

Corpus DS1

Sur le thème de « Juger »



Page précédente: Jean Huber, *Un diner de philosophes* (1772).



Sextus Empiricus

« Le scepticisme est la faculté (*dunamis*) de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arrivons d'abord à la suspension (*epochê*) de l'assentiment, et après cela à la tranquillité (*ataraxia*). [...] »

Nous ne prenons pas « raisonnements opposés » dans tous les cas au sens de l'affirmation et de la négation, mais simplement dans le sens de raisonnements en conflit. Nous appelons « force égale » (*isosthénian*) l'égalité selon la conviction et la non-conviction, de sorte qu'aucun des raisonnements en conflit n'ait préséance sur un autre parce qu'il serait plus convaincant. La suspension de l'assentiment est l'arrêt de la pensée du fait duquel nous ne rejetons ni nous ne posons une chose. La tranquillité est l'absence continue de tourment et le calme de l'âme. Comment la tranquillité entraînée par la suspension de l'assentiment, nous le suggérons dans le chapitre sur la fin du scepticisme. [...]

Nous disons que le sceptique ne dogmatise pas, non pas au sens de « dogme » selon lequel, plus communément, certains disent qu'un dogme est le fait d'accepter une chose déterminée (car le scepticisme donne son assentiment aux affects qui s'imposent à lui à travers une impression : par exemple il ne dira pas, alors qu'il a chaud ou froid, « il me semble que je n'ai pas chaud ou que je n'ai pas froid »), mais au sens où certains disent qu'un dogme est l'assentiment à une chose déterminée parmi les choses obscures qui sont objets de recherche pour les sciences. Le pyrrhonien, en effet, ne donne son assentiment à aucune des choses obscures.

Et même dans le fait d'énoncer des expressions sceptiques à propos des choses obscures, comme le « en rien davantage » (*ouden mallon*) ou le « je ne définis rien » ou l'une des expressions dont nous parlerons plus bas, il ne dogmatise pas. En effet, celui qui dogmatise pose comme existante la chose à propos de laquelle il dogmatise, alors que le sceptique pose de telles expressions comme n'étant pas absolument existantes. Car il suppose que, de même que l'expression « tout est faux » énonce qu'elle-même, avec toutes les choses, est fausse, et qu'il en est ainsi pour « rien n'est vrai », de même l'expression « en rien davantage » dit qu'elle-même, avec toutes les choses, n'est pas davantage ceci que cela, et c'est pourquoi elle se supprime elle-même avec tout le reste. Et nous disons la même chose des autres expressions sceptiques. Bref, si celui qui dogmatise pose comme existant ce sur quoi il dogmatise, et que le sceptique énonce ses expressions de manière qu'elles portent en elles-mêmes en puissance leur propre limitation, on ne pourra pas dire qu'il dogmatise en les énonçant. Mais l'essentiel est qu'en énonçant ces expressions, il dit ce qui lui apparaît à lui-même et rapporte son propre affect sans soutenir d'opinion, en n'assurant rien sur les objets extérieurs. »

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* (II^e-III^e siècle), Livre I, § 8, 10, 13-14.

[Une émission à écouter ici.](#)



Sextus Empiricus

« Ceux qui disent que les sceptiques rejettent les phénomènes me paraissent ne pas savoir ce que nous disons. Car, comme nous l'avons dit plus haute, nous ne renversons pas les impressions reçues par l'imagination et qui nous font donner notre assentiment involontairement ; et ces impressions sont les phénomènes. Or, quand nous cherchons si l'objet est bien tel qu'il apparaît, nous accordons qu'il apparaît ; notre mise en question ne porte pas sur le phénomène mais sur ce qui est dit à propos du phénomène ; et ce n'est pas la même chose que de mettre en doute le phénomène lui-même. Par exemple, il nous apparaît que le miel adoucit, nous l'admettons, car cet adoucissement est propre aux sens ; mais quant à savoir s'il est doux dans son essence, nous le mettons en question, ce n'est pas là le phénomène mais ce qui est dit à propos du phénomène. Et même si nous argumentons directement contre les phénomènes, nous ne voulons pas rejeter les phénomènes quand nous les exposons, mais nous dénonçons la témérité des dogmatiques ; si en effet la raison est trompeuse au point de quasiment nous ravir les phénomènes qui frappent nos propres yeux, comment ne pas se méfier d'elle en ce qui concerne les choses non évidentes, afin de pas faire preuve de témérité en la suivant. [...]

En suivant les phénomènes, nous vivons donc sans opinion en accord avec l'observation quotidienne, puisque nous ne saurions être totalement inactifs. Cette observation quotidienne semble consister en quatre parties, à savoir l'instruction de la nature, la nécessité des affections, la tradition des lois et des coutumes, et l'enseignement des arts. Par l'instruction de la nature, nous sommes naturellement capables de sensations et de pensée ; par la contrainte des affections, la faim nous conduit aux aliments et la soif à la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes, nous adoptons au quotidien la piété comme bonne et l'impiété comme mauvaise ; par l'enseignement des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous adoptons. Mais nous disons tout cela sans opinion. »

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, § 19, 23.



Sextus Empiricus

« La suite de cela pourrait être de considérer la fin de la voie sceptique. Or une fin est ce en vue de quoi tout est fait ou pensé, mais qui n'est elle-même en vue de rien d'autre ; c'est aussi l'objet final des désirs. Nous disons jusqu'à présent que la fin du sceptique, c'est la tranquillité en matière d'opinions et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous. Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement.

En effet, celui qui affirme dogmatiquement que telle chose est naturellement bonne ou mauvaise est dans un trouble continu. Quand il lui manque les choses qu'il considère comme bonnes, il estime qu'il est persécuté par les maux naturels et il court après ce qu'il pense être les biens. Les a-t-il obtenus, il tombe dans des troubles plus nombreux du fait qu'il est dans une exaltation sans raison ni mesure, et que, craignant un changement, il fait tout pour ne pas perdre ce qui lui semble être des biens. Mais celui qui ne détermine rien sur les biens et les maux selon la nature ne fuit ni ne recherche rien fébrilement ; c'est pourquoi il est tranquille.

En fait, il est arrivé au sceptique ce qu'on raconte du peintre Apelle. On dit que celui-ci, alors qu'il peignait un cheval et voulait imiter dans sa peinture l'écume de l'animal, était si loin du but qu'il renonça et lança sur la peinture l'éponge à laquelle il essayait les couleurs de son pinceau ; or quand elle l'atteignit, elle produisit une imitation de l'écume du cheval. Les sceptiques, donc, espéraient aussi acquérir la tranquillité en tranchant face à l'irrégularité des choses qui apparaissent et qui sont en pensées, et, étant incapable de faire cela, ils suspendirent leur assentiment. Mais quand ils eurent suspendu leur assentiment, la tranquillité s'ensuivit fortuitement, comme l'ombre suit un corps.

Nous ne pensons pas pourtant que le sceptique est complètement exempt de perturbation, mais nous disons qu'il est perturbé par ce qui s'impose à lui : car nous convenons que parfois il frissonne, a soif et ressent des choses de ce genre. Mais même dans ces cas-là, les gens ordinaires se trouvent dans une situation double, du fait des affects eux-mêmes et, dans une mesure qui n'est pas moindre, du fait qu'ils estiment que ces situations sont mauvaises par nature. En rejetant l'opinion rajoutée selon laquelle chacune de ces situations est mauvaise du fait de la nature, le sceptique s'affranchit avec plus de mesure même de ces contraintes. C'est pour cela que nous disons que la fin du scepticisme est la tranquillité en matière d'opinion, et la modération des affects dans les choses qui s'imposent à nous. Certains parmi les sceptiques éminents ont ajouté à cela la suspension (*epochè*) dans les recherches. »

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* (II^e-III^e siècle), Livre I, § 25-26.



Descartes

« Les auteurs sont d'habitude enclins, chaque fois qu'ils en sont venus, par un acte de foi irraisonné, à prendre parti en un sens ou en un autre sur quelque opinion controversée, à tenter sans relâche de nous amener du même côté par des arguments les plus subtils ; inversement, chaque fois qu'ils sont tombés par un heureux hasard sur quelque chose de certain et d'évident, ils ne le font jamais paraître qu'enveloppé dans diverses tournures énigmatiques, soit qu'ils redoutent que la simplicité de l'argument ne diminue l'importance de leur trouvaille, soit que par malveillance ils nous refusent la vérité toute franche. Mais, alors même qu'ils seraient tous francs et sans détour, qu'ils ne nous assèneraient jamais une chose douteuse comme si elle était vraie, et qu'ils exposeraient toutes choses avec une entière bonne foi, nous ne saurions cependant jamais lequel il faudrait croire, puisqu'il n'y a presque rien qui n'ait été dit par l'un, et dont le contraire n'ait été affirmé par quelque autre. Et il ne serait d'aucun profit de compter les voix, pour suivre l'opinion qui a le plus de répondants : car, lorsqu'il s'agit d'une question difficile, il est plus vraisemblable qu'il s'en soit trouvé peu, et non beaucoup, pour découvrir la vérité à son sujet. Mais quand bien même ils seraient tous d'accord, leur enseignement ne serait pas encore suffisant : car jamais, par exemple, nous ne deviendrons mathématiciens, même en connaissant par cœur toutes les démonstrations des autres, si notre esprit n'est pas en même temps capable de résoudre n'importe quel problème ; et nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose ; dans ce cas, en effet, ce ne seront point des sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais de l'histoire. »

René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* (1628), Règle III.



Descartes

« D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? c'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément, et choisit le faux pour le vrai, et le mal pour le bien : ce qui fait que je me trompe et que je pêche.

Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait véritablement dans le monde, et connaissant que de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvois pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie ; non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. Au contraire, à présent je ne connais pas seulement que j'existe, en tant que je suis quelque chose qui pense ; mais il se présente aussi à mon esprit une certaine idée de la nature corporelle : ce qui fait que je doute si cette nature qui pense qui est en moi, ou plutôt que je suis moi-même, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose ; et je suppose ici que je ne connais encore aucune raison qui me persuade plutôt l'un que l'autre : d'où il suit que je suis entièrement indifférent à le nier ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement.

Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère ; car pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures et non des raisons certaines et indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire : ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés, lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait en quelque façon douter. Or, si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien, et que je ne suis point trompé ; mais si je me détermine à la nier ou assurer, alors je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre ; et si j'assume ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe : même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir et d'user mal de mon libre arbitre ; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté.

Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi, mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui. Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus ample, ou une lumière naturelle plus parfaite que celle qu'il m'a donnée, puisqu'il est de la nature d'un entendement fini de ne pas entendre plusieurs choses, et de la nature d'un entendement créé d'être fini : mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces de ce que ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi ; bien loin de concevoir des sentiments si injustes que de m'imaginer qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données.

Je n'ai pas aussi sujet de me plaindre de ce qu'il m'a donné une volonté plus ample que l'entendement, puisque la volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire ; et certes, plus elle a d'étendue, et plus ai-je à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée. »

René Descartes, *Méditations métaphysiques* (1641), Méditation quatrième.



Descartes

« 1. *Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut.*

Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.

2. *Qu'il est utile aussi de considérer comme fausses toutes les choses dont on peut douter.*

Il sera même fort utile que nous fausses toutes celles où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître.

3. *Que nous ne devons point user de ce doute pour la conduite de nos actions.*

Pendant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes ; et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choissions une, et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine.

4. *Pourquoi on peut douter de la vérité des choses sensibles.*

Mais, parce que nous n'avons point d'autre dessein maintenant que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons en premier lieu si, de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres.

5. *Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématique.*

Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématique et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, parce qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières ; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même aux choses que nous pensons mieux connaître ; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a été déjà remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ? Et si nous voulons feindre qu'un Dieu tout-puissant n'est point auteur de notre être, et que nous subsistons par nous-mêmes ou par quelque autre moyen, de ce que nous supposerons cet auteur moins puissant, nous aurons toujours d'autant plus de sujet de croire que nous ne sommes pas si parfaits que nous ne puissions être continuellement abusés.



6. *Que nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés.*

Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés.

7. *Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.*

Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. »

Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), Première partie – « Des principes de la connaissance humaine » – articles 1 à 7.

[Une émission à écouter ici.](#)



Descartes

« 42. *Comment, encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons.*

Mais, parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugements. Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelquefois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement : et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance.

43. *Que nous ne saurions faillir en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement.*

Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement, parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.

44. *Que nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai, et que c'est souvent notre mémoire qui nous trompe.*

Il est aussi très certain que toutes les fois que nous approuvons quelque raison dont nous n'avons pas une connaissance bien exacte, ou nous nous trompons, ou, si nous trouvons la vérité, comme ce n'est que par hasard, nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point. J'avoue qu'il arrive rarement que nous jugions d'une chose en même temps que nous remarquons que nous ne la connaissons pas assez distinctement à cause que la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connaissons distinctement auparavant que de juger. Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte. »

Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), Première partie – « Des principes de la connaissance humaine » – articles 42 à 44.



Descartes

« 71. Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.

C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. A savoir, pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur lorsque le corps en était offensé ou du plaisir lorsqu'il en recevait de l'utilité, ou bien, si elles étaient si légères que le corps n'en reçût point de commodité, ni aussi d'incommodité qui fût importante à sa conservation, elle avait des sentiments tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée, mais qui sont divers selon les diversités qui se rencontrent dans les mouvements qui passent de tous les endroits de notre corps jusques à l'endroit du cerveau auquel elle est étroitement jointe et unie. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvements qu'elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence. Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion ; et comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes. De là vient qu'elle a cru qu'il y avait beaucoup plus de substance ou de corps dans les pierres et dans les métaux que dans l'air ou dans l'eau, parce qu'elle y sentait plus de dureté et de pesanteur ; et qu'elle n'a considéré l'air non plus que rien lorsqu'il n'était agité d'aucun vent, et qu'il ne lui semblait ni chaud ni froid. Et parce que les étoiles ne lui faisaient guère plus sentir de lumière que des chandelles allumées, elle n'imaginait pas que chaque étoile fût plus grande que la flamme qui paraît au bout d'une chandelle qui brûle. Et parce qu'elle ne considérait pas encore si la terre peut tourner sur son essieu, et si sa superficie est courbée comme celle d'une boule, elle a jugé d'abord qu'elle est immobile, et que sa superficie est plate. Et nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés que lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance ; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugements en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu'ils pouvaient être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes. »

Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), Première partie – « Des principes de la connaissance humaine » – article 71.



Descartes

« 72. *Que la seconde est que nous ne pouvons oublier ces préjugés.*

Enfin, lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre âme, n'étant plus si sujette au corps, tâche à bien juger des choses, et à connaître leur nature, bien que nous remarquions que les jugements que nous avons faits lorsque nous étions enfants sont pleins d'erreurs, nous avons assez de peine à nous en délivrer entièrement, et néanmoins il est certain que si nous manquons à nous souvenir qu'ils sont douteux, nous sommes toujours en danger de retomber en quelque fausse prévention. Cela est tellement vrai qu'à cause que dès notre enfance, nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont très grandes : tant a de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue.

