 1935-1956*, Paris, Nouvelles éditions Jean-Michel Place, 2016, vol. 2/5.

DU BOIS W. E. B., *Pénombre de l'aube : essai d'autobiographie d'un concept de race*, Jean Pavans (trad.), Paris, Vendémiaire, coll. « Compagnons de voyage », 2020, 1 vol. (édition originale : 1940).

DU BOIS W. E. B., « La préservation des races », Stéphane Dufoix (trad.), *Raisons politiques*, vol. 21, n° 1, 2006, p. 117-130 (édition originale : 1897).

DU BOIS W. E. B., *The Souls of Black Folk*, New York, Bantam Books, 2005 (édition originale : 1903).

DU BOIS W. E. B., « The Talented Tenth », dans Booker T. Washington (éd.), *The Negro Problem*, sans lieu, Project Gutenberg, 2005, p. 31-77 (édition originale : New York, J. Pott & Company, 1903).

DU BOIS W. E. B., *Les Âmes du peuple noir*, Magali Bessone (trad.), Paris, Éditions ENS-Rue d'Ulm, 2004 (édition originale : 1903).

DU BOIS W. E. B., *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America. 1860-1880*, New York, The Free Press, 1998 (édition originale : 1935).

DU BOIS W. E. B., « A Negro Nation Within the Nation », *Current History (1916-1940)*, vol. 42, n° 3, 1935, p. 265-270.

DU BOIS W. E. B., *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America. 1860-1880*, Philadelphia, A. Saifer, 1935.

DU BOIS W. E. B., « Pan-Africa and New Racial Philosophy », *The Crisis*, vol. 40, n° 11, novembre 1933, p. 247.

DU BOIS W. E. B., « On Being Ashamed of Oneself. An Essay on Race Pride », *The Crisis*, vol. 40, n° 9, septembre 1933, p. 199-200.

DU BOIS W. E. B., « Karl Marx and the Negro », *The Crisis*, vol. 40, n° 3, mars 1933, p. 55-56.

DU BOIS W. E. B., « Marxism and the Negro Problem », *The Crisis*, vol. 40, n° 5, mai 1933, p. 103-118.

DU BOIS W. E. B., « Opinion. By W. E. B. Du Bois », *The Crisis*, vol. 22, n° 4, juin 1921, p. 149-152.

DU BOIS W. E. B., « Strivings of the Negro People », sur *The Atlantic*, 1er août 1897 (en ligne : https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1897/08/strivings-of-the-negro-people/305446/ ; consulté le 24 juin 2023).

DU BOIS William Edward Burghardt, *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, New York, Oxford University Press, 2007 (édition originale : 1940).

DWORKIN Ronald M., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

FANON Frantz, *Œuvres. Peau noire, masques blancs / L'An V de la révolution algérienne / Les damnés de la terre / Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2011 (éditions originales : 1952/1959/1961/1964).

FOUCAULT Michel, « Entretien avec Michel Foucault (propos recueillis par Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino) », Christian Lazzeri (trad.), dans Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange (éd.), *Michel Foucault. Dits et écrits, 1954-1988, vol. III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994, p. 140-160 (édition originale : 1976).

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975.

FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem et François Dagognet (éd.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », n° 46, 1971, p. 145-172.

FRAZIER E. Franklin, « The Du Bois Program in the Present Crisis », *Race. Devoted to Social, Political, and Economic Equality*, vol. 1, n° 1, 1935, p. 11-13.

GALLIE W. B., *Philosophy and the Historical Understanding*, 2e éd., New York, Schocken, 1968 (édition originale : 1964).

GALLIE W. B., « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1955, p. 167-198.

GALLIE Walter Bryce, « Les concepts essentiellement contestés », Olivier Tinland (trad.), *Philosophie*, vol. 122, n° 3, 2014, p. 9-33.

GARCIA J. L. A., « The Heart of Racism », dans David R. Morrow (éd.), *Moral Reasoning. A Text and Reader on Ethics and Contemporary Moral Issues*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2018, p. 274-294 (édition originale : 1996).

GARCIA J. L. A., « Philosophical Analysis and the Moral Concept of Racism », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 25, n° 5, 1999, p. 1-32.

GARRAU Marie, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS éditions, 2018.

GLASGOW Joshua, « Racism as Disrespect », *Ethics*, vol. 120, n° 1, 2009, p. 64-93.

GLASGOW Joshua, Sally HASLANGER, Chike JEFFERS et Quayshawn SPENCER, *What Is Race? Four Philosophical Views*, New York, Oxford University Press, 2019, 1 vol.

GRAY John N., « On the Contestability of Social and Political Concepts », *Political Theory*, vol. 5, n° 3, 1977, p. 331-348.

HARDIMON Michael O., *Rethinking Race: The Case for Deflationary Realism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2017, 1 vol.

HARRIS Abram L., *The Negro as Capitalist. A Study of Banking and Business Among American Negroes*, Philadelphie, The American Academy of Political and Social Science, 1936.

HARRIS Abram L., « Reconstruction and the Negro », *New Republic*, vol. 367, 1935, p. 1-46.

HARRIS Abram L., « The Negro and the New Economic Life », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, Modern Library, 1929, p. 324-339.

HARRIS Abram L., « Economic Foundations of American Race Division », *Social Forces*, vol. 5, n° 3, mars 1927, p. 468-478.

HARRIS Leonard, « The concept of racism: an essentially contested concept? », *The Centennial Review*, vol. 42, n° 2, 1998, p. 217-231.

HASLANGER Sally, « Racism, Ideology, and Social Movements », *Res Philosophica*, vol. 94, n° 1, 2017, p. 1-22.

HASLANGER Sally, « A Social Constructionist Analysis of Race », dans Sally Haslanger, *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 298-311.

HASLANGER Sally, « Language, Politics and “The Folk”: Looking for “The Meaning” of “Race” », *The Monist*, vol. 93, n° 2, 2010, p. 169-187.

HASLANGER Sally, « Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be? », *Noûs*, vol. 34, n° 1, 2000, p. 31-55.

HEADLEY Clevis, « Philosophical Analysis and the Problem of Defining Racism », *Philosophia Africana*, vol. 9, n° 1, 2006, p. 1-16.

KEKES John, « Essentially Contested Concepts: A Reconsideration », *Philosophy & Rhetoric*, 1977, p. 71-89.

LOCKE Alain, *The Works of Alain Locke*, Charles Molesworth (éd.), Oxford/New York, Oxford University Press, coll. « The collected Black writings series », 2012.

LOCKE Alain, « The Negro in American Culture », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, Modern Library, 1929, p. 248-267.

LOCKE Alain, « The Message of the Negro Poets », dans Countee Cullen (éd.), *Caroling Dusk*, New York, Harper and Bros., 1927.

LOCKE Alain, « Enter the New Negro », *Survey Graphic*, vol. 6, n° 6, mars 1925, p. 631-634.

LYOTARD Jean-François, *Le Différend*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Collection Critique », 1983.

MACINTYRE Alasdair, « Notes from the Moral Wilderness », dans Paul Blackledge et Neil Davidson (éd.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism : Selected Writings 1953-1974*, Leiden, Brill, coll. « Historical Materialism Book Series », n° 19, 2008, p. 45-69 (édition originale : 1958–1959).

MALLON Ron, « 'Race': Normative, Not Metaphysical or Semantic », *Ethics*, vol. 116, n° 3, 2006, p. 525-551.

MCPHERSON Lionel K, « Deflating 'Race' », *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 1, n° 4, 2015, p. 674-693.

MILLS Charles W., *Le contrat racial*, Aly Webster/Ndiaye (trad.), Montréal, Mémoire d'encrier, 2023 (édition originale : 1997).

MILLS Charles W., *From Class to Race: Essays in White Marxism and Black Radicalism*, Lanham (Md), Rowman & Littlefield, coll. « New Critical Theory », 2003.

MILLS Charles W., « "Heart" Attack: A Critique of Jorge Garcia's Volitional Conception of Racism », *The Journal of Ethics*, vol. 7, n° 1, 2003, p. 29-62.

MILLS Charles W., *Blackness Visible : Essays on Philosophy and Race*, Ithaca (N. Y.), Cornell university press, 1998.

MYRDAL Gunnar, Richard STERNER et Arnold M. ROSE, *An American Dilemma: the Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers, 1944, vol. 1/2.

PAPPAS Gregory, « Distance, Abstraction, and the Role of the Philosopher in the Pragmatic Approach to Racism », dans Bill E. Lawson et Donald F. Koch (éd.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 22-32.

QUELOZ Matthieu, *The Practical Origins of Ideas. Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

QUELOZ Matthieu, « How Genealogies Can Affect the Space of Reasons », *Synthese*, vol. 197, n° 5, 1er mai 2020, p. 2005-2027.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Catherine Audard (trad.), Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », n° 354, 2009, 1 vol. (édition originale : 1971).

REED, JR. Adolph, « Adolph Reed Jr.: The Perils of Race Reductionism (propos recueillis par Catherine Halley) », sur *JSTOR Daily*, 28 avril 2021 (en ligne : https://daily.jstor.org/adolph-reed-jr-the-perils-of-race-reductionism/ ; consulté le 14 juin 2023).

REED, JR. Adolph, « Response to Backer and Singh », sur *Verso*, 10 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4073-response-to-backer-and-singh ; consulté le 19 août 2023).

REED, JR. Adolph, *Stirrings in the Jug: Black Politics in the Post-Segregation Era*, Minneapolis (Minn.), University of Minnesota Press, 1999.

RONALD R. SUNDSTROM et DAVID HAEKWON KIM, « Xenophobia and Racism », *Critical Philosophy of Race*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 20-45.

SAYER Andrew, « Foreword. Why Critical Realism? », dans Steve Fleetwood et Stephen Ackroyd (éd.), *Critical Realist Applications in Organisation and Management Studies*, Londres/New York, Routledge, 2004, p. 6-19.

SCHMID W. Thomas, « The Definition of Racism », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 13, n° 1, 1996, p. 31-40.

SHELBY Tommie, « Racism, Moralism, and Social Criticism », *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 11, n° 1, 2014, p. 57-74.

SHELBY Tommie, « Ideology, Racism, and Critical Social Theory », *The Philosophical Forum*, vol. 34, n° 2, juin 2003, p. 153-188.

