

PRAGMATISME, PLURALISME CULTUREL ET QUESTION RACIALE

DANIEL CEFÄI &
JOAN STAVO-DEBAUGE

Dans cette introduction générale au numéro 7-8 de *Pragmata*, les auteurs essaient de resituer l'émergence aux États-Unis du thème du « pluralisme culturel », articulé de diverses façons à la « question raciale ». Le moment fort de cette controverse se situe dans les années 1915-1925, entre les publications de « La démocratie par opposition au *melting-pot* » par Horace Kallen et *The New Negro* édité par Alain Locke. C'est une période de débat public sur l'américanisation et les partisans du « pluralisme culturel » s'opposent au suprémacisme anglo-saxon, sous-jacent selon eux à l'idéal du *melting-pot*, tout en cherchant la formule de la bonne composition entre groupes nationaux, ethniques et raciaux au sein de la démocratie américaine. Outre Kallen et Locke, ont participé à cette controverse W. E. B. Du Bois, Jane Addams, John Dewey ou Randolph Bourne, qui avaient tous des liens avec le pragmatisme de Chicago ou de Harvard. Leurs positions sont développées dans le corps de ce numéro spécial. Deux sociologues de l'Université de Chicago, Robert E. Park et William I. Thomas, très directement liés au pragmatisme de James, Dewey et Mead, sont également convoqués. Ils apportent au débat le contrepoint de leurs enquêtes et de leurs questions empiriques.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PLURALISME CULTUREL ; MELTING-POT ; AMÉRICANISATION ; RELATIONS RACIALES ; DÉMOCRATIE ÉTATS-UNIENNE.

* Daniel Cefaï est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) [daniel.cefai[at]ehess.fr].

* Joan Stavo-Debauge est sociologue, titulaire d'un doctorat en sciences sociales de l'EHESS et d'une Habilitation à diriger des recherches. Il est chercheur associé au CEMS (EHESS), au laboratoire THEMA (Uni Lausanne) et au CRIDIS (UCLouvain) [jstavodebauge[at]yahoo.fr].



« The Brown Madonna », frontispice de *The New Negro*, 1925,
par Winold Reiss (1886-1953). New York Public Library,
catalog ID: b10602423/ UUID: 7c505b90-c62a-012f-6fc6-58d385a7bc34).

«Nous avons plus de diversité raciale, plus de diversité linguistique et plus de diversité culturelle. Cette diversité est une aubaine. C'est un énorme cadeau dans une économie et dans une société mondiales. Si nous pouvons trouver un moyen non seulement de respecter nos différences, mais aussi de les célébrer tout en continuant à dire que ce qui nous unit est encore plus important, nous aurons résolu le problème épineux (conundrum) qui paralyse la Bosnie, qui conduit encore des gens à se faire exploser pour tuer des enfants innocents au Moyen-Orient, qui fait que mon peuple en Irlande se dispute encore sur ce qui s'est passé il y a 600 ans, qui a conduit à une guerre tribale, maligne, en Afrique, condamnant des centaines de milliers de personnes à mourir à coups de machette. C'est une question d'imagination, de vision, de cœur. Les gens doivent se lever le matin et se sentir bien dans ce pays avec toute sa diversité, parce que nous devons savoir ce qu'il y a de bon dans les différences qui nous séparent et les célébrer, et nous devons aussi savoir ce qui nous lie les uns aux autres. Quelles sont les conditions d'appartenance à la communauté américaine? En quoi faut-il croire et que faut-il être prêt à vivre et à défendre pour être un Américain? C'est ce que nous allons faire. Nous devons envisager notre avenir comme une démocratie véritablement multiraciale, multiethnique et multireligieuse, qui remonte, en ligne droite, d'ici et maintenant jusqu'à George Washington.»

Président William J. Clinton,
American University, 15 septembre 1997

Voici un nouveau volume de *Pragmata*, entièrement dédié au pluralisme culturel et aux questions raciales aux États-Unis, durant le premier tiers du ^{xx}e siècle¹. Pourquoi revenir sur de telles questions? Aujourd'hui, on insiste sur le fait que les États-Unis ont été une société coloniale, où les populations indigènes ont été massacrées

à grande échelle, dont la population noire, importée d'Afrique, longtemps réduite en esclavage, a ensuite été traitée comme composée d'«étrangers de l'intérieur», où les migrants chinois et japonais ont subi toutes sortes de vexations et de violences, une nation longtemps nativiste et raciste, devenue de surcroît impérialiste à partir de la fin du XIX^e siècle, quand Roosevelt a développé une politique internationale d'implantation à Hawaï et à Cuba, à Guam et aux Philippines. L'anti-américanisme se repaît de ces faits, convertis en images d'Épinal.

Mais les États-Unis se sont aussi donné une représentation d'eux-mêmes comme une « nation de nations migrantes », et ont vu se lever un mouvement des droits civiques qui reste aujourd'hui un point de référence pour tous les mouvements sociaux. Les États-Unis ont été le berceau de ce que l'on appelle le « pluralisme culturel » et d'une interrogation sur les relations raciales et ethniques qui a encore du mal à tracer son chemin dans le monde francophone. Ce qui va ici nous intéresser, c'est ce moment singulier de l'histoire d'un pays qui a dû faire face à la diversité religieuse, linguistique, nationale et raciale comme à un *problème pratique à résoudre*. Si l'on s'en tient aux flux de migration enregistrés, depuis 1820, avant quoi la migration provenait essentiellement des Îles britanniques, une grande vague d'immigration arrive avant la Guerre civile, entre 1840 et 1860, avec une dominante de catholiques irlandais et allemands – ce qui constitue déjà une épreuve pour les Églises protestantes et donne lieu à l'organisation des mouvements nativiste et antialcoolique. La vague qui nous intéresse est celle qui remonte aux années 1880 et dure jusqu'au début des années 1920, avec des arrivées de migrants majoritairement d'Europe de l'Est et d'Europe du Sud. Cette période voit s'enflammer la xénophobie antichinoise et antijaponaise, anticatholique et antisémite, tandis que la Ligue anti-saloon et l'Union nationale des femmes chrétiennes pour la tempérance (NWCTU) finissent par faire voter les lois de Prohibition de l'alcool. Joseph Gusfield (1963) nous a appris à analyser ces dynamiques collectives comme des manifestations de réaction aux migrants de la population blanche, anglo-saxonne, protestante et en grande partie rurale. Pour compléter le tableau, il faut

rappeler la migration interne des Noirs du Sud vers le Nord et l'Ouest après la fin de l'esclavage et le regain de ségrégation dont on se souvient à travers les lois Jim Crow et, nous y reviendrons également, la panique contre les Germano-américains au moment de la Première Guerre mondiale.

Nous analyserons plus en détail plusieurs de ces éléments. Mais si l'on devait borner la période qui intéresse la controverse du pluralisme culturel, avec toutes les préventions que mérite l'arbitraire de telles dates-butoir, il faudrait commencer par le succès de la pièce d'Israel Zangwill sur le *melting-pot* (1908) et aller jusqu'à la Loi sur l'immigration de 1924, ou jusqu'à la publication de *The New Negro* (Locke, 1925/2024) qui signe l'envol de la Renaissance noire. De fait, nous déborderons cet intervalle temporel et remonterons, en amont, jusqu'à certaines prises de position de W. E. B. Du Bois qui, de façon très différente, soit sur l'identité noire, soit sur la double conscience, anticipe certaines des thèses sur le pluralisme culturel. Et, en aval, nous lâcherons la bride à notre curiosité jusqu'à la fin des années 1920, et même au-delà, pour inclure dans notre corpus les recherches sociologiques de Robert E. Park et d'Everett Stonequist sur l'homme marginal. L'important est pour nous de dessiner ce moment où des intellectuels – philosophes, anthropologues et sociologues, mais aussi dramaturges, journalistes ou publicistes en tous genres – se sont publiquement emparés de la question et se sont efforcés d'imaginer des moyens de faire cohabiter cette pluralité « culturelle », « sociale », « institutionnelle », « religieuse », « juridique » et « politique ». Le répertoire argumentatif qui est encore le nôtre a, sous bien des aspects, été forgé par les controverses de cette époque, et s'il paraîtra exotique à certains, ils pourront avec profit le confronter à d'autres solutions de synthèse nationale, comme la « laïcité » en France.

LES PARADOXES DE LA NAISSANCE D'UN CONCEPT

Parmi ces intellectuels, les pragmatistes ont joué un rôle important : ce sont eux qui sont généralement crédités de l'invention de la notion de « pluralisme culturel ». Cela vaut pour Du Bois, Kallen, Locke, Bourne, Addams, Park ou Thomas dont il est question dans ce numéro : tous, nous le verrons, ont entretenu des liens étroits avec l'une ou l'autre forme de pragmatisme à New York, Harvard ou Chicago.

L'histoire a longtemps retenu que la paternité du « pluralisme culturel » revenait à Horace Kallen et que « *Democracy versus the Melting-Pot* » (1915/2024) en constituait le premier manifeste. Les choses sont à vrai dire un peu plus complexes. Le premier des paradoxes, et pas des moindres, c'est que l'article en deux parties, publié par Kallen dans *The Nation* en 1915, ne fait pas mention de l'expression « *cultural pluralism* » : le texte fondateur du « pluralisme culturel » a ainsi l'insigne particularité de ne pas faire usage de cette notion ! Si l'historiographie continue d'attribuer un rôle phare à « *Democracy versus the Melting-Pot* », ce n'est qu'en 1924, dans *Culture and Democracy in the United States*, un ouvrage où il republiera son texte de 1915, en le remaniant très légèrement, que Kallen introduira la notion.

Autre paradoxe, Kallen confessa sur le tard, dans les années 1950, que l'idée de « pluralisme culturel » lui était venue au cours de conversations avec Alain Locke (Kallen, 1957), qui en est, depuis, tenu pour le co-inventeur. Kallen racontera, après la mort de Locke en 1954, comment celui-ci avait été au centre d'un incident à Oxford : alors qu'il avait gagné la Rhodes scholarship, une bourse d'excellence qu'aucun Africain-Américain n'avait obtenue avant lui, il avait refusé de fêter ce que ses proches interprétaient comme une « victoire pour la race ». « *I am not a race problem ! I am Alain LeRoy Locke [...] I'm not going to England as a Negro* », écrivait-il à sa mère (Weinfeld, 2022 : 83). À Oxford, Locke a une vie sociale intense en compagnie des étudiants britanniques, mais il est aussi exposé au racisme féroce des

étudiants du Sud des États-Unis qui s'opposent à sa participation au dîner de Thanksgiving au Club américain. Ne prendront son soutien que Kallen, lui-même détenteur d'une Sheldon fellowship (qui devient un ami proche – leurs conversations entre 1906 et 1908 seront décisives pour la suite²), A. V. Dicey, le constitutionnaliste anglais de Balliol College, et Louis Dyer, qui organise pour réparer l'affront, un dîner privé de Thanksgiving à son domicile. À Oxford, Locke côtoie aussi des intellectuels sud-africains, indiens et égyptiens, qui l'amènent à élargir son point de vue, et à relier le statut des Noirs aux États-Unis à une histoire de l'esclavage et de la colonisation. De retour à New York, en 1911, Locke donne sa première conférence sur « The Negro and a Race Tradition » : comme Kallen, il a accompli un virage qui le conduit à se poser la question : « Quelle différence la différence fait-elle ? (*What difference does difference make ?*) » (Weinfeld, 2010). D'une perspective universaliste de Noir assimilé, insensible à la couleur de sa peau et sourd aux préjugés de son entourage, Locke a glissé vers une position pluraliste³. Nouveau paradoxe : Kallen, dans les années 1910-1920, ne ménageait guère de place aux problèmes rencontrés par les Africains-Américains. Ceux-ci sont absents de « Democracy versus the Melting-Pot » (1915) et à peine plus présents dans *Culture and Democracy in the United States* (1924)⁴. Locke semble rejoindre Kallen, mais Kallen reste peu sensible à la cause des Noirs.

On peut continuer ainsi. Le paradoxe de la naissance du pluralisme culturel s'accroît lorsque l'on remarque que ce n'est pas seulement à Locke ou à Kallen que l'on doit la naissance de ce questionnement sur le traitement égalitaire de la pluralité des groupes ethniques ou raciaux aux États-Unis, mais aussi à un autre intellectuel africain-américain, le plus fameux de tous : W. E. B. Du Bois. Son article « La préservation des races » (Du Bois, 1897/2006) constitue une pièce essentielle dans la genèse du « pluralisme culturel », et peut même être compté comme l'un des premiers manifestes anti-assimilationnistes. Kallen et Locke n'ont pas ouvert à eux seuls l'espace de ce débat sur le traitement à réserver aux cultures et aux modes de vie des immigrants et des minorités ethniques et raciales aux États-Unis. Les écrits sur la double



Pastel de W.E.B. Du Bois par Winold Reiss, 1925 (National Portrait Gallery, Smithsonian Institution; purchase funded by Lawrence A. Fleischman and Howard Garfinkle with a matching grant from the National Endowment for the Arts. Creative Commons CC0).

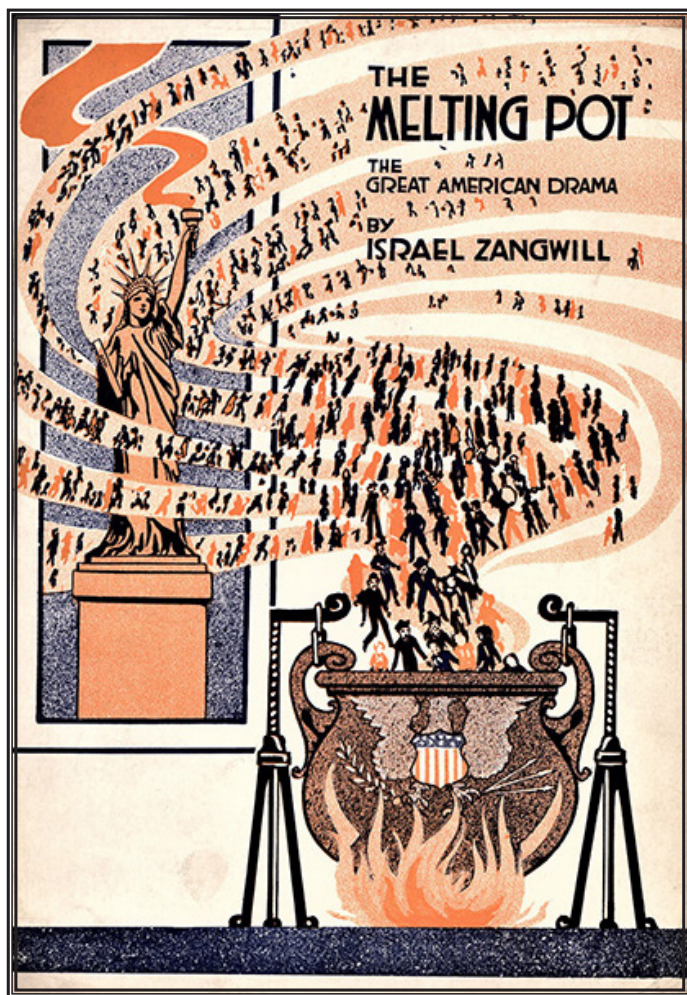
conscience de Du Bois, dans *Les Âmes du peuple noir* (1903/2007) contribuent à interroger la place des personnes, soumises aux préjugés raciaux, dans la nation américaine et à décrire les douloureuses distorsions de leur expérience. Et sous bien des aspects la question de la double conscience vaut pour les migrants qui débarquent par millions tout comme pour les Africains-Américains, en quête d'une place dans la société états-unienne. À la fin du XIX^e siècle, sous une modalité pratique, la question est également au cœur de l'activité des *social settlements*. Jane Addams, Edith Abbott, Lillian Wald et leurs collègues (Cefaï, 2021; Fischer, 2014/2024) développent tout un savoir-faire en matière d'accueil des immigrants. Elles œuvrent à leur cohabitation

dans les quartiers déshérités et surpeuplés de New York, Chicago ou Boston – que l’on se souvienne du lien du tandem Du Bois-Isabel Eaton et du College Settlement de Philadelphie qui les a accueillis pendant leur enquête (Du Bois, 1899/2019). Les femmes des *settlements* ménagent tant bien que mal un accès au logement, à l’emploi, à l’école et à la santé pour les migrants et elles s’assurent que leurs droits sont respectés⁵. L’attention au sort de ce que l’on n’appelait encore que peu des « minorités », migrantes ou raciales, et à leurs modes de vie singuliers, ainsi que la critique des simplismes d’une américanisation conçue comme une assimilation, ou pire, une « anglo-saxonisation », précédaient donc le moment de nouage du pluralisme culturel, autour de 1915. Les femmes des *settlements* de Chicago étaient farouchement opposées à l’américanisation forcée et demandaient pourquoi des immigrants, traités comme du bétail à leur arrivée sur le sol américain, surexploités par leurs logeurs et leurs employeurs, souvent soumis à toutes sortes d’arnaques, devraient soudain devenir des patriotes (Abbott, 1918). Addams déplorera que la vague de haine qui avait déferlé contre certains peuples étrangers pendant la Grande Guerre ne se reporte contre les immigrants, et que les diktats de l’américanisation dissimulent des « jugements collectifs » au déni de la richesse de leurs différences de nationalité, de langue, de religion, de tradition (Addams, 1919). Le « dogmatisme national », le « patriotisme aveugle » l’emportent sur « la citoyenneté intelligente »⁶. Quant à Wald, elle était délibérément internationaliste et voulait faire tomber des frontières de convention (1915 : 310)⁷. En direction des migrants, à la fois en coopération et en compétition avec leurs propres institutions civiques, sociales et culturelles, les *settlements* proposaient un certain nombre d’activités de travail social, d’éducation et de soin, de colonies de vacances, d’animation artistique ou d’économie domestique – orientées, pour un certain nombre d’entre elles, par un projet politique d’auto-gouvernement à l’échelle du quartier. Par ailleurs, Du Bois, Addams et Dewey ont tous trois participé à la fondation de l’Association nationale pour le progrès des personnes de couleur (National Association for the Advancement of Colored People – NAACP) en 1909-1910, à l’initiative d’activistes progressistes, blancs

et noirs. Sur la question noire, les disputes autour de la position de Booker T. Washington se poursuivaient depuis des années, le mouvement Niagara tentant de fédérer en 1905 des positions alternatives à celles du Tuskegee Institute. Après la fondation de la NAACP, *The Crisis*, revue dirigée par Du Bois, allait pour longtemps donner le ton. Addams et Wald fréquentaient pour leur part les femmes noires qui créaient des *settlements* à Chicago et à New York, et le lancement de la NAACP avait eu lieu au Henry Street Settlement, à l'invitation de Wald (Cefaï, 2023 : 20, 57 et 256 sq.).