73. *La troisième, que notre esprit se fatigue quand il se rend attentif à toutes les choses dont nous jugeons.*

De plus, comme notre âme ne saurait s'arrêter à considérer longtemps une même chose avec attention sans se peiner et même sans se fatiguer, et qu'elle ne s'applique à rien avec tant de peine qu'aux choses purement intelligibles, qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination, soit que naturellement elle ait été faite ainsi à cause qu'elle est unie au corps, ou que pendant les premières années de notre vie nous nous soyons si fort accoutumés à sentir et imaginer, que nous ayons acquis une facilité plus grande à penser de cette sorte, de là vient que beaucoup de personnes ne sauraient croire qu'il y ait de substance si elle n'est imaginable et corporelle, et même sensible ; car on ne prend pas garde ordinairement qu'il n'y a que les choses qui consistent en étendue, en mouvement et en figure, qui soient imaginables, et qu'il y en a quantité d'autres que celles-là qui sont intelligibles : de là vient aussi que la plupart du monde se persuade qu'il n'y a rien qui puisse subsister sans corps, et même qu'il n'y a point de corps qui ne soit sensible. Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément, vu qu'il n'y en a que très peu qui s'étudient à la bien conduire.

74. *La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement.*

Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions-nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparerions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles qui avaient été choisies pour l'exprimer. Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses ; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, ou parce qu'ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu'il leur a semblé que ceux qui les leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen. Et, bien que ce ne soit pas ici l'endroit où je dois traiter de cette matière, à cause que je n'ai pas enseigné quelle est la nature du corps humain et que je n'ai pas même encore prouvé qu'il y ait au monde aucun corps, il me semble néanmoins que ce que j'en ait dit nous pourra servir à discerner celles de nos conceptions qui sont claires et distinctes d'avec celles où il y a de la confusion et qui nous sont inconnues. »

Descartes, *Principes de la philosophie* (1644), Première partie – « Des principes de la connaissance humaine » – articles 72-74.



Jancourt

« PRÉJUGÉ, s. m. (Logique.) faux jugement que l'âme porte de la nature des choses, après un exercice insuffisant des facultés intellectuelles ; ce fruit malheureux de l'ignorance prévient l'esprit, l'aveugle & le captive.

Les préjugés, dit Bacon, l'homme du monde qui a le plus médité sur ce sujet, sont autant de spectres & de fantômes qu'un mauvais génie envoya sur la terre pour tourmenter les hommes ; mais c'est une espèce de contagion, qui, comme toutes les maladies épidémiques, s'attache surtout aux peuples, aux femmes, aux enfants, aux vieillards, & qui ne cède qu'à la force de l'âge & de la raison.

Le préjugé n'est pas toujours une surprise du jugement, investi de ténèbres, ou séduit par de fausses lueurs ; il naît aussi de cette malheureuse pente de l'âme vers l'égarement, qui la plonge dans l'erreur malgré sa résistance ; car l'esprit humain, loin de ressembler à ce cristal fidèle, dont la surface égale reçoit les rayons & les transmet sans altération, est bien plutôt une espèce de miroir magique, qui défigure les objets, & ne présente que des ombres ou des monstres.

Les préjugés, ces idoles de l'âme, viennent encore ou de la nature de l'entendement qui donne à tous une existence intellectuelle, ou de la préoccupation du jugement, qui tire son origine, tantôt de l'obscurité des idées, tantôt de la diversité des impressions, fondée sur la disposition des sens, & tantôt de l'influence des passions toujours mobiles & changeantes.

Il y a des préjugés universels, & pour-ainsi-dire héréditaires à l'humanité, telle est cette prévention pour les raisons affirmatives. Un homme voit un fait de la nature, il l'attribue à telle cause, parce qu'il aime mieux se tromper que douter ; l'expérience a beau démentir ses conjectures, la première opinion prévaut. C'est cette maladie de l'entendement qui favorise la superstition & mille erreurs populaires. [...]

Autre faiblesse de l'entendement, sa précipitation vers les extrêmes. Tout est uniforme dans le cours de la nature ; voilà le principe : les astres roulent donc tous sur des cercles parfaits ; plus d'ovales, plus d'ellipses, conclut le préjugé. La nature agit toujours par les voies les plus simples ; c'est la maxime générale, le préjugé l'applique à tous les faits particuliers, & veut soumettre tous les phénomènes à cette loi. [...]

Il y a des préjugés particuliers, ou de tempérament, qui varient dans l'homme, selon le changement de la constitution des humeurs, la force de l'habitude, & les révolutions de l'âge. Si un homme renfermé, depuis sa naissance jusqu'à la maturité de l'âge, dans une caverne souterraine, passait tout-à-coup au grand jour, quelle foule d'impressions singulières exciterait en lui cette multitude d'objets qui viendraient assaillir toutes les avenues de son âme ! Cet emblème que Platon imagina cache une vérité bien remarquable. En effet, l'esprit de l'homme est comme emprisonné dans les sens, & tandis que les yeux se repaissent du spectacle de la nature, il se forme mille préjugés dans l'imagination qui brisent quelquefois leurs chaînes, & tiennent à leur tour la raison dans l'esclavage.

Il y a des préjugés publics ou de convention, qui sont comme l'apothéose de l'erreur ; tel est le préjugé des usages toujours anciens, de la mode toujours nouvelle, & du langage. Un esprit pénétrant ne peut développer ses idées faute d'expressions assez énergiques. Les définitions ne sont ni la véritable idée des choses, ni la véritable manière de les concevoir. Les objets existent d'un façon, nous les apercevons d'une autre, & nous ne les rendons ni tels qu'ils sont, ni tels que nous les voyons. Nos idées sont de fausses images, & nos expressions des signes équivoques. [...]

Les sources des préjugés sont encore dans les passions ; l'entendement ne voit rien d'un œil sec & indifférent, tant l'intérêt lui en impose. Ce qui nous plaît est toujours vrai, juste, utile, solide & raisonnable. Ce qui est difficile est regardé comme inutile pour ménager la vanité, ou comme impossible pour flatter la paresse. L'impatience craint les lenteurs de l'examen ; l'ambition ne peut se contenter d'une expérience modérée, ni d'un succès médiocre ; l'orgueil dédaigne les détails de l'expérience, & veut franchir d'un saut l'intervalle qui sépare les vérités moyennes des vérités sommaires ; le respect humain fait éviter la discussion de certaines questions problématiques ; enfin l'entendement est sans cesse arrêté dans sa marche, ou troublé dans ses jugements. [...]



Un des préjugés de l'amour-propre, c'est de croire que l'homme est le fils uniquement chéri de la nature, comme le modèle de ses opérations. On suppose qu'elle ne pouvait faire un plus bel animal, ni rien de plus merveilleux que les productions de l'art, de-là cette plaisante hérésie des anthropomorphites, ces pieux solitaires, qui sans doute exterminaient leur face, ne croyant pas assez honorer Dieu s'ils ne lui prêtaient une figure humaine.

Que l'homme donc dépose ses préjugés, & qu'il approche de la nature avec des yeux & des sentiments purs, tels qu'une vierge modeste a le don d'en inspirer, il la contempera dans toute sa beauté, & il méritera de jouir du détail de ses charmes. »

Louis de Jaucourt, Entrée : Préjugé (logique) dans *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XIII (1765).



Kant

« Les “Lumières” se définissent comme la sortie de l’homme hors de l’état de tutelle dont il est lui-même responsable. L’état de tutelle est l’incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre. Elle est due à notre propre faute lorsqu’elle résulte non pas d’une insuffisance de l’entendement, mais d’un manque de résolution et de courage pour s’en servir sans être dirigé par un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement! Telle est la devise des Lumières.

Paresse et lâcheté sont les causes qui expliquent qu’un si grand nombre d’hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute tutelle étrangère (*naturaliter maiorennnes* - naturellement majeurs), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs; et qu’il soit si facile à d’autres de les diriger. Il est si commode d’être mineur. Si j’ai un livre pour me tenir lieu d’entendement, un directeur pour ma conscience, un médecin pour mon régime... je n’ai pas besoin de me fatiguer moi-même. Je n’ai pas besoin de penser, pourvu que je puisse payer; d’autres se chargeront à ma place de ce travail fastidieux. Et si la plupart des hommes (et parmi eux le sexe faible en entier) finit par considérer comme dangereux le pas - en soi pénible - qui conduit à la majorité, c’est que s’emploient à une telle conception leurs bienveillants tuteurs, ceux-là mêmes qui se chargent de les surveiller. Après avoir rendu stupide le bétail domestique et soigneusement pris garde que ces paisibles créatures ne puissent faire un pas hors du parc où ils les ont enfermés, ils leur montrent ensuite le danger qu’il y aurait à marcher seuls. Or le danger n’est sans doute pas si grand, car après quelques chutes ils finiraient bien par apprendre à marcher, mais de tels accidents rendent timorés et font généralement reculer devant toute nouvelle tentative.

Il est donc difficile pour l’individu de s’arracher tout seul à la tutelle, devenue pour lui presque un état naturel. Il y a même pris goût, et il se montre incapable, pour le moment, de se servir de son propre entendement, parce qu’on ne l’a jamais laissé s’y essayer. Préceptes et formules - ces instruments mécaniques d’un usage ou, plutôt, d’un mauvais usage raisonnable de ses dons naturels - sont les entraves qui perpétuent la minorité. Celui qui s’en débarrasserait ne franchirait pourtant le fossé le plus étroit qu’avec maladresse, puisqu’il n’aurait pas l’habitude d’une pareille liberté de mouvement. Aussi n’y a-t-il que peu d’hommes pour avoir réussi à se dégager de leur tutelle en exerçant eux-mêmes leur esprit, et à avancer tout de même d’un pas assuré.

En revanche, la possibilité qu’un public s’éclaire lui-même est plus réelle; cela est même à peu près inévitable, pourvu qu’on lui en laisse la liberté. Car il y aura toujours, même parmi les tuteurs attirés de la masse, quelques hommes qui pensent par eux-mêmes et qui, après s’être personnellement débarrassé du joug de la minorité, répandront autour d’eux un état d’esprit où la valeur de chaque homme et sa vocation à penser par soi-même seront estimées raisonnablement. Il faut cependant compter avec une restriction; c’est que le public, placé auparavant sous ce joug par les tuteurs attirés, force ces derniers à y rester eux-mêmes, influencé alors par d’autres, incapables, quant à eux, de parvenir aux lumières. Preuve d’à quel point il est dommageable d’inculquer des préjugés, puisqu’ils finissent par se retourner contre ceux qui, contemporains ou passés, en furent les auteurs. C’est pourquoi un public ne peut accéder que lentement aux lumières. Une révolution entraînera peut-être le rejet du despotisme personnel et de l’oppression cupide et autoritaire, mais jamais une véritable réforme de la manière de penser. Au contraire, de nouveaux préjugés surgiront, qui domineront la grande masse irréfléchie tout autant que les anciens. »

Emmanuel Kant, *Réponse à la question « Qu’est-ce que les Lumières ? »* (1784).



Kant

« Pour répandre ces lumières, il n'est besoin de rien d'autre que de la *liberté*; de fait, de sa plus inoffensive manifestation, à savoir l'*usage public* de sa raison et ce, dans tous les domaines. Mais j'entends crier de tous côtés : « Ne raisonnez pas ! ». Le militaire dit : « Ne raisonnez pas, faites vos exercices ! ». Le percepteur : « Ne raisonnez pas, payez ! ». Le prêtre : « Ne raisonnez pas, croyez ! ». (Il n'y a qu'un seul maître au monde qui dise : « Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez ! ») Dans tous ces cas il y a limitation de la liberté. Mais quelle limitation fait obstacle aux lumières? Et quelle autre ne le fait pas, voire les favorise peut-être? Je réponds: l'usage public de notre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les lumières parmi les hommes; mais son usage privé peut souvent être étroitement limité, sans pour autant gêner sensiblement le progrès des lumières. J'entends par « usage public de notre raison » celui que l'on fait comme *savant* devant le public *qui lit*. J'appelle « usage privé » celui qu'on a le droit de faire alors qu'on occupe telle ou telle *fonction civile*. En effet, pour diverses activités qui concernent l'intérêt de la communauté, un certain mécanisme est nécessaire qui oblige les membres de cette communauté à se comporter de manière strictement passive. Dirigés par le gouvernement vers des fins publiques, aux termes d'une unanimité artificielle, les citoyens doivent à tout le moins être détournés de la destruction de ces fins. Dans ce cas il n'est pas permis de raisonner; on doit obéir. Mais dans la mesure où cette partie de la machine se considère aussi comme membre de toute une communauté, voire de la société des hommes pensée en sa totalité, il peut - s'adressant comme savant à un public - raisonner, sans qu'en souffrent les activités auxquelles il est lié comme membre passif. Ainsi serait-il très dangereux qu'un officier ayant reçu des ordres se mît à raisonner, dans son service, sur l'opportunité ou l'utilité de cet ordre. Il doit obéir. Mais on ne peut légitimement lui interdire, alors à titre de savant, des remarques sur les erreurs touchant son service, remarques qu'il soumettrait à son public afin qu'il puisse en juger. Le citoyen ne peut refuser de payer les impôts auxquels il est soumis; une critique impertinente de ces charges, au moment où il doit s'en acquitter, peut même être punie comme scandale (susceptible de provoquer des actes d'insoumission généralisés). Cependant, le même citoyen n'ira pas à l'encontre de son devoir s'il expose publiquement, comme *savant*, ses réflexions sur le caractère inconvenant, voire injuste, de telle ou telle imposition. De même un prêtre est-il tenu de s'adresser à ses ouailles et à sa paroisse en respectant la doctrine de l'Église qu'il sert, car c'est à cette condition qu'il occupe son poste. Mais en tant que savant, il a toute liberté, il a même la mission, de communiquer au public ses réflexions soigneusement pesées et bien intentionnées sur ce qu'il y aurait d'erroné dans ce corps doctrinaire, tout autant que des propositions visant une meilleure organisation des affaires religieuses et ecclésiastiques. En cela, on ne pourrait rien reprocher à sa conscience. Car ce qu'il enseigne selon ses fonctions, comme mandataire de l'Église, il l'offre comme ce qu'il ne peut enseigner en suivant ses opinions personnelles; il doit plutôt l'exposer en suivant des instructions et au nom d'un autre. Il dira: notre Église enseigne ceci ou cela; voici les arguments dont elle se sert. Il tirera ensuite pour sa paroisse tous les avantages pratiques de préceptes auxquels il ne souscrirait peut-être pas en toute conviction, mais qu'il peut néanmoins exposer, dans la mesure où peut s'y trouver des vérités cachées - en tout cas, et à tout le moins, à condition qu'il n'y trouve rien de contradictoire avec la religion intérieure. Car alors il ne pourrait assumer sa charge en toute conscience et devrait s'en démettre. Par conséquent, l'usage qu'un ministre du culte fait de sa raison devant sa paroisse n'est qu'un usage privé; car il ne s'agit que d'une réunion de famille, quelle que soit son importance. Sous ce rapport, en tant que prêtre, il n'est pas libre et ne doit pas non plus l'être, puisqu'il exécute une tâche imposée. En revanche, en tant que savant qui s'adresse par des écrits au public, c'est-à-dire au monde, sa raison jouit sans restriction de la liberté d'utiliser sa propre raison et de parler en son propre nom. Car, prétendre que les tuteurs du peuple (dans les questions religieuses) doivent eux-mêmes être *mineurs*, c'est une ineptie qui aboutit à perpétuer les inepties. »

Emmanuel Kant, *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »* (1784).