SHELBY Tommie, « Is Racism in the “Heart”? », *Journal of Social Philosophy*, vol. 33, n° 3, 2002, p. 411-420.

SINGH Nikhil Pal et Joshua CLOVER, « The Blindspot Revisited », sur *Verso*, 12 octobre 2018 (en ligne : https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4079-the-blindspot-revisited ; consulté le 19 août 2023).

SPERO Sterling D. et Abram L. HARRIS, *The Black Worker. A Study of the Negro and the Labor Movement*, New York, Columbia University Press, 1931.

TAGUIEFF Pierre-André, « Comment peut-on être antiraciste? », *Esprit*, vol. 190, n° 3/4, 1993, p. 36-48.

TAGUIEFF Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1988.

TAYLOR Paul C, « Pragmatism and Race », dans Bill E. Lawson et Donald F. Koch (éd.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 162-176.

URQUIDEZ Alberto G., *(Re-)defining Racism. A Philosophical Analysis*, Cham, Palgrave Macmillan, coll. « African American philosophy and the African diaspora », 2020.

WOOD Ellen Meiksins, « Capitalism and Human Emancipation », *New Left Review*, vol. 167, n° 1, 1988, p. 3-20.

YOUNG Iris Marion, *Responsibility for Justice*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2011.

ZACK Naomi, *Race and Mixed Race*, Philadelphia (Pa.), Temple University Press, 1993.

ZOUBIR Zacharias, « Éducation, société et race en France. Une perspective historique et épistémologique sur la controverse autour du “racisme d’État” », *Le Télémaque*, à paraître.

ZOUBIR Zacharias et Karim MURJI, « Beyond Marxism versus Cultural Studies. Critical Theories of Racism and Political Action from Migrant Workers to Black Lives Matter », dans John Solomos (éd.), *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, Oxon/New York, Routledge, 2020, p. 28-37.

« Nikhil Pal Singh on X », sur *Twitter*, 8 octobre 2018 (en ligne : https://twitter.com/nikhil_palsingh/status/1049404769545129986 ; consulté le 19 août 2023).

Littérature secondaire

APPIAH Anthony, « The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, octobre 1985, p. 21-37.

BERNASCONI Robert, « Racism is a system: how existentialism became dialectical in Fanon and Sartre », dans *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 342-360.

BESSONE Magali, « Le “peuple noir” comme “test concret des principes de la grande république” : W. E. B. Du Bois et la réélaboration de l’idéal américain de sympathie », *Raisons politiques*, vol. 24, n° 4, 2006, p. 33-53.

BESSONE Magali et Matthieu RENAULT, *W. E. B. Du Bois : double conscience et condition raciale*, Paris, Éditions Amsterdam, coll. « L’émancipation en question », 2021.

BESSONE Magali et Daniel SABBAGH, « Introduction. Les discriminations raciales : un objet philosophique », dans Magali Bessone et Daniel Sabbagh (éd.), *Race, racisme, discriminations. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, coll. « L’Avocat du Diable », 2015, p. 5-45.

BRENNAN Carol, « “Appiah, Kwame Anthony” | Contemporary Black Biography: Profiles from the International Black Community », sur *Encyclopedia.com*, 2004 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/education/news-wires-white-papers-and-books/appiah-kwame-anthony ; consulté le 21 juillet 2023).

BRODERICK Francis L., « The Academic Training of W. E. B. Du Bois », *The Journal of Negro Education*, vol. 27, n° 1, 1958, p. 10-16.

BULL Malcolm, « Slavery and the Multiple Self », *New Left Review*, I/231, 1er octobre 1998, p. 94-131.

CAMPBELL James, « Du Bois and James », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 28, n° 3, 1992, p. 569-581.

FRASER Nancy, « Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions », dans *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary*

Social Theory, Minneapolis (Minn.), University of Minnesota Press, 1989, p. 17-34 (édition originale : 1981).

HARRIS Leonard, « The concept of racism: an essentially contested concept? », *The Centennial Review*, vol. 42, n° 2, 1998, p. 217-231.

JAMES Michael et Adam BURGOS, « Race », sur *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023 (en ligne : https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/race/ ; consulté le 14 juillet 2023).

MCKEOWN Maeve, « Structural injustice », *Philosophy Compass*, vol. 16, n° 7, 2021 (DOI : 10.1111/phc3.12757 consulté le 17 septembre 2023).

POSEL Deborah, « Rethinking the 'race-class debate' in South African historiography », *Social Dynamics*, vol. 9, n° 1, 1er juin 1983, p. 50-66.

PRATT Scott L, « Race, Education, and Democracy », dans Bill E. Lawson et Donald F. Koch (éd.), *Pragmatism and the problem of race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 188-202.

RENAULT Matthieu, « Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir », *Actuel Marx*, vol. 55, n° 1, 2014, p. 36-48.

TAYLOR Paul C, « Pragmatism and Race », dans Bill E. Lawson et Donald F. Koch (éd.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004, p. 162-176.

TAYLOR Paul C., « Appiah's Uncompleted Argument: W.E.B. Du Bois and the Reality of Race », *Social Theory and Practice*, vol. 26, n° 1, 2000, p. 103-128.

TINLAND Olivier, « Présentation du numéro », *Philosophie*, vol. 122, n° 3, 2014, p. 3-8.

WEST Cornel, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison (Wis.), University of Wisconsin Press, 1989.

WILSON William Julius, Gerald EARLY, David Levering LEWIS, Elijah ANDERSON, James E. BLACKWELL, Ronald WALTERS et Chuck STONE, « Du Bois' The Philadelphia Negro: 100 Years Later », *The Journal of Blacks in Higher Education*, n° 11, 1996, p. 78-84.

ZAMIR Shamoon, *Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago (IL)/Londres, University of Chicago Press, 1995.

ZOUBIR Zacharias et Karim MURJI, « Beyond Marxism versus Cultural Studies. Critical Theories of Racism and Political Action from Migrant Workers to Black Lives Matter », dans John Solomos (éd.), *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, Oxon/New York, Routledge, 2020, p. 28-37.

Autres références philosophiques

Littérature primaire

ALTHUSSER Louis, *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Actuel Marx confrontation », 1995 (édition originale : 1970).

ARISTOTE, *Les Politiques*, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, Flammarion, coll. « G.F. », n° 490, 1990.

BOUDON Raymond, *L'idéologie ou L'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

CAPDEVILA Nestor, *Le concept d'idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 2004.

DEWEY John, *Experience and Nature*, Jo Ann Boydston (éd.), Carbondale, Southern Illinois University Press, coll. « The later works, 1925-1953 », 2008, vol. 1 (édition originale : 1925).

DEWEY John, *Human Nature and Conduct*, Jo Ann Boydston (éd.), Carbondale, Southern Illinois University Press, coll. « The middle works, 1899-1924 », 1983, vol. 14 (édition originale : 1922).

DEWEY John, *Logique : la théorie de l'enquête*, Gérard Deledalle (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 1967 (édition originale : 1938).

DEWEY John, « Logic of Judgments of Practice », dans *Essays in Experimental Logic*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1916, p. 335-443.

GAUTIER Claude, « La domination en sociologie n'est-elle qu'une fiction ? », *Actuel Marx*, vol. 49, n° 1, 2011, p. 32-45.

GINZBURG Carlo, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Jean-Pierre Bardos (trad.), Paris, Le Seuil, coll. « Hautes études », 2003 (édition originale : 1999).

HACKING Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, Baudouin Jurdant (trad.), Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 2001 (édition originale : 1999).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique. Livre troisième : le concept*, Bernard Bourgeois (trad.), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2016 (édition originale : 1816).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Bernard Bourgeois (éd.), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006 (édition originale : 1807).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Jean-François Kervégan (trad.), éd. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », n° 397, 2003 (édition originale : 1820).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, Kostas Papaïoannou (trad.), Paris, Union Générale d'Éditions, coll. « Le Monde en 10/18 », n° 235–236, 1965 (édition originale : 1837).

HORKHEIMER Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », Sibylle Muller (trad.), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », n° 189, 1974, p. 15-90 (édition originale : 1937).

HORKHEIMER Max et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Éliane Kaufholz-Messmer (trad.), Paris, Gallimard, 1974 (édition originale : 1944).

JAMES William, *Précis de psychologie*, Nathalie Ferron (trad.), Paris, Le Seuil, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 2006 (édition originale : 1892).

JAMES William, *The Principles of Psychology*, Frederick H. Burkhardt (éd.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, coll. « The Works of William James », 1981, vol. 1 (édition originale : 1890).

KOVESI Julius, *Moral Notions*, Londres/New York, Routledge & Kegan Paul/Humanities Press, coll. « Studies in philosophical psychology », 1967.

MACINTYRE Alasdair, « Notes from the Moral Wilderness », dans Paul Blackledge et Neil Davidson (éd.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism : Selected Writings 1953-1974*, Leiden, Brill, coll. « Historical Materialism Book Series », n° 19, 2008, p. 45-69 (édition originale : 1958–1959).

MARX Karl, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Jean-Pierre Lefebvre, Gilbert Badia, Étienne Balibar, Jacques Bidet, Yves Duroux, et [et al.] (trad.), reproduction en fac-similé, Paris, Éditions Sociales, coll. « Les essentielles », 2011 (édition originale : 1939–1941).

MARX Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier : le procès de production du capital*, Jean-Pierre Lefebvre (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1993 (édition originale : 1890).

MARX Karl, Friedrich ENGELS et Joseph WEYDEMEYER, *L'idéologie allemande : premier et deuxième chapitres*, Jean Quétier et Guillaume Fondu (trad.), Éd. bilingue, Paris, Éditions sociales, coll. « Les poches », 2014 (édition originale : 1932).

MEAD George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Daniel Cefaï et Louis Quéré (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Le lien social », 2006 (édition originale : 1934).

PUTNAM Hilary, *Raison, vérité et histoire*, Abel Gerschenfeld (trad.), Paris, Éditions de Minuit, coll. « Propositions 9 », 1984 (édition originale : 1981).

RANCIÈRE Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Catherine Audard (trad.), Paris, Seuil, coll. « Points. Essais », n° 354, 2009, 1 vol. (édition originale : 1971).

RENAULT Emmanuel, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, 2e éd., Paris, La Découverte, 2017 (édition originale : 2004).

RENAULT Emmanuel, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS éditions, coll. « CNRS philosophie », 2017.