Cependant, il reste vrai qu'un nouveau cycle de discussions s'ouvre à l'orée de la Première Guerre mondiale, alors que l'ambiance est moins que jamais à l'hospitalité envers les étrangers, que des politiques d'américanisation toujours plus agressives saturent les institutions, que le suprémacisme blanc prospère jusque dans les rangs du mouvement progressiste, et que le nativisme, nourri par la propagande d'une presse xénophobe et raciste, recueille de nombreux suffrages. Ce sont des intellectuels, qui ont tous un lien direct avec le pragmatisme naissant, qui prennent alors la défense des Américains à « trait d'union » et qui proposent d'envisager de manière positive le pluralisme culturel, entendez également ethnique et racial, aux États-Unis : un pluralisme qu'ils s'accordent à définir comme une richesse, un atout ou une chance, et non comme une déficience. Cette position d'accueil vis-à-vis des nouveaux arrivants, quelle que soit leur origine nationale, ou vis-à-vis des « Noirs, Bruns, Jaunes et Blancs », selon les catégories raciales de l'époque, a conduit à la parution de plusieurs textes en l'espace de quelques mois. Dans la foulée de « La démocratie par opposition au *melting-pot* » de Kallen, en février 1915, Randolph Bourne publie « Amérique transnationale » en juillet 1916 et John Dewey, « Nationaliser l'éducation », en novembre 1916. Certes, l'expression de « pluralisme culturel » ne figure dans *aucun* de ces textes, mais tous contribuent à consolider une topique qui ne trouvera son nom de baptême qu'en 1924. Les lecteurs pourront le constater, ces textes ont un air de famille. Ils constituent non seulement une réponse à la dominance « anglo-saxonne », mais aussi au rêve de fusion du *melting-pot*,

qui ne semblait pas plus enviable à Kallen et Bourne qu'à Du Bois et Addams, Locke et Dewey : l'horizon d'homogénéisation ouvert par la métaphore du *melting-pot* chagrinait ces pluralistes, au point qu'ils en faisaient une antithèse de la démocratie.



Melting-Pot: couverture du programme de la pièce d'Israel Zangwill, donnée au Columbia Theatre, à Washington, D.C., le 5 octobre 1908.

LE MELTING-POT

Au moment de la Première Guerre mondiale, l'ambiance générale n'était pas à l'hospitalité, il n'était pas question de « politique de reconnaissance » et rares étaient les auteurs qui envisageaient un « droit à l'égalité dans la différence ». On sait combien la population noire était la cible de politiques discriminatoires – conformément à une interprétation du XIV^e Amendement (décision de la Cour Suprême *Plessy v. Ferguson*, 1896), reprise par les lois Jim Crow, de « ségrégues mais égaux (*separate but equal*) ». Penser le pluralisme racial signifiait revenir sur cette restriction des droits civils et des libertés civiles des Africains-Américains depuis la période de la Reconstruction – une forme de racisme qui pouvait également toucher d'autres groupes raciaux. Les migrants non-européens – en premier lieu les Chinois, mais aussi les Philippins ou les Japonais (les « Orientaux » ou « Asiatiques ») –, qui étaient la cible d'un très fort racisme depuis les années 1880 (*Chinese Exclusion Act*, 1882), passaient souvent à l'arrière-plan dans les discussions sur l'immigration, qui se concentraient sur la migration des « races européennes ». Ils seront cependant un objet d'enquête dès les années 1920 à Chicago, en contrepoint des études sur les Africains-Américains; et la très belle thèse, tardive, de Paul Siu, *Le Blanchisseur chinois* (1953), fixera un type idéal de migrant, réfractaire à l'assimilation pure et simple, le « séjournateur (*sojourner*) » (Cefaï, 2024a). Dewey leur ménagera par ailleurs une grande place dans « *Racial Prejudice and Friction* », en 1922, une conférence prononcée devant un parterre d'étudiants et de chercheurs de l'Association chinoise de science sociale et politique. Quant aux migrations d'origine européenne, on constatait souvent un traitement différencié des Britanniques non irlandais, des Allemands et des Scandinaves (« Teutons » et « Anglo-Saxons ») d'une part, et, d'autre part, des Juifs et des Irlandais catholiques, ainsi que des migrants d'Europe de l'Est (principalement de Pologne ou de Russie) et d'Europe du Sud (principalement d'Italie et de Grèce). Le lexique de l'ethnicité était déjà disponible pour désigner toutes sortes de caractéristiques relatives à la « race » ou à la « nationalité ». Des enquêtes, comme celle de F. A. Bushee (membre

de la South End House de R. A. Woods) sur les « facteurs ethniques dans la population de Boston » (1903), mélangent des « groupes ethniques » comme « *Negroes* », « *Ireland* » et « *British America* » dans l'étude de leurs taux de croissance, de natalité ou de mortalité, d'analphabétisme ou de pauvreté. L'objectif est de saisir les variations entre ces différentes populations afin de « distinguer certaines qualités, désirables ou indésirables, que l'immigration a introduites dans notre système social. Ces caractéristiques sont données sans idée de faire d'odieuses comparaisons raciales, mais plutôt de montrer leur importance, non seulement pour les individus concernés, mais pour l'ensemble du corps social », écrit Bushee (*ibid.* : 149). Le lexique de l'ethnicité servait à distinguer entre divers sous-groupes dans le flux des migrants européens – aujourd'hui les « Caucasiens » –, tout en pouvant aussi s'appliquer à certaines populations dites « de couleur » – avant tout saisies au moyen du lexique de la race, un lexique que Du Bois, Addams, Bourne et Locke, et de façon plus radicale encore Dewey, s'efforçaient justement de subvertir. Les catégories pouvaient également être reprises à différents auteurs eugénistes ou racialisés, et opposer les « races nordiques » aux « races alpines, méditerranéennes ou balkaniques (mâtinées de sang négroïde) », pour ne citer que Madison Grant (1916), contemporain direct du débat sur le pluralisme culturel⁸. La séparation des bons groupes ethniques et raciaux des mauvais allait souvent de pair avec des descriptions de la « dégénérescence physique et morale » de la population et des mises en garde contre les dangers du mariage interracial. Égaux, mais pas complètement, et le plus séparés possible !

Pourtant, un mythe littéraire trouve son public, un mythe du « mélange », sinon de la « fusion » de diverses « composantes raciales et culturelles », donnant naissance à « un nouveau peuple, une nouvelle nation, l'Amérique ». C'est ainsi que l'imagerie du *melting-pot* a été popularisée par Israel Zangwill, jusque-là connu pour être l'auteur d'un classique de l'humour juif, *Le Roi des Schnorrers* (1894/1994) et surtout d'un roman adapté au théâtre, *Les Enfants du ghetto* (1892/2012). Sa pièce *The Melting-Pot* (1908) semble aspirer à une dissolution de

toutes les différences ethniques, mais elle met en scène l'histoire de David Quixano, juif russe ayant fui le pogrom de Kishinev, qui tombe amoureux d'une jeune chrétienne, Vera, la fille de l'homme qui a anéanti sa famille...

David : Tu ne comprends pas ! Toi, l'esprit de la colonie ! (Il se lève, se dirige vers elle et se penche au-dessus de la table, face à elle). Tu ne comprends pas que l'Amérique est le Creuset de Dieu (*God's Crucible*), le grand chaudron de fusion (*Melting-Pot*) où toutes les races d'Europe se fondent et se reforment ! Vous voilà, braves gens, me dis-je, quand je les vois à Ellis Island, vous voilà [en le dessinant graphiquement sur la table], avec vos cinquante groupes, avec vos cinquante langues et histoires, et vos cinquante haines et rivalités de sang. Mais vous ne resterez pas longtemps ainsi, mes frères, car c'est au feu de Dieu que vous vous êtes exposés – c'est au feu de Dieu ! Et que dire de vos querelles et de vos vendettas ! Allemands et Français, Irlandais et Anglais, Juifs et Russes – dans le creuset avec vous tous ! Dieu forge l'Américain. (Zangwill, 1908/1916 : 33)

Le feu de Dieu qui amalgame l'alliage américain ! Notez que David compose une « symphonie américaine », où il essaie de capter l'harmonie qui se forme entre les peuples d'Amérique, mais où il entend, dans un premier temps, « le tonnerre s'abattant sur une forêt remplie de chants d'oiseaux ». Quand le « Grand Alchimiste » bâtit « la République de l'Homme et le Royaume de Dieu » (*ibid.* : 32-33), le miracle ne va pas de soi ! Zangwill expliquera plus tard qu'il n'avait pas en vue « l'assimilation ou la reddition pure et simple au type dominant, comme on le suppose communément, mais [plutôt] un *all-round give-and-take* qui “enrichirait ou appauvrirait” le type final » (1925 : 203)⁹. La pièce aura un immense succès et Roosevelt, qui assistait à la première, aurait reconnu dans le *melting-pot* sa conception de la « vraie américanité » (Roosevelt, 1894), lui qui imaginait une fusion de toutes les différences en une et une seule identité. L'idée n'était pas nouvelle. Crève-cœur, dans ses *Lettres d'un fermier américain* (1782/1784), avait déjà écrit que

«les individus de toutes les nations se fondent en une nouvelle race d'hommes». Ralph Waldo Emerson anticipait la formation d'«une nouvelle race, une nouvelle religion, un nouvel État, une nouvelle littérature», aussi vigoureuse que «la nouvelle Europe, sortie du creuset de l'âge des ténèbres» (Emerson, 1971: 299-300). Frederic Jackson Turner avait loué la «nationalité composite» du peuple américain en décrivant la Frontière comme un «creuset» où les immigrants sont «américanisés, libérés et fusionnés en une race mixte, anglaise sans nationalité ni caractéristiques» (Turner, 1893/1920: 23). Chicago était comparée à une «Babel de langues» (Dreiser, 1900), ou à un «grand alambic social» (Knox, 1906), qui finirait par distiller un nouveau peuple.

La métaphore du *melting-pot* avait donc ses partisans, y compris du côté des progressistes, mais cet idéal de l'Amérique faisait spécialement horreur à Kallen. Il se lança dans un plaidoyer contre la disparition des différents «types ethniques» (1924: 119), au risque de prêter le flanc à une essentialisation quasi- raciale de chaque groupe. «L'unisson à accomplir ne peut être un unisson de types ethniques.» (*ibid.*: 120). Bourne et Locke s'évertueront également à valoriser leur préservation et leur épanouissement, en imaginant d'autres formes d'harmonie qui valorisent la variété des musiques nationales ou raciales, à l'encontre de leur unification fusionnelle.

Le trait d'union est le plus grand atout de l'Amérique. Ce qui ne manque pas de soulever toutes sortes de réactions. Des plus positives, comme celle de Laura G. Craig (1913), liée au Conseil des femmes pour les missions à domicile (Council of Women for Home Missions), fédération protestante, confiante dans les pouvoirs du «divin alchimiste». Elle écrivait: «Le contenu du "chaudron" n'a pas encore atteint le point de fusion totale. De nouveaux ingrédients et de nouveaux réactifs sont constamment ajoutés, retardant et modifiant les processus de réduction et de transformation. Mais de nombreuses preuves attestent que le processus est en cours et qu'aucun ingrédient n'est si tenace qu'il ne puisse être réduit.» (Craig, 1913: 92). À l'opposé du spectre, Henry P. Fairchild (1926), eugéniste, cofondateur avec Margaret Sanger

de Planned Parenthood (un analogon du Planning familial), plaidait contre «l'erreur du *melting-pot*» en prenant pour image, pour en dramatiser les risques, le ravage des châtaigniers de Nouvelle-Angleterre



Carte des États-Unis montrant la Frontière dans le Midwest : l'Iowa et le Minnesota ne sont pas encore démarqués et le Wisconsin s'appelle encore le North West Territory, même si la rivière Ouisconsin est déjà nommée (in George Nettle, 1850, *Guide for Emigrants to North America*, Londres, Simpkin, Marshall & Co.).

par un parasite inconnu (Fairchild, 1926 : 256-257). Le département de l'Immigration doit s'aligner sur le département de l'Agriculture. L'introduction irraisonnée d'agents étrangers peut avoir des effets dévastateurs, ce qui invite à fermer les frontières à un apport excessif d'idées et de personnes non natives.

Le pluralisme culturel devait se tracer une voie entre ces deux positions.

LA PLURALITÉ DE CULTURES SELON LES ANTHROPOLOGUES

Mais quel était le sens du mot « culture » dans les années 1910 et jusque dans les années 1920 ? Comment s'articule la question de l'interaction, du contact, de la séparation, du conflit entre des groupes qualifiés de « culturels » (et que l'on dit encore « raciaux » ou « nationaux ») ? Comment ces « cultures » se prêtent-elles à des processus de mélange, d'amalgame, de métissage, d'assimilation ou d'acculturation ?

Bien qu'elle ait des antécédents, la controverse sur le « pluralisme culturel » émerge publiquement aux alentours de la Première Guerre mondiale et se poursuit jusqu'au début des années 1920. La catégorie n'apparaît donc que dans la réédition en 1924, par Kallen, de son texte de 1915, avant d'être adoptée par ses lecteurs, lentement, à partir du milieu des années 1920. Mais les premiers à développer une telle perspective, sans disposer d'une catégorie fixe pour la qualifier, sont Addams et Du Bois, et cela dès les années 1890. Quand Dewey développe des idées similaires dans « School as Social Center » (1902b), il est très proche d'Addams, à qui il rend d'ailleurs hommage. Le moment clef du débat-encore-sans-nom est en fait la Grande Guerre (l'avant-guerre du point de vue américain, les États-Unis n'entrant dans le conflit mondial qu'en avril 1917), pendant laquelle s'intensifie le débat sur l'américanité et l'américanisation. C'est à cette période que les pragmatistes s'efforcent d'articuler des perspectives qui ne cèdent ni au suprémacisme blanc, ni au nativisme « anglo-saxon », pas plus qu'à

la solution du *melting-pot*. L'enjeu, pour eux, est d'assurer une place pour les immigrants, les minorités ethniques, raciales et religieuses, qui ne seraient pas moins Américains que les autres et qui pourraient ainsi participer pleinement – et sur un pied d'égalité – à l'expérience américaine.

Nous l'avons rappelé, la séquence des principales publications est la suivante : Horace Kallen, « La démocratie par opposition au *melting-pot* », février 1915 ; Randolph Bourne, « Amérique transnationale », juillet 1916 ; John Dewey, « Nationaliser l'éducation », novembre 1916. D'autres s'ajouteront ensuite jusqu'au milieu des années 1920, avant que le thème du « pluralisme culturel » ne subisse une éclipse, paradoxalement au moment même où Kallen lui donne enfin son nom de baptême dans *Culture and Democracy in the United States*. C'est à ce moment – entre 1915 et 1925 – que vont émerger de nouvelles façons de concevoir l'Amérique de plein droit comme une mosaïque ou un patchwork de communautés. Tout d'abord, on doit se demander pourquoi la question de la « culture » devient si importante : pourquoi l'attention des intellectuels, des chercheurs et des citoyens s'est-elle portée sur les « cultures » et non sur les « organisations sociales » ou les « institutions juridiques et politiques » ? Le lecteur qui, aujourd'hui, relit les trois textes de Kallen, Bourne et Dewey ne manquera d'être frappé par le ballet des catégories de « groupe ethnique », de « race », de « nationalité » et de « culture ». À un regard actuel, qui a plus ou moins appris à les distinguer, ces catégories sembleront bien emmêlées. Mais c'est justement ce qui fait l'intérêt de la période dans laquelle ces textes s'inscrivent. C'est par le travail engagé par ces publications que les distinctions entre ces catégories ont commencé à se décanter.

Pourquoi la catégorie de « culture » ? Le sens de la notion a été défini en anthropologie par Franz Boas, en amont des années de la Grande Guerre. Il peut sonner étrangement à nos oreilles, mais on comprend, à le dénaturer et à l'historiciser, que le mot « culture » a encore un sens tout frais. Boas est crédité de cette nouvelle signification (Stocking, 1966), là où ses prédécesseurs, Edward Tylor en

premier lieu, parlaient de « stades culturels », de « formes de culture » ou de « degrés de culture », dans la perspective d'un classement des sociétés humaines le long d'un axe courant du plus au moins primitif. Boas abandonne la perspective évolutionniste qui était encore celle de Tylor :

Le grand système de l'évolution de la culture, valable pour toute l'humanité, perd beaucoup de sa plausibilité. À la place d'une ligne unique d'évolution apparaît une multiplicité de lignes convergentes et divergentes qu'il est difficile de regrouper sous un système unique. (Boas, 1904a : 522)

Aux États-Unis, tout au moins, c'est à cette période que le pluriel des « cultures » va se généraliser (Stocking, 1963 : 789 ; 1966 : 871), une fois que Boas aura renoncé à une conception du « *cultured behavior* », conscient et rationnel, opposée aux « survivances », inconscientes et irrationnelles, dans la culture. Si l'on prend un texte contemporain des premiers pas de Boas, *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2019), on s'aperçoit par exemple que Du Bois n'y parle pas encore de culture – sinon de « haute culture ». La culture, pour les anthropologues, c'est ce corpus traditionnel de *patterns* de comportement qui se transmet d'une génération à l'autre, et que les nouveaux arrivants dans un groupe social doivent apprendre pour s'adapter (Boas, 1911) – « s'acculturer ». C'est, autrement dit, un facteur constitutif des conduites des membres d'un groupe, qui se définit par sa « culture », à savoir les multiples habitudes, croyances, idées et idéaux, attitudes et dispositions partagés. Le courant « culturaliste » en « anthropologie culturelle », est porté initialement par Robert Lowie (1917), Alfred L. Kroeber (1923) ou Edward Sapir (1921), et par les lieutenantes de Boas, Margaret Mead et Ruth Benedict.