Kant

« Les maximes du sens commun (*des gemeinen Menschenverstandes*) sont les suivantes : 1. Penser par soi-même (*Selbstdenken*) ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. La première maxime est la maxime de la pensée *sans préjugés*, la seconde maxime est celle de la pensée *élargie*, la troisième maxime est celle de la pensée *conséquente*. La première maxime est celle d'une raison qui n'est jamais *passive*. On appelle préjugé la tendance à la passivité et par conséquent à l'hétéronomie de la raison ; de tous les préjugés le plus grand est celui qui consiste à se représenter la nature comme n'étant pas soumise aux règles que l'entendement de par sa propre et essentielle loi lui donne pour fondement et c'est la *superstition*. On nomme les *Lumières* (*Aufklärung*) la libération de la superstition ; en effet, bien que cette dénomination convienne aussi à la libération des préjugés en général, la superstition doit être appelée de préférence (éminemment) un préjugé, puisque l'aveuglement en lequel elle plonge l'esprit, et bien plus qu'elle exige comme une obligation, montre d'une manière remarquable le besoin d'être guidé par d'autres et par conséquent l'état d'une raison passive. En ce qui concerne la seconde maxime de la pensée nous sommes bien habitués par ailleurs à appeler étroit d'esprit (borné, le contraire d'élargi) celui dont les talents ne suffisent pas à un usage important (particulièrement à celui qui demande une grande force d'application). Il n'est pas en ceci question des facultés de la connaissance, mais de la *manière de penser* et de faire de la pensée un usage final ; et si petit selon l'extension et la durée que soit le champ couvert par les dons naturels de l'homme, c'est là ce qui montre cependant un homme d'*esprit ouvert*, que de pouvoir s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent, et de pouvoir réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant au point de vue d'autrui). C'est la troisième maxime, celle de la pensée conséquente, qui est la plus difficile à mettre en œuvre ; on ne le peut qu'en liant les deux premières maximes et après avoir acquis une maîtrise rendue parfaite par un exercice répété. On peut dire que la première de ces maximes est la maxime de l'entendement, la seconde est celle de la faculté de juger, la troisième celle de la raison. »

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), § 40.



Kant

« L'usage complet de la faculté de connaître a besoin pour accroître ses connaissances théoriques de la raison qui prescrit les règles et qui seule peut favoriser son développement ; ce à quoi la raison prétend dans ce domaine peut donc se ramener à trois questions selon les trois facultés du pouvoir de connaître :

Qu'est-ce que je veux ? demande l'entendement

De quoi est-ce que cela dépend ? demande le jugement.

Qu'en résulte-t-il ? demande la raison.

Les esprits diffèrent beaucoup dans leur capacité à donner réponse à ces trois questions. La première n'exige qu'un esprit assez clair pour se comprendre lui-même; et ce don de la nature est passablement répandu à un certain degré de culture, surtout quand l'esprit est attentif. - Il est beaucoup plus rare qu'on puisse donner une juste réponse à la seconde : car il existe bien des façons de déterminer le concept dont il est question et de résoudre au moins apparemment le problème ; quelle est la méthode exactement adaptée dans les procès par exemple, ou quand on dispose, pour un même but, de plusieurs plans d'action ? Il existe un talent de choisir ce qui convient dans certains cas (*judicium discretivum*) : talent qui, pour être souvent souhaité, n'en est pas moins rare. L'avocat, tout armé de mille raisons qui militent pour sa thèse, complique la décision du juge : car il va dans toutes les directions ; mais si, après avoir expliqué ce qu'il veut, il sait trouver le point dont cela dépend, on arrive vite à la conclusion, et la raison prononce d'elle-même sa sentence.

L'entendement est positif et dissipe les ténèbres de l'ignorance ; le jugement est plus négatif ; il doit prévenir les erreurs qui naissent de cette lumière crépusculaire où apparaissent les objets. - La raison oblitère les sources de l'erreur (les préjugés) et donne une certitude à l'entendement par l'universalité des principes. - L'érudition livresque multiplie les connaissances, mais n'élargit pas le concept de la compréhension si la raison ne vient s'y ajouter. Mais celle-ci est différente de la spéculation, de ce jeu qui tente de se servir de la raison hors des lois de cette même raison. Posons la question de savoir si je crois aux fantômes : je peux à propos de leur possibilité spéculer à l'infini; mais la raison interdit d'accepter superstitieusement la possibilité de ce phénomène sans un principe d'explication conforme aux lois de l'expérience.

En différenciant les esprits selon la manière dont ils considèrent les objets et dont ils se considèrent entre eux, en les frottant les uns contre les autres, en les associant et en les séparant, la nature forme, sur le théâtre de l'observation et de la pensée, un spectacle digne d'être vu pour son infinie diversité. Pour la catégorie des penseurs, les maximes suivantes (qui ont été citées plus haut comme conduisant à la sagesse) peuvent être prises pour d'immuables commandements:

1) Penser par *soi-même*.

2) Se mettre en pensée à la place des *autres* (dans la communication avec les autres)

3) En tout temps, penser *en accord avec soi-même*.

Le premier principe est négatif (*nullius addictus jurare in verba Magistri*) ; c'est celui de la pensée *libre de contrainte* ; le second est positif, c'est celui de la pensée *libérale*, qui s'accommode des concepts des autres, le troisième est celui de la pensée *conséquente* (logique) ; de chacun de ces principes, mais plus encore de leur contrainte, l'Anthropologie peut donner des exemples.

La révolution la plus importante dans le monde intérieur de l'homme, se produit quand « il quitte cette minorité dont il est lui-même responsable ». Ce ne sont plus les autres qui pensent pour lui, et qu'il se contente d'imiter; il ne se laisse plus mener par la lisière; il ose maintenant avancer lui-même, d'un pas qui est le sien, sur le sol de l'expérience, même s'il trébuche encore. »

Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798).



Gramsci

« Il faut détruire le préjugé très répandu que la philosophie est quelque chose de très difficile du fait qu'elle est l'activité intellectuelle propre d'une catégorie déterminée de savants spécialisés ou de philosophes professionnels ayant un système philosophique. Il faut donc démontrer en tout premier lieu que tous les hommes sont « philosophes », en définissant les limites et les caractères de cette « philosophie spontanée », propre à « tout le monde », c'est-à-dire de la philosophie qui est contenue : 1. dans le langage même, qui est un ensemble de notions et de concepts déterminés et non certes exclusivement de mots grammaticalement vides de contenu; 2. dans le sens commun et le bon sens; 3. dans la religion populaire et donc également dans tout le système de croyances, de superstitions, opinions, façons de voir et d'agir qui sont ramassées généralement dans ce qu'on appelle le « folklore ».

Une fois démontré que tout le monde est philosophe, chacun à sa manière, il est vrai, et de façon inconsciente - car même dans la manifestation la plus humble d'une quelconque activité intellectuelle, le « langage » par exemple, est contenue une conception du monde déterminée -, on passe au second moment, qui est celui de la critique et de la conscience, c'est-à-dire à la question : est-il préférable de « penser » sans en avoir une conscience critique, sans souci d'unité et au gré des circonstances, autrement dit de « participer » à une conception du monde « imposée » mécaniquement par le milieu ambiant; ce qui revient à dire par un de ces nombreux groupes sociaux dans lesquels tout homme est automatiquement entraîné dès son entrée dans le monde conscient (et qui peut être son village ou sa province, avoir ses racines dans la paroisse et dans l'« activité intellectuelle » du curé ou de l'ancêtre patriarcal dont la « sagesse » fait loi, de la bonne femme qui a hérité de la science des sorcières ou du petit intellectuel aigri dans sa propre sottise et son impuissance à agir) ; ou bien est-il préférable d'élaborer sa propre conception du monde consciemment et suivant une attitude critique et par conséquent, en liaison avec le travail de son propre cerveau, choisir sa propre sphère d'activité, participer activement à la production de l'histoire du monde, être à soi-même son propre guide au lieu d'accepter passivement et de l'extérieur, une empreinte imposée à sa propre personnalité ?

Note 1. Pour sa propre conception du monde, on appartient à un groupement déterminé, et précisément à celui qui réunit les éléments sociaux partageant une même façon de penser et d'agir. On est toujours les conformistes de quelque conformisme, on est toujours homme-masse ou homme collectif. Le problème est le suivant : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse dont fait partie un individu ? Quand sa conception du monde n'est pas critique et cohérente mais fonction du moment et sans unité, l'homme appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, sa personnalité se trouve bizarrement composite : il y a en elle des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, des préjugés de toutes les phases historiques passées, misérablement particularistes et des intuitions d'une philosophie d'avenir comme en possédera le genre humain quand il aura réalisé son unité mondiale. Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever au point où est parvenue la pensée mondiale la plus avancée. Cela veut donc dire aussi critiquer toute la philosophie élaborée jusqu'à ce jour, dans la mesure où elle a laissé des stratifications consolidées dans la philosophie populaire. Le commencement de l'élaboration critique est la conscience de ce qu'on est réellement, un « connais-toi toi-même » conçu comme produit du processus historique qui s'est jusqu'ici déroulé et qui a laissé en chacun de nous une infinité de traces reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est cet inventaire qu'il faut faire en premier lieu. »

Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Tome III, Cahier 11, « Introduction à la philosophie » (1932).



Bachelard

« Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que *c'est en termes d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique*. Et il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n'est jamais « ce qu'on pourrait croire » mais il est toujours ce qu'on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, *après coup*, quand l'appareil des raisons a été mis au point. En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît *contre* une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation.

L'idée de partir de zéro pour fonder et accroître son bien ne peut venir que dans des cultures de simple juxtaposition où un fait connu est immédiatement une richesse. Mais devant le mystère du réel, l'âme ne peut se faire, par décret, ingénue. Il est alors impossible de faire d'un seul coup table rase des connaissances usuelles. Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement offusque ce qu'on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est, spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé.

La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion ; de sorte que l'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal ; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement. [...]

Dans l'éducation, la notion d'obstacle pédagogique est méconnue. J'ai souvent été frappé du fait que les professeurs de science, plus encore que les autres si c'est possible, ne comprennent pas qu'on ne comprenne pas. Peu nombreux sont ceux qui ont creusé la psychologie de l'erreur, de l'ignorance et de l'irréflexion. Les professeurs de science imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant une classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point par point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive en classe de physique avec des connaissances empiriques déjà constituées : il s'agit alors, non pas d'acquérir une culture expérimentale, mais bien de changer de culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne.

Un seul exemple : l'équilibre des corps flottants fait l'objet d'une intuition familière qui est un tissu d'erreur. D'une manière plus ou moins nette, on attribue une activité au corps qui flotte, mieux au corps qui nage. Si l'on essaie avec la main d'enfoncer un morceau de bois dans l'eau, il résiste. On n'attribue pas facilement la résistance à l'eau. Il est dès lors assez difficile de faire comprendre le principe d'Archimède dans son étonnante simplicité mathématique si l'on n'a pas d'abord critiqué et désorganisé le complexe impur des intuitions premières. En particulier sans cette psychanalyse des erreurs initiales, on ne fera jamais comprendre que le corps qui émerge et le corps complètement immergé obéissent à la même loi. Ainsi toute culture scientifique doit commencer par une catharsis intellectuelle et affective. »

Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* (1938).



Arendt

« Les faits sont au-delà de l'accord et du consentement, et toute discussion à leur sujet – tout échange d'opinions qui se fonde sur une information exacte – ne contribuera en rien à leur établissement. On peut discuter une opinion importune, la rejeter ou transiger avec elle, mais les faits importuns ont cette exaspérante ténacité que rien ne saurait ébranler, sinon de purs et simples mensonges. L'ennuyeux est que la vérité de fait, comme toute autre vérité, exige péremptoirement d'être reconnue et refuse la discussion alors que la discussion constitue l'essence même de la vie politique. Les modes de pensée et de communication qui ont affaire avec la vérité, si on les considère dans la perspective politique, sont nécessairement tyranniques ; ils ne tiennent pas compte des opinions d'autrui, alors que cette prise en compte est le signe de toute pensée strictement politique.

La pensée politique est représentative. Je forme de une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en me rendant présentes à l'esprit les positions de ceux qui sont absents ; c'est-à-dire que je les représente. Ce processus de représentation n'adopte pas aveuglément les vues réelles de ceux qui se tiennent quelque part ailleurs d'où ils regardent le monde dans une perspective différente ; il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre, ni de faire le compte des voix d'une majorité et de m'y joindre, mais d'être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement. Plus les positions des gens que j'ai présentes à l'esprit sont nombreuses pendant que je réfléchis sur une question donnée, et mieux je puis imaginer comment je sentirais et penserais si j'étais à leur place, plus forte sera ma capacité de penser représentative et plus valides seront mes conclusions finales, mon opinion. (C'est cette aptitude à une « mentalité élargie » qui rend les hommes capables de juger ; comme telle, elle fut découverte par Kant dans la première partie de sa *Critique du jugement*, encore qu'il ne reconnût pas les implications politiques et morales de sa découverte.) Le véritable processus de formation de l'opinion est déterminé par ceux à la place de qui quelqu'un pense et use de son propre esprit, et la seule condition à cet emploi de l'imagination est d'être désintéressé, libéré de ses intérêts privés. De ce fait, même si je fuis toute compagnie et si je suis complètement isolé pendant que je forme une opinion, je ne suis pas simplement tout seul avec moi-même dans la solitude de la pensée philosophique, je reste dans ce monde d'universelle interdépendance où je peux me faire le représentant de qui que ce soit d'autre. Je peux, bien entendu, m'y refuser et former une opinion qui ne tienne compte que de mes propres intérêts, ou des intérêts du groupe auquel j'appartiens ; rien n'est évidemment commun, même chez des gens hautement sophistiqués, que l'obstination aveugle et l'incapacité à juger. Mais la qualité même d'une opinion, aussi bien que d'un jugement, dépend de son degré d'impartialité. »

Hannah Arendt, « Vérité et politique », dans *La crise de la culture* (1954).



Arendt

« À notre époque, pour parler de la politique, il faut commencer par aborder les préjugés que nous, qui ne sommes pas politiciens professionnels, nourrissons tous à son endroit. Car les préjugés que nous partageons, qui sont pour nous des évidences, que nous pouvons lancer dans la conversation sans longues explications préalables, présentent eux-mêmes une dimension politique au sens large du terme - un élément inhérent aux affaires humaines qui constituent l'espace où nous nous mouvons quotidiennement. Les préjugés jouent un rôle extrêmement important dans la vie de tous les jours et donc dans la politique: il ne faut pas s'en plaindre et il ne faudrait en aucun cas essayer de changer cela. Car aucun homme ne peut vivre sans préjugés: non seulement parce que nul homme n'aurait assez d'intelligence ou de discernement pour juger à nouveaux frais tout ce qui dans le cours de sa vie exige un jugement, mais aussi parce qu'une telle absence de préjugés demanderait une vigilance surhumaine. C'est pourquoi la politique a également affaire, de tout temps et en tout lieu, à l'élucidation et à la dissipation des préjugés, mais cela ne veut pas dire que sa tâche soit d'éduquer à l'absence de préjugés, ni que ceux qui se vouent à une telle mise en lumière soient eux-mêmes libres de préjugés. Le degré de vigilance et d'ouverture d'esprit détermine le niveau politique et la physionomie générale d'une époque; mais on ne peut concevoir une époque où les hommes pourraient éviter, dans de vastes domaines où s'exercent leur jugement et leur décision, de retomber dans leurs préjugés et de s'y fier.