SARTRE Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique, t. 1 : Théorie des ensembles pratiques, précédé de Questions de méthode*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1960.

SCANLON T.M., *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008.

TAGUIEFF Pierre-André, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essai », 2002.

TAYLOR Charles, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Denis-Armand Canal (trad.), Paris, Aubier, 1994 (édition originale : 1992).

WILLIAMS Bernard Arthur Owen, *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, Jean Lelaidier (trad.), Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2006 (édition originale : 2002).

WILLIAMS Bernard Arthur Owen, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Marie-Anne Lescourret (trad.), Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1990 (édition originale : 1985).

WITTGENSTEIN Ludwig, *Philosophical investigations / Philosophische Untersuchungen*, Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Peter Michael Stephan Hacker et Joachim Schulte (trad.), 4e éd. revue, Malden (Mass.), Wiley/Blackwell, 2009 (édition originale : 1953).

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Françoise Dastur et Elisabeth Rigal (trad.), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2004 (édition originale : 1953).

Littérature secondaire

CAPDEVILA Nestor, « Le tout du peuple et le tout du monde. Idéologie, empire et démocratie : des concepts essentiellement contestés », Mémoire de synthèse en vue de l'habilitation à diriger des recherches sous le parrainage d'Étienne BALIBAR, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2006.

FUCHS Édith, « II.1. L'humanisme radical de Jean Améry », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 207, n° 2, 2017, p. 161-165.

GAYOT Laurent, « L'idéologie chez Marx : concept politique ou thème polémique ? », *Actuel Marx en Ligne*, n° 32, 15 octobre 2007 (en ligne : https://web.archive.org/web/20071223224019/http://netx.u-paris10.fr/actuelmarx/alp0032.htm).

HALL Stuart, « Signification, représentation, idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes », *Raisons politiques*, vol. 48, n° 4, 2012, p. 131-162 (édition originale : 1985).

RENAULT Emmanuel, « Identité et reconnaissance chez Hegel », *Kairos*, n° 17, 2001, p. 173-199.

VIDAL-NAQUET Pierre, « Castoriadis et la Grèce ancienne », *Esprit*, vol. 12, n° 259, 1999, p. 131-143.

Sociologie et théorie sociale

Littérature primaire

ALLEN Robert L., *Black Awakening in Capitalist America: An Analytic History*, 2e éd., New York, Anchor Books/Doubleday, 1970 (édition originale : 1969).

BANTON Michael, « Racism », dans *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Londres, Wiley Blackwell, 2016, p. 1-8.

BLAUNER Bob, « Talking Past Each Other: Black and White Language of Race », *The American Prospect*, vol. 61, no 10, 1992, p. 55-64.

BONILLA-SILVA Eduardo, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, 6e éd., Lanham/Boulder/New York/Londres, Rowman & Littlefield, 2022 (édition originale : 2003).

BONILLA-SILVA Eduardo, « The Structure of Racism in Color-Blind,"Post-Racial" America », *American Behavioral Scientist*, vol. 59, no 11, 2015, p. 1358-1376.

BONILLA-SILVA Eduardo, « Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation », *American Sociological Review*, vol. 62, no 3, 1997, p. 465-480.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, A. Fayard, 1982.

BOURDIEU Pierre, « L'identité et la représentation », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 35, no 1, 1980, p. 63-72.

BRINBAUM Yaël, Laure MOGUÉROU et Jean-Luc PRIMON, « Les trajectoires du primaire au supérieur des descendants d'immigrés et de natifs d'un DOM », dans Cris Beauchemin, Christelle Hamel et Patrick Simon (éd.), *Trajectoires et origines : Enquête sur la diversité des populations en France*, Paris, Ined Éditions, coll. « Grandes Enquêtes », 2021, p. 175-202 (édition originale : 2015).

COX Oliver Cromwell, *Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics*, New York/Londres, Modern Reader Paperbacks, coll. « Modern Reader Paperbacks Series », 1959 (édition originale : 1948).

DHUME Fabrice, Xavier DUNEZAT, Camille GOURDEAU et Aude RABAUD, *Du racisme d'État en France ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Pour mieux comprendre », 2020.

DOANE Ashley, « What is Racism? Racial Discourse and Racial Politics », *Critical Sociology*, vol. 32, no 2-3, 1er mars 2006, p. 255-274.

DU BOIS W. E. B. et Isabel EATON, *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale, suivi de Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district*, Nicolas Martin-Breteau (trad.), Paris, La Découverte, 2019 (édition originale : 1899).

ESSED Philomena, « Humiliation, Dehumanization and the Quest for Dignity: Researching Beyond Racism », dans John Solomos (éd.), *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, Oxon/New York, Routledge, 2020, p. 442-455.

FIELDS Karen E. et Barbara J. FIELDS, *Racecraft. The Soul of Inequality in American Life*, Londres/New York, Verso, 2012.

FRAZIER E. Franklin, « Some Effects of the Depression on the Negro in Northern Cities », *Science & Society*, vol. 2, n° 4, 1938, p. 489-499.

FRAZIER E. Franklin, « The Status of the Negro in the American Social Order », *The Journal of Negro Education*, vol. 4, n° 3, 1935, p. 293-307.

FRAZIER E. Franklin, « La Bourgeoisie Noire », dans V. F. Calverton (éd.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, Modern Library, 1929, p. 379-388.

GIDDENS Anthony, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1979.

GILROY Paul, *There Ain't No Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Routledge, 1992 (édition originale : 1987).

GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de nature (1). L'appropriation des femmes », dans *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012, p. 155-183 (édition originale : 1978).

GUILLAUMIN Colette, « Pratique du pouvoir et idée de nature (2). Le discours de la nature », dans *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012, p. 273-300 (édition originale : 1978).

GUILLAUMIN Colette, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002 (édition originale : 1972).

GUILLAUMIN Colette, « Race et nature : système des marques. Idée de groupe naturel et rapports sociaux », dans *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard, 2002, p. 323-354 (édition originale : 1977).

HAJJAT Abdellali, « Des discours républicains aveugles à la race ? La question raciale entre texte public et texte caché », *Sociologie*, vol. 12, n° 4, 2021, p. 419-426.

HALL Stuart, *Cultural Studies 1983: A Theoretical History*, Jennifer Daryl Slack et Lawrence Grossberg (éd.), Durham, Duke University Press, coll. « Stuart Hall, selected writings », 2016.

HALL Stuart, « Race, articulation et sociétés structurées à dominante », Aurélien Blanchard et Florian Vörös (trad.), dans Maxime Cervulle (éd.), *Stuart Hall. Identités et cultures : 2. Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 113-178 (édition originale : 1980).

HALL Stuart, Chas CRITCHER, Tony JEFFERSON, John CLARKE et Brian ROBERTS, *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*, Londres, Macmillan, coll. « Critical social studies », 1978.

HESSE Barnor, « Self-fulfilling prophecy: The postracial horizon », *South Atlantic Quarterly*, vol. 110, n° 1, 2011, p. 155-178.

HESSE Barnor, « Im/plausible deniability: racism's conceptual double bind », *Social identities*, vol. 10, n° 1, 2004, p. 9-29.

HUND Wulf D., *Negative Vergesellschaftung. Dimensionen der Rassismusanalyse*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006.

JOUNIN Nicolas, « L'ethnicisation en chantiers. Reconstructions des statuts par l'ethnique en milieu de travail », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 20, n° 3, 2004, p. 103-126.

KEYHANI Narguesse, Abdellali HAJJAT et Cécile RODRIGUES, « Saisir le racisme par sa pénalisation ? Apports et limites d'une analyse fondée sur les dossiers judiciaires », *Genèses*, vol. 116, n° 3, 2019, p. 125-144.

LAMONT Michèle, *La dignité des travailleurs : exclusion, race, classe et immigration en France et aux États-Unis*, Marie-Paule Mitra (trad.), Paris, Presses de Sciences Po, 2002 (édition originale : 2000).

LOURY Glenn C., *The Anatomy of Racial Inequality*, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard University Press, coll. « The W.E.B. Du Bois lectures », 2002.

MAZZEGA Matthieu, *Se disputer le « vrai » racisme : qualifications ordinaires, enjeux moraux et frontières symboliques. Une étude d'un corpus de commentaires d'internautes*, Thèse de doctorat, Université Grenoble Alpes (ComUE), 2016.

MIES Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 1998 (édition originale : 1986).

MILES Robert, *Racism*, Londres/New York, Routledge, 1989.

MILES Robert, « Marxism Versus the Sociology of 'Race Relations'? », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 7, n° 2, 1984, p. 217-237.

MILES Robert, *Racism and Migrant Labour*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.

OMI Michael et Howard WINANT, *Racial Formation in the United States*, 3e éd., New York/Londres, Routledge, 2015 (édition originale : 1986).

PARK Robert Ezra et Edgar Tristram THOMPSON, *Race Relations and the Race Problem: A Definition and an Analysis*, Durham, Duke University Press, 1939.

PARMAR Pratibha, « Gender, Race and Class: Asian Women in Resistance », dans Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) (éd.), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 1970s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, p. 236-275.

PICOT Pauline, « Quelques usages militants du concept de racisme institutionnel : le discours antiraciste postcolonial (France, 2005-2015) », *Migrations Société*, vol. 163, n° 1, 2016, p. 47-60.

RYDGREN Jens, « Därför växer de radikala högerpartierna », sur *Socio(b)log*, 4 mai 2017 (en ligne : https://socioblog.su.se/2017/05/04/darfor-vaxer-de-radikala-hogerpartierna/ ; consulté le 17 juin 2023).

SILBERMAN Roxane et Irène FOURNIER, « Les secondes générations sur le marché du travail en France : une pénalité ethnique ancrée dans le temps. Contribution à la théorie de l'assimilation segmentée », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 2, 2006, p. 243-292.

TILLY Charles, *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press, 2009 (édition originale : 1998).

WEBER Max, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », Julien Freund (trad.), dans *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 171-186 (édition originale : 1904).

WIGHT Colin, « The agent-structure problem and institutional racism », *Political Studies*, vol. 51, n° 4, 2003, p. 706-721.

WRIGHT Erik Olin, *Understanding Class*, Londres, Verso, 2015.