« Culture » ne renvoie plus seulement à la haute culture, celle des élites, et n'est plus seulement un terme du binôme *Kultur & Zivilisation*. Le concept de « culture » prend alors une connotation politique. D'une part, la thèse que « le stimulus social est infiniment plus puissant que le mécanisme biologique » (1916 : 476) est *une arme de guerre*

à l'encontre des thèses racistes et eugénistes. Boas a été le grand précurseur de la critique du mythe de la pureté raciale et de la supériorité raciale des Blancs. Et il a démonté les fondements de la notion de race en anthropologie physique en menant une énorme enquête pour la Commission d'Immigration (1911) sur les « changements de forme des descendants d'immigrants », entre 1870 et 1909. Constat était fait, sur un corpus comprenant des Polonais et des Hongrois, des Slovaques et des Bohémiens, des Juifs (Russie, Autriche et Roumanie), des Écossais, des Siciliens et des Napolitains que loin d'être des « caractéristiques permanentes » pour telle ou telle race, stature, poids, indice céphalique et donc largeur et longueur de la tête, taille du visage, couleur des yeux et des cheveux ne cessent de changer avec le « transfert des peuples européens sur le sol américain » (1911 : 5). D'autre part, la description de *l'historicité, de la diversité et de la relativité des cultures* va de pair avec l'affirmation de leur égale dignité, à l'encontre des thèses de l'évolutionnisme : la thèse de la relativité des usages et des mœurs, des *folkways*, conduit très tôt, chez Boas lui-même, à une conception du « relativisme culturel », selon laquelle chaque culture a ses propres standards sociaux, éthiques et esthétiques, ce qui se traduit par la nécessité, pour comprendre les visions du monde de leurs membres, leurs croyances et leurs jugements, de les voir de l'intérieur (*from within*) (Lowie, 1960/1981). Ce point de vue sera déployé sans frein par Margaret Mead et Ruth Benedict, ou par Melville Herskovits (1928). « Les jugements sont fondés sur l'expérience, et l'expérience est interprétée par chaque individu dans les termes de sa propre enculturation. » (Herskovits, 1955/1972 : 15)

La pluralité ne renvoie cependant pas seulement à la relativité, mais bel et bien à l'existence de plusieurs cultures qui ne peuvent qu'entrer en contact et en relation les unes avec les autres. Dans son livre fondateur, *Language* (1921), en particulier dans le chapitre X, « Langage, race et culture », Sapir distingue entre les groupements linguistiques, culturels et raciaux, lesquels ne se superposent pas tout à fait. Mais il met en avant une version intéressante de la pluralité des langues, qui pourrait valoir pour les cultures :



Frances Densmore, ethnologue du Bureau of American Ethnology, fait écouter un enregistrement au chef *Blackfoot* (Piegan, Montana), Mountain Chief, au Smithsonian Institute en mars 1916 (Harris & Ewing, Library of Congress, Digital ID: <<http://hdl.loc.gov/loc.pnp/npcc.20061>>).

Les langues, comme les cultures, se suffisent rarement à elles-mêmes. La nécessité des interrelations (*intercourse*) amène les locuteurs d'une langue à entrer en contact direct ou indirect avec ceux des langues voisines ou culturellement dominantes. Ces contacts peuvent être amicaux ou hostiles. Ils peuvent se dérouler sur le plan trivial des affaires et des relations commerciales ou consister en un emprunt ou un échange de biens spirituels – art, science, religion. Il serait difficile de repérer une langue ou un dialecte complètement isolé, et plus encore parmi les peuples primitifs. La tribu est souvent si petite que les mariages avec des tribus étrangères parlant d'autres dialectes ou même des langues totalement étrangères ne sont pas rares. On peut même se demander si les mariages, le commerce intertribal et les échanges culturels en général n'ont pas une importance relative plus grande aux niveaux primitifs qu'aux nôtres. Quel que soit le degré ou la nature des contacts entre peuples voisins, ils sont généralement suffisants pour entraîner une certaine forme d'interférence linguistique. Souvent, l'influence s'exerce fortement dans une direction. La langue d'un peuple considéré comme un foyer de culture est naturellement beaucoup plus à même d'exercer une influence appréciable sur les autres langues parlées dans son voisinage que d'être influencée par elles. (Sapir, 1921 : 205)

La pluralité selon Sapir n'est pas celle de la juxtaposition. Il en a une vision bien plus complexe, du reste, que celle que vont développer les philosophes. La pluralité est faite de contacts directs ou indirects, de rapports d'interférence linguistique et de domination culturelle, de liens de bienveillance ou de répulsion, d'amitié ou d'hostilité ; et elle passe par les multiples canaux d'échange et d'influence du mariage, de l'alliance, du commerce, de l'art, de la science et de la religion – ces transactions conduisant à une transformation des parties impliquées.

DEUX PRÉCURSEURS : JANE ADDAMS ET W. E. B. DU BOIS

De « culture », il n'est guère question sous la plume de Jane Addams et W. E. B. Du Bois, et pourtant ceux-ci se sont hissés dans la littérature – et nous allons également dans ce sens – au rang de précurseurs de la perspective pluraliste. Le problème, avant d'être formulé explicitement autour de l'année 1915, avait été rencontré en pratique par Addams, Lillian Wald ou Robert A. Woods et par leurs collègues des *settlements*, en particulier de Hull House à Chicago, de Henry Street à New York ou du Boston Union à Boston, pour ne citer que les plus célèbres (pour une vision plus ample, Cefaï, 2021). Les premières enquêtes sociales produites par ces *settlements* – *Hull-House Maps and Papers* (1895) ou *Americans in Process* (Woods *et al.*, 1902) – ont directement à voir avec les multiples frictions sociales, raciales, ethniques et religieuses rencontrées sur le terrain et la nécessité d'accompagner le traumatisme des familles de migrants transplantées des campagnes irlandaises ou calabraises, ou des *shtetlech* silésiens ou rhuténiens. Comment l'organisation communautaire d'un quartier doit-elle s'y prendre avec les démêlés entre différents groupes nationaux et raciaux ? Et comment doit-elle recevoir les immigrants, valoriser leurs « arts domestiques » dépréciés dans un monde industriel (Addams, 1902 : 183) et éviter qu'elles explosent en raison des divergences entre expériences des parents et des enfants (*ibid.* : 184 *sq.*) ? On trouve un écho direct de l'approche d'Addams dans « The School as Social Center » de Dewey (1902b). Loin d'être assimilationnistes, comme on les en a accusés, les membres des *settlements* étaient préoccupés par la perte trop rapide des valeurs familiales et communautaires et par le gouffre qui s'ouvrait entre les migrants de première génération et leur descendance.

Si l'enjeu politique est clairement d'accoucher d'une nouvelle nation, qui prenne de chaque groupe ce qu'il apporte et qui lui donne en retour ce qui lui revient, le processus d'américanisation ne saurait être trop rapide, sous peine d'engendrer toutes sortes de conflits, que les sociologues – Louis Wirth, suivant Park & Burgess (1921 : 604 *sq.*) –

qualifieront de « culturels », entre jeunes et vieilles générations. Réussir le processus d'américanisation signifie bien sûr de contrer les réticences nativistes, mais aussi éviter la perte de soi et la haine de soi que les nouveaux membres peuvent éprouver, ou le rejet qu'ils développent parfois vis-à-vis de leur pays d'accueil en idéalisant leur pays d'origine. Bourne (1916/2024) y insiste : les États-Unis doivent inventer une « nouvelle espèce de nation », différente des nations européennes. L'américanisation ne doit pas effacer le passé des immigrants, elle ne doit pas chercher à « éliminer » leurs histoires nationales, mais, au contraire, elle doit fonder un « nouveau patriotisme » dans un harmonieux « mélange des habitudes raciales et des caractéristiques nationales » (Addams, « Trois textes », *infra*) de tout un chacun. Elle fonde ce qu'Addams aime appeler des communautés, des quartiers, des journaux, des voisins « cosmopolites » (Addams, 1910 : 256, 307, 345, 422). Les immigrants à Hull House, raconte Addams, partagent des œuvres théâtrales, des fêtes communautaires et le culte de « héros cosmopolites » – Tolstoï, Lincoln –, sans pour autant renier leurs propres héros – Phidias, David, St. François ou St. Patrick... – ou rejeter ceux des autres (*ibid.* : 389-398). Addams est ainsi convaincue que le trait d'union est le plus grand atout de l'Amérique, et que son futur se joue dans la naissance d'une nouvelle communauté en trait d'union : chaque citoyen, immigrant ou non, doit s'initier au dialogue entre plusieurs cultures et apprendre à entrer en dialogue avec sa propre culture de plusieurs points de vue ; et au bout du compte, chaque culture est toujours déjà et toujours encore un mixte de cultures – une conclusion que tireront Bourne ou Dewey, mais Addams reste encore fascinée, non sans une pointe de regard exotique ou folklorique, par les tempéraments des trente-six nationalités comptées dans sa circonscription (*ibid.* : 268).

On a raconté les maladroites d'Addams en relation à la question noire, mais on peut facilement renverser l'argument en décrivant son processus d'apprentissage à travers les interactions avec Du Bois et avec Ida Wells (Cefaï, 2021 : 414 ; ou 2023 : 180-182). Malgré la résistance d'une partie des gens gravitant autour de Hull House à l'entrée des Noirs, ou plus tard des Mexicains, dans le *settlement*, celui-ci n'était

pas un espace ségrégué. Harriet Alleyne Rice, première femme noire à être diplômée à Wellesley, docteure en médecine en 1891 au Women's Medical College of the New York Infirmary for Women and Children, y travaille dès les années 1890 pour le compte du Bureau des Charités (elle rejoint en 1897 la Maternité de Chicago et l'école de formation des puéricultrices). Des orateurs noirs s'y produisent : J. Max Barber donne une conférence en 1906 sur les événements d'Atlanta, Du Bois en 1907 sur les âmes du peuple noir ; Ida B. Wells ainsi que les autres leaders de *settlements* noirs y sont régulièrement invités ; les travailleurs sociaux de Hull House et ses leaders aident à l'installation dans le South Side du Wendell Phillips Settlement et du Frederick Douglass Center, *settlements* noirs ; un meeting interracial lié à la 4^e Conférence de la NAACP y a lieu le 30 avril 1912 ; et, en 1925, alors que davantage d'Africains-Américains vivent dans le quartier, se forme le Club des mères de couleur (Colored Mothers' Club), futur Community Club, qui fait la charnière avec les habitants noirs du quartier¹⁰. On pourrait du reste, pour relativiser les critiques adressées aujourd'hui aux femmes des *settlements*, signaler que les préjugés concernant l'ignorance, la paresse, l'immoralité et la délinquance des Noirs des quartiers les plus déshérités étaient en partie partagés par Du Bois (1903/2007), et ce dès la publication de son enquête sur *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2019). Il distingue clairement la populace de l'élite – ce qu'il appellera plus tard le « *talented tenth* (dixième talentueux) » – et, s'il rejette l'hypothèse de l'infériorité biologique (Martin-Breteau, 2020), il ne mise guère que sur cette fraction éduquée du monde noir pour en finir avec l'inégalité raciale. Les communautés nationales et raciales ne se distinguent pas par leur bagage génétique, mais par leur héritage culturel, et plus encore par les « conditions environnementales » de leur vie quotidienne. Contre les délires fréquents sur le lien entre génétique et criminalité, la thèse d'une écologie des conduites délinquantes est déjà en route en « sociologie criminelle ». Elle est explicitement formulée par Frances Kellor¹¹, dans son enquête sur « The Criminal Negro » (1901a), qui insiste sur les causes économiques, sociales, familiales, institutionnelles, pédagogiques (chômage et misère, manque d'éducation et explosion des

familles) du passage à l'acte délinquant, à l'encontre des théories du « type criminel ».

Et de fait, la ligne de couleur continue d'exister aux États-Unis : les groupes raciaux se mélangent peu. Quant à Du Bois, on l'a dit, on peut compter « La préservation des races » (1897/2006) comme un prélude direct au débat sur le « pluralisme culturel ». Bien que la chose soit controversée, certains commentateurs actuels voient même dans ce texte les prémisses d'une conception « culturelle » et « sociohistorique » de la race (par ex., Jeffers, 2013 : 408 et 411), qui anticipait la caractérisation des groupes ethniques qui émergera ensuite. Il convient de compter Du Bois comme un précurseur, en raison de sa double préoccupation : à la lutte contre les discriminations raciales, et à l'élimination de la barrière de couleur, il ajoute un souci de reconnaissance, de valorisation et d'épanouissement de « l'âme » du peuple noir, c'est-à-dire de sa culture et de ses arts, selon lui, d'ailleurs, la véritable,



Hull House Community Club en promenade devant le Joseph T. Bowen Country Club à bord d'un bus de la Willett Motor Coach Company (autour de 1936) (Hull-House Photograph Collection, University of Illinois Chicago. Library. Special Collections. ID:

JAMC_0000_0112_0914.tif).

originale, authentique culture américaine. Du Bois manifeste un engagement en faveur de l'intégration politique et économique des Africains-Américains dans la société américaine, dans des conditions d'équité et d'égalité, mais en associant « cet engagement à une volonté tout aussi forte de préserver et de cultiver la différence culturelle noire » (Jeffers, 2013 : 418-419). Il opère pour les Noirs le geste théorique et politique que Kallen réalisera une vingtaine d'années plus tard pour d'autres groupes minoritaires, eux aussi discriminés. Il ne cessera de plaider pour cette cause dans les éditoriaux de *The Crisis*, à partir de 1910, produisant à lui seul une masse de poésies, de pièces et de romans, d'enquêtes sociologiques et historiques et de commentaires journalistiques et politiques, et travaillant à fédérer toutes les forces créatrices du monde noir. Du Bois, inlassable avocat de l'édification d'une culture noire et de l'éducation des personnes « de couleur » à la vie de l'esprit, aux arts et aux sciences, annonçait la Renaissance de Harlem, à laquelle le nom de Locke (1925/2024) reste attaché. À cet égard, le texte de Du Bois que nous avons choisi de traduire aux côtés des articles de Kallen et Dewey est exemplaire : dans « Le spectre de la peur » (1926/2024), Du Bois fustige en effet « l'Ignorance » (*sic* – la majuscule est de l'auteur) dont les fondamentalistes et le Ku Klux Klan avaient fait le cœur de leur politique. Il vaut la peine de rappeler que le fondamentalisme chrétien était en plein essor, depuis la publication des *Fundamentals* (1910-15, 12 volumes) supposés fixer la doctrine protestante, faite de littéralisme biblique (avec pour cible l'évolutionnisme) et d'attente de la Parousie (Second Coming of Christ), et que ce fondamentalisme était majoritairement blanc ; rappeler, aussi, que le K.K.K., après avoir été pourchassé et interdit dans les années 1870, était en pleine renaissance, suite à la sortie de *Birth of a Nation* de D. W. Griffith (1915), condamné tant par Du Bois que par Addams – le K.K.K. atteindra son acmé en 1924 et recrutera principalement dans le Midwest et le Sud¹². Du Bois s'insurgeait contre la misère intellectuelle de ces mouvements, y repérant une raison commune de leur intolérance revendiquée.

Si Du Bois nous paraît par ailleurs important à inclure dans ce paysage, c'est aussi qu'il serait artificiel de séparer « questions raciales » (au pluriel – sur ce point, Stavo-Debaugé, 2023) et « pluralisme culturel ». Si, en effet, tous les auteurs ne se sentaient pas concernés, avec toute l'attention requise, par les problèmes des Noirs-Américains, le motif du « pluralisme culturel » trouve très vite son articulation à des visées anti-racistes. La relation entre Kallen et Locke a pris la forme d'un jeu de miroirs entre émancipations de la communauté noire et de la communauté juive – chacune en quête d'une figure de Sion ou de Jérusalem. Mais, concrètement, le pluralisme culturel est aussi né en réaction à des thèses explicitement racistes et xénophobes, comme celles d'Edward Alsworth Ross – la principale cible de Kallen dans « *Democracy versus the Melting-Pot* », son collègue à l'Université du Wisconsin. Ross était à l'origine de l'idée de « suicide racial » de la race blanche n'assumant pas sa « supériorité raciale » (Ross, 1901). Il venait de publier *The Old World in the New* (1914), où il passe en revue les groupes de migrants allemands, scandinaves, italiens, slaves, celtes irlandais et juifs russes, les évaluant à l'aune de leur proximité aux standards puritains et de leur capacité à l'assimilation. Notez, ici encore, que cette typologie des groupes raciaux était largement partagée, à commencer par le jeune Du Bois :

Il s'agit des Slaves d'Europe de l'Est, des Teutons d'Europe centrale, des Anglais de Grande-Bretagne et d'Amérique, des nations romanes d'Europe méridionale et occidentale, des Nègres d'Afrique et d'Amérique, des Sémites d'Asie occidentale et d'Afrique du Nord, des Hindous d'Asie centrale et des Mongols d'Asie orientale. Il existe bien sûr d'autres groupes raciaux mineurs, tels que les Indiens d'Amérique, les Esquimaux et les insulaires des mers du Sud. Par ailleurs, ces grandes races sont loin d'être homogènes : les Slaves comprennent les Tchèques, les Magyars, les Polonais et les Russes ; les Teutons comprennent les Allemands, les Scandinaves et les Hollandais ; les Anglais comprennent les Écossais, les Irlandais et le conglomerat américain. Sous le nom de nations romanes sont englobés les Français, les Italiens, les

Siciliens et les Espagnols, qui diffèrent grandement les uns des autres. Le terme de Noir est peut-être le plus indéterminé de tous, rassemblant les Mulâtres et les Zambos d'Amérique ainsi que les Égyptiens, les Bantous et les Bushmen d'Afrique. (Du Bois, 1897/2006 : 120)

Mais Du Bois se contente de pointer les « différences spirituelles et mentales entre les grandes races humaines », qu'il voit comme le produit d'une histoire des tribus, des cités et des nations. Rien à voir avec Ross, qui, eugéniste, convaincu de l'infériorité raciale des migrants, mais aussi des Noirs, des Indiens et des Orientaux, n'hésite pas à les décrire comme des êtres primitifs, au front bas et à la mentalité déficiente, dont la physionomie trahit l'infériorité et la grossièreté (Ross, 1914 : 286). Ces races sont, selon lui, réfractaires à « l'évangile économique que répand l'homme blanc, une main sur sa Gatling [mitrailleuse], l'autre sur sa locomotive » (Ross, 1901 : 75). Pour les pragmatistes de cette période, s'il fallait valoriser les groupes ethniques, les minorités raciales et les communautés nationales d'origine non-« anglo-saxonne », c'est d'abord parce qu'ils faisaient l'objet de préjugés raciaux et de persécutions racistes et qu'un vent mauvais soufflait sur l'Amérique, avec la montée en puissance du Ku Klux Klan, qui haïssait avec une égale intensité les Noirs, les Juifs, les immigrants et les catholiques et les plaidoyers des leaders politiques pour une Amérique une et indivisible.