Cette justification du préjugé comme critère de jugement au sein de la vie quotidienne a évidemment ses limites. Elle ne vaut que pour les préjugés authentiques, c'est-à-dire ceux qui ne prétendent pas être des jugements. On reconnaît en général les préjugés authentiques à ce qu'ils se réfèrent naïvement à un « on dit » ou à un « on pense » qui naturellement n'a pas besoin d'être explicitement établi. Les préjugés ne sont pas des idiosyncrasies individuelles qui, quoique toujours indémonstrables, renvoient cependant chaque fois à une expérience personnelle à l'intérieur de laquelle elles tirent leur évidence des perceptions sensibles. Les préjugés n'ont jamais une telle évidence, pas même pour celui qui y est soumis, parce qu'ils sont dépourvus d'expérience. C'est précisément parce qu'ils ne sont attachés à aucune expérience personnelle qu'ils peuvent très facilement compter sur l'assentiment d'autres personnes sans qu'il soit besoin de faire l'effort de les convaincre. Le préjugé se distingue en cela du jugement; mais il partage par ailleurs avec lui le pouvoir de conférer aux hommes reconnaissance et sentiment d'appartenance, si bien que l'homme, prisonnier de ses préjugés, peut toujours être sûr d'avoir de l'effet sur les autres, tandis que ce qui relève de l'idiosyncrasie ne peut guère s'in-poser dans l'espace politico-public et n'acquiert de valeur que dans l'intimité de la vie privée. Le préjugé joue par conséquent un rôle important dans la sphère purement sociale; il n'existe en fait aucune forme de société qui ne repose plus ou moins sur des préjugés en fonction desquels certains types d'hommes sont admis et d'autres exclus. Plus un homme est libre de pré-jugés, moins il sera adapté à la vie purement sociale. Mais à l'intérieur de la société nous ne prétendons pas du tout juger. Ce renoncement, cette substitution des préjugés au jugement ne devient dangereuse que si elle gagne le domaine politique où, d'une manière générale, nous ne pouvons nullement nous mouvoir sans jugements, la pensée politique, comme nous le verrons plus loin, se fondant essentiellement sur la faculté de juger. »

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (1959).



Arendt

« Puisque le préjugé, se rapportant au passé, devance le jugement, sa légitimité temporelle se limite aux époques historiques où, dans la structure politique et sociale, le nouveau est relativement rare et l'ancien prédomine - et ces époques constituent, d'un point de vue purement quantitatif, la majeure partie de l'histoire. Le terme « juger » revêt dans l'usage courant deux significations qui doivent être absolument distinguées, mais qui se confondent toujours lorsque nous parlons. Il désigne d'abord l'acte d'ordonner l'individuel et le particulier en le subsumant sous le général et l'universel, l'acte de mesurer et d'appliquer des critères servant à identifier la réalité concrète et à prendre des décisions à son sujet. Tout jugement de ce genre abrite un préjugé; l'individuel y est jugé, mais ni le critère lui-même ni sa pertinence pour mesurer ce qu'il mesure. Ce critère est lui aussi le fruit d'un jugement, mais ce dernier a été à présent adopté, devenant une sorte de moyen pour continuer à juger. Mais juger peut aussi signifier tout autre chose, et c'est le cas chaque fois que nous sommes confrontés à une réalité que nous n'avons encore jamais vue et pour laquelle nous ne disposons d'aucun critère. Ce jugement, dépourvu de critère, ne peut se réclamer que de l'évidence de son objet, et il a pour seul pré-supposé la capacité humaine de juger - laquelle se rapproche bien plus de la capacité de distinguer que de la capacité d'ordonner et de subsumer. Ce jugement sans critère nous est bien connu grâce au jugement esthétique ou jugement de goût, dont, comme l'a dit Kant, on ne peut pas « disputer » mais discuter, et à propos duquel on peut s'accorder ; et nous en faisons l'expérience dans la vie quotidienne chaque fois que, dans des circonstances encore inédites, nous estimons qu'Untel ou Untel a bien ou mal jugé la situation. Dans toute crise historique, les préjugés sont ébranlés les premiers, on ne peut plus se fier à eux. Dans le désengagement du « on dit », du « on pense », dans l'espace limité où ils possèdent une justification et une utilité, ils ne peuvent plus prétendre à être reconnus. Ils tendent alors facilement à se solidifier en quelque chose qui ne correspond pas du tout à leur nature, à savoir en ces pseudo-théories qui, visions du monde fermées ou idéologies expliquant tout, prétendent saisir la réalité historique et politique dans sa totalité. Si la fonction du préjugé est d'éviter à l'homme qui juge d'avoir à s'exposer ouvertement et à faire face par la pensée à chaque réalité qu'il rencontre, alors les visions du monde et les idéologies remplissent si bien cet office qu'elles protègent de toute expérience étant donné qu'elles prétendent prévoir toute la réalité. Précisément, cette universalité - qui les distingue si nettement des préjugés, dont la nature est d'être toujours partiels - montre clairement que non seulement les préjugés, mais aussi les critères de jugement et ce qui en eux relève du pré-jugé, ont perdu tout crédit, qu'ils sont littéralement inappropriés. »

Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* (1959).



Arendt

« La meilleure preuve, s'il en est besoin, du fait que le peuple tout entier, quelle que soit son affiliation partisane ou son implication directe, croyait au « nouvel ordre » pour nulle autre raison que parce que les choses étaient ainsi, est peut-être l'incroyable remarque que l'avocat d'Eichmann, qui n'avait jamais appartenu au parti nazi, a formulé deux fois pendant le procès de Jérusalem : ce qui s'était produit à Auschwitz et dans les autres camps de concentration était une « affaire médicale ». Tout s'est passé comme si la morale, au moment même de son effondrement total au sein d'une vieille nation hautement civilisée, se révélait au sens original du mot comme un ensemble de *mores*, d'us et coutumes, qu'on pouvait troquer contre un autre ensemble sans que cela cause plus de difficultés que de changer les manières de table de tout un peuple.

Si je me suis étendue sur cette situation générale, c'est parce qu'aucun débat portant sur la responsabilité personnelle ne peut avoir de sens si on ne connaît pas précisément le contexte factuel. Je voudrais maintenant poser deux questions : premièrement, comment ont fait les quelques personnes différentes qui, dans tous les secteurs de la vie, n'ont pas collaboré et ont refusé de participer à la vie publique, bien qu'elles n'aient pu se révolter et ne l'aient pas fait ? Deuxièmement, si l'on convient que ceux qui n'ont pas servi à quelque niveau que ce soit et en quelque capacité que ce soit n'étaient pas simplement des monstres, qu'est-ce qui les a conduits à se comporter ainsi ? Sur quels fondements moraux, et non juridiques, ont-ils justifié leur conduite après la défaite du régime et la chute du « nouvel ordre » et de son nouvel ensemble de valeurs ? La réponse à la première question est relativement simple : les non-participants, qualifiés d'irresponsables par la majorité, ont été les seuls à oser juger par eux-mêmes, et ils ont été capables de le faire parce qu'ils disposaient d'un meilleur système de valeur ou parce que les vieux standards sur ce qui est juste et ce qui est injuste étaient encore fermement implantés dans leur esprit et leur conscience. Au contraire, toutes nos expériences nous disent que c'étaient précisément les membres de la société respectable, lesquels n'avaient pas été touchés par le bouleversement intellectuel et moral des premiers temps de la période nazie, qui ont été les premiers à céder. Ils ont simplement troqué un système de valeurs contre un autre. Je suggérerais donc que les non-participants ont été ceux dont la conscience n'a pas fonctionné de cette manière automatique — comme si nous disposions d'un ensemble de règles apprises ou innées que nous appliquerions au cas particulier quand il survient, de sorte que chaque nouvelle expérience ou situation soit déjà préjugée et qu'il nous faille seulement réaliser ce que nous avons appris ou possédons par avance. Leur critère, je crois, était différent : ils se sont demandé dans quelle mesure ils seraient encore capables de vivre en paix avec eux-mêmes après avoir commis certains actes ; et ils ont décidé qu'il valait mieux ne rien faire, non parce que le monde s'en porterait mieux, mais simplement parce que ce n'était qu'à cette condition qu'ils pourraient continuer à vivre avec eux-mêmes. Ils ont donc aussi choisi de mourir quand on les a forcés à participer. Pour le dire crûment, ils ont refusé le meurtre, non pas tant parce qu'ils tenaient fermement au commandement « Tu ne tueras point », que parce qu'ils ne voulaient pas vivre avec un meurtrier — à savoir eux-mêmes.

La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. Cette forme du penser, quoique à la racine de toute pensée philosophique, n'est pas technique et ne concerne pas les problèmes théoriques. La ligne de partage entre ceux qui veulent penser et donc doivent juger par eux-mêmes, et les autres transcende toutes les différences sociales, culturelles ou d'instruction. À cet égard, l'effondrement moral total de la société respectable sous le régime de Hitler peut nous enseigner qu'en de telles circonstances, ceux qui chérissent les valeurs et tiennent fermement aux normes et aux standards moraux ne sont pas faibles : nous savons désormais que les normes et les standards moraux peuvent changer en une nuit, et qu'il ne restera plus que la simple habitude de tenir fermement à quelque chose. Bien plus faibles sont ceux qui doutent et sont sceptiques, non parce que le scepticisme



est bon ou le doute salutaire, mais parce qu'ils servent à examiner les choses et à se former un avis. Les meilleurs de tous seront ceux qui savent seulement une chose : que, quoi qu'il se passe, tant que nous vivrons, nous aurons à vivre avec nous-mêmes. »

Hannah Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » (1964), dans *Responsabilité et jugement*.



Goffman

« Les Grecs, apparemment portés sur les auxiliaires visuels, inventèrent le terme de *stigmaté* pour désigner des marques corporelles destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi signalée. Ces marques étaient gravées sur le corps au couteau ou au fer rouge, et proclamaient que celui qui les portait était un esclave, un criminel ou un traître, bref, un individu frappé d'infamie, rituellement impur, et qu'il fallait éviter, surtout dans les lieux publics. Plus tard, au temps du christianisme, deux épaisseurs de métaphores s'ajoutèrent au terme : la première se rapportait aux marques laissées sur le corps par la grâce divine, qui prenaient la forme de plaies éruptives bourgeonnant sur la peau ; la seconde, allusion médicale à l'allusion religieuse, se rapportait aux signes corporels d'un désordre physique. De nos jours, le terme s'emploie beaucoup en un sens assez proche du sens littéral originel, mais s'applique plus à la disgrâce elle-même qu'à sa manifestation corporelle. De plus, il s'est produit des changements quant aux types de disgrâces qui éveillent l'attention. Malgré cela, les chercheurs ne se sont guère attachés à décrire les conditions de structure préalables du stigmaté, ni même à en définir le concept. C'est pourquoi il me paraît nécessaire avant toutes choses de tâcher d'esquisser quelques hypothèses et définitions d'ordre très général.

Notions préliminaires

La société établit des procédés servant à répartir en catégories les personnes et les contingents d'attributs qu'elle estime ordinaires et naturels chez les membres de chacune de ces catégories. Les cadres sociaux établissent les catégories de personnes qu'il est probable d'y rencontrer. La routine des rapports sociaux dans les cadres établis nous permet d'avoir affaire aux autres, habituellement présents, sans leur accorder une attention ou des pensées particulières. Par suite, lorsqu'un inconnu se présente à nous, ses premières apparitions ont toutes chances de nous mettre en mesure de prévoir la catégorie à laquelle il appartient et les attributs qu'il possède, son « identité sociale » pour employer un terme meilleur que celui de « statut social », car il s'y inclut des attributs personnels tels que l'« honnêteté », tout autant que des attributs structureaux comme la « profession ».

Nous appuyant alors sur ces anticipations, nous les transformons en attentes normatives, en exigences présentées à bon droit.

D'ordinaire, nous n'avons pas conscience d'avoir formulé de telles exigences, ni conscience de leur nature, tant que la satisfaction n'en est pas activement mise en question. Mais, si elle l'est, c'est alors que nous risquons de nous apercevoir que nous n'avons cessé de poser certaines hypothèses quant à ce que devrait être l'individu qui nous fait face. Par suite, il vaudrait mieux dire que les exigences que nous formulons le sont « en puissance », et que, le caractère attribué à l'individu, nous le lui imputons de façon potentiellement rétrospective, c'est-à-dire par une caractérisation « en puissance », qui compose une *identité sociale virtuelle*. Quant à la catégorie et aux attributs dont on pourrait prouver qu'il les possède en fait, ils forment son *identité sociale réelle*.

Tout le temps que l'inconnu est en notre présence, des signes peuvent se manifester montrant qu'il possède un attribut qui le rend différent des autres membres de la catégorie de personnes qui lui est ouverte, et aussi moins attrayant, qui, à l'extrême, fait de lui quelqu'un d'intégralement mauvais, ou dangereux, ou sans caractère. Ainsi diminué à nos yeux, il cesse d'être pour nous une personne accomplie et ordinaire, et tombe au rang d'individu vicié, amputé. Un tel attribut constitue un stigmaté, surtout si le discrédit qu'il entraîne est très large ; parfois aussi on parle de faiblesse, de déficit ou de handicap. Il représente un désaccord particulier entre les identités sociales virtuelle et réelle. Notons qu'il existe d'autres types de désaccord, tel celui qui nous fait reclasser un individu d'une catégorie socialement attendue à une autre, différente mais tout aussi attendue, ou encore celui qui nous incite à déplacer vers le haut le jugement que nous avons porté sur quelqu'un. Remarquons également que tous les attributs déplaisants ne sont pas en cause, mais ceux-là seuls qui détonnent par rapport au stéréotype que nous avons quant à ce que devrait être une certaine sorte d'individus.



Le mot de stigmatisme servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler. L'attribut qui stigmatise tel possesseur peut confirmer la banalité de tel autre et, par conséquent, ne porte par lui-même ni crédit ni discrédit. Ainsi, il existe chez nous des métiers tels que ceux qui les exercent sans posséder le niveau universitaire attendu doivent le cacher ; il en est d'autres, au contraire, qui incitent les rares diplômés de l'enseignement supérieur qui s'y rencontrent à tenir secrète leur éducation, de peur qu'elle ne les dénonce comme ratés et intrus. [...]

Ou encore il arrive qu'un individu désireux de défendre son pays dissimule un défaut physique de peur de voir démenti l'état de santé qu'il dit être le sien ; plus tard, ce même individu, aigri et cherchant à quitter l'armée, peut réussir à se faire admettre à l'hôpital militaire, où il sera discrédité si l'on découvre qu'il n'est pas réellement atteint d'une maladie grave. Un stigmatisme représente donc en fait un certain type de relation entre l'attribut et le stéréotype, et cela même si je n'entends pas continuer à le dire ainsi, ne serait-ce que parce qu'il existe des attributs importants qui, presque partout dans notre société, portent le discrédit. Le terme de stigmatisme ainsi que ses synonymes dissimulent deux points de vue : l'individu stigmatisé suppose-t-il que sa différence est déjà connue ou visible sur place, ou bien pense-t-il qu'elle n'est ni connue ni immédiatement perceptible par les personnes présentes ? Dans le premier cas, on considère le sort de l'individu *discrédité*, dans le second, celui de l'individu *discréditable*. Il s'agit là d'une distinction importante, même s'il est vrai que toute personne affligée d'un stigmatisme risque fort de vivre les deux situations. »

Erving Goffman, *Stigmatisme. Les usages sociaux des handicaps* (1963).