Littérature secondaire

BLAU Judith R. et Eric S. BROWN, « Du Bois and Diasporic Identity: The Veil and the Unveiling Project », *Sociological Theory*, vol. 19, n° 2, 2001, p. 219-233.

DUNEZAT Xavier et Camille GOURDEAU, « Le racisme institutionnel : un concept polyphonique », *Migrations Société*, vol. 163, n° 1, 2016, p. 13-32.

MASON David, « After Scarman: a note on the concept of 'institutional racism' », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 10, n° 1, 1982, p. 38-45.

MERCIER Arnaud, « Retournement du stigmate », sur *Le Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 29 avril 2021 (en ligne : https://publictionnaire.huma-num.fr/notice/retournement-du-stigmate/).

MURJI Karim, « Sociological engagements: Institutional racism and beyond », *Sociology*, vol. 41, n° 5, 2007, p. 843-855.

TYLER Imogen, « Resituating Erving Goffman: From Stigma Power to Black Power », *The Sociological Review*, vol. 66, n° 4, 2018, p. 744-765.

ZOUBIR Zacharias, « Recension : Du Bois (W. E. B.), Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale (1899), suivi de Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district d'Isabel Eaton, traduction de l'anglais (États-Unis), introduction et appareil critique par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte, 2019, 581 p. », *Politix*, vol. 131, n° 3, 2020, p. 153-156.

Histoire

Littérature primaire

Anonyme, « Antiracistes ! », *Le Droit de vivre*, 8e année, n° 163, 1er septembre 1939, p. 1.

Anonyme, « Rassemblement mondial contre le racisme et l'antisémitisme », *Fraternité. Organe mensuel de la Ligue belge contre le racisme et l'antisémitisme*, 1ère année, n° 4, 1er août 1938, p. 12.

Anonyme, « Du Congrès Universel des Races (1911) au Congrès International de la Population (1937) », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, n° 4, juillet/août 1937, p. 1-3.

Anonyme, « La Science et les Arts, la Littérature et la Presse, par le Prof. Ferdinand Tonnies », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, n° 4, juillet/août 1937, p. 12-13.

Anonyme, « Questionnaire », *Le Droit de vivre*, 5e année, n° 25, mai 1936, p. 5.

Anonyme, « Dupont-Del Rosario », *Le Droit de vivre*, 3e année, n° 18, 25 mars 1934, p. 2.

Anonyme, « La lutte contre l'antisémitisme du point de vue chrétien », *Le Droit de vivre*, 3e année, n° 22, décembre 1934, p. 6.

Anonyme, « En Allemagne », *Le Temps*, mai 1924, p. 1.

Anonyme, « La situation électorale en Allemagne », *Journal des débats politiques et littéraires*, avril 1924, p. 1.

Anonyme, « Les élections allemandes », *L'Ère nouvelle. Organe de l'entente des gauches*, avril 1924, p. 3.

Anonyme, « La crise économique et l'état des esprits en Allemagne », *Journal des débats politiques et littéraires*, juin 1923, p. 2.

BARZUN Jacques, *Race: A Study in Modern Superstition*, 2e éd., Londres, Methuen & Co. Ltd., 1938 (édition originale : 1937).

BAUR E., E. FISCHER et F. LENZ, *Menschliche Erblehre und Rassenhygiene*, 4e éd., Münich, J. F. Lehmann, 1936, vol. 2 (édition originale : 1921).

BENEDICT Ruth, *Race: Science and Politics*, éd. revue et augmentée, New York, The Viking Press, 1945 (édition originale : 1940).

BENEDICT Ruth, *Race: Science and Politics*, Rev. ed., New York, The Viking press, 1943.

BENEDICT Ruth, « Race Problems in America », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 216, n° 1, 1941, p. 73-78.

BENEDICT Ruth, *Race: Science and Politics*, New York, Modern Age Books, 1940.

BERNERI Camillo et Armando PANIZZA, *El delirio racista*, Buenos Aires, IMAN, coll. « Cuadernos economicos », 1935.

BOAS Franz, *Race and Democratic Society*, New York, J. J. Augustin, 1945.

BOAS Franz, « Heredity and Environment », *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 1, 1939, p. 5-14.

BOAS Franz, « Race and Progress », *Science*, vol. 74, n° 1905, 1931, p. 1-8.

CAHEN Émile, « Chronique », *Archives israélites de France. Recueil politique et religieux hebdomadaire*, LXXIIe année, n° 16, avril 1911, p. 126.

COGNI Giulio, *I valori della stirpe italiana*, Milan, Fratelli Bocca Editori, 1937.

COGNI Giulio, *Il razzismo*, Milan, Fratelli Bocca Editori, 1936.

DE COTTENS Victor, « Anarchie ! », *Le Public*, juin 1892, p. 1.

CRUMMELL Alexander, « Alexander Crummell, "The Attitude of the American Mind Toward the Negro Intellect" (1898) », 29 janvier 2007 (en ligne :

https://www.blackpast.org/african-american-history/1898-alexander-crummell-attitude-american-mind-toward-negro-intellect/ ; consulté le 22 août 2023).

CRUMMELL Alexander, « The attitude of the American mind toward the Negro intellect », *The American Negro Academy Occasional Papers*, vol. 3, 1898, p. 8-19.

DAMIANI Gigi, *Razzismo e anarchismo*, Newark, N.J., L'Adunata dei Refrattari, coll. « Biblioteca de l'Adunata dei Refrattari », 1938.

DEBETZ Georghi F., « Une seule race : la race humaine », *Le Courrier de l'UNESCO*, avril 1965, p. 4-7.

DOVER Cedric, « We Europeans », *Nature*, vol. 136, n° 3445, 1935, p. 736-737.

DU BOIS W. E. B., *The Correspondence of W.E.B. Du Bois. Selections, 1934-1944*, Herbert Aptheker (éd.), Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, coll. « The Correspondence of W. E. B. Du Bois », 1976, vol. 2/3.

FITRAWE Abder-Rahmane, *Le Racisme et l'islam*, Paris, Races et racisme, 1939.

FOREL Auguste, *Les États-Unis de la Terre*, Lausanne, F. Ruedi, 1914.

GAUCHER André, « Le "Racisme". Il n'y a pas de race latine. Le racisme et le nationalisme. – La thèse de Maurice Barrès. – La grande France », *La Presse*, juillet 1903, p. 3.

GOBINEAU Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853, 4 vol.

GOLDENWEISER Alexander, « Review of Racism, by M. Hirschfeld, E. Paul, & C. Paul », *Jewish Social Studies*, vol. 1, n° 4, 1939, p. 465-466.

GONTIER René, *Vers un racisme français*, Paris, Denoël, 1939.

GRANT Madison, *The Passing of the Great Race or the Racial Basis of European History*, New York, Scribner, 1916.

GÜNTHER Hans F. K., *Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes*, Münich, J. F. Lehmann, 1929.

GÜNTHER Hans F. K., *Die nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens : zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Urheimat und Rassenherkunft der Indogermanen*, München, J. F. Lehmann, 1934.

HANKINS Frank H, « BARZUN, JACQUES. Race—A Study in Modern Superstition. Pp, x, 353. New York: Harcourt, Brace and Company, 1937. $2.50 », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 196, n° 1, 1938, p. 265-266.

HANKINS Frank H., *La race dans la civilisation : critique de la doctrine nordique*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1935, 1 vol.

HANKINS Frank H., *The Racial Basis of Civilization: A Critique of the Nordic Doctrine*, New York, Knopf, coll. « Borzoi Books », 1926.

HÉRENGER Alexandre, *Le Mythe raciste. Préface de Guglielmo Ferrero [Conférence faite à l'Athénée de Genève le 24 octobre 1933 sous les auspices de la Revue juive de Genève]*, Genève, Éditions de la Revue juive de Genève, 1933.

HERTZ Friedrich, *Rasse und Kultur: eine kritische Untersuchung der Rassentheorien*, 3e éd. revue et augmentée, Leipzig, A. Kröner, coll. « Philosophischsoziologische Bücherei », n° 34, 1925, 1 vol. (édition originale : *Moderne Rassentheorien. Kritische Essays*, Wien, Stern, 1904).

HERTZ Friedrich, *Moderne Rassentheorien. Kritische Essays*, Wien, Stern, 1904.

HIRSCHFELD Magnus, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, 2., um ein Vorwort von Bernd-Ulrich Hergemöller ergänzte Neuaufl. der Ausg. von 1984, Berlin, W. de Gruyter, 2001 (édition originale : 1914).

HIRSCHFELD Magnus, *Racism*, Eden Paul et Cedar Paul (éd.), Eden Paul et Cedar Paul (trad.), Londres, V. Gollancz Ltd., 1938.

HIRSCHFELD Magnus, *Was eint und trennt das Menschengeschlecht?*, Berlin, J. Hart, 1919.

HIRSCHFELD Magnus, *Kriegspsychologisches*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, coll. « Deutsche Kriegsschriften », n° 20, 1916.

HIRSCHFELD Magnus, *Warum hassen uns die Völker? Eine kriegspsychologische Betrachtung*, Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1915.

HUXLEY Julian, A. C. HADDON et A. M. CARR-SAUNDERS, *We Europeans. A Survey of Racial Problems*, 5e éd., Harmondsworth, Penguin Books, 1939 (édition originale : 1935).

ILTIS Hugo, *Der Mythus von Blut und Rasse*, Vienne, Harand, 1936.

ILTIS Hugo, « Der Rassismus im Mantel der Wissenschaft », dans *Rasse in Wissenschaft und Politik*, Prague, Verlag der « Wahrheit », 1935, p. 3-9.

ILTIS Hugo, *Volkstümliche Rassenkunde. Mit 41 Abbildungen*, Iéna, Urania, 1930.

ILTIS Hugo, « Rassenforschung und Rassenfrage. I. », *Sozialistische Bildung*, n° 1, janvier 1929, p. 12-21.

ILTIS Hugo, « Rassenforschung und Rassenfrage. II. », *Sozialistische Bildung*, n° 2, février 1929, p. 45-52.

ILTIS Hugo, « Rassenwissenschaft und Rassenwahn », *Die Gesellschaft*, n° 4, 1927, p. 97-114.

ILTIS Hugo, *Gregor Johann Mendel. Leben, Werk und Wirkung*, Berlin, J. Springer, 1924.