Certes, Kallen se concentre sur les migrants européens (*i.e.* blancs) dans « *Democracy versus the Melting-Pot* », mais cela ne signifie pas que les Noirs soient restés complètement absents du débat sur le pluralisme culturel, d'abord parce que Locke y prenait part et que Du Bois contribua à son ouverture, en traçant le premier le chemin de la reconnaissance de la diversité raciale et ethnique des États-Unis. Même si tous ces auteurs ne mettaient pas l'accent sur les mêmes groupes, ils avançaient dans le même sens. Ils avaient des engagements conjoints et des aspirations communes. On peut citer quelques exemples, pour mémoire : le réseau des *settlements* n'était pas étranger à l'enquête de

Du Bois à Philadelphie, et les échanges étaient nombreux entre *settlements* et institutions sociales et culturelles des différentes communautés européennes, noires ou juives (Cefaï, 2021) ; Addams et Dewey, tout comme Wald, Henry Moskowitz ou Florence Kelley, participèrent avec Du Bois, Ida Wells Barnett et Archibald Grimké, et beaucoup d'autres, à la fondation de la NAACP, dont Du Bois devint rapidement la plus importante figure, en prenant la direction de *The Crisis* ; le mouvement *Harlem Renaissance* mis en valeur par Locke bénéficia de l'encouragement financier d'Alfred Barnes, ce philanthrope et amateur d'art qui était proche de Dewey – Barnes financera l'enquête sur les Polonais dont Dewey fait état dans « L'autocratie sous couverture » (1918).

LE PARCOURS ORIGINAL DE JOHN DEWEY

La Grande Guerre a constitué à bien des égards un traumatisme national, qui intensifiera l'inquiétude sur l'assimilation et la loyauté des migrants : une partie de la plus grande minorité des États-Unis de l'époque, les Allemands (mais aussi les descendants d'Allemands – selon le recensement de 1910, 8 millions sur une population de 92 millions), décident de soutenir leur patrie d'origine. Ils sont accusés de manque de loyauté et une hystérie collective balaie les États-Unis contre la trahison des « traits d'union ». Cela a conduit à un mouvement de questionnement sur « ce que signifie être américain » et « ce qui fait l'américanité », encourageant de nouvelles politiques d'américanisation (à leur pic entre 1918 et 1922). La tonalité dominante était alors celle de l'assimilation des migrants, enjoignant à se débarrasser de leurs attaches originaires et à s'aligner sur des standards « anglo-saxons ». Roosevelt (1894) s'indigne par exemple de ce qu'un immigrant puisse « diviser ses allégeances » ou « partager ses loyautés » et prétendre être Américain et autre chose qu'Américain, tout comme Wilson s'indigne que l'on puisse chercher à balkaniser l'Amérique.

L'Amérique n'est pas constituée de groupes. Un homme qui se considère comme appartenant à un groupe national particulier en Amérique n'est pas encore devenu un Américain ; et l'homme

qui vient parmi vous pour faire commerce de votre nationalité n'est pas un fils digne de vivre sous la bannière étoilée (*Stars and Stripes*). (Wilson, 10 mai 1915)

Nous n'avons de place que pour une seule langue ici, et c'est la langue anglaise, car nous avons l'intention de veiller à ce que le creuset (*crucible*) produise des Américains, de nationalité américaine, et non les habitants d'une pension polyglotte. (Roosevelt, 3 janvier 1919, Lettre à l'American Defense Society)

Au-delà de l'inquiétude vis-à-vis des communautés germano-américaines, qui rend compte de l'affirmation de Roosevelt, la Grande Guerre accouche d'une virulente phase de nativisme et de xénophobie contre les communautés latines et catholiques. La période d'après-guerre est également une période de fort antisémitisme, de multiplication des émeutes raciales et de renaissance du Ku Klux Klan. Enfin, elle voit se multiplier les conflits ouvriers et intensifier la répression contre les progressistes. Contre le spectre de la Révolution bolchevik, Roosevelt rajoute : « Nous n'avons de place que pour un seul drapeau, le drapeau américain, et cela exclut le drapeau rouge. » (*Ibid.*).

Les partisans du « pluralisme culturel » naviguent contre des vents contraires et font face à des vagues déchaînées de préjugés racistes et xénophobes, qui iront plusieurs fois jusqu'au meurtre de masse. Le massacre de Tulsa, en Oklahoma, a lieu les 30 mai et 1^{er} juin 1921, l'un des pires épisodes de violence raciale se soldant par un bilan de 100 à 300 morts, sans compter les 10 000 personnes jetées à la rue par la destruction de leur domicile et le saccage de la Black Wall Street, le centre économique de la bourgeoisie noire locale. Tandis qu'ils s'efforcent de valoriser la diversité des groupes raciaux, ethniques et nationaux, célèbrent les dons (*gift*) qu'ils apportent à l'Amérique et plaident pour le plein accueil des identités à « trait d'union », des forces associatives, politiques et syndicales grossissent et se coalisent pour restreindre l'immigration – ce qu'elles parviennent à faire en 1924, avec l'Immigrant Act qui ferme les frontières.



Vétérans africains-américains de la Grande Guerre réunis à la Cafétéria Morris à Richmond, le 4 août 1919 (The Browns Photo Studio – qui a documenté pendant plusieurs décennies la vie de la communauté noire de Richmond, Virginie).

Intéressé dès son arrivée à Chicago par la question des immigrants, au contact d'Addams, membre fondateur de la NAACP en 1909-1910, Dewey a une trajectoire originale dans le débat sur le « pluralisme culturel ». Et bien que l'expression de « *cultural pluralism* » soit totalement absente de ses œuvres complètes, Everett R. Clinchy, dans *In the Name of God* – qui relit le pluralisme religieux à la lumière du pluralisme culturel – le compte comme un éminent représentant de ce courant (Clinchy, 1934 : 177). Relevons tout d'abord que Kallen a envoyé à Dewey son article de *The Nation* en 1915. Il importait à Kallen d'avoir l'avis et le parrainage de Dewey (Kaufman, 2019). Dewey réagira favorablement (peut-être plus que ne le laisse entendre Guillaume Garreta, 2007/2024, *infra*), mais il émettra en effet des réserves sur la métaphore de la « symphonie » et sur la pente séparatiste du modèle de la « fédération des nationalités » de Kallen – le risque étant de se retrouver avec un orchestre symphonique sans chef d'orchestre et dont chacun des instrumentistes joue sa partie sans trop se soucier des autres¹³. Dewey articule plus avant ses réserves dans « Nationaliser l'éducation », en 1916 : s'il n'y cite pas Kallen, le texte est très clairement une intervention dans le débat ouvert par « La démocratie par opposition au *melting-pot* ». Dewey propose alors sa propre conception des identités à « trait d'union » et de la « complexion composite » des États-Unis.

La façon de traiter les identités en trait d'union est de les accueillir, mais de les accueillir au sens d'extraire de chaque peuple son bien spécifique, afin qu'il verse à un fonds commun de sagesse et d'expérience ce pour quoi il a à contribuer en propre. Toutes ces offrandes et contributions, prises ensemble, créent l'esprit national de l'Amérique. (Dewey, 1916/2024 : 482)

Partant, il ne s'agit plus tant d'ajouter la nationalité américaine à une autre nationalité préexistante, mais d'assumer d'emblée « la constitution composite » des citoyens américains. « L'Américain est lui-même polono-germano-anglo-franco-hispano-italo-gréco-irlando-scandinavo-bohémico-juif, et ainsi de suite. Le point est que le trait d'union relie au lieu de séparer. » (*Ibid.* : 483).

Kallen prendra acte de cette différence entre Dewey, Bourne et lui-même dans les termes suivants :

Les groupes étaient impliqués dans des mélanges temporaires et permanents, des mélanges (*mixings*) qui leur permettaient de maintenir leurs individualités culturelles distinctives sans souveraineté territoriale, ni institutions politiques particulières. Ainsi, la grande République nord-américaine, avec ses institutions libres et ses espaces continentaux, offrait une merveilleuse promesse de réconciliation sans destruction des diverses races d'Europe, une nation de plusieurs peuples. John Dewey, considérant la même situation à la lumière des problèmes de l'éducation, était arrivé, bien que son sens de la solidité et de la continuité des groupes ethniques fût beaucoup plus faible que celui de Bourne, à peu près à la même conclusion. « Des termes tels qu'Irlando-américain, Hébreu-américain ou Germano-américain », écrivait-il en 1916, « sont des termes erronés parce qu'ils semblent supposer quelque chose qui existe déjà et qui s'appelle l'Amérique, à laquelle les autres facteurs peuvent être rattachés de l'extérieur. Le fait est que l'Américain authentique, l'Américain typique, est lui-même un personnage à trait d'union. » (Kallen, « Americanization », 1924 : 131)

L'Américain n'est pas le produit d'un alliage entre « ingrédients étrangers », il ne cesse de se redéfinir depuis un métissage de principe. La perspective de Dewey semble alors se démarquer clairement de celle de Kallen, et s'il semble qu'il accorde moins de « solidité » et de « continuité » aux groupes ethniques que ne le fait Bourne, il serait plus proche de son projet d'Amérique transnationale que de ce que Kallen en viendra à qualifier de « pluralisme culturel ». Mais avec Bourne le débat va rapidement devenir impossible, en raison de l'éclatement, quelques mois plus tard, de leurs différends sur la guerre.

Dewey perd par ailleurs rapidement son optimisme, comme l'atteste le mouvement qui va de « L'autocratie sous couverture » (Dewey,

1918/2024), à « Préjugé racial et friction raciale » (Dewey, 1922/2023) et à « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants » (Dewey, 1923/2024). Au ton plutôt inquiet, le texte de 1922 n'est pas sans intérêt et il est étonnant qu'il ne soit compté que si rarement par les commentateurs parmi les écrits sur le « pluralisme culturel », alors que Dewey y intervient pourtant sur les enjeux principaux du débat : l'hospitalité aux « nouveaux venus » et aux attaches originaires des migrants, la violence des rapports inter-raciaux, interethniques et interreligieux, la recrudescence d'un nationalisme belliqueux et exclusif, la montée d'un désir de restriction de l'immigration – restriction qu'il jugera inévitable dès 1922. Et l'importance d'une éducation inclusive, ouvrant les communautés les unes aux autres.

Tout en reprenant des thèmes de « Nationaliser l'éducation » (1916/2024) et de « L'autocratie sous couverture » (1918/2024), Dewey se penche ainsi sur les obstacles qui se dressent sur le chemin des partisans du « pluralisme culturel » (parmi lesquels il se comptait). L'autre intérêt de ce texte réside dans le fait que Dewey y joint des communautés que d'autres auteurs ignoraient : il traite dans un même cadre théorique, et avec une même attention, les avanies que subissaient les « nouveaux venus » de toutes origines, aussi bien européennes qu'asiatiques et africaines. On doit mettre au crédit de Dewey, fréquemment jugé déficient pour son traitement du racisme (Stavo-Debaugé, 2023), plusieurs interventions où il introduit les Noirs et les Asiatiques dans le débat sur le « pluralisme culturel ». Il traite leur sort conjointement à celui des immigrants européens, alors que Bourne et Kallen ne s'en occupaient guère. Dewey a par ailleurs des positions radicales sur la question. Tout en n'hésitant pas, dans « Une interprétation philosophique du préjugé racial » – texte paru en japonais dans la revue *Kaizo* –, à invoquer un « instinct générique » (Dewey, MW.13.437) d'aversion vis-à-vis de tout ce qui bouscule des habitudes, individuelles et collectives – on retrouve un argument similaire chez Thomas et Park –, Dewey n'hésite pas à faire de la race « une idée mythique » (MW.13.246) qui trouve des « symboles fiables » (MW.13.438) dans les « différences

physiologiques» de «traits du visage» et de «couleur de peau», ainsi que dans des différences culturelles de culte, rituel, costume, langage, mode de vie, et ainsi de suite. Mais il raccroche la «discrimination raciale» avant tout à l'exploitation de «la peur et la haine du non-familier» dans des contextes de compétition économique et de domination politique (MW.13.439). Ce point est flagrant dans le discours que fait Dewey à la 23^e Conférence annuelle de la NAACP (mai 1932), qui vise avant tout à rallier les membres de cette organisation au tiers-parti, le People's Lobby, qu'il a contribué à fonder en 1929. L'intersection entre race et classe y est au plus haut – le préjugé de race y semble ancré dans le conflit de classe. Mais le conflit de classe n'est pas seulement intriqué dans des rapports de production et de propriété. Il est formaté politiquement et l'oppression capitaliste, que ce soit dans les plantations du Sud ou dans les usines du Nord, ne se soutient que d'être sanctionnée par une armée, une police, une justice, une école... La politique, en particulier nationaliste, compte beaucoup dans la cristallisation, la diffusion et le ressassement des imageries et des argumentations racistes, au service des stratégies politiques de certains partis ou États. La discrimination raciale a, peut-être, un fondement dans un mécanisme psychologique de défense, d'anxiété et de méfiance vis-à-vis de l'inconnu, mais elle se sédimente dans la longue durée historique, et elle sert à projeter et à justifier des formes instituées de rapport à d'autres peuples, comme l'esclavage ou la colonisation.

J'ai été très frappé par la remarque que m'a faite un Chinois selon laquelle s'il n'y avait pas eu l'esclavage des Africains en Amérique et l'Empire britannique en Inde, les préjugés fondés sur les différences de couleur ne seraient pas, à l'heure actuelle, une force très influente. Il y a, j'en suis sûr, beaucoup de vérité dans cette remarque. (Dewey, 1921: MW.13.247; et Pappas, 1996)

Vision originale de Dewey, donc, que ce numéro de *Pragmata* s'efforce de réhabiliter, contre les accusations d'insensibilité à la cause raciale qui lui ont été adressées. Mais l'empreinte de Dewey sur le débat se montre aussi de manière indirecte dans le livre d'Isaac B. Berkson,

un de ses anciens étudiants. On doit à ce dernier la critique la plus incisive de la théorie de la «fédération des nationalités» de Kallen. Il la mène en s'appuyant sur une conception deweyenne de la démocratie, qu'il fait sienne, tout en l'accommodant aux besoins des Juifs américains les plus libéraux. Nous reviendrons sur *Theories of Americanization* (Berkson, 1920) dans la présentation des articles de Kallen, Dewey et Du Bois. Mentionner l'ouvrage de Berkson impose de ne pas oublier que le débat sur les questions raciales portait aussi sur des lois et des institutions, et que ses protagonistes se disputaient sur la bonne forme politique : celle qui pourrait faire droit à la pluralité des



Parade du Ku Klux Klan à Washington, D.C., le 13 septembre 1926 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: npcc 16220/ LC-DIG-npcc-16220).

communautés et leur offrir un maximum d'hospitalité, sans mettre en péril leur intégration dans un même ensemble politique, qu'ils voulaient démocratique, tolérant, inclusif, équitable et juste.

LE NOYAU DE LA CONTROVERSE : RANDOLPH BOURNE, HORACE KALLEN, ALAIN LOCKE

Indirectement, le débat peut entrer en résonance avec une réflexion sur des formes politiques différentes de l'État-nation. La vieille dispute entre Jefferson et Madison, entre fédéralistes et anti-fédéralistes, est reprise par les auteurs politiques de l'époque, à la suite de *The Promise of American Life* d'Herbert Croly (1909). Mary P. Follett est sans doute celle qui relie de la façon la plus judicieuse ce débat politique avec le débat ontologique entre pluralisme (de James) et monisme (de Royce) et propose une solution de gouvernement démocratique qui réconcilie l'Un et le Multiple (Follett, 1918 ; Cefaï, 2018). Nous n'aborderons pas ici ce débat, mais il touche aux mêmes problèmes de ce qui fait l'identité d'une communauté politique et la *membership* de ses citoyens. Notons que « *E Pluribus Unum* (*One from Many*/Un à partir de plusieurs) » restera la devise éminemment pluraliste des États-Unis... jusqu'en 1956, quand, sous la pression de différents lobbies – selon les uns, des conservateurs qui voulaient fermer la parenthèse du New Deal, selon les autres, des évangéliques proches de Bill Graham, alors conseiller spirituel de Dwight Eisenhower, selon d'autres encore, des « patriotes » qui voyaient là une façon de s'opposer à l'athéisme communiste de l'Union soviétique... – le Congrès a voté pour la remplacer par « *In God We Trust* ». Bien sûr, les réflexions de Harold Laski sur « l'État pluraliste » et ses critiques de la souveraineté ont une grande diffusion aux États-Unis à partir de 1915 : « Ce que l'Absolu est à la métaphysique, l'État l'est à la théorie politique. » (Laski, 1917 : 6). Laski puisait à la tradition juridique britannique sur la « personnalité morale (*corporate personality*) » de J. N. Figgis, au travail d'Otto Gierke sur la formation de l'État moderne et le *Genossenschaftsrecht* (droit des coopératives/*corporations*), ainsi qu'à l'apport de l'anarcho-syndicalisme français de Fernand Pelloutier ou Victor Griffhuele et à la théorie du droit public

de Léon Duguit, pour proposer sa conception du pluralisme politique : le pouvoir de l'État devait être redistribué entre la multiplicité, selon les langages, de « groupes d'intérêt » ou d'« organisations associatives » qui composent la société ; et l'on devrait cesser de la penser comme l'affirmation souveraine d'une Nation une et indivisible. La devise « *E Pluribus Unum* » prend acte de la division fondamentale de l'Amérique, politiquement et socialement, mais aussi en matière de race, de religion et de culture – certains rajouteraient le genre aujourd'hui ; en même temps, le credo américain est que tous ces groupements primaires, quelles que soient les loyautés qu'ils suscitent, sont liés par leur engagement civique en vue de l'édification d'une nation commune et par leur attachement civique aux libertés privées et publiques, formulées dans la Constitution. Fort bien, mais comment être Juif et Américain, Noir et Américain, Sicilien et Américain, pour reprendre les catégories de l'époque ? Tout se joue dans le trait d'union, sans doute, mais que signifie en pratique cette « trait-d'unionisation (*hyphenization*) » de la vie civique et politique des États-Unis ? Quelle forme concrète lui donner ? Comment l'exprimer et la stimuler – et au nom de quelles existences collectives – dans une politique de la langue, de la culture ou de l'éducation ? Comment s'articulent le particulier et le général et à quoi ressemble une telle communauté, toute en traits d'union ?