Douglas

« Nous évitons la saleté par souci d'hygiène, et ce comportement n'a aucun rapport avec notre religion. [...] Par ailleurs, nos idées sur la saleté sont dominées par notre connaissance des organismes pathogènes. Au XIX^e siècle, on découvrit que les bactéries transmettent certaines maladies. Cette grande découverte fut à l'origine de la révolution la plus radicale de l'histoire de la médecine. Elle transforma notre existence à tel point qu'il nous est difficile, aujourd'hui, de penser à la saleté sans évoquer aussitôt son caractère pathogène. Il est cependant évident que nos idées sur la saleté ne sont pas toutes aussi récentes. Nous devons faire un effort pour nous rappeler ce qu'elles furent plus d'un siècle auparavant, et ce que furent les fondements de nos règles de propreté avant qu'elles ne fussent modifiées par la bactériologie. Il nous faut, en un mot, remonter à l'époque où il n'était pas encore considéré comme malsain de cracher dans un crachoir.

Quand nous aurons détaché la pathogénie et l'hygiène de nos idées sur la saleté, il ne nous restera de celle-ci que notre vieille définition : c'est quelque chose qui n'est pas à sa place. Ce point de vue est très fécond. Il suppose, d'une part, l'existence d'un ensemble de relations ordonnées et, d'autre part, le bouleversement de cet ordre. La saleté n'est donc jamais un phénomène unique, isolé. Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés. Cette interprétation de la saleté nous conduit tout droit au domaine symbolique. Nous pressentons ainsi l'existence d'un lien avec des systèmes symboliques de la pureté plus manifestes.

Nous concevons la saleté comme une sorte de ramassis d'éléments rejetés par nos systèmes ordonnés. La saleté est une idée relative. Ces souliers ne sont pas sales en eux-mêmes, mais il est sale de les poser sur la table de la salle à manger ; ces aliments ne sont pas sales, mais il est sale de laisser des ustensiles de cuisine dans une chambre à coucher, ou des éclaboussures d'aliments sur un vêtement ; les objets appartenant à une salle de bains ne sont pas à leur place dans le salon ; il en va de même pour les vêtements abandonnés sur une chaise ; pour les objets se trouvant à l'intérieur de la maison alors que leur place est dehors ; pour les objets se trouvant au rez-de-chaussée alors que leur place est au premier étage ; les sous-vêtements apparaissant là où l'on s'attend à trouver des survêtements, et ainsi de suite. Bref, notre comportement vis-à-vis de la pollution consiste à condamner tout objet, toute idée susceptible de jeter la confusion sur, ou de contredire nos précieuses classifications.

[...] Car il semble que, quoi que ce soit que nous percevions, cela se trouve organisé en des schémas, que nous avons, dans une certaine mesure, élaborés nous-mêmes. Percevoir, ce n'est pas permettre à l'un de nos organes (l'ouïe, par exemple, ou la vue) de recevoir une impression toute faite de l'extérieur, pendant que nous demeurons passifs, comme une palette qui reçoit une tache de peinture. Reconnaître, se souvenir, ce n'est pas remuer de vieilles images et impressions du passé. On admet généralement aujourd'hui que toutes nos impressions sont déterminées schématiquement au départ. En percevant, nous choisissons, parmi tous les stimuli qui s'offrent à nos sens, ceux qui nous intéressent, et nos intérêts sont gouvernés par une tendance à créer des formes, parfois appelées schémas. [...] Dans ce chaos d'impressions éphémères, chacun de nous construit un univers stable au sein duquel les objets ont une forme identifiable, une permanence et se situent dans une perspective bien définie. En percevant, nous construisons, acceptant certaines indications et en rejetant d'autres. Les indications les plus acceptables sont celles qui s'intègrent au schéma en cours de construction. Nous traitons les indications ambiguës comme si elles devaient s'harmoniser avec l'ensemble. Nous avons tendance à rejeter les indications discordantes. Si nous les admettons, elles nous obligent à modifier la structure de nos présuppositions. En les nommant, nous modifions notre façon de les percevoir à l'avenir, car, en les ayant nommées, nous les rangerons d'autant plus rapidement dans leurs compartiments.



À mesure que le temps passe et que nous accumulons des expériences, nous investissons toujours davantage dans notre système d'étiquettes. Nous devenons partiaux, conservateurs. Ce qui nous donne confiance. »

Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (1967).



Barthes

« Nous devinons [...] que le pouvoir est présent dans les mécanismes les plus fins de l'échange social : non seulement dans l'État, les classes, les groupes, mais encore dans les modes, les opinions courantes, les spectacles, les jeux, les sports, les informations, les relations familiales et privées, et jusque dans les poussées libératrices qui essaient de le contester : j'appelle discours de pouvoir tout discours qui engendre la faute, et partant la culpabilité, de celui qui le reçoit. Certains attendent de nous, intellectuels, que nous nous agitions à toute occasion contre le Pouvoir ; mais notre vraie guerre est ailleurs ; elle est contre les pouvoirs, et ce n'est pas là un combat facile : car, pluriel dans l'espace social, le pouvoir est, symétriquement, perpétuel dans le temps historique : chassé, exténué ici, il reparaît là ; il ne dépérit jamais : faites une révolution pour le détruire, il va aussitôt revivre, rebourgeonner dans le nouvel état des choses. La raison de cette endurance et de cette ubiquité, c'est que le pouvoir est le parasite d'un organisme trans-social, lié à l'histoire entière de l'homme, et non pas seulement à son histoire politique, historique. Cet objet en quoi s'inscrit le pouvoir, de toute éternité humaine, c'est : le langage – ou pour être plus précis, son expression obligée : la langue.

Le langage est une législation, la langue en est le code. Nous ne voyons pas le pouvoir qui est dans la langue, parce que nous oublions que toute langue est un classement, et que tout classement est oppressif : *ordo* veut dire à la fois répartition et commination. Jakobson l'a montré, un idiome se définit moins par ce qu'il permet de dire, que par ce qu'il oblige à dire. Dans notre langue française (ce sont là des exemples grossiers), je suis astreint à me poser d'abord comme sujet, avant d'énoncer l'action qui ne sera plus dès lors que mon attribut : ce que je fais n'est que la conséquence et la consécution de ce que je suis ; de la même manière, je suis obligé de toujours choisir entre le masculin et le féminin, le neutre ou le complexe me sont interdits ; de même encore, je suis obligé de marquer mon rapport à l'autre en recourant soit au tu, soit au vous : le suspens affectif ou social m'est refusé. Ainsi, par sa structure même, la langue implique une relation fatale d'aliénation. Parler, et à plus forte raison, discourir, ce n'est pas communiquer, comme on le répète trop souvent, c'est assujettir : toute langue est une réaction généralisée. [...]

La langue, comme performance de tout langage, n'est ni réactionnaire, ni progressiste ; elle est tout simplement : fasciste ; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire. [...]

D'une part la langue est immédiatement assertive : la négation, le doute, la possibilité, la suspension du jugement requièrent des opérateurs particuliers qui sont eux-mêmes repris dans un jeu de masques langagiers [...]. D'autre part, les signes dont la langue est faite, les signes n'existent que pour autant qu'ils sont reconnus, c'est-à-dire pour autant qu'ils se répètent ; le signe est suiviste, grégaire ; en chaque signe dort ce monstre : un stéréotype ; je ne puis jamais parler qu'en ramassant ce qui traîne dans la langue. [...]

Dans la langue, donc, servilité et pouvoir se confondent inéluctablement. Si l'on appelle liberté, non seulement la puissance de se soustraire au pouvoir, mais aussi et surtout celle de ne soumettre personne, il ne peut donc y avoir de liberté que hors du langage. Malheureusement, le langage humain est sans extérieur : c'est un huis clos. On ne peut en sortir qu'au prix de l'impossible : par la singularité mystique, telle que la décrit Kierkegaard, lorsqu'il définit le sacrifice d'Abraham comme un acte inouï, vide de toute parole, même intérieure, dressé contre la généralité, la grégarité, la moralité du langage ; ou encore par l'amen nietzschéen, qui est comme une secousse jubilatoire donnée à la servilité de la langue, à ce que Deleuze appelle son manteau réactif. Mais à nous, qui ne sommes ni des chevaliers de la foi ni des surhommes, il ne reste, si je puis dire, qu'à tricher avec la langue, qu'à tricher la langue. Cette tricherie salutaire, cette esquive, ce leurre magnifique, qui permet d'entendre la langue hors-pouvoir, dans la splendeur d'une révolution permanente du langage, je l'appelle pour ma part : littérature. [...]

C'est à l'intérieur de la langue que la langue doit être combattue, dévoyée : non par le message dont elle est l'instrument, mais par le jeu des mots dont elle est le théâtre. »

Roland Barthes, *Leçon inaugurale au Collège de France* (1977).



Bourdieu

« C'est la notion même d'« opinion personnelle » qu'il faut mettre en question : en sommant toutes les personnes interrogées sans distinction, de produire une « opinion personnelle » – intention que rappellent tous les « selon vous », « à votre avis », « et vous qu'en pensez-vous ? » des questionnaires – ou de choisir par leurs propres moyens, sans aucune assistance, entre plusieurs opinions toutes préparées, le sondage d'opinion accepte implicitement une philosophie politique qui fait du choix politique un jugement proprement politique, mettant en oeuvre des principes politiques pour répondre à un problème appréhendé comme politique et reconnaît qui à tous non seulement le droit mais le pouvoir de produire un tel jugement . Une histoire sociale de la notion d'« opinion personnelle » montrerait sans doute que cette invention du XVIII^{ème} siècle s'enracine dans la foi rationaliste selon laquelle la faculté de « bien juger » comme disait Descartes, c'est-à-dire de discerner le bien du mal, le vrai du faux par un sentiment intérieur, spontané et immédiat, est une aptitude universelle d'application universelle (comme la faculté de juger esthétiquement selon Kant), – même si l'on doit accorder, surtout à partir du XIX^{ème} siècle, que l'instruction universelle est indispensable pour donner à cette aptitude son plein développement et fonder réellement le jugement universel, le suffrage universel. L'idée d'« opinion personnelle » doit peut-être pour une part son évidence au fait que, construite contre la prétention de l'Église au monopole de la production légitime des jugements, des instruments de production des jugements et des producteurs de jugements, et inséparable de l'idée de tolérance, c'est-à-dire de la contestation de toute autorité au nom de la conviction qu'en ces matières toutes les opinions, quel qu'en soit le producteur, se valent, elle exprime dès l'origine les intérêts des intellectuels, petits producteurs indépendants d'opinions dont le rôle se développe parallèlement à la constitution d'un champ de production spécialisé et d'un marché pour les produits culturels, puis d'un sous-champ spécialisé dans la production des opinions politiques (avec la presse, les partis et toutes les instances représentatives).

Le fait de produire une réponse à un questionnaire sur la politique, comme le fait de voter ou, à un autre niveau de participation, de lire un journal d'opinion ou d'adhérer à un parti, est un cas particulier de rencontre entre une offre et une demande : d'un côté *le champ de production idéologique*, univers relativement autonome, où s'élaborent, dans la concurrence et le conflit, les instruments de pensée du monde social objectivement disponibles à un moment donné du temps et où se définit du même coup le *champ du pensable politiquement* ou, si l'on veut, la *problématique légitime* ; de l'autre, des agents sociaux occupant des positions différentes dans le champ des rapports de classes et définis par *une compétence politique spécifique* plus ou moins grande, c'est-à-dire par une capacité plus ou moins grande de reconnaître la question politique comme politique et de la traiter comme telle en y répondant politiquement, c'est-à-dire à partir de principes proprement politiques (et non éthiques par exemple), capacité qui est inséparable d'un sentiment plus ou moins vif d'être compétent au sens plein du mot, c'est-à-dire socialement reconnu comme habilité à s'occuper des affaires politiques, à donner son opinion à leur propos ou même à en modifier le cours : on peut en effet supposer que la compétence au sens de capacité technique (culture politique) varie comme la compétence au sens de capacité socialement reconnue, d'attribut et d'attribution statutaires -dont l'inverse est à la fois impuissance et exclusion objective («ce n'est pas mon affaire») et subjective («ça ne m'intéresse pas»). »

Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979).

[Une émission à écouter ici.](#)



Bourdieu

« Les structures cognitives que les agents sociaux mettent en œuvre pour connaître pratiquement le monde social sont des structures sociales incorporées. La connaissance pratique du monde social que suppose la conduite « raisonnable » dans ce monde met en œuvre des schèmes classificatoires (ou, si l'on préfère, des « formes de classification », des « structures mentales », des « formes symboliques », autant d'expressions qui, si l'on ignore les connotations, sont à peu près interchangeable), schèmes historiques de perception et d'appréciation qui sont le produit de la division objective en classes (classes d'âge, classes sexuelles, classes sociales) et qui fonctionnent en deçà de la conscience et du discours. Étant le produit de l'incorporation des structures fondamentales d'une société, ces principes de division sont communs à l'ensemble des agents de cette société et rendent possibles la production d'un monde commun et sensé, d'un monde de sens commun.

Tous les agents d'une formation sociale déterminée ont en effet en commun un ensemble de schèmes de perception fondamentaux, qui reçoivent un commencement d'objectivation dans les couples d'adjectifs antagonistes communément employés pour classer et qualifier les personnes ou les objets dans les domaines les plus différents de la pratique. Matrice de tous les lieux communs qui ne s'imposent si aisément que parce qu'ils ont pour eux tout l'ordre social, le réseau des oppositions entre haut (ou sublime, élevé, pur) et bas (ou vulgaire, plat, modeste), spirituel et matériel, fin (ou raffiné, élégant) et grossier (ou gros, gras, brut, brutal, fruste), léger (ou subtil, vif, adroit) et lourd (ou lent, épais, obtus; laborieux, gauche), libre et forcé, large et étroit ou, dans une autre dimension, entre unique (ou rare, différent, distingué, exclusif, exceptionnel, singulier, inouï) et commun (ou ordinaire, banal, courant, trivial, quelconque), brillant (ou intelligent) et terne (ou obscur, effacé, médiocre), a pour principe l'opposition entre l'« élite » des dominants et la « masse » des dominés, multiplicité contingente et désordonnée, interchangeable et innombrable, faible et désarmée, sans autre existence que statistique. Il suffit de laisser jouer ces racines mythiques pour engendrer, à volonté, tel ou tel des thèmes, inlassablement répétés, sous des formes à peine renouvelées, de l'éternelle sociodécadence, comme les dénonciations apocalyptiques de toutes les formes de « nivellement », « banalisation » ou « massification » qui, identifiant le déclin des sociétés à la décadence des maisons bourgeoises, C'est-à-dire à la chute dans l'homogène, l'indifférencié, trahissent une hantise obsidionale du *nombre*, de la masse sans différence et sans souci des différences ou de la foule toujours prête à submerger les espaces réservés de l'exclusivisme bourgeois. »

Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979).