JAMES R. B., « CAUCASIAN SUPERIORITY », *The New York Times*, rubrique « Archives », 7 août 1927 (en ligne : https://www.nytimes.com/1927/08/07/archives/caucasian-superiority.html ; consulté le 28 juin 2021).

KAUTSKY Karl, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlin, J.H.W. Dietz, 1927.

KETELS Robert, *Le Culte de la race blanche. Criterium et directive pour notre temps*, Bruxelles, Le Racisme paneuropéen, 1935.

L'ARGUS, *Nomenclature des journaux, revues, périodiques français paraissant en France et en langue française à l'étranger*, 7e éd., Paris, L'Argus, 1936.

LAROUSSE, *Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Tome sixième : PSO-SUR*, Paris, Librairie Larousse, coll. « Grand Larousse de la langue française en six volumes », 1989, vol. 1/7.

LE PAYSAN RÉVOLTÉ, « En glanant », *La Voix paysanne. Organe agricole du parti communiste*, 3e année, n° 141, 14 octobre 1922, p. 1.

LEMKIN Raphael, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, D.C., Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, coll. « Publications of the Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law », 1944.

LENEVEU Georges, « Le Krach », *La Justice*, juillet 1897, p. 1.

L.I.C.A., *Racisme ? Non, L.I.C.A. Ce que nous sommes, ce que nous serons*, Paris, Le Droit de vivre, 1937.

MALATO Charles, *Philosophie de l'anarchie*, 3e éd., Paris, Stock, 1897 (édition originale : 1888).

MARX Karl, « Marx : Statuts de l'A.I.T. », sans date (en ligne : https://www.marxists.org/francais/marx/works/1864/00/18640000.htm ; consulté le 28 août 2023) (édition originale : 1864).

MAURRAS Charles, « La politique », *L'Action française. Organe du nationalisme intégral*, 17e année, n° 99, 1924, p. 1.

MCDOUGALL William, *An Introduction to Social Psychology*, 10e éd., Londres, Methuen, 1916 (édition originale : 1908).

MEIGNANT Paul, « La politique sanitaire raciste et la loi allemande de stérilisation », *L'hygiène mentale. Journal de psychiatrie appliquée*, XXIXe année, n° 9, novembre 1934, p. 213-234.

MÉRY Gaston, *Jean Révolte, roman de lutte*, Paris, E. Dentu, 1892. Country: FR.

MONTAGU Ashley, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, 2e éd. revue et augmentée, New York, Columbia University Press, 1945.

MONTAGU Ashley, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, New York, Columbia University Press, 1942.

DE PRÉCHAC Jacques, « Un ultranationalisme maladif : le racisme allemand », *Le Correspondant*, 25 octobre 1924, p. 162-163.

RADIN Paul, « History of Ethnological Theories », *American Anthropologist*, vol. 31, n° 1, 1929, p. 9-33.

REINSCH Paul S., « The Negro Race and European Civilization », *American Journal of Sociology*, vol. 11, n° 2, 1905, p. 145-167.

ROUSTAN Mario, *Hitler éducateur. Racisme ou démocratie. Dressage ou liberté !*, Paris, F. Nathan, 1935. Country: FR.

SCULFORT DE BEAUREPAS Serge, *Le panceltisme universel et pacifique contre le pangermanisme envahisseur et l'impérialisme anglais : rénovation celtique*, Paris, H. Champion, 1903, 2 vol.

SENGHOR Léopold Sédar, « Racisme ? Non, mais Alliance spirituelle », *L'Étudiant noir. Journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*, n° 3, mai-juin 1935, p. 2.

SIMAR Théophile, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIXe siècle*, Bruxelles, M. Lamertin, 1922.

UNESCO, *The Race Concept: Results of an Inquiry*, Paris, UNESCO, 1952.

VANIKOFF Maurice, « La question des races au Congrès international de la population », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, n° 5, 1937, p. 1-9.

VERMEIL Edmond, *Le Racisme allemand. Essai de mise au point*, Paris, Carnets de l'actualité, 1939.

VERMEIL Edmond, *Doctrinaires de la révolution allemande 1918-1938 : W. Rathenau, Keyserling, Th. Mann, O. Spengler, Moeller v. d. Bruck, Le groupe de la « Tat », Hitler, A. Rosenberg, Gunther, Darré, G. Feder, R. Ley, Goebbels*, Paris, Sorlot, 1938.

WARD Robert DeCourcy, « Eugenic Immigration: The American Race of the Future and the Responsibility of the Southern States for its Formation. The "Survival of the Fittest" », *Journal of Heredity*, vol. 4, n° 2, 1913, p. 96-102.

WELLS Wesley Raymond, « The Sublimation of Non-Sexual Instincts », *The Pedagogical Seminary*, vol. 28, n° 1, mars 1921, p. 73-77.

WELTFISH Gene et Ruth BENEDICT, *The Races of Mankind*, New York, Public Affairs Committee, 1943.

ZOLLSCHAN Ignaz, *Racialism Against Civilization*, Londres, New Europe Pub. Co., 1942.

ZOLLSCHAN Ignaz, « Le rôle du facteur racial dans les origines de la civilisation », *Races et racisme. Bulletin du Groupement d'Étude et d'Information*, vol. 1, n° 5, 1937, p. 21-24.

ZOLLSCHAN Ignaz, *Das Rassenproblem. Unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen Grundlagen der jüdischen Rassenfrage*, 2e éd., Vienne/Leipzig, 1911 (édition originale : 1910).

« Assemblée nationale - Aimé Césaire : Tables nominatives des interventions (1945-1993) », sans date (en ligne : https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/aime-cesaire/tables_nominatives.asp#6nov1945 ; consulté le 6 septembre 2023).

« Théophile Simar (1883-1930) », sur *data.bnf.fr*, sans date (en ligne : https://data.bnf.fr/13188053/theophile_simar/ ; consulté le 22 août 2023).

Littérature secondaire

AJAVON François-Xavier, « L'étrange et inquiétant Platon de Hans F.K. Günther : un exemple d'appropriation idéologique de la pensée grecque », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 2, 2006, p. 267-284.

ALEXANDER Charles C., « Prophet of American Racism: Madison Grant and the Nordic Myth », *Phylon (1960-)*, vol. 23, n° 1, 1962, p. 73-90.

ALEXANDER Nathan G., « “The curse of race prejudice”: debates about racial ‘prejudice’ in the United States, c. 1750–1900 », *Patterns of Prejudice*, vol. 55, n° 1, 2021, p. 25-46.

AMIDON Kevin S., « “Fischer, (Leopold Franz) Eugen” | Complete Dictionary of Scientific Biography », sur *Encyclopedia.com*, 2008 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/science/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/fischer-leopold-franz-eugen ; consulté le 24 juin 2021).

AMIN Samir, *Le développement inégal : essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Grands documents », 1973.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, deuxième éd. revue et augmentée, Londres/New York, Verso, 1991 (édition originale : 1983).

ANDERSON Mark, « Ruth Benedict, Boasian Anthropology, and the Problem of the Colour Line », *History and Anthropology*, vol. 25, n° 3, 27 mai 2014, p. 395-414.

ANDERSON Patrick, « Pan-Africanism and Economic Nationalism: W. E. B. Du Bois’s Black Reconstruction and the Failings of the “Black Marxism” Thesis », *Journal of Black Studies*, vol. 48, n° 8, 2017, p. 732-757.

BALL Terence, « Conceptual history and the history of political thought », dans Iain Hami’sieer-Monk, Kaiun Tilmans et Frank Van Vree (éd.), *History of concepts: comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 1998, vol. 76, p. 75-86.

BARKAN Elazar, *The Retreat of Scientific Racism. Changing Concepts of Race in Britain and the United States Between the World Wars*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.

BAUER J. Edgar, « Deconstruction and liberation: On Magnus Hirschfeld’s universalization of sexual intermediariness and racial hybridity », dans Foundation of Tertiary Institutions of the Northern Metropolis, Johannesburg, South Africa (FOTIM) (éd.), *Gender Studies Here and Now. CD-ROM Format*, Johannesburg/Pretoria, FOTIM, 2006.

BERNASCONI Robert, « A Most Dangerous Error: The Boasian Myth of a Knock-Down Argument Against Racism », *Angelaki*, vol. 24, n° 2, 2019, p. 92-103.

BERNASCONI Robert, « Where Is Xenophobia in the Fight against Racism? », *Critical Philosophy of Race*, vol. 2, n° 1, 1er février 2014, p. 5-19.

BETZOLD Michael, « “Carmichael, Stokely (Kwame Touré, Kwame Turé)” | Scribner Encyclopedia of American Lives, Thematic Series: The 1960s », sur *Encyclopedia.com*, 2003 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/carmichael-stokely-kwame-toure-kwame-ture ; consulté le 13 juin 2023).

BOUM Aomar, « Partners against Anti-Semitism: Muslims and Jews respond to Nazism in French North African colonies, 1936–1940 », *The Journal of North African Studies*, vol. 19, n° 4, 8 août 2014, p. 554-570.

BRATTAIN Michelle, « Race, Racism, and Antiracism: UNESCO and the Politics of Presenting Science to the Postwar Public », *The American Historical Review*, vol. 112, n° 5, 2007, p. 1386-1413.

BRENNAN Carol, « "Appiah, Kwame Anthony" | Contemporary Black Biography: Profiles from the International Black Community », sur *Encyclopedia.com*, 2004 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/education/news-wires-white-papers-and-books/appiah-kwame-anthony ; consulté le 21 juillet 2023).

BROWN Thomas F., « "Blood and Bloodline" | International Encyclopedia of the Social Sciences (2e éd.) », sur *Encyclopedia.com*, 2008 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/blood-and-bloodline ; consulté le 24 août 2023).

BRUNETEAU Bernard, *Génocides. Usages et mésusages d'un concept*, Paris, CNRS éditions, 2019.

CABANEL Patrick et Mariline VALLEZ, « La haine du Midi: l'antiméridionalisme dans la France de la Belle Époque », dans *Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Éditions du CTHS, 2005, vol. 126-11, p. 87-97.

CABRERA María Teresa Farfán, « Prólogo », dans *El delirio racista. Prólogo María Teresa Farfán Cabrera*, Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 5-9.

CANTINI C. et C. HEIMBERG, *Pour une histoire sociale et antifasciste : contributions d'un autodidacte*, Lausanne, D'En Bas, 1999.