C'est à cette question que les débats de philosophie pragmatiste et pluraliste, qui avaient cours entre James, Royce ou Santayana à Harvard, ou autour de Dewey à New York, ont aidé à répondre. Trois autres auteurs, déjà croisés, constatent l'échec du *melting-pot* et critiquent le « conservatisme » ou le « conformisme anglo-américain » : Bourne, Kallen et Locke.

Randolph Bourne était un militant progressiste, un collaborateur de *The New Republic*, proche de Dewey quand il enquête sur les écoles professionnelles de Gary, Indiana et quand il traite, dans ses écrits esthétiques, de la vie comme expérimentation. Il devient pacifiste pendant la Première Guerre et développe un projet cosmopolite (Hollinger, 1975 ; Walzer, 1988 ; Vaughan, 1991), critiquant les



Photos de Randolph Bourne (1), d'Alain Locke (2 – avec l'autorisation du Moorland-Spingarn Research Center, Howard University) et de Horace Kallen (3 – photographié par Nicholas Házy) (avec l'autorisation du Boston Public Library Archives & Special Collections Repository, Collection «Sacco-Vanzetti Defense Committee», MS 2030, Series 9, Sub-Series 2/ Box 65 Folder 18).

mouvements nativistes contre les migrants, proposant sa vision d'une Amérique transnationale (« Trans-national America », 1916a, traduit dans ce numéro), accueillante, tolérante, multiple, mais isolationniste en politique étrangère. À ses yeux, la guerre signe la mort du pragmatisme : en régime martial, pas de place pour le pluralisme, ni pour la discussion, ni pour l'enquête. Dans « Twilight of Idols » (1917/1919), Bourne critique violemment son héros d'hier, John Dewey, qui soutient l'appel à la guerre au nom de la démocratie de Woodrow Wilson. Bourne (1918/20) finira par avoir des positions extrêmement radicales, avec des textes où il affirme que « la guerre est la santé de l'État ». Le contrepoint de cette critique de la guerre, qui rend le dialogue, l'enquête et l'expérimentation impossibles, est la vision « transnationale » de Bourne, extrêmement sensible au regard stigmatisant et intolérant porté sur des êtres différents – on a souvent fait le lien avec le fait que son corps était porteur de « handicaps visibles » et qu'il a été l'un des premiers à développer une phénoménologie de la stigmatisation. Il rêve d'une Amérique dont les membres, au lieu d'être condamnés à des standards uniformes et monochromes, puissent tisser une tunique « transculturelle » faite de toutes sortes de fils multicolores. La coappartenance civique à l'Amérique comme idéal politique est affaire d'entre-tissage d'une « transnationalité » – les termes de Bourne sont incroyablement contemporains, c'est lui qui invente cette catégorie de « transnational ». L'Amérique est à faire, elle se conjugue au futur. Elle ne peut être rabattue sur les identités univoques du nationalisme, elle doit accepter la « double citoyenneté » et la « double nationalité » de ses membres. L'Amérique doit s'assumer comme une nation de migrants, qui vont et qui viennent et qui, dans leur aller-retour, dedans-dehors, enrichissent leurs expériences et l'expérience collective. Colons à l'origine, leur colonialisme ne s'est pas enfermé dans un provincialisme, mais il s'est métamorphosé en cosmopolitisme. L'esprit américain, loin de se fondre en un brouet insipide dans le creuset du *melting-pot*, doit être celui de la « première nation internationale », une « fédération mondiale en miniature ». Bourne semble emporté par son enthousiasme pour une expérience inédite de vivre-ensemble, qui n'avait jamais existé dans l'histoire de l'humanité, pas même dans les grands empires

romain, chinois, ottoman ou germanique. « Fédérative », « transnationale », « cosmopolitique », vibrante de ses multiples « races et peuples » : l'Amérique ne doit pas singer les nations européennes, elle ne doit pas s'inventer une souveraineté jalouse et exclusive. Elle ne doit pas neutraliser le caractère imprévisible de toutes les rencontres et associations qui la font. Le pluralisme culturel ne doit pas se solder par une espèce de métissage insipide ; la nation ne doit pas être domestiquée en un troupeau docile beuglant d'une seule voix ; l'État fédéral ne doit pas se transformer en une machine de commandement, imposant conformisme et loyauté à tous. Cette Amérique transnationale n'existe qu'à titre de potentialité, elle est à engendrer, ce qui constitue un véritable défi au moment où les forces racistes, xénophobes et nativistes reprennent du poil de la bête, au son des canons qui arrive d'Europe.

La voix de Bourne est unique. Les deux autres auteurs, rencontrés plus haut, sont Horace Kallen et Alain Locke, deux anciens élèves de Harvard, ceux mêmes qui ont été crédités de l'invention de la notion de « pluralisme culturel ».

Pour Horace Kallen, libéral, mais fils d'un rabbin orthodoxe allemand, éditeur posthume de William James, l'expression « pluralisme culturel » implique la reconnaissance des différences entre des cultures qu'il considère comme égales et comme faisant partie intégrante de l'Amérique. Il formule une première version d'un « droit à la différence » qui permet à chaque groupe non-« anglo-saxon » de maintenir son individualité spirituelle, langagière et culturelle. Les positions de Kallen oscillent au cours du temps, mais la formule initiale de son pluralisme requiert un certain degré d'autonomie politique et d'exclusivisme ethnique. Ainsi dans « A Meaning of Americanism » :

Le trait d'union en tant que tel est un fait qui se retrouve à tous les niveaux de la vie. Un homme est à la fois fils et mari, frère et ami, homme d'affaires et mari, frère et ami, homme d'affaires et étudiant, citoyen d'un État et fidèle d'une église, membre d'un groupe ethnique et social et citoyen d'une nation. Il est évident

que l'une ou l'autre de ces relations peut avoir tendance à l'emporter sur les autres et donner lieu à une division des allégeances, et parfois à des antagonismes radicaux. Mais il est absurde de perdre de vue que le trait d'union unit beaucoup plus qu'il ne sépare et qu'en fait, plus nombreux sont les traits d'union (*the greater the hyphenation*), plus grande est l'unanimité. Il y a, dans le principe même de l'organisation de la république américaine, des traits d'union politiques entre factions, réelles et implicites, dans le conflit entre les intérêts de l'État et ceux de la nation, tels qu'ils se sont manifestés de temps à autre. Il y a des traits d'union ethniques dans les différences de race, d'origine et de caractère entre les divers peuples qui constituent la population américaine. (Kallen, 1916/1924 : 63)

Tout le problème est de savoir en quoi consistent la division et la réunion : la « trait-d'unionisation ethnique (*ethnic hyphenation*) » sépare et conjoint, mais quoi, comment, et quand ? Dans « A Meaning of Americanism », Kallen reprend, à William James (1911 : chap. 13) l'idée d'« abstraction pernicieuse » pour désigner le « traitement législatif et populaire du trait d'union ». Selon lui, il est nécessaire « de préciser et de spécifier avec netteté quel type de trait d'union est susceptible de représenter une menace publique, quand et comment, et quel type contribue à faire advenir l'américanité (*Americanism*), entendue comme le progrès de la Liberté, l'Union et la Démocratie » (Kallen, 1916/1924 : 63). Kallen a ici une sortie assez consternante, difficile à interpréter : « Dans le cas du Noir, on insiste sur le trait d'union, et il est douteux que même feu M. Roosevelt aurait pu consentir à ce que l'un de ses fils épouse une femme noire (*negress*) » (*ibid.*). Kallen se méfiait ainsi de l'exogamie, qui menaçait à ses yeux l'existence de chaque « type ethnique », mais qui en même temps ne pouvait complètement abolir la « persistance » de « dispositions de tempérament » (*ibid.* : 160) – des « tendances et propensions innées (*inborn*) » (*ibid.* : 173), propres à chaque culture. Dans « Americanization and the Cultural Prospect » (1924), il passe en revue un certain nombre de théories de l'assimilation et s'interroge sur l'« importance relative du sang, soit

de l'Hérédité, et de l'Environnement, dans la détermination de la qualité de la race qui émerge du mélange » (*ibid.* : 173).

De la négation ou de la neutralisation de l'hérédité à la reconnaissance de sa persistance et de son influence, il n'y a qu'un pas. C'est un pas que corroborent les preuves anthropologiques aujourd'hui disponibles. Qu'il y ait ou non des mariages mixtes, la qualité raciale persiste et elle est identifiable comme M. Bryce le reconnaît, jusqu'à la fin des générations. [...] des races différentes répondant aux mêmes *stimuli* sont toujours différentes, et aucune influence environnementale aussi subtile que la pensée et aussi écrasante qu'un tank ne pourra jamais les remodeler en une similitude indifférente. Elle peut les disperser. Elle peut neutraliser et donc annuler leurs traits. Elle peut les recouvrir et les réprimer. Mais elle ne peut pas les identifier. [...] Les mariages mixtes ne sont donc pas des assimilations raciales. Trois cents ans de fusion des peuples blancs habitant le continent nord-américain n'ont pas produit un mélange que l'on puisse qualifier de « nouvelle race », et il n'y a aucune raison valable de supposer qu'il en sera ainsi. Les types plus anciens persistent, et rien ne les empêche de perdurer ainsi, quel que soit le principe de la relation entre l'hérédité et l'environnement qu'on leur applique. (*Ibid.* : 176-177)

Quand Kallen introduit donc la métaphore de l'orchestre symphonique, l'harmonie de l'ensemble ne se nourrit donc que de la spécificité de chacune des familles d'instruments – bois, claviers, cordes, cuivres et percussions – qui participent au concert sans se départir de leur nature. La réflexion de Kallen sur le « pluralisme culturel » était surdéterminée par son attention au destin du peuple juif, déchiré par l'alternative entre l'assimilation, qui pourrait conduire à sa disparition, et ce qu'il appelait « l'hébraïsme », une version séculière et progressiste de judaïsme et de sionisme¹⁴. Sa hantise de la disparition du peuple juif le conduisait à entretenir, à cette époque, une conception

essentialiste de l'ethnicité, qui le mettait à part des autres « pluralistes culturels », plutôt boasiens.

Ce qui est inaliénable dans la vie de l'humanité, c'est sa qualité positive intrinsèque, son héritage psychophysique. Les hommes peuvent changer de vêtement, de politique, de femme, de religion, de philosophie, dans une plus ou moins grande mesure, mais ils ne peuvent pas changer de grand-père. Les Juifs ou les Polonais ou les Anglo-Saxons devraient cesser d'être ce qu'ils sont. L'identité (*selfhood*) qui est inaliénable en eux, et pour la réalisation de laquelle ils ont besoin d'une liberté « inaliénable », est déterminée de manière ancestrale, et la forme du bonheur qu'ils poursuivent est impliquée par cette dotation ancestrale. C'est ce que suppose, en fait, la démocratie dans son fonctionnement. L'État a pour fonction de libérer et de protéger certaines capacités humaines ; et l'échec de l'État comme gouvernement signifie son abolition [...]

Sa forme est celle de la république fédérale ; sa substance, une démocratie de nationalités, coopérant volontairement et de manière autonome dans l'entreprise de réalisation de soi, grâce au perfectionnement des humains selon leur espèce. Le langage commun du Commonwealth, de sa grande tradition politique, est l'anglais, mais chaque nationalité exprime sa vie affective et volontaire dans sa propre langue, dans les formes esthétiques et intellectuelles qui lui sont propres et nécessaires. (Kallen 1915/1924 : 220 ; 2024 : 474 ; et commentaire Kaufman, 2017)

Il faut cependant être prudent dans la compréhension de ce qu'il appelle « l'inaliénabilité de l'identité » en invoquant une « dotation ancestrale (*ancestral endowment*) » et un « héritage psychophysique (*psychophysical inheritance*) ». « *You cannot change your grand-fathers* », comme Kallen le redit dans un texte intitulé « Aspects eugéniques du problème juif » (Kallen, 1918 : 558-559). Quelle serait la place de la détermination biologique dans la constitution d'une identité ethnique ou raciale ? Quelle part reviendrait aux héritages culturels dans

la caractérisation des individualités – personnes ou collectifs ? En quoi consiste cette « dotation ancestrale » sur laquelle Kallen insiste dans la conclusion de « La démocratie par opposition au *melting-pot* » ? C'est à cette conception de l'ethnicité en général et du judaïsme en particulier que Berkson (1920 : 79 *sq.*) réagit, lui qui était plus proche de la perspective de Dewey, et pour qui la race était un « mythe » (Stavo-Debaugé, 2023). Berkson rejette toute forme de racialisation des groupes humains. Il attaque bille en tête l'idée que « l'être-soi (*Self-hood*) est déterminé ancestralement » (Berkson, 1920 : 79) et que les qualités ethniques ou raciales d'une personne sont héritées – si cela nous fait retomber dans les délires eugénistes. Il se retrouve par contre dans le « principe social d'une moralité coopérative dans une démocratie fédérative » (Kaufman, 2017 : 932). Mais comment faire fonctionner une formation sociale et politique où « l'anglais resterait la *lingua franca*, la langue de communication requise par l'unité politico-économique », tandis que « pour la vie culturelle et spirituelle, chaque groupe dépend[rait] de son langage ethnique, sa littérature, sa vie sociale et sa religion » (Berkson, 1920 : 80) ? Berkson ne manque de soulever un problème qui sera celui, récurrent, de tous les interculturalismes et multiculturalismes, dès lors qu'ils tenteront d'aller au-delà de la déclaration d'intention. Que veut dire « déterminé ancestralement » – d'autant que les termes de « minorité », « nationalité », « race » ou « communauté ethnique » semblent interchangeable (y compris sous la plume de Berkson) ? Cela signifie-t-il que tous doivent se plier à cet « héritage » ou que chacun maintient sa liberté de choisir ? Où passe la limite entre la part qui revient au gouvernement fédéral et celle qui échoit au groupe ethno-racial ? Quelle politique de l'éducation adopter, étant entendu que « seul le processus éducatif est l'instrument responsable, dans une démocratie, du maintien de l'identité nationale des communautés minoritaires » (*ibid.* : 147) ? La position de Kallen semble induire que l'éducation devrait pouvoir se faire en deux langues, mais, selon Berkson, elle serait en dernier lieu contrôlée par le groupe ethnique : même dans un pays aussi décentralisé que les États-Unis, l'enseignement doit-il être totalement abandonné à des minorités – ou en tout cas, aux instances supposées les

représenter? Maintenant, comment choisir des organes représentatifs, qui auraient l'agrément des minorités ethniques, raciales ou nationales, et qui seraient reconnues par le gouvernement fédéral? Et que faire en cas de dissensions – ce qui est le plus plausible en démocratie – entre différentes fractions de la communauté juive, noire ou chinoise? On remarquera en passant que ces trois catégories ne sont pas comparables: la première a trait à un peuple sans État, la seconde à une couleur de peau, la troisième à la citoyenneté d'un État... Il ne s'agit pas du tout du même type de minorités. Comment trancher dans le cas de dilemmes qui naissent, inévitablement, de tensions entre des loyautés multiples, et ce même entre ressortissants d'un même pays? C'est déjà le cas du temps de Kallen: il y a des Chinois bouddhistes, protestants et catholiques et toutes sortes de cultes locaux, des Chinois qui parlent et écrivent le mandarin de Beijing ou le wu de Shanghai, ainsi qu'une multitude d'autres dialectes, des Chinois qui en matière de droit civil, pénal religieux ou commercial sont soumis à des législations et des magistratures hétérogènes... Sans compter qu'au début des années 1920, s'affrontent les affiliés du Parti communiste chinois et du Kuomintang, et qu'à partir de 1925, les soutiens de l'Armée nationale révolutionnaire de Tchang-Kaï-Chek se mettent à lutter contre les seigneurs de la guerre et contre les puissances occidentales. Et si l'on voulait aller plus loin, qu'advierait-il des « femmes et des hommes marginaux », comme Park (1928/2024) et Stonequist (1935/2024) les appelleront, à cheval sur plusieurs mondes, sociétés et cultures? Dans de tels cas, sur le territoire des États-Unis, quel droit doit prévaloir: la *common law* en vigueur, le droit coutumier de telle ou telle région ou de telle ou telle ligue commerciale, ou le droit administratif, unifié de dynastie en dynastie? Notons en passant que Berkson, quand il reprend les interrogations de Kallen pour penser l'unité dans la multiplicité¹⁵, se rapporte surtout aux « harmonies coopératives de la civilisation européenne » (avec le modèle suisse en arrière-plan) et à l'intégration culturelle de la minorité juive (en soulevant plus concrètement la question de l'instruction religieuse à l'école et des « agences d'ajustement ethnique » que sont les centres communautaires juifs)

(1920 : chap. 5 et 6). Il ne traite à aucun endroit du problème des Noirs ou des Orientaux.