Bourdieu

« Par l'intermédiaire des conditionnements différenciés et différenciateurs qui sont associés aux différentes conditions d'existence, par l'intermédiaire des exclusions et des inclusions, des unions (mariages, liaisons, alliances, etc.) et des divisions (incompatibilités, ruptures, luttes, etc.) qui sont au principe de la structure sociale et de l'efficacité structurante qu'elle exerce, par l'intermédiaire aussi de toutes les hiérarchies et de toutes les classifications qui sont inscrites dans les objets (notamment les œuvres culturelles), dans les institutions (par exemple le système scolaire) ou, simplement, dans le langage, par l'intermédiaire enfin de tous les jugements, verdicts, classements, rappels à l'ordre, qu'imposent les institutions spécialement aménagées à cette fin, comme la famille ou le système scolaire, ou qui surgissent continuellement des rencontres et des interactions de l'existence ordinaire, l'ordre social s'inscrit progressivement dans les cerveaux. Les divisions sociales deviennent principes de division, qui organisent la vision du monde social. Les limites objectives deviennent sens des limites, anticipation pratique des limites objectives acquise par l'expérience des limites objectives, *sense of one's place* qui porte à s'exclure (biens, personnes, lieux, etc.) de ce dont on est exclu.

Le propre du sens des limites est d'impliquer l'oubli des limites. Un des effets les plus importants de la correspondance entre les divisions réelles et les principes de division pratiques, entre les structures sociales et les structures mentales, est sans aucun doute le fait que l'expérience première du monde social est celle de la *doxa*; adhésion aux relations d'ordre qui, parce qu'elles fondent inséparablement le monde réel et le monde pensé, sont acceptées comme allant de soi. La perception première du monde social, loin d'être un simple reflet mécanique, est toujours un acte de connaissance qui fait intervenir des principes de construction extérieurs à l'objet construit saisi dans son immédiateté, mais qui, faute d'enfermer la maîtrise de ces principes et de leur relation à l'ordre réel qu'ils reproduisent, est un acte de *méconnaissance*, impliquant la forme la plus absolue de reconnaissance de l'ordre social. Mettant en œuvre pour apprécier la valeur de leur position et de leurs propriétés un système de schèmes de perception et d'appréciation qui n'est autre chose que l'incorporation des lois objectives selon lesquelles se constitue objectivement leur valeur, les dominés tendent d'abord à s'attribuer ce que la distribution leur attribue, refusant ce qui leur est refusé (« ce n'est pas pour nous »), se contentant de ce qui leur est octroyé, mesurant leurs espérances à leurs chances, se définissant comme l'ordre établi les définit, reproduisant dans le verdict qu'ils portent sur eux-mêmes le verdict que porte sur eux l'économie, se vouant en un mot à ce qui leur revient en tout cas, *ta heautou*, comme disait Platon, acceptant d'être ce qu'ils ont à être, « modestes », « humbles » et « obscurs ». On voit la contribution décisive qu'apporte à la conservation de l'ordre social ce que Durkheim appelait le « conformisme logique », c'est-à-dire l'orchestration des catégories de perception du monde social qui, étant ajustées aux divisions de l'ordre établi (et, par là, aux intérêts de ceux qui le dominent) et communes à tous les esprits structurés conformément à ces structures, s'imposent avec toutes les apparences de la nécessité objective. »

Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979).



Deleuze & Guattari

« Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. Ce sont des variabilités infinies dont l'apparition et la disparition coïncident. Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée. C'est l'instant dont nous ne savons s'il est trop long ou trop court pour le temps. Nous recevons des coups de fouet qui claquent comme des artères. Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées. Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autre sens, nous fournir ces règles protectrices, ressemblance, contiguïté, causalité, qui nous permettent de mettre un peu d'ordre dans les idées, de passer de l'une à l'autre suivant un ordre de l'espace et du temps, empêchant notre « fantaisie » (le délire, la folie) de parcourir l'univers dans l'instant pour y engendrer des chevaux ailés et des dragons de feu. Mais il n'y aurait pas un peu d'ordre dans les idées s'il n'y avait aussi dans les choses ou état des choses, comme un anti-chaos objectif : « Si le cinabre¹ était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd..., mon imagination ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge.² » Et enfin, à la rencontre des choses et de la pensée, il faut que la sensation se reproduise comme le gage ou le témoin de leur accord, la sensation de lourd à chaque fois que nous prenons le cinabre en main, celle du rouge chaque fois que nous le regardons, avec nos organes du corps qui ne perçoivent pas le présent sans lui imposer une conformité avec le passé. C'est tout cela que nous demandons pour nous *faire une opinion*, comme une sorte d' « ombrelle » qui nous protège du chaos.

De tout cela nos opinions sont faites. Mais l'art, la science, la philosophie exigent davantage : ils tirent des plans sur le chaos. Ces trois disciplines ne sont pas comme les religions qui invoquent des dynasties de dieux, ou l'épiphanie d'un seul dieu pour peindre sur l'ombrelle un firmament, comme les figures d'une Urdoxa³ d'où dériveraient nos opinions. La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongions dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts. [...]

Dans un texte violemment poétique, Lawrence décrit ce que fait la poésie : les hommes ne cessent pas de fabriquer une ombrelle qui les abrite, sur le dessous de laquelle ils tracent firmament et écrivent leurs conventions, leurs opinions ; mais le poète, l'artiste pratique une fente dans l'ombrelle, il déchire même le firmament, pour faire passer un peu du chaos libre et venteux et cadrer dans une brusque lumière une vision qui apparaît à travers la fente, primevère de Wordsworth ou pomme de Cézanne, silhouette de Macbeth ou d'Achab. Alors suivent la foule des imitateurs qui ravaudent l'ombrelle avec une pièce qui ressemble vaguement à la vision, et la foule des glossateurs qui remplissent la fente avec des opinions : communication. Il faudra toujours d'autres artistes pour faire d'autres fentes, opérer les destructions nécessaires, peut-être de plus en plus grandes, et redonner ainsi à leurs prédécesseurs l'incommunicable nouveauté qu'on ne savait plus voir. C'est dire que l'artiste se bat moins contre le chaos (qu'il appelle de tous ses vœux, d'une certaine manière) que contre les « clichés » de l'opinion. Le peintre ne peint pas sur une toile vierge, ni l'écrivain n'écrit sur une page blanche, mais la page ou la toile sont déjà tellement couvertes de clichés préexistants, préétablis, qu'il faut d'abord effacer, nettoyer, laminer, même déchiqueter pour faire passer un courant d'air issu du chaos qui nous apporte la vision. »

Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

¹ Le cinabre est une espèce minérale composée de sulfure de mercure(II) de formule HgS.

² Kant, *Critique de la raison pure*.

³ Composé du préfixe allemand *ur-* (« devant, antérieur ») et du grec ancien *δόξα doxa* (« opinion ») : une opinion originale, Urdoxa comme fondation du monde ou base immuable.



Binoche

« Les Lumières s'opposent aux ténèbres, lesquelles ne se réduisent pas à l'ignorance. Dès 1697, Bayle nomme l'ennemi dans sa nouveauté : « Je ne sais même si l'on ne pourrait pas assurer que les obstacles d'un bon examen ne viennent pas tant de ce que l'esprit est vide de science, que de ce qu'il est plein de préjugés » (*Dictionnaire historique et critique*). La lutte contre ceux-ci acquiert en France un tour singulièrement tranchant et l'*Aufklärung* n'est pas si violente. La signification juridique traditionnelle qui assimile le préjugé à un jugement préexistant sur lequel peut faire fond la jurisprudence s'efface au profit d'un usage au plus haut point polémique. Prétendre définir celui-ci avec exactitude serait vain car il s'agit d'un maître mot négatif. Son indétermination est constitutive, il amalgame tout ce que l'on combat : « tout est opinion et préjugés » (Diderot, addition aux *Bijoux indiscrets*). Par provision, on peut dire que ce n'est pas une simple erreur, un simple jugement faux contre lequel serait requis l'usage des règles convenant à une saine direction de l'esprit. Le fait même que le préjugé soit le plus souvent erroné n'est bien sûr pas indifférent, mais c'est secondaire ; ce qui importe avant tout, c'est qu'on l'a adopté sans même le savoir et que l'on en fait usage quotidiennement en toute méconnaissance de cause. Ce qu'il s'agit de dépister et d'anéantir, c'est un jugement qui, selon la formule de Jaucourt dans l'article correspondant de l'*Encyclopédie*, « prévient l'esprit, l'aveugle et le captive ». Si tous les préjugés étaient vrais, ce seraient quand même des préjugés ; et ils seraient quand même dangereux puisqu'ils maintiendraient l'intelligence dans la passivité. Mais vrais, ils le sont par hypothèse rarement car ils résultent d'« un exercice insuffisant des facultés intellectuelles ». Insuffisant signifie ici: docile, mimétique. Contre eux, il faut faire valoir la « raison », typiquement définie par d'Holbach comme « la vérité découverte par l'ex-périence, méditée par la réflexion, et appliquée à la conduite de la vie » (*Essai sur les préjugés, ou de l'influence de l'opinion sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, 1770).

Que les Lumières se définissent contre le préjugé, cela peut sembler une platitude. Pourtant, c'est le point crucial auquel il faut savoir se tenir et dont l'explicitation permet de les différencier d'avec ce qui les précède et d'avec ce qui les suit, sans se perdre dans de vaines questions de chronologie.

Sans doute, la philosophie se donne toujours un dehors, en l'occurrence le préjugé. Mais un dehors n'est pas toujours un ennemi. Les Lumières « contre » les préjugés, eux-mêmes commandés par des intérêts: la relation de la philosophie à son dehors est de nature agonistique. C'est là ce qui confère aux Philosophes leur allure militante: se ranger parmi eux, c'est décider de se battre contre les puissances des ténèbres et il faut choisir son camp. [...]

Dissiper les préjugés, c'est donc la détermination fondamentale des Lumières : elles n'ont pas pour tâche de découvrir d'abord la vérité, puis d'en convaincre l'adversaire ; elles ont, pour être les Lumières, à s'exercer *d'emblée* comme « critique ». [...] Bien entendu, il existe une « philosophie politique » des Lumières au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire une philosophie qui s'interroge sur le gouvernement, le peuple, la constitution, les corps intermédiaires, etc. Mais, plus fondamentale-ment, il faut dire: la philosophie des Lumières est « politique » de part en part, pour autant qu'elle se définit prioritairement par rapport à un ennemi sur lequel elle doit remporter la victoire. C'est pourquoi elle doit être destructrice non par surcroît, mais par principe. [...]

De là résulte le fait remarquable que les Lumières eurent d'abord pour tâche de se propager : leur diffusion est leur vocation. Leur popularité non plus n'est pas de surcroît : comment la philosophie pourrait-elle détruire le préjugé si elle s'enfermait dans des ouvrages ésotériques ? C'est ce dont témoigne exemplairement l'*Encyclopédie*, à laquelle Diderot assigne pour but, dans l'article éponyme, « de rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre, d'en exposer le système général aux hommes avec qui nous vivons et de les transmettre aux hommes qui viendront après nous ». Rassembler le savoir sous la forme d'un « système général », ce n'est pas l'articuler sous la forme d'une construction *more geometrico* suspendue à des premiers principes non justifiables par l'expérience et toujours plus ou moins ouvertement tributaires de la toute-puissance divine, donc de la superstition ; c'est le capitaliser, le récapituler



empiriquement. L'exposer, c'est le donner exhaustivement à voir avec ses liens secrets et ses lacunes résiduelles. Le transmettre, c'est le préserver des révolutions qui ne peuvent manquer de survenir et qui ramèneront la barbarie. Bref, que l'*Encyclopédie* se présente ainsi comme une machine à répandre les Lumières et que ses contributeurs soient appelés les « Philosophes », c'est ce qui atteste de manière éclatante la nature constitutivement polémique de la philosophie. »

Bertrand Binoche, « *Écrasez l'infâme !* » *Philosopher à l'âge des Lumières* (2015).



Binoche

« Au XVII^{ème} siècle, le philosophe travaille sans doute « contre » l'erreur: mais que signifie ici la préposition ? Ce qui caractérise l'erreur, c'est qu'elle s'évite ou s'anticipe plutôt qu'elle ne se corrige et l'instrument qu'on élabore alors à cette fin, c'est la *méthode*. Lorsque Kant définit l'*Aufklärung*, il procède tout autrement que Descartes : le courage requis pour faire un bon usage de son entendement malgré le blocage des autorités civiles et ecclésiastiques est tout différent de l'attention requise pour s'en tenir à des connaissances claires et distinctes. Celle-ci demande l'énonciation de règles dont l'usage solitaire garantit l'accès à la vérité; de fait, quand Descartes parle de « préjugés » en 1646 (*Lettre à Clerselier du 12 janvier*), c'est pour désigner ce que les deux premières *Méditations* nommaient avec insistance « mes anciennes opinions » : or quitter ses anciennes opinions, ce n'est pas combattre les préjugés. D'abord, « mes anciennes opinions » ne sont pas « les préjugés » : l'opération s'effectue dans un espace strictement privé où un sujet individuel se soustrait à ses opinions à lui, sans mettre en cause l'ordre public. Ensuite, « quitter » n'est pas « combattre » : le temps où s'accomplit ladite opération est celui, instantané et irréversible, où ce sujet peut éradiquer sans reste ses anciennes opinions au moyen d'un artifice purement spéculatif - le doute hyperbolique - par lequel il refuse librement son assentiment. En revanche, l'audace à laquelle exhorte Kant se résume en un mot d'ordre - *sapere aude !* — qui exhorte le savant à faire un usage polémique de sa raison à l'intention du public instruit auquel il reviendra de l'examiner, ce qui exige un combat dont le triomphe n'est promis que dans le temps incompressible et indéterminé du perfectionnement. On pourrait aller jusqu'à dire qu'au XVII^{ème} siècle, le préjugé se trouve formellement réduit à l'erreur et que les Lumières font l'inverse, elles absorbent l'erreur dans le préjugé. L'errance n'est pas la minorité et le discours de la méthode n'est pas celui de la critique. [...]

Toutefois, on comprend bien que si l'erreur peut s'éviter, le préjugé, au contraire, se suce avec le lait de sa nourrice qui se nomme tradition ou autorité. L'erreur est virtuelle, le préjugé par définition toujours déjà là. Celui-ci précède donc celle-là [...] L'esprit prévient (anticipe) l'erreur, le préjugé prévient (captive) l'esprit? Il est *prévention* - en 1715, l'abbé Terrasson écrit : « Mais à tout prendre, l'esprit n'a point d'autre captivité que la prévention. ». Comment alors s'y soustraire si l'on n'y est pas déjà soustrait ? Nous voici reconduit au problème posé par Platon dans *La République* et que retrouvera Marx à son tour avec l'idéologie. L'une des solutions les plus remarquables des Lumières conduit à instituer la figure du *tiers critique*, à savoir ce personnage qui occupe un site extérieur au préjugé, ou du moins aux préjugés qui sont les nôtres et dont il s'agit de nous débarrasser. Par hypothèse, le tiers critique est un tiers *fictif* car la fiction seule rend possible cette extériorité. C'est pourquoi la philosophie des Lumières invente à profusion de tels personnages qui sont à même de faire apparaître nos préjugés pour ce qu'ils sont parce qu'ils ne les partagent pas et qui ne les partagent pas parce qu'ils viennent d'ailleurs. La prolifération des tiers critiques n'est pas seulement une spécificité des Lumières, elle en est constitutive. Pas de Lumières sans critique, pas de critique sans tiers, pas de tiers sans fiction. [...]