CASEVITZ Michel et Louis BASSET, « Peuple, nation, État en grec ancien », dans Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (éd.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Hors collection », 1996, p. 153-159.

CASSATA Francesco, *« La Difesa della razza » : politica, ideologia e immagine del razzismo fascista*, Turin, G. Einaudi, coll. « Einaudi storia », n° 23, 2008.

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, « NATION : Étymologie de NATION », sans date (en ligne : https://cnrtl.fr/etymologie/nation ; consulté le 21 août 2023).

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, « RACE : Étymologie de RACE », sans date (en ligne : https://cnrtl.fr/etymologie/race ; consulté le 21 août 2023).

CHAMBERS Clarke A., « The Cooperative League of the United States of America, 1916-1961: A Study of Social Theory and Social Action », *Agricultural History*, vol. 36, n° 2, 1962, p. 59-81.

CRIPS Liliane, « Magnus Hirschfeld (1868-1935), un eugéniste social-démocrate », *L'Homme et la société*, vol. 87, n° 1, 1988, p. 104-114.

CUNIN Elisabeth, « L'Unesco, à l'origine de l'antiracisme ? Ethnographie historique de la question raciale (1946-1952) », *Critique internationale*, vol. 86, n° 1, 2020, p. 25-43.

DARITY William, « Soundings and Silences on Race and Social Change: Abram Harris, Jr. in the Great Depression », *A Different Vision*, 2002, p. 230-249.

DEBONO Emmanuel, *Aux origines de l'antiracisme : la LICA, 1927-1940*, Paris, CNRS éditions, 2012.

DEGLER Carl N., *In Search of Human Nature. The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought*, New York, Oxford University Press, 1991.

DORON Claude-Olivier, *L'homme altéré : races et dégénérescence (XVIIe-XIXe siècles)*, Ceyzérieu (Ain), Champ Vallon, 2016.

DORON Claude-Olivier, « Race and Genealogy. Buffon and the Formation of the Concept of "Race" », *Humana Mente*, vol. 5, n° 22, 2012, p. 75-109.

DOSE Ralf, *Magnus Hirschfeld: the Origins of the Gay Liberation Movement*, Edward H. Willis (trad.), New York, Monthly Review Press, 2014 (édition originale : 2005).

DUCHENNE Geneviève, *Esquisses d'une Europe nouvelle : L'européisme dans la Belgique de l'entre-deux-guerres (1919-1939)*, Bruxelles, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2011.

EATON Amber, « The New Negro Alliance (1933-1940s) », 9 mai 2009 (en ligne : https://www.blackpast.org/african-american-history/new-negro-alliance/ ; consulté le 27 août 2023).

EBENSTEIN William et Richard J. EVANS, « "National Socialism", "Nazism" | International Encyclopedia of the Social Sciences », sur *Encyclopedia.com*, 2008 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/modern-europe/german-history/national-socialism ; consulté le 25 août 2023).

EVANS Mary Alice, « Mimicry and the Darwinian Heritage », *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, n° 2, 1965, p. 211-220.

FIELDS Barbara Jeanne, « Slavery, race and ideology in the United States of America », *New Left Review*, vol. 181, n° 1, 1990, p. 95-118.

FISCHOFF Ephraim, « "Luschan, Felix von" | Encyclopaedia Judaica (2e éd.) », sur *Encyclopedia.com*, 2007 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/luschan-felix-vondeg ; consulté le 30 août 2023).

FOSTER Hannah, « Black Star Line (1919-1923) », 9 mars 2014 (en ligne : https://www.blackpast.org/african-american-history/black-star-line-1919-1923/ ; consulté le 19 août 2023).

FREDRICKSON George M., *Racisme, une histoire*, Jacqueline Carnaud (trad.), Paris, Liana Levi, 2003 (édition originale : 2002).

GAUTIER Arthur, « Historically contested concepts: A conceptual history of philanthropy in France, 1712-1914 », *Theory and Society*, vol. 48, n° 1, 1er janvier 2019, p. 95-129.

GRIFFIN Roger, « Modernity under the New Order. The Fascist Project for Managing the Future », dans M. Feldman (éd.), *A Fascist Century. Essays by Roger Griffin*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 24-45 (édition originale : 1994).

GROSSE Judith, « Patriotismus und Kosmopolitismus: Magnus Hirschfeld und der Erste Weltkrieg », *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts / Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol. 13, 2014, p. 337-364.

GUIOMAR Jean-Yves, *L'Idéologie nationale. Nation, représentation, propriété*, Paris, Champ Libre, 1974.

GUSDORF Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973, vol. 6.

HARAWAY Donna, « Remodelling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950–1980 », dans George W. Stocking, Jr. (éd.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology*, Wisconsin, University of Wisconscin Press, 1988, p. 206-259.

HATCH Justin D., « Dissociating Power and Racism: Stokely Carmichael at Berkeley », *Advances in the History of Rhetoric*, vol. 22, n° 3, 2019, p. 303-325.

HAYNES JR. Curtis, « From Philanthropic Black Capitalism to Socialism: Cooperativism in Du Bois's Economic Thought », *Socialism and Democracy*, vol. 32, n° 3, 2018, p. 125-145.

HAZARD Anthony Q., *Postwar Anti-Racism: The United States, UNESCO, and Race, 1945-1968*, New York, Palgrave Macmillan, 2016 (édition originale : 2012).

HENRY Charles P., *Ralph Bunche: model Negro or American other?*, New York, New York University Press, 2005 (édition originale : 1999).

HERZER Manfred, *Magnus Hirschfeld und seine Zeit*, Oldenbourg, de Gruyter, 2017.

HILL Robert A., « "Universal Negro Improvement Association" | Encyclopedia of African-American Culture and History », sur *Encyclopedia.com*, 1996 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/universal-negro-improvement-association ; consulté le 19 août 2023).

HOBSBAWM Eric John, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HOLLOWAY Jonathan Scott, *Confronting the Veil. Abram Harris, Jr., E. Franklin Frazier, and Ralph Bunche, 1919-1941*, Chapell Hill, University of North Carolina press, 2002, 1 vol.

HOPWOOD Nick, « Producing a Socialist Popular Science in the Weimar Republic », *History Workshop Journal*, n° 41, 1996, p. 117-153.

HUND Wulf D., « ›Racism‹. Birth of a Concept », dans *Marx and Haiti. Towards a Historical Materialist Theory of Racism*, Berlin, LIT Verlag, coll. « Racism Analysis », 2022, p. 61-86.

HUND Wulf D., « ›Die Befreiung der unterdrückten Rassen kann nur das Werk der unterdrückten Rassen selbst sein‹: Marginalie zur Kritik des Rassismus durch Hugo Iltis », *Das Argument*, vol. 57, n° 314, 2015, p. 4.

INGRAO Christian, « 4. Les planifications générales pour l'Est », dans *La promesse de l'Est*, Paris, Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 2016, p. 161-194.

JEFFRIES Hasan Kwame, « SNCC, Black Power, and Independent Political Party Organizing in Alabama, 1964-1966 », *The Journal of African American History*, vol. 91, n° 2, 2006, p. 171-193.

KOKOT Vincenz, « Short Portrait: Carl Meinhof », sur *German Anthropology*, juillet 2012 (en ligne : http://www.germananthropology.com/short-portrait/carl-meinhof/422 ; consulté le 30 août 2023).

KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle (trad.), Paris, Éditions EHESS, 2016.

KOSELLECK Reinhart, « Begriffschgeschichte und Sozialgeschichte », dans Peter Christian Ludz (éd.), *Soziologie und Sozialgeschichte: Aspekte und Probleme*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1972, p. 116-131.

LARCHER Silyane, « L'égalité divisée. La race au cœur de la ségrégation juridique entre citoyens de la métropole et citoyens des "vieilles colonies" après 1848 », *Le Mouvement Social*, vol. 252, n° 3, 2015, p. 137-158.

LARCHER Silyane, *L'autre citoyen. L'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2014.

LEECH Kenneth, « UK commentary: "Diverse reports" and the meaning of 'racism' », *Race & Class*, vol. 28, n° 2, 1986, p. 82-88.

LINDNER Kolja, « L'eurocentrisme de Marx : pour un dialogue du débat marxien avec les études postcoloniales », *Actuel Marx*, vol. 48, n° 2, 2010, p. 106-128.

MAESO Silvia Rodríguez et Marta ARAÚJO, « Eurocentrism, Political Struggles and the Entrenched Will-to-Ignorance: An Introduction », dans Marta Araújo et Silvia Rodríguez Maeso (éd.), *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015, p. 1-22.

MARCON Federico, « Historical Knowledge, Historians' Categories, and the Question of "Fascism" », sur *positions politics*, février 2020 (en ligne : https://positionspolitics.org/federico-marcon-historical-knowledge-historians-categories-and-the-question-of-fascism/ ; consulté le 9 décembre 2022).

MATHON Claude-Charles, « Daniel, Mitchourine et Burbank », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, vol. 3, n° 12, 1956, p. 792-808.

MEYRAN Régis, « Races et racisme. Les ambiguïtés de l'antiracisme chez les anthropologues de l'entre-deux-guerres », *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, vol. 27, n° 1, 2000, p. 63-76.

MILES Robert, *Racism*, Londres/New York, Routledge, 1989.

NDIAYE Pap, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.

PLATT Anthony M., « Between Scorn and Longing. Frazier's Black Bourgeoisie », dans James E. Teele (éd.), *E. Franklin Frazier and Black Bourgeoisie*, Columbia (MO)/Londres, University of Missouri Press, 2002, p. 71-84.

PRASHAR Usha, « The Need for Positive Action », dans John Benyon (éd.), *Scarman and After*, Amsterdam, Elsevier, 1984, p. 207-219.

PYKA Marcus, « “Arndt, Ernst Moritz” | Encyclopaedia Judaica (2e éd.) », sur *Encyclopedia.com*, 2007 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/arndt-ernst-moritzdeg ; consulté le 7 juillet 2021).

REDFIELD Marc, « Imagi-nation: The Imagined Community and the Aesthetics of Mourning », *diacritics*, vol. 29, n° 4, 1999, p. 58-83.

REYNAUD-PALIGOT Carole, « Maurras et la notion de race », dans Olivier Dard, Michel Leymarie et Neil McWilliam (éd.), *Le Maurassisme et la culture: L'Action française. Culture, société, politique (III)*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion, 2010, p. 111-119.