Kallen lui-même, tout en restant attaché à sa critique d'un « unisson » réducteur, changera de position au cours des années et rejoindra finalement une position proche de celle de Locke – sans nous en dire davantage sur les problèmes pratiques :

C'est maintenant un lieu commun d'observation et d'enquête que ce qui est juif chez l'être juif n'est pas l'hérédité biologique, mais l'héritage social. La matrice fertile de ce patrimoine est une tradition : cette configuration vivante, auto-transcendante et auto-transformatrice de systèmes de valeurs, de souvenirs et d'attitudes, composée de doctrines et de disciplines, constitue la singularité de la culture, engendre et soutient son individualité, la distinguant de ses voisines, proches et lointaines. Cette individualité culturelle est l'esprit d'une société. (Kallen, 1955 : 13)

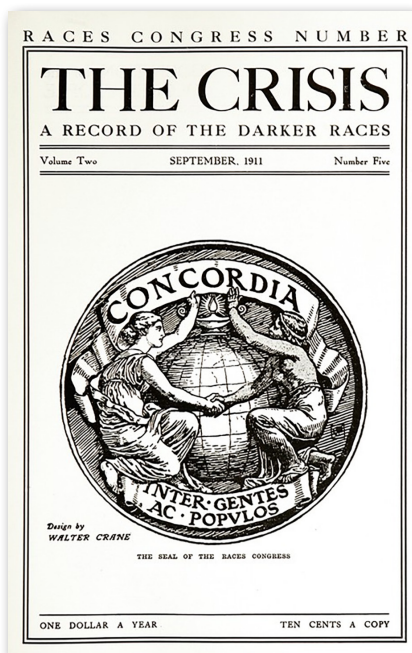
Il y a donc eu de multiples lectures du pluralisme culturel – il y a une « pluralité de pluralismes », comme l'écrit Richard Bernstein (2015 : 347). L'interprétation a pu varier au cours du temps de ce qu'est l'harmonie de l'ensemble orchestral, avec ses « discordances » et ses « dissonances », mais à laquelle, chacun avec « son timbre et sa tonalité propres », les groupes ethniques participent en apportant leurs thèmes et leurs mélodies. Avec Alain Locke, c'est une autre musique qui se fait entendre. Élève de Santayana, il n'en est pas moins impressionné par James quand celui-ci donne les conférences Hibbert, en mai 1908, au Manchester College à Oxford. Locke y assiste, en compagnie de Kallen. Dans *The Pluralistic Universe* (1909) qui en résulte, James mène sa critique de l'intellectualisme qui substitue des abstractions intellectuelles à la pluralité concrète des expériences et du monisme qui entretient le fantasme d'un monde en un bloc, au déni de l'expérience de la déconnexion entre ses nombreuses formes. « Le pluralisme laisse les choses exister réellement sur un mode distributif comme chaque-forme (*each-form*). Le monisme pense que la

forme-tout (*all-form*) ou la forme-unité collective est la seule forme qui soit rationnelle. » (James, 1909 : 324). Contrairement aux philosophies de l'Idéalisme Absolu (*ibid.* : 35), il n'y a rien de semblable à un Tout Réel ou Rationnel qui inclurait, surplomberait ou dominerait chacune des choses dont nous expérimentons les formes et les relations dans le monde. « Le monde pluraliste ressemble donc davantage à une république fédérale qu'à un empire ou à une monarchie. » (*Ibid.* : 322).

C'est une expérience similaire du pluralisme que nous retrouvons chez Locke. Nous l'avions laissé à Oxford, où, tout en se heurtant au mur du racisme, il s'initiait à la littérature sur le socialisme, le colonialisme et l'impérialisme. Après quoi il rejoint l'Université de Berlin, où il suit les conférences de Schmoller et de Simmel. Il voyage, découvre les conflits ethniques d'Europe de l'Est, et participe au Premier Congrès universel sur les races en juillet 1911. Il écrit sa conférence « The Negro and Race Tradition » (1911). Il y donne sans doute des gages de sa loyauté à une « tradition noire » et à la formation d'une conscience raciale, tout en atténuant ses thèses sur la relativité des cultures – des idées en formation. Quand il rentre d'Europe en 1914, le ton a changé (Stewart, 1992 et 2018 pour ce qui suit). Locke prend acte de la dissolution du « partenariat anglo-saxon » : les Bretons et les Germains, « les deux branches de la race teutonique », sont entrés dans une guerre impériale, que nul ne peut prendre pour une « bataille pour la civilisation » (Locke, 1914 repris in 1992 : 107-108). Il anticipe ainsi sur l'admirable article de Du Bois, « The African Roots of War » (1915), qui paraît huit mois plus tard. Mais tout comme Du Bois, il espère que la participation à la guerre aura des retombées positives pour la communauté noire. Les pages de *The Crisis* font l'éloge des soldats noirs tombés au front ou revenus au pays et les réclamations contre la discrimination se multiplient. Mais rien ne change, comme le montreront les émeutes de St. Louis ou de Chicago et le traitement des Vétérans noirs à leur retour de guerre. La loi contre le lynchage (Anti-Lynching Bill de Leonidas Dyer) est repoussée à deux reprises, en 1922 par un bloc de sénateurs démocrates du Sud (64 en 1918, 83 en 1919). Et les actions d'attaque et de répression contre les Noirs se multiplient (Davis, 2008).



Premier Congrès universel des races, photo prise devant l'Institut Imperial, Londres, 26 juillet 1911, auteur inconnu.



Couverture de *The Crisis*, «Races Congress Number», septembre 1911, ornée du sceau du Congrès universel sur les races, dessiné par Walter Crane.

Locke a repris ses études de doctorat en 1916-1917 sous la direction de Ralph Barton Perry. Royce, dont il aurait aimé qu'il le dirige, vient de mourir. Il met en veilleuse sa défense de la cause noire pendant toute la période de répression des mouvements sociaux, de Red Scare et de montée du K.K.K. Il enseigne un cours sur les relations raciales, qui a été interdit à Howard University, dans le cadre de la NAACP, et il promeut des expositions d'art africain, voyageant en Égypte et au Soudan en 1924. Il n'en est pas moins expulsé de l'Université en 1925 et ne retrouvera son poste qu'en 1927, à la faveur de l'arrivée d'un nouveau président, Mordecai Johnson. Entre-temps, le 21 mars 1924, lors du dîner du Club Civique de New York, qui rassemble 110 personnes,



Couverture de *The Crisis*, «Soldiers Issue», juin 1918. En mai 1919, Du Bois écrira dans son éditorial: «*We return. We return from fighting. We return fighting.*».

noires et blanches, éditeurs, artistes, intellectuels et proches de la NAACP, de la Ligue urbaine nationale et du YMCA, Paul Kellogg, directeur du *Survey Graphic*, propose à Charles S. Johnson d'organiser un numéro sur la génération montante du renouveau intellectuel et culturel noir. Johnson confie cette tâche à Locke. C'est ainsi que Locke a été bombardé « père de la Harlem Renaissance », en tant qu'éditeur du recueil de textes de littérature noire, « Harlem : Mecca of the New Negro » (1925), dans le magazine *Survey Graphic*. Ce volume exceptionnel témoignait du « renouveau culturel » de la « communauté noire progressiste ». C'était une entreprise de production, de rassemblement et de légitimation d'une « culture noire » – « culture » signifiant ici principalement « haute culture »¹⁶. L'enjeu était de faire entendre la voix de la « communauté noire » dans la chorale américaine, de lui donner la possibilité de conquérir une identité et une fierté collective et d'affirmer une continuité avec ses racines africaines. « Réveil de l'esprit » et « nouvelle psychologie », qui se laisse entendre dans les rythmes de la poésie ou de la musique ; « génération montante » des Noirs émancipés dans les métropoles industrielles du Nord, qui ont quitté leur condition rurale et servile dans les plantations du Sud ; rencontre détonante entre Noirs Américains, Antillais et Africains à Harlem, « capitale d'une race » où le pluralisme culturel se rejoue au sein même de la race noire ; « conscience de soi », « solidarité raciale », « effort collectif », « auto-détermination » et appel à une coopération les « minorités éclairées » entre travailleurs manuels et leaders ou businessmen – un discours qui tranche tant avec le projet d'intégration dans la ségrégation de « l'homme en bas de l'échelle (*man farthest down*) » de Booker T. Washington qu'avec le pari sur le « dixième talentueux (*talented tenth*) » de Du Bois. Le Nouveau Noir qui émerge s'est émancipé de la tutelle philanthropique. Dans le creuset de Harlem, et quelques années plus tard, de Bronzeville, à Chicago, c'est une nouvelle « race » qui est née. On se rappellera que ce texte sur la naissance d'une « conscience commune » est contemporain des écrits de Georg Lukacs ou de Karl Korsch sur la formation de la conscience de soi de la classe ouvrière – ici c'est la prise de conscience de la race noire que décrit « Le Nouveau Noir ». Au-delà du « *spiritual Coming of Age* » de la

communauté noire, Locke en appelle à une « nouvelle attitude américaine », une nouvelle forme de « coopération raciale », sevrée des préjugés sociaux qui continuent d'« enkyster le Noir comme un élément étranger et inoffensif dans le corps politique » (Locke, 1925/2024).

Le pluralisme culturel est donc, en 1925, affaire de « reconnaissance » de la culture afro-américaine, d'identification d'une nouvelle donne – relevant indissociablement de l'écologie et de la psychologie sociales – et de « revalorisation du monde noir », en prélude à « l'amélioration des relations interraciales ». Quand Locke choisit la métaphore de Harlem comme « cœur du sionisme noir », il ne faut y entendre aucun essentialisme : il avait vigoureusement attaqué, dans « The Problem of Race Classification » (1923) la perspective (de Roland Dixon) qui était victime du « sophisme de la conception en bloc de la race » et qui appliquait des « types raciaux abstraits » à une réalité plurielle et changeante dans le temps (1923/ : 166 et 169). Et dans « The Concept of Race as Applied to Social Culture » (1924), tout en prenant le parti de Du Bois contre une « tradition de discrimination », avec laquelle Washington avait trop recherché le « compromis », Locke disjoignait la relation entre race et culture. La race n'est pas une catégorie biologique, mais un mythe – qui recouvre de multiples opérations d'emprunt et de reprise, de réinterprétation et de synthèse d'héritages culturels – ce qu'analysera plus tard l'anthropologie de Melville J. Herskovits (1941). « L'accentuation de valeurs qui deviennent les traditions et les symboles conscients de la culture » transforme ces valeurs en « facteurs dans le processus de création de la culture », et l'espèce de fétichisme dont elles sont l'objet rend compte de « la persistance et [de] la résistance des traits culturels » dans la perception et la catégorisation de la race (Locke, 1924 : 296). Plus tard, Locke introduira une nouvelle métaphore du mixage racial : à la place du chœur ou de la symphonie, le cocktail ! « *Like rum in the punch* » !

À l'instar du rhum qui, dans le punch, est l'élément fondamental sans être pour autant celui qui a le plus de volume, les éléments nègres ont le plus souvent des saveurs très typiques et tout à fait

dominantes pour ainsi dire. [...] L'influence culturelle nègre, qui est également la plus évidente dans la musique et la danse, a toutefois une plus grande portée – dans la langue, le folklore et l'imagerie littéraire, dans le rythme, le tempo, et les accents émotionnels qui caractérisent la version nègre de quelque forme culturelle que ce soit. (Locke, 1939 ; trad. fr. Anthony Mangeon, 2009a : 162 ; voir aussi son commentaire, 2009b)

Locke reviendra, toute sa vie durant, sur la question du pluralisme culturel, en particulier au moment de la Seconde Guerre mondiale, avec une série de textes (rassemblés *in* Harris, 1989) : « Pluralisme et démocratie intellectuelle » (1942), « Relativisme culturel et paix idéologique » (1944), « Pluralisme et paix idéologique » (1947/2024), où il rejoint, d'une certaine façon, la bataille contre les régimes totalitaires, dans laquelle Dewey s'était engagé avec *Liberté et culture* (1939/1955). Il combat avec la même ferveur que James le monisme absolutiste (Williams, 2017), tout en prenant les distances avec son « relativisme anarchique ». Dans « Values and Imperatives », il ancre la pluralité des systèmes normatifs dans la pluralité des « modes de sentiment et de valuation » (Locke, 1935/1989 : 38-39). « Beauté, bonté, vérité (comme approbation ou acceptation) et droiture » ne s'imposent pas comme des universels abstraits, mais sont reconnues immédiatement dans des « expériences qualitatives et affectives » (*ibid.* : 43). Il n'y a pas une Loi morale, mais des « impératifs catégoriques », au pluriel, qui naissent de l'« urgence psychologique », face à certaines situations. Locke se réclame d'un « relativisme systématique » qui est éprouvé dans des expériences de « transvaluation » – de commutation entre les « modes de valuation » propres à des cultures différentes. Il refuse toute forme de ce qu'il croit être du réalisme ou de l'objectivisme – les valeurs sont « enracinées dans des attitudes, pas dans la réalité, et nous appartiennent, pas au monde » (*ibid.* : 46). Rien ici d'un multiculturalisme qui encapsulerait des identités et des cultures sur elles-mêmes, elles peuvent toujours communiquer les unes avec les autres et partager certaines valeurs communes. On peut toutefois se demander s'il ne verse pas lui-même dans ce qu'il dénonce chez James quand il dit que « la

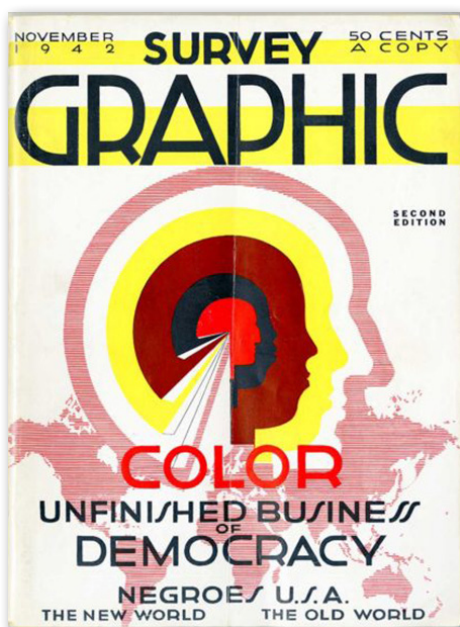
qualité de sentir (*feeling-quality*), indépendamment du contenu (*irrespective of content*), produit (*makes*) une valeur d'une espèce donnée » (1930 : 40). Mais on voit se dessiner la possibilité d'un « universel latéral », comme l'appelait Merleau-Ponty dans « De Mauss à Lévi-Strauss » (1960 : 75), non plus un « universel de surplomb », mais un horizon d'universalisation qui ne cesse d'être relancé par les épreuves inter-culturelles, en situation.

Il ne s'agit plus alors d'épingler des cultures au tableau de chasse d'une anthropologie qui se conçoit comme une entomologie, pas plus qu'il ne s'agit d'absorber le corpus des *Human Relations Area Files* pour en abstraire des invariants transculturels. La démarche est autre.

[...] l'appareil de notre être social peut être défait et refait par le voyage, comme nous pouvons apprendre à parler d'autres langues. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. Il s'agit de construire un système de référence général où puissent trouver place le point de vue de l'indigène, le point de vue du civilisé, et les erreurs de l'un sur l'autre, de constituer une expérience élargie qui devienne en principe accessible à des hommes d'un autre pays et d'un autre temps. (Merleau-Ponty, 1960 : 150)

Si l'on va jusqu'au bout de cette logique, il n'y a même plus, à vrai dire, un point de vue « indigène » et un point de vue « civilisé », pas plus qu'il n'y a de points de vue blanc ou noir, oriental ou occidental, et ainsi de suite. Locke continuera, sans cesse, de reprendre la question : « Who and What is "Negro" ? », radicalisant la question de Richard Wright dans son photo-documentaire, *Twelve Millions Black Voices* (Wright & Roskam, 1941), trop prisonnier encore d'une représentation prolétarisée du « Noir de masse » par opposition à la « bourgeoisie noire » (*ibid.* : 210). « *There is, in brief, no "The Negro"* », ou alors, il y a une

infinité de « types de Noirs », des types d'emblée métissés, en perpétuelle transformation. « Color: Unfinished Business of Democracy », tel est le titre du numéro de *Survey Graphic* de novembre 1942, édité par Locke, qui célèbre le pluralisme culturel dans *When Peoples Meet* (Locke & Stern, 1942), tout en poursuivant son interrogation sur la discrimination raciale et sur la domination coloniale à partir des expériences nord-américaine, française et africaine (Mangeon, 2004).



Couverture du magazine *Survey Graphic*, novembre 1942, « Color: Unfinished Business of Democracy » (auteur: Winold Reiss, domaine public).

LE PLURALISME CULTUREL ET RACIAL RELU AVEC DES LUNETTES SOCIOLOGIQUES: WILLIAM I. THOMAS ET ROBERT E. PARK

En 1952, les Hughes, Everett et Helen, éditent un livre qu'ils intitulent *Where Peoples Meet* (1952), s'inspirant et répondant au *When Peoples Meet* (1942) de Locke (que Hughes recense à sa sortie). Les Hughes s'inscrivaient dans l'héritage direct de William I. Thomas et

de Robert E. Park : ils reposaient, dans l'espace des sciences sociales, les mêmes questions que se posaient les philosophes. Une des originalités de cette livraison de *Pragmata* est d'examiner simultanément des réflexions de philosophes et des enquêtes de sociologues, tant sur le pluralisme culturel que sur la question raciale. Ces sociologues, en premier lieu les deux ténors de Chicago, Park et Thomas – plus que secondé par Florian Znaniecki, on ne signalera jamais assez la fécondité de cet attelage bi-culturel et trans-national – étaient tout autant marqués par la pensée de James et de Dewey, et de leur ami et collègue George H. Mead, qu'ils étaient engagés, corps et âme, dans l'enquête empirique. Thomas était un ami personnel de Mead et de Dewey, avec qui il avait étudié à Chicago, qui était devenu leur collègue et avec qui il cohabitait, dans la vie civile : les Thomas étaient les voisins directs des Dewey et partageaient la même maison que les Mead au début du siècle ; à l'occasion, ils passaient leurs vacances ensemble à Hawaii, hôtes de la famille d'Helen Kingsbury Castle Mead.