Peut-on répertorier ces personnages ? On peut au moins disposer quelques grands points de repère, sous réserve d'une typologie plus fine :

(a) Le tiers persan: venus d'ailleurs, c'est-à-dire d'un autre continent, Usbek et Rica doivent être représentés « pleins d'ignorance et de préjugés » (*Quelques réflexions sur les Lettres persanes*). Cette altérité commande un jeu de miroirs particulièrement subtil puisque la critique se fait réversible : nos préjugés apparaissent comme tels à celui qui en nourrit d'autres, mais aussi bien les siens se révèlent simultanément à nous dans un jeu de massacre dont le lecteur se trouve le bénéficiaire ébloui. Quand Montesquieu écrit dans la même page que « ces traits se trouvent toujours liés avec le sentiment de surprise et d'étonnement, et point avec l'idée d'examen, et encore moins avec celle de critique », il fournit un bel exemple de dénégation : comme si nos préjugés pouvaient être exhibés comme tels sans se trouver exposés à la critique qui n'est rien d'autre que cette exhibition !



(b) Le tiers philosophe : venu d'ailleurs, c'est-à-dire d'une autre planète, c'est Micromégas, l'esprit soucieux de s'instruire et dépourvu de préjugés qui entreprend un « voyage philosophique ». Notons qu'il ne peut être déjà philosophe que parce qu'il n'est pas de notre monde, parce qu'il jouit d'une extériorité radicale : il faut venir d'aussi loin que Sirius pour entreprendre d'enquêter sans préjugés sur nos préjugés. [...]

(c) Le tiers sauvage : venu d'ailleurs, il vient aussi d'avant. D'avant toute culture et donc d'avant tout préjugé : « L'ingénu faisait des progrès rapides dans les sciences, et surtout dans la science de l'homme [...] Car, n'ayant rien appris dans son enfance, il n'avait point appris de préjugé. » (Voltaire, *L'ingénu*). Ce que le sauvage perd en raffinement par rapport au Persan et en perspicacité par rapport au philosophe, il le gagne en effet en docilité et Diderot confirme : « L'homme sauvage doit se soumettre sans peine à la raison, parce qu'il n'est entêté d'aucun préjugé, d'aucun devoir factice » (*Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*). Le discours vrai, en lui, peut se graver sans encombre, comme, au siècle suivant, il pourra se déposer dans l'intelligence en friche du prolétaire - le Huron des temps industriels. Mais aussi bien le sauvage est celui en qui la raison naturelle peut s'exprimer sans avoir été obscurcie par la superstition. C'est pourquoi il faut ajouter un « supplément » au *Voyage* de Bougainville où la parole revient à l'indigène. Celui-ci devient alors philosophe. Nouvel artifice, même effet : toujours, la critique trouve un lieu narratif où elle gagne l'extériorité qui la légitime. Ainsi le préjugé requiert-il le tiers critique comme le poison exige le remède - qui n'est pas dans le mal, mais au contraire dans ce qui ne saurait lui être plus étranger. »

Bertrand Binoche, « *Écrasez l'infâme !* » *Philosopher à l'âge des Lumières* (2015).



Bérard

« Aux États-Unis, le livre très commenté d’Alice Goffman [...] est parti d’un fait frappant : pour les jeunes Noirs d’un quartier pauvre de Philadelphie, apprendre à vivre, c’est apprendre à fuir la police. Les statistiques de l’emprisonnement aux États-Unis et de l’écrasante surreprésentation des jeunes Noirs des quartiers pauvres parmi les prisonniers ne disent pas seulement que des générations entières de jeunes entrent dans l’âge adulte en prison plutôt que sur les bancs de l’école. Elles doivent être comprises comme partie prenante d’une situation plus large, qui englobe la police et la justice, et qui fait des institutions pénales les acteurs principaux des relations entre l’État et les jeunes, faisant planer en permanence la menace de l’arrestation, plaçant toutes les relations familiales, intimes ou amicales sous la menace de la séparation et de la dénonciation, incitant à éviter tout contact avec des institutions publique, y compris l’hôpital. La France n’est certes pas les États-Unis qui comptent 385 personnes tuées par la police durant les cinq premiers mois de 2015. Mais qu’ont montré les dix années écoulées depuis la mort de Zied et Bouna à Clichy-sous-Bois et les émeutes de 2015, si ce n’est la place décisive de la peur de la police comme origine de la tragédie ? Le refus de mettre en place le récépissé de contrôle d’identité pourtant promis, comme les luttes de l’État contre la condamnation judiciaire de contrôles d’identité abusifs, ne permettent pas d’être optimiste.

Certes les temps ont changé depuis que les élites du XIX^{ème} siècle assumaient tranquillement le rôle du système pénal comme outil de discipline des « mauvais pauvres » et qu’Enrico Ferri, pionnier de la criminologie positiviste, assurait dans sa sociologie criminelle que la société se divisait entre une classe haute « qui ne commet pas de crimes » et des personnes « réfractaires à tout sentiment d’honnêteté » qui « héritent de leurs parents et transmettent à leur descendants une organisation anormale qui à la dégénérescence et à la pathologie unit le retour à la vie sauvage. » Il n’est que plus nécessaire de comprendre comment répression et impunité pénales sont profondément liées à des inégalités sociales. Aux États-Unis, les questions pénales ont fait leur retour sur le devant de la scène politique. Les débats sur les remèdes à apporter aux taux d’incarcération s’accompagnent de la démonstration sans cesse réitérée « des niveaux astronomiques » atteints par les taux d’incarcération des Afro-Américains. Au Canada, deux études récentes ont montré que, moins que la criminalité, ce sont la pauvreté et la présence des minorités visibles qui déterminent l’intensité de la présence policière et que la présence accrue des forces de l’ordre a pour conséquence des arrestations et des incarcérations plus fréquentes. En France Bruno Aubusson de Cavarlay écrivait en 1985 que « l’amende est bourgeoise et petite-bourgeoise, l’emprisonnement ferme est sous-prolétarien, l’emprisonnement avec sursis est populaire » ; aujourd’hui Virginie Gautron et Jean-Noël Retière citent cet article classique pour conclure que, trente ans plus tard, « la sociologie pénale bégaie ». À l’inverse, la sociologie des élites actuelles ne met-elle pas en évidence que, plus encore que les dirigeants des décennies d’après la Seconde guerre mondiale, elles sont enclines à jouer avec les règles et à considérer que le respect trop scrupuleux des normes est la marque des perdants de la compétition économique mondiale ? »

Jean Bérard, « Les prisons valent-elles la peine ? », dans *Prisons, quel avenir ?* sous la direction de Jean Bérard⁴ et Jean-Marie Delarue⁵ (2016).

⁴ Professeur à l’Ecole de criminologie de l’université de Montréal.

⁵ Conseiller d’Etat, de 2008 à 2015, *Contrôleur général des lieux de privation de liberté*. De 2014 à 2015, président de la *Commission nationale de contrôle des interceptions de sécurité*.



Bohuon

« Construits par plusieurs siècles de discours relevant de l'anthropologie philosophique et des sciences médicales, la représentation communément admise du corps des femmes et des sportives entérine le préjugé d'une infériorité physique. D'une part, les femmes sont renvoyées à une norme de féminité selon laquelle le « naturel » féminin est pathologiquement défaillant voire pathogène. Elles seraient plus sujettes aux maladies, plus faibles, plus entravées (par leurs cheveux, leurs seins, leurs hanches...), voire empêchées (par leurs règles, leurs grossesses, leurs maternités...), plus molles, plus passives, plus statiques.

Au sein du monde sportif des femmes, ce qui fait le propre du sport de haut niveau – la recherche du record et donc la performance toujours plus spectaculaire – demeure freinée. Si parallèlement, dans le monde sportif des hommes, les pratiques de tricherie peuvent se développer pour augmenter la performance masculine, dans le monde sportif des femmes, le sexe des femmes constitue un handicap de départ. L'équation peut ainsi être mise en place : certaines compétitrices exceptionnelles seront avant tout soupçonnées non pas d'être dopées mais d'être en vérité des hommes et de se faire passer pour des femmes, ou de bénéficier d'avantages physiques, comme un chromosome Y et/ou la testostérone, qui reste l'apanage des hommes. On assiste à la mise en place d'un double standard du contrôle de la tricherie, quand du côté des athlètes hommes, il s'agit d'être un homme naturel « exceptionnel » ; lutter contre la tricherie dans le sport des femmes, consiste à vérifier que les athlètes sont bien de « vraies femmes ».

Le choix d'un seul des critères de détermination du sexe (les organes génitaux apparents, la force et la capacité respiratoire, puis les chromosomes et/ou les hormones aujourd'hui) élude la complexité de cette question et exclut nombre d'individu.es, en rendant leur corps illisible, notamment les athlètes intersexes, des personnes nées « avec des caractères sexuels (génitaux, gonadiques ou chromosomiques) qui ne correspondent pas aux définitions binaires types des corps masculins ou féminins » (Collectif intersexes et allié-es). En réalité, comme le souligne depuis longtemps la recherche féministe en biologie, en sociologie ou en histoire des sciences, il est impossible de déterminer de façon univoque le sexe biologique des individus, intersexes ou non. Par conséquent, le sexe dit génétique associé à la formule chromosomique (XX ou XY), le sexe gonadique (ovaires, testicules) et le sexe apparent doivent non seulement être précisés, mais aussi dissociés, puisqu'un seul ne suffit pas à définir l'identité sexuée.

C'est en définitive la problématique de la bicatégorisation sexuée qui est au fondement du principe de ces contrôles et qui permet d'éclairer l'attachement majeur des dirigeants sportifs à ces contrôles médicaux sexués. Conformément à l'éthique du *fair-play*, forme d'égalité sur la ligne de départ qui doit permettre aux meilleur.es de gagner, protégée par de nombreux règlements, codes et chartes, les participant.es sont sélectionné.es et autorisé.es à s'affronter au sein de sous-groupes structurés en fonction de divers critères : la performance, différents types de handicap, l'âge, le poids (dans certaines disciplines comme les sports de combat, les arts martiaux ou encore l'haltérophilie). Ce principe de catégorisation, comme régulation en amont des « avantages physiques », répond au principe de la garantie d'une incertitude du résultat, fondement de toutes compétitions.

Les nouvelles réglementations sont mises en place afin de respecter l'essence même de la classification hommes/femmes tout en garantissant l'équité et l'intégrité des compétitions féminines pour toutes les athlètes féminines. Or, si l'on suit la logique du processus de catégorisation dans le sport, afin de réguler les « avantages » et sous prétexte d'égalité, pourquoi ne pas exiger que tou.tes les concurrent.es prennent le même repas, à la même heure, qu'ils et elles soient « génétiquement identiques », qu'ils et elles aient le même entraîneur, les mêmes moyens, la même taille, les mêmes équipements, la même masse musculaire, etc. ? Ces considérations peuvent être sans fin.

La parfaite égalité des chances que le monde du sport prétend offrir est illusoire. Un avantage génétique doit-il empêcher de participer aux épreuves ? Comment doivent être alors appréhendés les pieds immenses du nageur exceptionnel Mickael Phelps ainsi que sa faible



production d'acide lactique qui lui confèrent des avantages indéniables sur les autres nageurs ? L'institution sportive cherche ici à définir chez les femmes l'indéfinissable : l'avantage physique. Produire naturellement plus de testostérone que la moyenne n'est qu'un avantage physique potentiel au même titre qu'une excellente vision dans certains sports. Les composantes sociales, culturelles, économiques, environnementales, politiques et génétiques forment un ensemble complexe, indissociable pour expliquer la performance sportive. Et, la gageure de légiférer sur un critère aussi indéterminé que l'avantage physique, en remplacement du critère de sexe, amène à ce que les taux hormonaux des sportives soient artificiellement régulés afin que les aptitudes physiques qu'ils déterminent restent acceptables.

Enfin, les instances dirigeantes sportives – perturbées par la remise en cause éventuelle d'une bicatégorisation sexuée dans le monde du sport – ont tendance à oublier que ce débat s'appuie sur un faux problème et ne devrait au final même pas exister. Que ce soit pour Caster Semenya ou pour Dutee Chand et les autres, leurs performances restent encore très éloignées des performances masculines et finalement, ne bouleversent en rien l'ordre hiérarchique sexué des records historiquement établis et par là, la bicatégorisation sexuée, au fondement du sport de haut niveau. De plus, et il faut sans cesse le répéter, leur production de testostérone, jugée trop élevée, est endogène, au même titre, que celle de certains grands sportifs exceptionnels. »

Anaïs Bohuon, « Coupe du monde de football, le contrôle du genre », *Revue AOC* (2019).



Confavreux

« Titré, en français, *Étouffer la révolte – La psychiatrie contre les Civil Rights, une histoire du contrôle social*, le livre s'intitule, en version originale, *The Protest Psychosis*. Ces termes ne sont pas de l'auteur mais proviennent d'un article de 1968 dans lequel deux psychiatres, Walter Bromberg et Frank Simon, décrivent la schizophrénie comme une « psychose de révolte » en vertu de laquelle les hommes noirs développent des « sentiments hostiles et agressifs » et des « délires anti-Blancs » après avoir entendu les discours de Malcolm X, notamment...

La schizophrénie fut ainsi de plus en plus perçue comme une maladie sociale, violente et raciale, alors qu'avant le mouvement des droits civiques, l'opinion médicale et populaire américaine dominante considérait que les patients souffrant de schizophrénie étaient majoritairement blancs et globalement inoffensifs pour la société. Les malades étaient d'ailleurs considérés comme peu ou pas dangereux et il « fallait donc leur faire suivre une petite cure psychothérapeutique, en les traitant comme des enfants turbulents, mais certainement pas avoir peur d'eux », écrit Jonathan Meltz.

À partir du début des années 1960, « quantité de sources médicales et populaires d'importance se mirent à décrire la schizophrénie comme une maladie se manifestant non par la soumission mais par la rage ». Des réclames vantant les effets du médicament antipsychotique Haldol, publiées dans les plus grandes revues psychiatriques, représentaient ainsi « des hommes noirs dans un décor urbain, le poing brandi – geste emblématique du mouvement Black Power – et dont les symptômes d'agressivité sociale exigeaient un traitement chimique ».

Cette tendance à pathologiser les rébellions raciales puise dans une histoire longue. Dans les années 1850, les psychiatres américains considéraient ainsi que les esclaves noirs qui tentaient de s'échapper pour se soustraire à l'emprise de leurs maîtres blancs souffraient d'une maladie mentale appelée « drapétomanie ».

Les revues médicales de l'époque rendent également compte d'une maladie connue sous le nom de *Dysaesthesia aethiopica*, une forme de folie se manifestant par la « scélébratesse » et « l'irrespect de la propriété du maître », et que l'on prétendait « guérir » grâce à une cure intensive de coups de fouet...