REYNAUD-PALIGOT Carole, *Races, racisme et antiracisme dans les années 1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

ROBINSON Cedric J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, 2e éd., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000 (édition originale : 1983).

ROTHBERG Michael, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2009.

SANSICO Virginie, « “Je ne pouvais pas vivre sans cette vengeance” : le procès du “terroriste” Samuel Schwartzbard devant la cour d'assises de la Seine (1927) », *Histoire Politique. Revue du Centre d'histoire de Sciences Po*, n° 45, 1er octobre 2021 (en ligne : https://journals.openedition.org/histoirepolitique/1930?lang=en ; consulté le 23 août 2023).

SCHAUB Jean-Frédéric, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 2015.

SCHAUB Jean-Frédéric et Silvia SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque histoire », 2021.

SHOCKLEY Ann Allen, « “Fisk University” | Encyclopedia of African-American Culture and History », sur *Encyclopedia.com*, 2005 (en ligne : https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/fisk-university ; consulté le 20 juillet 2023) (édition originale : 1996).

SINGH Nikhil Pal, *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.

SMEDLEY Audrey et Brian D. SMEDLEY, *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, Boulder (CO), Westview Press, 2011 (édition originale : 1992).

TAGUIEFF Pierre-André, « Eric Voegelin, 1933 : Un philosophe face à l'idée race et au racisme », dans Eric Voegelin, *Race et État*, Paris, Vrin, 2007, vol. 7, p. 7-91.

TESLOW Tracy, *Constructing Race. The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 2014.

THALMANN Rita, « Ploetz, Rüdin, Fischer, Lenz, von Verschuer : pionniers et cautions scientifiques de l'“hygiène raciale” », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 183, n° 2, 2005, p. 211-225.

VISWESWARAN Kamala, « Race and the Culture of Anthropology », *American Anthropologist*, vol. 100, n° 1, 1998, p. 70-83.

WEINDLING Paul J., « Central Europe Confronts German Racial Hygiene: Friedrich Hertz, Hugo Iltis and Ignaz Zollschan as Critics of Racial Hygiene », dans Paul J. Weindling et Marius Turda (éd.), *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central And Southeast Europe, 1900–1940*, Budapest/New York, Central European University Press, 2006, p. 263-280.

WEISS Sheila Faith, « Race and Class in Fritz Lenz's Eugenics », *Medizinhistorisches Journal*, vol. 27, n° 1/2, 1992, p. 5-25.

ZOUBIR Zacharias, Wulf D. HUND, Stefanie AFFELDT, Sevasti TRUBETA et Nathan G. ALEXANDER, « Fragments from the History of ›Racism‹ [Version 39] », 2023 (en ligne : https://www.academia.edu/37368498/Fragments_from_the_History_of_Racism_Version_39_ ; consulté le 21 août 2023).

Références empiriques contemporaines

Littérature primaire

Anonyme, « Gilets Noirs, pour rester en colère et puissants ! », *Vacarme*, vol. 88, n° 3, 2019, p. 68-79.

Anonyme, « À VITRY-SUR-SEINE (VAL-DE-MARNE) Incidents dans un foyer de travailleurs immigrés », *Le Monde*, 27 décembre 1980 (en ligne : https://www.lemonde.fr/archives/article/1980/12/27/a-vitry-sur-seine-val-de-marne-incidents-dans-un-foyer-de-travailleurs-immigres_3072558_1819218.html ; consulté le 15 juin 2023).

CNDH ROMEUROPE, *Rapport 2007-2008*, Romeurope, 2008.

COOPER Richard, « A Note on the Biologic Concept of Race and its Application in Epidemiologic Research », *American Heart Journal*, vol. 108, n° 3, 2e part., 1er septembre 1984, p. 715-723.

EFSTATHIOU Sophia, « How Ordinary Race Concepts Get to Be Usable in Biomedical Science: An Account of Founded Race Concepts », *Philosophy of Science*, vol. 79, n° 5, décembre 2012, p. 701-713.

LA CHAPELLE DEBOUT ! [@CHAPELLEDEBOUT], « ACTION MAINTENANT ?? Les #GiletsNoirs , immigrés habitants des foyers insalubres et locataires de la rue, attaquent #LaDéfense ! On occupe la tour #Elior, leader dans l'exploitation des #sanspapiers BESOIN DE SOUTIEN SUR PLACE MAINTENANT : Tour Égée, La Défense COMMUNIQUÉ↓ https://t.co/wi0MIVodst », sur *Twitter*, sans date (en ligne : https://twitter.com/chapelledebout/status/1138775269580386305/photo/1 ; consulté le 5 juillet 2023).

LAROUSSE, *Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Tome sixième : PSO-SUR*, Paris, Librairie Larousse, coll. « Grand Larousse de la langue française en six volumes », 1989, vol. 1/7.

MAYR Ernst, « Typological Versus Population Thinking », *Conceptual Issues in Evolutionary Biology*, vol. 3, 1994, p. 325-328.

SUD ÉDUCATION 93, « Journal du stage de formation syndicale “Au croisement des oppressions. Où en est-on de l’antiracisme à l’école ?” des 18 et 19 décembre 2017 à Saint-Denis », 2017 (en ligne : http://web.archive.org/web/20180430114322/http://www.sudeducation93.org/IMG/pdf/journal_stage_antiracisme_18-19_dec_2017_v2_-_sans_illu.pdf ; consulté le 17 septembre 2023).

« Communiqué de Jean-Michel Blanquer », sur *Ministère de l’Education Nationale et de la Jeunesse*, 2017 (en ligne : https://www.education.gouv.fr/communique-de-jean-michel-blanquer-9170 ; consulté le 9 août 2023).

« Compte-rendu de la séance du mardi 21 novembre 2017 », sur *Assemblée nationale*, 2017 (en ligne : https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/comptes-rendus/seance/session-ordinaire-de-2017-2018/premiere-seance-du-mardi-21-novembre-2017 ; consulté le 9 août 2023).

« Définitions : racisme », sur *Dictionnaire de français Larousse*, sans date (en ligne : https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/racisme/65932?q=racisme#65185 ; consulté le 9 août 2023).

Littérature secondaire

CHARRIERAS Damien, « Racisme(s) ? Retour sur la polémique du « racisme anti-Blancs » en France », dans Sylvie Laurent et Thierry Leclère (éd.), *De quelle couleur sont les Blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2013, p. 244-252.

CHASSANG Céline, « L’occupation illicite de terrain : une pénalisation nécessaire des Gens du voyage ? », *Études Tsiganes*, vol. 4-1, n° 52-53, 2014, p. 76-93.

MECHLING George, Stephen MILLER et Ron KONECNY, « Do Piketty and Saez Misstate Income Inequality? Critiquing the Critiques », *Review of Political Economy*, vol. 29, n° 1, 2017, p. 30-46.

PIKETTY Thomas, *Le Capital au XXIe siècle*, Paris, Le Seuil, coll. « Livres du nouveau monde », 2013.

REED, JR. Adolph et Merlin CHOWKWANYUN, « Race, Class, Crisis: The Discourse of Racial Disparity and its Analytical Discontents », *Socialist Register*, vol. 48, 2012, p. 149-175.

SABBAGH Daniel, « Un racisme anti-Blancs ? », *Pouvoirs*, vol. 181, n° 2, 2022, p. 97-107.

Table des matières

INTRODUCTION GÉNÉRALE....7

Un problème de définition ?....7
Conflit et rationalité....12
Hétérogénéité conceptuelle et unification théorique....18
Faits et valeurs....24
Genèse et épistémologie....31
Les enjeux de la construction....34

PREMIÈRE PARTIE. GENÈSE D'UNE DISCORDE....41

Introduction à la première partie....43

Chapitre 1. *Raci(ali)sme* : un champ de bataille....49
Introduction au premier chapitre....49
1.1. Une terminologie labile....51
1.1.1. Quelle genèse de la terminologie ?....51
1.1.2. Pluralité et hétérogénéité de la conceptualité du raci(ali)sme....53
1.1.2.1. Usages racistes du concept de *racisme*....54
1.1.2.2. Usages anarchistes du concept de *racisme*....58
1.1.2.3. L'émergence de critiques des courants *völkisch*, national-socialistes ou fascistes sous l'égide du concept de *racisme*....60
1.1.2.4. Naissance d'une historiographie du « racisme »....62
1.1.2.5. Les premiers « antiracistes »....65
1.1.2.6. Une stabilisation précaire....68
1.1.2.7. Vers une critique dont l'objet est disputé....71
1.2. Divergence sur la race, alliance contre le raci(ali)sme....73
1.2.1. Qualifier et disqualifier la race....74
1.2.2. Des critiques eugénistes du racisme....80
1.2.3. Les ambiguïtés d'une terminologie nouvelle....93
1.3. Le « *racialism* » dans le camp ami....97
1.3.1. Le « racialiste » W. E. B. Du Bois....98
1.3.2. Classe contre race ?....103
1.3.3. Du « Rassismus » au « racialism »....113
1.4. Hiérarchisation et libération des races....116
1.4.1. La race comme concept de genre naturel et comme concept politique....117
1.4.2. Réalité et mystification de la race....126
Conclusion du premier chapitre....133

Chapitre 2. La nation contre l'artifice racial, ou : La partialité de « notre » concept de *racisme*.....137
Introduction au deuxième chapitre.....137
2.1. De la « psychologie du peuple » à la psychologie du racisme.....140
2.1.1. Nation et haine.....141
2.1.2. La diversion de la guerre.....144
2.1.3. L'unification de l'humanité et ses limites.....147
2.1.4. Le racisme comme usurpation du nationalisme.....150
2.2. La raison scientifique devant les « races de couleur ».....156
2.2.1. Critique de la pseudo-science.....156
2.2.2. Les « races de couleur » comme objet et comme menace.....163
2.2.3. Dissoudre le racisme dans la nation impériale.....170
2.3. L'État, les Caucasiens et les autres.....179
2.3.1. L'héritage de Franz Boas.....179
2.3.2. Le lieu du racisme.....191
2.3.3. La nation contre le racisme.....198
Conclusion du deuxième chapitre.....205