Thomas doit donc être relu comme un sociologue rompu au pragmatisme de l'école de philosophie, de psychologie et de pédagogie de Chicago, avant d'être l'un des principaux initiateurs de l'école de sociologie de Chicago. L'une des raisons pour lesquelles la postérité se souvient de lui est le théorème de Thomas, ainsi baptisé par Merton, découvert dans « The Unadjusted Girl » (1923) et formulé comme suit en 1928 : « Si les hommes définissent des situations comme réelles, celles-ci sont réelles dans leurs conséquences (*If men define situations as real, they are real in their consequences*). » Cette proposition est une transposition du questionnement de Dewey sur la « situation problématique », notion qui est élaborée très tôt dans les discussions avec Mead et avec les membres du laboratoire de psychologie et du département de philosophie et qui apparaît dans les *Studies in Logical Theory* (1903). Et qui ne va pas sans engendrer son cortège d'« idées fausses, préjugés, illusions et erreurs » :

Ce qui est connu peut également être distingué de ce qui est seulement supposé ou accepté à tort, de ce qu'en croyant, nous nous

trompons nous-mêmes. C'est pourquoi objet est utilisé comme équivalent à réel. Ce sens n'est pas commun avec le nom, mais il est plus fréquent avec l'adjectif « objectif », qui désigne ce qui appartient réellement à un quelconque sujet thématique (*subject-matter*), distinct de ce qui y est importé ou reflété par les idées fausses, les préjugés, les illusions ou les erreurs de la personne qui observe ou juge : opposé à ce qui est simplement dans l'esprit. (Dewey, 1902a : MW.2.164)

À cette époque même, Thomas est l'un des premiers à proposer une « psychologie du préjugé racial » (1904), où il distingue le préjudice lié à la race du préjudice lié à la caste. Il puise autant à la psychologie pragmatiste, celle de James et celle de Chicago (attention, habitudes, crise, imitation, contrôle...), qu'à la psychologie sociale naissante. Il remonte très loin dans l'exploration des instincts animaux, comme moment d'ancrage naturel des sentiments raciste, xénophobe ou nationaliste, mais il conclut sans équivoque sur des considérations sociologiques, historiques et comparatistes sur l'amour et la haine, la prédilection et l'animosité, la sympathie et l'aversion, pour des personnes de type différent. Il rapatrie force exemples de l'anthropologie sur la relativité des goûts concernant l'apparence corporelle, la couleur de peau et les traits du visage. À partir de 1910, Thomas dirige le Fonds Helen Culver pour une psychologie raciale (Haerle, 1991), qui lui permet pendant cinq années de voyager en Europe, et il rédige, à ce titre, un questionnaire d'enquête, qui vaut simultanément pour la communauté noire et les communautés migrantes. Les questions s'ordonnent autour de catégories dont la provenance des recherches des collègues de Chicago laisse peu de doutes. Sans entrer dans le détail des différences entre auteurs, auxquels il faudra adjoindre ultérieurement Ellsworth Faris et, plus tard encore, Herbert Blumer, la psychologie sociale est à Chicago une arme de guerre scientifique et politique contre la théorie des instincts. Quand Thomas et Znaniecki (1918-20 : I, 72-73, par ex.) parlent de « désirs (*wishes*) » de sécurité et de nouveauté, de réponse sexuelle et de reconnaissance sociale, de maîtrise, pouvoir ou contrôle sur leur environnement, ils sont proches de

Dewey (1922a), mais aussi de Mead, Tufts ou Angell, et très loin des versions biologisantes des darwinistes sociaux de la classe et de la race.

Grâce au Fonds Culver, Thomas peut financer l'enquête empirique et la consultation d'experts qui donneront naissance au *Paysan Polonais*. Il apprend le polonais, multiplie les séjours en Europe de l'Est. Il semble qu'il projetait, outre son enquête polonaise, de développer des recherches, en collaboration, sur les paysanneries russe, hongroise, slovaque, roumaine, italienne, irlandaise et juive (Abbott & Egloff, 2008). En avril 1912, il se rend à l'Institut Tuskegee pour participer à la Conférence internationale sur les Noirs (International Conference on the Negro). Il noue une amitié durable avec Park, qu'il fait venir au département de sociologie de l'Université de Chicago. Au début de 1913, il rencontre également Florian Znaniecki, qui dirige alors l'Association de protection des émigrants (Emigrants Protective Association) à Varsovie. Tous les éléments sont alors rassemblés pour ce qui permettra à Thomas, tantôt avec Znaniecki (1918-20) (qui élabore de son côté une véritable philosophie de la « réalité culturelle »), tantôt avec Park et Miller (1921) (qui cosignent le livre sur la « transplantation culturelle » écrit en premier lieu par Thomas), de mener sa réflexion sur les valeurs et les attitudes.

[C]haque groupe humain a inventé dans le cours de son expérience un certain fonds de *valeurs* particulières qui lui sont propres et un ensemble d'*attitudes* à l'égard de ces valeurs. Ainsi, un poème, une danse folklorique, une église, une école, une pièce de monnaie sont des valeurs, et l'appréciation de l'un de ces objets est une attitude. L'objet, la pratique, l'institution, est la valeur ; le sentiment à son endroit est l'attitude. (Park, Miller [& Thomas], 1921 : 3)

On ne développera pas ici une analyse du terme culture et du réseau de termes analogues – patrimoine (*heritage*), tradition, coutumes, habitudes, attitudes et valeurs – qui reviennent sous la plume de Thomas, pas plus que l'on ne commentera les noms de peuples

retenus, chacun avec son patrimoine culturel, qui coïncident plus ou moins avec des noms de nations ou de nationalités européennes – n’oublions pas que *The Polish Peasant*, dont les premières épreuves circulent à partir de 1916, n’est publié qu’en 1918-20, et que *Old World Traits Transplanted* (Park, Miller [& Thomas], 1921) paraît deux ans à peine après le Traité de Versailles (28 juin 1919), dont un des enjeux sensibles a été la question des « minorités », au nom du « droit des peuples à disposer d’eux-mêmes ». Transposées aux États-Unis, les différences culturelles qui existaient en Europe se transforment. À la faveur du processus d’américanisation, les jeunes connaissent une acculturation accélérée par rapport aux adultes, ce qui provoque toutes sortes de désorganisations sociales et de conflits culturels à l’intérieur des familles et des communautés recomposées (et, à l’extrême, un certain nombre de conduites pathologiques de folie, délinquance, suicide et divorce). Quant aux relations entre les nations, elles deviennent des tensions ethniques – par exemple dans le Triangle de Polonia à Chicago, entre Juifs, Allemands ou Scandinaves. L’identification nationale opère au cœur de problèmes de frontières territoriales entre gangs ou de concurrence pour les emplois industriels, même si les processus de fusion, d’adaptation réciproque, d’arrangement ou de compromis, d’accommodation et d’assimilation finissent par atténuer ou neutraliser ces identités.

Tout le problème de l’immigration et de l’américanisation (ainsi que de l’intégration des Amérindiens, Afro-Américains et Asio-Américains, curieusement traités, à l’époque, comme des *aliens* – non comptés parmi les Américains) est que les groupes de différentes nationalités et races, religions ou langages ne partagent pas les mêmes « héritages culturels ». Ils n’ont pas les mêmes attitudes face à la vie et à la mort, au temps et à l’argent, les mêmes façons de faire et de dire, les mêmes standards éthiques et esthétiques – qu’ils aient survécu à la violence de la colonisation du continent, aient été importés dans les cales des bateaux esclavagistes ou soient venus à la recherche d’une vie meilleure, en quête d’argent ou de liberté. Sur ce point, Robert E. Park rejoint Thomas dès ses premiers textes. Park, après des études

à Michigan et à Harvard, où il rencontre et côtoie Dewey, Mead et Cooley, James, Royce et Santayana, et en Allemagne où il étudie auprès de Simmel ou Windelband, devient secrétaire de l'Association de réforme du Congo, puis le *ghostwriter* de Booker T. Washington et son associé à l'Institut Tuskegee, en Alabama, avant de rencontrer Thomas en 1913 qui lui obtient un poste à Chicago. Alors que les philosophes imaginent des modèles idéaux de pluralisme ou de transnationalisme, les sociologues-anthropologues constatent que la cohabitation culturelle, ethnique ou raciale n'est pas tous les jours une partie de plaisir : elle ressemble moins à une partie de thé de vieilles dames de la Nouvelle-Angleterre, à une rencontre folklorique entre nationalités promue par Hull House à Chicago, ou à un groupe de discussion publique mis en place à New York par des activistes progressistes, qu'à une cohue, pleine d'aversions et d'hostilités, de frictions, sinon de conflits ouverts, et au mieux d'indifférence, entre individus et entre



Paysans polonais réfugiés en 1914-1915, au début de la guerre (Library of Congress Prints and Photographs Division. George Grantham Bain Collection.
Digital ID: <https://lcn.loc.gov/2014698924>).



Famille de migrants italiens à Ellis Island, vers 1910
(Library of Congress Prints and Photographs Division.
<<https://www.loc.gov/pictures/item/97501656>>).

collectifs. En sciences sociales, le curseur est placé davantage du côté de l'enquête empirique que de la réflexion normative, encore qu'en sous-main, ce train de recherches propose une compréhension de la coexistence effective entre différents groupes d'origine nationale, aux perspectives, langues et religions distinctes, et entre différents groupes identifiés comme de race distincte – Juifs, Noirs et Orientaux, les autochtones étant les grands oubliés de l'histoire – et qu'il aille à l'encontre des idéologies et des politiques réductrices de l'américanisation – conçue comme uniformisation anglo-saxonne.

C'est ainsi une mosaïque de situations de contact culturel, ethnique ou racial qui sont étudiées dans cette littérature, qui prend sa source à Chicago, indissociable par ailleurs des enquêtes menées sur les processus de modernisation, d'urbanisation et d'industrialisation. On peut évoquer pêle-mêle les formes de ségrégation, plus ou moins désirée et imposée, du ghetto juif, de la Black Belt et de Chinatown, ainsi que des quartiers à dominante polonaise, bohémienne, allemande, irlandaise, russe, italienne – Polonia, Pilsen, Lakeview, Bridgeport, Little Russia ou Little Sicily – résultant de forces d'attraction et de répulsion, et se stabilisant dans un *modus vivendi* entre différentes « communautés ». On peut encore rappeler les cartes plus précises, à l'échelle du quartier, dont Jane Addams et les résidents de Hull House avaient eu la primeur en 1895, et qui pointait la marqueterie de nationalités dans le Near West Side, autour de Halsted Street, en la recoupant avec une carte des revenus, immeuble par immeuble. On pourrait aussi signaler le travail d'enquête sur les hiérarchies de richesse et de statut existant à l'intérieur de chacune de ces « communautés », par exemple la thèse de E. Franklin Frazier révélant l'existence de zones distinctes au sein même de la Black Belt, des plus misérables aux plus nantis, que l'on n'appelait pas encore la « bourgeoisie noire » (Frazier, 1928), croisant ainsi des critères de race et de classe – le genre, catégorie pratique pour les travailleuses sociales et pour les femmes syndicalistes, mettrait plus de temps à être thématiqué. Cette cohabitation n'était pas simple à décrire et moins encore à expliquer, et les catégories écologiques d'isolement et de symbiose, de compétition et de conflit, d'accommodation

et d'assimilation, d'hybridation, d'amalgame et d'acculturation, étaient, entre autres, mises à l'œuvre pour rendre compte de ce côté à côté. Côté à côté qui pouvait engendrer parfois du métissage, intensifiant les sentiments de racisme ou, au contraire, résorbant la xénophobie au bout d'une ou deux générations, côté à côté qui conduisait parfois à des bagarres violentes et à des confrontations physiques, comme dans le cas d'émeutes raciales ou qui, parfois, donnait lieu à des coopérations de type professionnel ou fonctionnel. La tradition de Chicago nous a ainsi nourris de telles enquêtes, qui se traduisaient dans les histoires de vie par un suivi des changements de vision du monde, des phénomènes de perte de statut, de déboussolage et de démoralisation des individus et bientôt d'acquisition d'un nouveau statut, d'apprentissage de nouveaux schèmes de comportement, d'ajustement à de nouveaux contextes d'expérience, ceux des habitants du pays d'accueil. Le tout dans un assemblage d'écologie humaine et de psychologie sociale qui fasse comprendre comment s'agencent espaces de vie et histoires de vie dans des situations de « pluralisme culturel ». Avec la limite des « uniformes raciaux » (Park, 1914 : 611 ; voir Cefai, 2024), obstacles, pendant longtemps, à une véritable assimilation.

Park, guidé par la recherche de modèles d'histoire naturelle, a tenté de fixer dans un article de 1926 un « *cycle des relations raciales* », courant du contact à la compétition, au conflit, à l'accommodation et à l'assimilation (Park & Burgess, 1921 ; Park, 1926). Ce type idéal pédagogique sera confondu par la postérité avec une formule de fabrication des citoyens américains. Il suffit pourtant de lire les travaux de Park, de suivre les variations de ses analyses sur la question et d'étudier ce que ses étudiants en ont fait, pour montrer que le jeu était infiniment plus ouvert. Même si le scénario de l'assimilation était le plus plausible, sinon à l'échelle d'une vie individuelle, en tout cas de deux ou trois générations, il souffrait beaucoup d'exceptions : certains migrants, parmi les Chinois, n'étaient que des « séjournateurs » (Siu, 1952), qui accumulaient un pécule pour retourner dans leur province d'origine, les Juifs pouvaient parfaitement s'assimiler sur certains registres de vie individuelle et collective et conserver leur singularité

par ailleurs, les Noirs continuaient de pâtir d'un racisme remontant à la période de l'esclavage, puis de la Reconstruction, des lois Jim Crow dans le Sud et des attitudes de stigmatisation dans le Nord. Fruits de l'hybridation, un grand nombre de personnes vivaient dans un entre-deux culturel, ethnique ou racial qui va, dans ce numéro-ci de *Pragmata*, nous retenir. La notion de « double conscience » que Du Bois développe dans *The Souls of Black Folk* (1903) ou la question traitée par Park (1928/2024) et par Everett Stonequist (1937/2024) des « personnalités marginales », qui combinent les expériences et les perspectives de différents mondes, ont un rapport direct avec la question de la pluralité « hétérogène » ou « discordante » des personnalités dans une *persona*, traitée par James (1902). On assiste ainsi, tant chez Du Bois que chez Park, à une translation de la psychologie et de la psychiatrie à l'anthropologie et à la sociologie. Et on touche là à la pré-histoire des enquêtes en sciences sociales sur les « identités multiples », écho direct de l'ontologie pluraliste de James, de la critique par Dewey de l'absolutisme ou par Park de l'ethnocentrisme, ainsi que de la psychologie sociale développée par Mead. Ici encore, le pragmatisme a son mot à dire. L'examen d'une dimension du pluralisme culturel, ethnique et racial se fera donc à travers la question de l'expérience marginale.

ET LA RELIGION DANS TOUT ÇA ?

Quant au pluralisme religieux, dont on aurait pu imaginer qu'il occupe une place centrale, dans le sillage du livre de James, *The Varieties of Religious Experience* (1902), il est moins présent que ce que l'on aurait pu imaginer dans la plupart de ces tentatives de penser un pluralisme culturel. Du côté de la sociologie, on le retrouve par exemple dans l'enquête menée au département de sociologie de l'Université de Chicago sur les Molokans à Los Angeles. Pauline Young décrit comment cette secte se voyait comme celle des Sauteurs sacrés (Holy Jumpers). Elle était stigmatisée par le clergé orthodoxe russe comme la secte des Buveurs de lait (Milk Drinkers) parce que ses membres ne s'abstenaient pas de produits laitiers pendant le

Carême. Cette communauté de travailleurs non-qualifiés, domestiques et ouvriers agricoles à leur arrivée en Californie, a dû se confronter à la « vie impersonnelle et anonyme » de la grande ville. Ses jeunes se caractérisent par leur « hybridité culturelle » (Young, 1929: 398), prise dans la tension entre fusion et conflit entre cultures. La vieille génération a cultivé l'« isolement social », fermant les yeux sur le mélange de Noirs, Arméniens et Mexicains qui l'entoure, afin de maintenir autant que possible sa solidarité, ses institutions et ses traditions. Leurs enfants ont développé de nouvelles capacités,



Molokans vers 1900, Los Angeles. George Grantham Bain Collection
(Library of Congress, Digital ID ggbain 0003// hdl.loc.gov/loc.pnp/
ggbain.00030).

incompatibles avec les leurs, pour s'orienter et se débrouiller dans ces nouvelles conditions de vie urbaine, marchande et industrielle. La « fraternité spirituelle » de la colonie tend alors à se défaire, tendue entre de nombreuses forces centrifuges ; « le comportement individualisé émerge avec la multiplication des codes sociaux » (*ibid.* : 402). L'hybridité culturelle, avec sa part de désorganisation et de confusion, est devenue la dominante, avec sans doute, à terme, une « complète assimilation » (*ibid.* : 393). Ce balancement entre isolement et assimilation, avec, dans l'entre-deux, la production d'une « culture hybride » et de « personnes marginales », non sans certains symptômes de « désorganisation sociale et personnelle » (Park, 1928/2024, et Stonequist, 1935/2024), est caractéristique de la version parkienne du pluralisme.

Si tous les auteurs dont on a parlé jusqu'ici étaient remarquablement tolérants du point de vue religieux, la plupart étaient aussi des sécularistes déclarés, distinguant clairement entre religion et politique, ou, à tout le moins, très libéraux pour les rares qui avaient des engagements confessionnels. Leurs vues irreligieuses pouvaient d'ailleurs leur causer quelques ennuis professionnels. En 1903, Woodrow Wilson, président de l'Université de Princeton et futur président des États-Unis, a personnellement embauché Kallen pour enseigner la littérature anglaise. C'était la première fois qu'un Juif officiait dans cette université. Mais Kallen a été licencié au bout de deux ans seulement, après que l'on eut « découvert » qu'il était juif.

Avec le recul, je constate que j'ai vécu à Princeton ce que les presbytériens, les baptistes et les méthodistes appelleraient une conversion, se souvient Kallen. Mais il s'agissait d'une conversion négative, et non positive. Au bout de deux ans, les autorités craignant Dieu refusèrent de m'héberger, moi et mes hérésies juives, qui, selon elles, débauchaient la jeunesse. (Kaufman, 2019 : 5)

Le cas de Kallen est ici spécialement intéressant. Bien qu'il se fît le défenseur de la vie culturelle et spirituelle juive, c'était dans une perspective résolument séculariste et naturaliste qu'il se plaçait. Son choix

du terme « hébraïsme » pour caractériser son programme de valorisation de l'identité culturelle juive témoignait de son adhésion à un naturalisme proche de celui défendu par Dewey dans *Une foi commune* (1934/2011) ou dans « Ce que je crois » (1930/2018) : il s'agissait pour lui de découpler l'existence du peuple juif et de son histoire de tout engagement surnaturaliste, et, au-delà, d'en finir avec l'absolutisme religieux. Cette prise de position s'exprimera encore pleinement dans un livre publié en 1954, *Secularism is the Will of God*. Le titre renvoie à deux choses : en premier, le constat de l'avènement d'un régime social et politique qui affirme la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, soit de l'État et de la religion, la liberté de conscience des individus et leur droit de pratiquer la religion de leur choix, enfin, la définition d'une citoyenneté sans fondement religieux, déconnectée, en particulier, de l'emprise des religions monothéistes ; en second : après la guerre des religions, il ne s'agit pas seulement d'un processus de sécularisation, qui adviendrait comme une espèce de fait historique, mais bien d'un projet de vie collective, désiré et réfléchi, que nous appellerions en français la « laïcité » : le « sécularisme » est une espèce de religion très particulière, la religion du pluralisme.