Si l'on n'en est plus là, les « définitions psychiatriques de la folie continuent, de manière non intentionnelle et souvent invisible, à consolider les hiérarchies et les tensions raciales », juge l'auteur.

Ce phénomène d'osmose entre politique et psychiatrie reflète aussi une tendance des « institutions médicales et gouvernementales à qualifier de maladies mentales les menaces à l'autorité pendant les moments de bouleversements politiques ». Les psychiatres soviétiques diagnostiquaient ainsi à tour de bras les dissidents politiques comme schizophrènes ou atteints d'autres maladies mentales. Mais une telle pratique sembla longtemps réservée aux régimes dictatoriaux.

L'enquête, à la fois historique, politique et médicale de Jonathan Meltz, permet de montrer que la démocratie américaine a développé des pratiques similaires et appliqué de tels schèmes, qui ont laissé de nombreuses traces. Une vaste enquête publiée en 2005 et portant sur 135 000 dossiers psychiatriques étatsuniens montrait ainsi que les médecins établissaient le diagnostic de schizophrénie chez les patients noirs américains quatre fois plus souvent que chez les patients blancs, alors même que l'équipe de recherche n'avait révélé aucune preuve que les patients noirs fussent plus atteints que les patients blancs.

Le racisme quotidien qui peut se déployer au sein d'un cabinet médical ne suffit pas à expliquer ces données, « même si la formation médicale se libère par les cliniciens [des] préjugés raciaux », écrit l'auteur. La thèse de l'ouvrage va plus loin, en établissant que « les critères raciaux ont une influence sur la communication médicale, parce que les tensions raciales sont partie intégrante des interactions cliniques, bien avant qu'un médecin ou son patient ne pénètrent dans la salle d'examen ».

Le racisme institutionnel, qui s'inscrit dans les institutions sociales et non dans des préjugés ancrés dans les actes ou croyances des individus, n'est en effet pas un phénomène intemporel et



« fluctue au gré des époques, se faisant plus puissant dans certains contextes spécifiques, lorsque les tensions raciales affleurent à la surface de la conscience américaine ».

C'est plus particulièrement pendant le mouvement des droits civiques, dans les années 1960 et 1970, que « de nouvelles définitions cliniques de la maladie mentale ont involontairement fait corps avec des angoisses culturelles croissantes vis-à-vis du changement social ».

Jonathan Meltz appuie sa démonstration sur les archives, à la fois écrites et orales, de l'hôpital d'Ionia, dans le Michigan, une petite ville d'environ 10 000 habitants « qui se glorifie de son Chili Dawg Challenge, une compétition annuelle de mangeurs de hot dogs et chili con carne ». Et qui accueillit, de 1885 à 1976, l'un des plus tristement célèbres asiles psychiatriques des États-Unis. »

Joseph Confavreux, « De la révolte comme maladie mentale », *Médiapart* (novembre 2020).
<https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/011120/de-la-revolte-comme-maladie-mentale?onglet=full>



Peiretti-Courtis

« Le Noir est inférieur », énonce tel un adage le médecin Paul Barret en 1892. Ce jugement péremptoire traduit l'essence de la pensée médicale sur les corps noirs au XIX^{ème} siècle. Infériorité intellectuelle, débordement émotionnel, paresse ou encore hypersexualité : voici quelques-uns des préjugés sur les Africains et les Africaines que la littérature médicale a élevés au rang de vérités scientifiques entre la fin du XVIII^{ème} siècle et le milieu du XX^{ème}.

Au XXI^{ème} siècle, des cris de singes dans les stades de football aux références à la sexualité des Africains dans les médias, le corps noir, inférieur, animalisé, hypersexualisé, peine encore à se débarrasser de ces stéréotypes. Ce racisme demeure vivace et tend même à regagner du terrain et à s'exprimer publiquement depuis les années 2000, dans un contexte de repli, de haine et de retour des extrêmes dans le champ politique, en Europe et ailleurs. Pour mieux comprendre la rémanence de ces visions, ce livre propose un voyage dans le temps, un retour aux origines de la construction des préjugés raciaux sur les corps noirs.

Il faut remonter à la fin du XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} pour comprendre le rôle de la science et notamment de la médecine dans l'origine de certains préjugés de race et de sexe sur le corps des Noirs et dans leur pérennité jusqu'à nos jours. Le corps, frontière visible entre les êtres, constitue le creuset de la formation des stéréotypes raciaux et sexuels et des discriminations qui en découlent. Si le corps noir focalise l'attention des savants et suscite les discours les plus prolixes au XIX^{ème} siècle, c'est parce qu'il incarne, dans un contexte de fascination pour la diversité humaine, une altérité jugée extrême. L'époque des Lumières amorce une ère nouvelle, celle du développement des sciences, de la taxinomie du monde vivant, des explorations et de la quête de connaissances encyclopédiques. Les représentations et les savoirs sur les populations africaines, sur leur couleur de peau, leur anatomie, leur physiologie ou encore leurs pathologies se construisent donc à cette période et s'enrichissent au siècle suivant. La médecine contribue, dans une société où la science se substitue progressivement à la religion comme source du savoir, à façonner les croyances et à forger les opinions. Le pouvoir politique, fortement influencé par l'expertise scientifique au XIX^{ème} siècle, a pour sa part renforcé le schéma racialisé élaboré par les savants. La science a créé la pensée raciale que la politique a ensuite diffusée.

À une époque où l'on ambitionne d'inventorier l'ensemble du monde vivant, l'Homme se voit donc étudié, classé et hiérarchisé en races. Depuis les écrits des naturalistes de la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle jusqu'à ceux des médecins coloniaux du milieu du XX^{ème}, le corps noir est observé, disséqué, mesuré et comparé, dans un souci d'étalonner l'altérité. Il est scruté jusque dans ses profondeurs, depuis l'épiderme jusqu'aux tissus et organes internes, afin de répondre aux grands questionnements sur la nature, l'origine et la diversité humaines mais aussi afin de délimiter les contours de la différence raciale. L'altérité des Africains vis-à-vis des Européens se lit dans une dialectique constante entre inné et acquis, nature et culture, sauvagerie et civilisation. Les discours sur les corps noirs se façonnent et évoluent en fonction des découvertes et des controverses scientifiques, mais également selon des finalités propres à la colonisation. Au-delà d'une démarche savante, proprement médicale et anthropologique, les études raciologiques répondent à des impératifs économiques, politiques et sanitaires. Il s'agit de connaître l'Autre pour assurer la réussite du projet colonial et préserver la santé des colons blancs puis celle de la main-d'œuvre africaine. Ainsi, la confrontation des corps, par le biais de l'entreprise coloniale, et le déploiement massif de médecins sur le terrain entraînent l'accroissement des travaux sur les peuples d'Afrique. Si les théories, le matériel et les dispositifs d'analyse sont développés en France par des médecins de cabinet, les « objets d'étude » se situent le plus souvent outre-mer et sont examinés par des médecins de la Marine et des colonies. Dans les cabinets et les facultés en métropole ainsi que dans les hôpitaux et les dispensaires en « brousse », les interactions entre la médecine métropolitaine et la médecine coloniale nourrissent la raciologie au XIX^{ème} siècle. Leurs conclusions se déploient dans les rapports des missions coloniales, dans les bulletins de la Société d'anthropologie de Paris, dans des revues médicales, au sein des dictionnaires de médecine ou encore dans des monographies



sur les races humaines. Elles se propagent ensuite au sein de la population française, par divers canaux, à un moment où l'entreprise coloniale doit recueillir l'approbation et le soutien du plus grand nombre. Exhibitions humaines et expositions coloniales, manuels scolaires et encyclopédies, cartes postales ou publicités participent alors à cette fabrication et à cette diffusion des préjugés raciaux sur les Africains et les Africaines.

Ce travail s'insère dans une historiographie riche autour de la construction du racisme scientifique à l'époque coloniale et s'intègre aux recherches sur l'intersectionnalité ou les mécanismes croisés de construction des stéréotypes de race, de sexe et de genre. Il présente une analyse contextuelle nouvelle de la fabrication des préjugés sur les corps noirs de la fin du XVIII^{ème} siècle jusqu'au milieu du XX^{ème}. Cette période est marquée par la naissance de la science des races humaines, soutenue et renforcée par l'entreprise coloniale. Elle s'achève par l'invalidation, après la découverte du génocide commis par les nazis - sous couvert de la science -, du concept de race. Ce livre se propose de montrer les liens étroits existant entre la racialisation du corps noir et la biologisation du sexe, du genre et de la sexualité des peuples d'Afrique. Il met en exergue les discours sur le sexe et la sexualité qui semblent façonner la pensée médicale sur les hommes et les femmes noirs et guider les recherches. Si cet ouvrage traite de l'édification accablante de préjugés infériorisants sur les Africains et les Africaines, il démontre également la création de représentations jugées plus « valorisantes » telles que la virilité et la force des hommes noirs ou la maternité exemplaire des femmes. Ces caractéristiques contribuent toutefois encore à essentialiser les populations africaines. Enfin, il révèle le fait que des scientifiques, certes minoritaires et souvent méconnus, ont cherché à remettre en question la vision consensuelle et monolithique des peuples noirs au cours du XIX^{ème} siècle et plus particulièrement durant le premier XX^{ème} siècle. En dénonçant l'ethnocentrisme, l'obsession anthropométrique ou les stéréotypes racistes, en insistant sur le poids des facteurs culturels pour différencier les êtres, leurs discours dévoilent une autre facette de cette histoire du regard médical sur l'Autre. »

Delphine Peiretti-Courtis, *Corps noirs et médecins blancs. La fabrique du préjugé racial XIXe-XXe siècles* (2021).



Pelluchon

« Au lieu de garantir aux individus les bases sociales de l'estime de soi, comme ce devrait être le cas dans une société démocratique, structurée par l'idéal de justice et le principe de l'égalité de dignité de chacun, les agitateurs [d'extrême droite] misent sur le sentiment de fierté qui isole et divise. A la place d'un projet de société visant à garantir des conditions de vie dignes et plus de justice sociale, ils exaltent le nationalisme qui est une forme de narcissisme social. Car la volonté d'apparaître comme supérieur aux autres et le besoin de la mépriser, voire de les éradiquer, masquent un sentiment d'insécurité et servent à réprimer son impuissance et sa vulnérabilité en les transférant sur un autre qu'on maltraite. En procédant ainsi, l'agitateur affaiblit la capacité de jugement des citoyens. Ces derniers perdent leur réflexivité, mais aussi le sens de la réalité. Leur aptitude à reconnaître la complexité des phénomènes et à se confronter à eux-mêmes, à considérer leurs propres limites et à affronter leurs démons, est totalement compromise. Ils tombent alors dans la dépendance d'un chef et sont prêts à obéir à ses ordres, même si cela va à l'encontre de leurs intérêts.

Les individus dans une situation de précarité financière qui ont le sentiment d'être abandonnés par le pouvoir en place et par les élites sont les destinataires privilégiés du discours de l'agitateur. Cependant, on aurait tort de croire qu'il ne séduit que les pauvres et ceux que la mondialisation laisse de côté. Ce qui différencie les citoyens qui le suivent de ceux qui ne se résignent pas à le voir prendre le pouvoir ne s'explique pas seulement ni essentiellement par le statut social ni le niveau d'études. Car le discours de l'agitateur, au-delà de la surface des mots, des harangues ou des tweets, s'adresse aux désirs inconscients des personnes, à des pulsions, à des peurs ou à des hontes réprimées et même à leur instinct de mort, à cette propension à transmuter l'anticipation de la catastrophe en attente de la catastrophe et en désir de destruction.

C'est ce code secret de l'agitation, transmis en Morse, qu'il convient de rendre accessible, si l'on veut saisir ce qui aimante les individus et les attire dans l'orbite d'un autocrate d'extrême droite. On ne peut appréhender la fascination quasi hypnotique qu'il exerce sur son auditoire en utilisant les méthodes habituelles de l'enquête logique. Il faut aller au-delà des thèmes qu'il aborde et du contenu manifeste de ses discours. En effet, pris au pied de la lettre, ses propos semblent confus ; ils ont l'air « uniquement d'assouvir une vaine colère contre des problèmes vagues » [L. Lowenthal et N. Guterman, *Les prophètes du mensonge*, 1949]. Mais dès qu'on s'intéresse à leur contenu latent, c'est-à-dire qu'on analyse le sens qu'ils revêtent sur le plan psychologique, ils paraissent « cohérents, significatifs, et incontestablement en rapport avec le monde social » [*Ibid.*].

L'argumentation n'est d'aucun secours pour dissiper l'illusion exercée par les agitateurs. La comparaison entre leurs programmes, dans lesquels ils font flèche de tout bois, et celui de autres candidats, ainsi que les articles de presse dans lesquels sont dénoncés l'inconsistance de leur pensée et leurs contradictions, voire leur incompétence, ne parviennent pas à diminuer la séduction qu'ils exercent sur leurs électeurs. Les leaders d'extrême droite n'ont pas besoin d'être expérimentés ni cultivés. Quand ils sont invités à des débats télévisés, ils désarçonnent les autres candidats par leurs syllogismes. Toutes les règles de la discussion s'évanouissent si bien que l'autorité ou la légitimité que confèrent l'expérience, les connaissances et même l'éloquence et le charisme fondent. Les vertus de prudence et de modération ainsi que le sens de la justice ne sont plus des critères distinguant les candidats ou candidates aux élections. Comme on le voit dans les pays où un agitateur d'extrême droite a été élu aux plus hautes fonctions de l'Etat, il fascine d'autant plus sont public qu'il est désinhibé et parfois obscène. Son ton martial est ressenti par le public comme une invitation à exprimer ses colères et sa haine, à décharger son agressivité sur les responsables du « malheur collectif ». Encourageant son auditoire à réprimer son sentiment d'impuissance et à le commuer en orgueil, le leader d'extrême droite nourrit l'illusion de la grandeur nationale et entraîne ses électeurs dans un délire à plusieurs.

La différence entre celles et ceux qui subissent la fascination des leaders d'extrême droite et les autres tient en partie à la capacité de ces derniers à repérer les stratégies de agitateurs, à



décrypter le sens caché de leurs discours pour y voir des signaux d'alarme. Elle repose également sur leur aptitude à transformer les émotions négatives et leur malaise en les mettant à distance, afin de ne pas y adhérer, de ne pas s'abandonner aveuglément à eux en ayant l'impression de pouvoir regarder le monde sans filtre, sans verres déformants. Ceux qui ne sont pas dupes des discours des agitateurs font de la phénoménologie sans le savoir : ils n'oublient pas qu'ils sont donateurs de sens, qu'ils interprètent les événements et voient toujours les choses à travers des grilles de lecture dont il importe de prendre conscience. Ils doutent et prennent la peine de remonter de leurs jugements aux actes de conscience par lesquels ces jugements s'imposent à eux, afin d'être plus libres intérieurement. A défaut de voir ce qui peut causer leur mécontentement, ils se méfient de ceux qui cherchent à enflammer leur psychisme en déformant leur perception du réel et en les poussant à la mégalomanie ainsi qu'à une relation paranoïaque au monde. »

Corine Pelluchon, *La démocratie sans emprise ou la puissance du féminin* (2025).