Chapitre 3. Les frontières contestées du racisme.....207
Introduction au troisième chapitre.....207
3.1. Une contestabilité ordinale de l'antiracisme, ou : L'impossible vérité raciale.....210
3.1.1. L'attente épistémique de l'antiracisme axiologique.....211
3.1.1.1. L'autre de la science raciale.....212
3.1.1.2. Les armes de la science.....217
3.1.2. Institutionnalisation et contestation de l'antiracisme axiologique.....221
3.1.2.1. « Le mythe le plus dangereux de l'humanité ».....222
3.1.2.2. Définitions *versus* préjugés de race.....225
3.2. Une contestabilité des domaines de l'antiracisme, ou : L'universalité en jeu.....235
3.2.1. Le racisme comme schème comparatif antagonique.....237
3.2.1.1. Du concept à ses principes.....239
3.2.1.2. Situer le mal racial.....243
3.2.2. L'universalité des droits et la différence raciale.....250
3.2.2.1. La charge polémique du concept de *racisme*.....250
3.2.2.2. Les grammaires politiques des antiracismes.....253
3.2.2.3. Les règles d'usage du concept.....256
3.2.2.4. Les significations de la différence raciale.....260
Conclusion du troisième chapitre.....264

Récapitulation et passage à la seconde partie.....269

SECONDE PARTIE. ÉPISTÉMOLOGIE ET CONSTRUCTION D'UN CONCEPT ESSENTIELLEMENT CONTESTÉ.....275

Introduction à la seconde partie.....277

Chapitre 4. Antinomies des approches définitionnelles.....279
Introduction au quatrième chapitre.....279
4.1. Les approches morales. Définir une réalité, définir une norme ou résister à l'unification conceptuelle.....281
4.1.1. Le présupposé d'une unité du racisme.....282
4.1.1.1. L'approche méta-définitionnelle exclusiviste et son présupposé d'une unité de l'essence raciste.....283
4.1.1.1.1. La formulation négative de J. L. A. Garcia.....283
4.1.1.1.2. La formulation positive de Thomas W. Schmid.....284
4.1.1.2. L'approche méta-définitionnelle pluraliste de Joshua Glasgow et son présupposé d'une unité de la norme antiraciste.....286
4.1.2. La promesse non tenue du pluralisme.....289
4.1.2.1. Une approche initialement pluraliste.....291
4.1.2.2. L'évolution de Blum vers une approche anti-définitionnelle.....293
4.2. Les approches sociopolitiques. Définir, c'est identifier l'objet du concept de *racisme*.....298
4.2.1. Une réorientation normative reniée.....299
4.2.2. Une critique sociale sans l'expérience sociale ?.....303
4.3. L'approche grammaticale. Définir, c'est théoriser.....310
4.3.1. Une recherche de ce que le racisme doit être.....311
4.3.1.1. L'enjeu d'une définition pragmatique *a priori*.....311
4.3.1.2. Les critères moral et pratique du concept de racisme.....314
4.3.1.3. Un fil conducteur moral pour la théorisation du racisme.....315
4.3.2. La définition qua théorie.....318
4.3.2.1. Le racisme comme cause et effet.....318
4.3.2.2. Expérience et qualification du racisme.....321
Conclusion du quatrième chapitre.....324

Chapitre 5. S'orienter dans les domaines contestés de l'antiracisme.....329
Introduction au cinquième chapitre.....329
5.1. Les dynamiques de la dispute conceptuelle.....332
5.1.1. L'hypothèse des « concepts essentiellement contestés ».....333
5.1.1.1. Une approche historiciste de la contestabilité.....335
5.1.1.2. Les sept déterminations de l'essentielle contestabilité.....337
5.1.1.3. Le racisme : un CEC au sens de Gallie ?.....342
5.1.2. L'importance relative du concept. Le cas du racisme institutionnel.....350
5.1.2.1. Racisme franc et racisme voilé : une relation à trois termes.....353
5.1.2.2. « Il n'y a pas de dilemme américain ».....356
5.1.2.3. Réadaptation et opposition : à quelle fin ?.....360
5.1.3. Contestabilité conceptuelle et contestabilité du but.....363
5.1.3.1. Le CEC comme concept d'une « activité volontaire et dirigée vers un but déterminé ».....364
5.1.3.2. Le CEC donne forme à une activité politique.....367
5.1.3.3. Un même CEC peut exprimer des jugements hétérogènes.....371
5.1.3.3. Les deux aspects de l'essentielle contestabilité du concept de *racisme* 376

5.2. De la définition du racisme à sa critique explicative.....378
5.2.1. Expliquer et critiquer le racisme.....378
5.2.1.1. Les « postulats politiques » de la critique explicative du racisme.....381
5.2.1.2. La dimension raciale des inégalités.....386
5.2.1.3. Le cercle du racisme.....390
5.2.1.4. Les dimensions subjective et objective du racisme.....394
5.2.2. Les niveaux de la critique explicative du racisme.....398
5.2.2.1. L'individuel, l'institutionnel et le structurel.....399
5.2.2.2. Le caractère indifféremment éthique et politique de la critique du racisme 406
5.2.2.3. Le racisme et les racistes sur fond de leur conditionnement structurel et institutionnel.....411
5.2.2.4. Le refus du racisme comme condition de la critique du racisme.....418
Conclusion du cinquième chapitre.....423

Chapitre 6. La race et le refus du racisme.....427
Introduction au sixième chapitre.....427
6.1. Le concept de race du point de vue de l'identité raciale. Le cas duboisien.....430
6.1.1. Identité raciale et « étiquetage » racial.....431
6.1.2. L'identité raciale comme lieu d'un « questionnement de soi ».....436
6.1.3. Le racisme comme négation de l'identité.....440
6.1.3.1. Le Soi comme problème.....441
6.1.3.2. L'aliénation du Soi.....445
6.1.4. Refus du racisme et réalisation de l'identité.....451
6.1.4.1. Une lutte pour l'identité.....451
6.1.4.2. Une transformation des conditions de la reconnaissance.....456
6.2. « Parler race », répondre à la race.....460
6.2.1. « Parler race » : un enjeu descriptif, normatif, explicatif et stratégique.....461
6.2.1.1. Le concept de race entre consensus et contestations antiracistes.....463
6.2.1.2. Apports de la genèse du concept de *raci(ali)sme*.....465
6.2.1.3. L'essentielle contestabilité du concept de *race*.....470
6.2.2. La race peut se dire en plusieurs sens : structure, institution, interaction.....475
6.2.2.1. Le cadre des concepts de *race*.....475
6.2.2.2. La race structurelle : un agrégat d'identification statutaire.....480
6.2.2.3. La race institutionnelle : un dispositif de coordination.....482
6.2.2.4. La race interactionnelle : un stigmate.....483
6.2.3. Le niveau distinct du Soi.....488
6.2.3.1. La théorie sociale du Soi de George Herbert Mead.....489
6.2.3.2. Le Soi, la détermination et l'action face au racisme.....493
6.2.3.3. Un « moi » qui ne va pas de soi. De Mead à Fanon.....495
Conclusion du sixième chapitre.....500

CONCLUSION GÉNÉRALE.....503

Retour sur le concept de *racisme*.....503

Extensions possibles des résultats.....509

Index des noms.....515

Bibliographie générale.....521

FRANÇAIS : Titre de la thèse : « Racisme » : genèse et épistémologie d'un concept de lutte

Résumé de la thèse : Là où le concept de racisme appartient au vocabulaire courant et où les usages réflexifs et les définitions de ce concept ne manquent pas, comment comprendre la persistance et le renouvellement constant des conflits dont il fait l'objet ? Notre thèse est que l'unité du concept de racisme est intimement liée à la divergence de ses usages. Cette thèse se structure en deux parties. Dans une première partie généalogique, il s'agit de voir que l'hétérogénéité et l'instabilité du concept de racisme sont constitutives de celui-ci. Du concept de racisme, dont les premiers usages remontent aux années 1880, il n'y a jamais eu d'usage exemplaire unanimement reconnu. À partir des années 1940 et 1950 émerge une conception prédominante du racisme comme hostilité raciale et comme idéologie de l'inégalité des races humaines. Or, cette conception se trouve contestée par la formation d'une grammaire politique anti-coloniale qui envisage le racisme comme une hiérarchie sociopolitique effective des races humaines. Le but de la seconde partie épistémologique et théorique est de montrer qu'hier comme aujourd'hui, le pivot du désaccord n'est pas dans les définitions du racisme prises pour elles-mêmes. Il est plutôt dans les différentes théories sociales et éthico-politiques qui motivent et irriguent ces définitions, que cela soit ou non explicite. Par une discussion critique d'approches philosophiques classiques et contemporaines des concepts de racisme et de race, nous cherchons à mettre en cohérence différents aspects du racisme habituellement mis en concurrence. Pour ce faire, nous partons de la complexité interne du concept formée par la race, l'hostilité, l'idéologie et la hiérarchie.

Mots-clés : race, racisme, concept, contestabilité, critique, théorie sociale

ENGLISH: Thesis title: "Racism": Origins and Epistemology of a Struggle Concept

Thesis summary: How can we understand the persistence and constant renewal of conflicts surrounding the concept of racism in contexts where this concept belongs to common usage, and where its reflexive use and definitions are abundant? This thesis defends the idea that the unity of the concept of racism is inherently related to its differing uses. The thesis is organized in two parts. The first part, which is genealogical, shows how heterogeneity and instability are constitutive features of the concept of racism. Since its first appearance in the 1880s, there has never been a universally recognised concept of racism. In the 1940s and 1950s, a predominant understanding of racism as racial hostility and as an ideology of racial inequality was established. Even then, however, this understanding was disputed by an emerging anti-colonial political grammar in which racism was considered as a real socio-political racial hierarchy of human races. The second part of the thesis is epistemological and theoretical. It aims at demonstrating that the crux of the conceptual conflicts around racism does not revolve around the definitions of racism in themselves. It is rather to be found in the various social and ethical-political theories that account for and inform the definitions, whether implicitly or explicitly. Through a critical discussion of classical and contemporary philosophical takes on the concepts of racism and race, we seek to combine different aspects of racism which are usually opposed to one another. To do this, we draw upon the internal complexity of the concept of racism, made up of race, hostility, ideology and hierarchy.

Keywords: race, racism, concept, contestability, critique, social theory

SOPHIAPOL (EA 3932)
Université Paris Nanterre
200 avenue de la République, 92001 Nanterre Cedex, FRANCE