Le sécularisme est un développement de la religion. Il vient à l'existence quand l'idéal d'égale liberté pour toutes les croyances et de privilèges particuliers pour aucune devient une hypothèse de travail qui se vérifie dans toutes les institutions de culture. Alors les croyants de religions différentes s'engagent à vivre les uns avec les autres, non pas comme des familles qui se querellent, mais comme de bons voisins. D'une certaine manière, le sécularisme est la reconnaissance par toutes les religions du droit de chaque religion à être différente, sans pénalité ni privilège, et d'adhérer à sa croyance et à son code avec autant de liberté et de sécurité que n'importe quelle autre religion. Cette attitude des différentes religions les unes envers les autres devient elle-même une religion dès lors qu'une personne, une église ou toute autre société fait le pari de sa survie et de sa croissance sur fond de cette relation avec la diversité. (Kallen, 1954 : 11)

Cette proposition valait pour les communautés religieuses, mais aussi politiques. La critique des monismes absolutistes et autoritaires, dont Dewey avait fait son cheval de bataille jusque dans sa critique des totalitarismes, vaut ainsi pour le « communisme ». Kallen en parle comme d'une espèce d'esclavage dont les membres renoncent à la « libre mobilité de l'esprit », et donc à la libre circulation et au libre échange des idées au profit d'une organisation, d'une doctrine et d'une discipline « qui traque[nt] et détrui[sen]t implacablement le pluralisme et le rationalisme de la foi séculière » (*ibid.* : 156). Le pluralisme séculariste est l'antidote à ce « pouvoir policier de la liberté ». Kallen se risque bien au-delà de l'hébraïsme – un mot qui n'apparaît plus dans le livre de 1954 – puisqu'il écrit, par exemple, à propos de l'Église romaine :

Au lieu de son faux pluralisme isolationniste, qui n'est qu'un expédient sophistique d'organisations monolithiques absolutistes, visant chacune à la domination impériale sur les autres, le clergé catholique romain, s'il est également loyal à la démocratie, pourrait partager et aider à développer le vrai pluralisme du processus démocratique. Il pourrait installer la libre intercommunication qui caractérise les arts et les sciences et qui unit tous les hommes de telle sorte que chacun soit plus librement et plus abondamment lui-même qu'il ne pourrait l'être par d'autres voies. Ce pluralisme est le pluralisme *de facto* par où commence le sécularisme. Le seul Dieu que la foi séculière pourrait postuler serait donc un Un-de-Tous (*One-of-All*) et un Tout-comme-Un (*All-as-One*). L'unité divine serait une unité associative. Il ne peut s'agir d'une substance unique révélée et manifestée, mais d'une union visée et espérée, dont la divinité (*Godhood*) est en vérité *Deus Absconditus*, précisément parce qu'elle est Une, et une en tant que diversité inéluctable de l'humanité, composée de croyances fluides et changeantes, œuvrant à un libre consensus. (*Ibid.* : 184)

Kallen aura par la suite des combats communs avec Dewey contre certains intellectuels et dirigeants religieux, dont certains rassemblés

lors de la Conference on Science, Philosophy and Religion (Stavo-Debaugé, 2024), qui voulaient refonder la démocratie sur des bases théologiques surnaturalistes et attaquaient féroce­ment le naturalisme, dont Dewey était le plus célèbre représentant.

La religion était également bien présente dans « Le spectre de la peur » de Du Bois (1926/2024), sous la forme qui faisait horreur aux pragmatistes, le repoussoir du fondamentalisme, qui entretenait des liens avec le Ku Klux Klan, organisation dont on oublie souvent le fond religieux et qui faisait à l'époque cause commune avec les fondamentalistes, notamment contre l'enseignement de la théorie de l'évolution. Du Bois y évoque ainsi explicitement le procès Scopes, qui avait secoué l'Amérique entre le 10 et le 21 juillet 1925 : les plaidoyers de William Jennings Bryan, avocat des fondamentalistes, se mesuraient à ceux de Clarence Darrow, avocat des libéraux de l'Union américaine pour les libertés civiles, sur une question depuis récurrente, qui touche aux limites du pluralisme intellectuel, mais aussi religieux et culturel : l'enseignement de la théorie de l'évolution ou de la Création divine à l'école ? Dewey signale lui aussi, de façon plus implicite, la croisade antiévolutionniste des fondamentalistes dans son texte sur l'école, « Nationaliser l'éducation » (1916/2024), où il lie les interventions politiques sur l'enseignement de l'histoire aux menées contre les sciences biologiques évolutionnistes. Dewey s'intéressera à cette croisade dès 1922, dans « La frontière intellectuelle américaine » (Dewey, 1922b) et il continuera de s'en occuper dans une série d'autres articles (Stavo-Debaugé, 2019). Les artisans du pluralisme culturel savaient pertinemment que leurs ennemis intellectuels et politiques se recrutaient souvent dans les rangs des chrétiens conservateurs, et qu'une bonne partie des rangs de ces chrétiens étaient très perméables aux doctrines et attitudes xénophobes, racistes et antisémites.

En ses différentes versions, le pluralisme culturel était un anti-absolutisme. Il ne pouvait être compatible avec un quelconque absolutisme métaphysique, religieux ou politique. S'ils prenaient volontiers la défense des minorités religieuses, les tenants du pluralisme

culturel étaient portés au sécularisme : s'ils souhaitaient que toutes les religions aient le droit d'exister et de s'exprimer, y compris dans leurs formes conservatrices, ils refusaient que celles-ci envahissent l'espace public et lui imposent leurs principes. Le point de convergence avec un certain nombre de chrétiens réformateurs et libéraux était que ceux-ci s'ouvraient à la méthode de l'enquête et à la variété des sciences, acceptaient un État de droit, neutre religieusement, et n'aspiraient pas à instaurer une théocratie sur terre. Ils s'opposaient par contre à toutes les manœuvres des organisations religieuses qui tentaient d'invalidier les apports de la science et d'entraver la liberté d'enquête, d'expression et de discussion. C'est avec Kallen que Dewey mènera la lutte contre les forces religieuses conservatrices (protestantes et catholiques) qui s'opposèrent avec succès à la nomination de Bertrand Russell à un poste universitaire à New York. Non contents d'avoir publié *L'Affaire Bertrand Russell* (Dewey & Kallen, 1941), Kallen et Dewey ont activé leurs réseaux et jeté toutes leurs forces dans la bataille contre les conservateurs religieux afin de venir au secours de Russell, quand bien même ce dernier manifestait peu de sympathie pour la philosophie pragmatiste.

Le pluralisme culturel a donc des limites. L'absolutisme religieux ou politique et le dogmatisme théologique constituaient deux de ses bornes. Alain Locke s'est converti en 1918 à la foi *bahá'íe*. À l'époque de la Renaissance de Harlem, il fait un pèlerinage en Palestine au centre mondial de la communauté *bahá'íe* à Haïfa. Pourtant, dans « Pluralism and Intellectual Democracy » (1942/1989), il écrit que la « modération » des « orthodoxies » rend un service d'une « infinie utilité » à « l'élargissement de la démocratie » (*ibid.* : 63). Si les artisans du pluralisme culturel accueillaient avec sympathie toutes sortes de différences culturelles, spirituelles et religieuses, cette hospitalité était assortie d'une attente de démocratisation et de libéralisation de la variété des communautés et minorités concernées, voire d'une attente de sécularisation pure et simple, comme c'était le cas de Dewey (Stavo-Debaugé, 2019 et 2024), de Kallen ou de Bourne.

CONCLUSION

Au-delà du travail historique et érudit, quelle est la pertinence pour nous, aujourd'hui, de ce corpus ? Une fois que nous avons lu attentivement un certain nombre de ces textes, dans la diversité de leurs thèmes et leurs variations temporelles – sans trop savoir, du reste, où passent les limites du corpus, puisque nous remontons aux années 1890 et poursuivons jusqu'aux années 1940 –, qu'en faire ? Une fois que nous nous sommes immergés dans ces textes, familiarisés avec eux et que nous les avons ressaisis en contexte afin de comprendre à quelles expériences, à quels événements et à quelles discussions ils faisaient référence en leur temps, que peut-on en dire qui soit porteur de significations par rapport à notre propre situation ? On peut poursuivre l'enquête, repérer dans la littérature les conséquences que les textes de ce corpus ont pu provoquer et étudier les réceptions successives qui en ont augmenté le sens. Nous avons commencé à suivre la façon dont le débat perd en vigueur au tournant des années 1920, tout en nous intéressant à ses traductions sociologiques. Nous aurions pu, au-delà des études de Thomas et de Park, prospecter plus avant dans le corpus des « *Americanization Studies* » financées par la Fondation Carnegie, celle-là même qui trente ans plus tard sponsoriserait la recherche supervisée par Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (1944). Nous aurions pu continuer plus loin dans le temps, suivre tous les méandres des politiques raciales et des politiques de l'immigration, jusqu'à la montée en puissance du Mouvement des droits civiques dans les années 1950 – mouvement dont on pouvait apercevoir certains signes avant-coureurs bien auparavant ; et en contrecoup, retrouver des traces du *white ethnic revival* des années 1960 et 1970, quand Asiatiques, Juif, Italiens ou Grecs se mettent à revendiquer avec fierté leurs identités. On aurait aussi pu choisir comme date-butoir la Loi sur l'immigration et la nationalité de 1965 (Hart-Celler Act), qui a aboli la Formule des origines nationales, laquelle figeait, par un système de quotas, la distribution ethnique et raciale de 1920 (Emergency Quota Act de 1921 et Loi sur l'immigration de 1924) ; ou encore, nous arrêter sur les lois sur les droits civiques (Civil Rights laws) de 1964 et

1965, qui interdisent la discrimination dans les lieux publics, prévoient l'intégration dans les écoles et autres équipements publics, et rendent illégale la discrimination raciale en matière d'emploi et d'élection¹⁷.

Tout ce parcours est allé de pair avec des publications phares, comme *American Minority Peoples* de Donald Young (1932), « The Problem of Minority Groups » de Louis Wirth (1945), et en pleine crise des droits civiques, *Beyond the Melting Pot* (1963) de Nathan Glazer et Daniel P. Moynihan, « The Melting Pot : Symbol of Fusion Or Confusion ? » de Philip Gleason (1964) ou *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion and National Origins* de Milton Gordon (1964). Tous ces textes ont, chacun à sa façon, réactivé et réactualisé les termes du débat sur le pluralisme culturel. Ils ont eu un impact en réappréciant pour de nouveaux publics les dilemmes d'une Amérique pluraliste, des décennies après les échanges de Kallen, Bourne, Dewey, Du Bois, Locke, Thomas et Park, entre 1915 et 1925. La question raciale, et en premier lieu la question noire, aura été au centre de l'attention publique pendant toutes ces décennies. De nouvelles façons d'être Noir, bientôt Africain-Américain, vont être revendiquées. La place des Noirs dans la société américaine a été réévaluée, avec la très belle enquête sur *Black Metropolis* de St. Clair Drake et Horace Cayton (1945), qui synthétise les approches de R. E. Park et de W. L. Warner. Les travaux de Charles S. Johnson ou de E. Franklin Frazier ont eux aussi été cruciaux, jouissant de moins de publicité que le best-seller, *An American Dilemma*, de Gunnar Myrdal (1944) (de fait, Richard Sterner et Arnold Rose lui ont largement tenu la plume). Ce dernier a présenté le problème des relations raciales comme celui d'un conflit entre les idéaux du credo américain et les conditions de vie effectives d'une bonne partie de la population noire. Mais en matière d'avancée vers l'égalité, à la suite de l'intense et longue mobilisation de la NAACP, la décision de la Cour Suprême des États-Unis « *Brown v. Board of Education* 1954 » de rendre illégale la ségrégation raciale dans les écoles publiques a été un moment de basculement. Et cette décision donnera lieu à un *backlash* immédiat et continu de la part des suprémacistes blancs, qui



Winold Reiss Lithographie à deux couleurs: danseurs africains-américains, New York (entre 1915 et 1920) (Library of Congress, Digital ID: ppmsca 58270 <<https://hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.58270>>).

se sont graduellement emparés du Parti républicain, lequel n'a eu de cesse de rogner les progrès réalisés.

Dans les années 1940-50, le thème du «pluralisme culturel» resurgit, après une longue éclipse. Matthew Kaufman (2019) montre

dans son livre que Kallen n'aura pas ménagé ses efforts pour que l'on n'oublie pas qu'il en avait été l'initiateur. Il réinvestit ce thème qu'il avait quelque peu délaissé après l'échec commercial de *Culture and Democracy in The United States*. Locke, de son côté, enseigne à Howard University jusqu'en 1953. Revenu à la philosophie, il poursuit son enquête sur la pluralité, imaginant des formes d'identité sans ségrégation, des formes de loyauté sans exclusive, des formes de communauté sans souveraineté, qui coexistent démocratiquement. En 1957, après avoir reconnu ce que le concept devait à ses conversations avec Locke entre 1905-1906, et en avoir partagé la paternité avec lui (Weinfeld, 2022), Kallen en donne la définition suivante :

Désormais, l'expression « pluralisme culturel » vise à signifier cet effort d'amitié de la part de personnes qui sont différentes les unes des autres, mais qui, en tant que différentes, se considèrent comme égales les unes aux autres. Par « égal », nous entendons généralement « semblable » ou « identique ».

Le pluralisme culturel, cependant, entend aussi par « égal » la parité de l'inégal, l'égalité du différent, et pas seulement du semblable ou du même. Il postule que l'individualité est inaliénable, que les différences sont primaires et que, par conséquent, les êtres humains ont un droit inaliénable à leurs différences et ne devraient pas être pénalisés pour leurs différences, quelle que soit la manière dont elles sont constituées, quelle que soit leur consistance : couleur, foi, sexe, profession, richesse, etc. (Kallen, 1957 : 120)

Tout en perdant graduellement la multiplicité des variations de sens qui était la sienne dans le débat des années 1915-1925, la catégorie de « pluralisme culturel » est passée dans le sens commun. Elle a été adoptée par les institutions et les médias, qui célèbrent communautés et identités ethniques, comme si celles-ci allaient de soi. La catégorie est ainsi devenue *mainstream*, jusqu'à façonner une manière ordinaire, partagée, voire même officielle, qu'ont les États-Unis, ou le Canada, de se percevoir et de se décrire, à savoir comme un composé

de multiples groupes ethniques, nationaux et raciaux. Mais si une bonne partie de la réflexion aux États-Unis et au Canada sur le *multiculturalisme* et l'*interculturalisme* y trouve son point de naissance, ce n'est pas sans point de divergence. Les débats intellectuels s'ancrent dans l'effort de réflexivité de chaque communauté politique pour définir ce que veut dire être citoyen, quelles en sont les conditions, quel type de relations ces citoyens entretiennent entre eux et quelles institutions ils se donnent pour vivre ensemble.

Le point sans doute le plus marquant est l'importance nouvelle de la question religieuse. Kallen, Locke, Bourne et les autres pensent en termes de « race », « nation » ou « culture » – ce qui vaut pour les Juifs, les Noirs, les Germano-Américains ou les Anglo-Saxons, un découpage hétérogène qui renvoie à des « communautés imaginées » de nature différente. Mais *ils tiennent la religion à la marge du champ de leur pluralisme*, tout en étant remarquablement tolérants. Bourne se veut « païen », Kallen défend un « hébraïsme » et Locke est *bahá'í* dans sa vie privée, sans que cela interfère avec son enquête sur le pluralisme des valeurs et avec l'exaltation d'un Nouveau Noir. Leurs approches sont nettement sécularistes et ne portent pas spécialement sur des groupes religieux, qu'il s'agisse de catholiques, protestants, musulmans, bouddhistes ou hindouistes. Il n'était pas question alors de donner plus de place aux religions dans l'espace public : elles n'en étaient pas absentes et nos auteurs pragmatistes bataillaient plutôt contre leurs prétentions absolutistes, qu'elles soient cognitives ou normatives. C'est une grande différence avec les multiculturalismes actuels, pour lesquels les questions religieuses sont devenues centrales. Le pluralisme culturel est devenu, aussi, un pluralisme religieux, avec toutes les difficultés que cela implique quand il s'accompagne, ces dernières années, de la promotion d'une « post-sécularité » – une perspective à laquelle un « humaniste séculier (*secular humanist*) » comme Dewey (Stavo-Debaugé, 2024), mais aussi Kallen, Locke ou Bourne, pas plus que Thomas ou Park, n'auraient pu souscrire.

Et puis les auteurs des années 1910-1920 avaient un fort intérêt pour la haute culture, qu'ils espéraient diffuser dans le reste de la société, rejoignant la bataille progressiste d'une éducation pour adultes. Ils se battaient sans doute sur le front du changement des stéréotypes concernant migrants, Juifs, Noirs, ou Orientaux, et pour la conquête de droits civils et politiques. Mais tous partageaient l'idéal de tirer les masses vers la haute culture. Ce point fait la différence avec les sociologues Thomas ou Park, plus intéressés par la culture – les *ways, mores, customs...* – au sens anthropologique du terme. Par contre, les intellectuels du *New Negro*, rassemblés autour de Locke, expriment dans des œuvres d'art et de pensée une expérience « noire » – ils la transfigurent dans des œuvres de haute culture ; Bourne et les jeunes critiques littéraires, poètes et romanciers de *The Seven Arts*, cultivent une véritable aversion pour la culture de masse ; et Kallen écrit en 1924 : « La scène américaine, déclarent les hommes de culture, ne peut engendrer aucune culture. Un homme de talent et d'esprit, pour les maintenir vivants, doit abandonner l'Amérique et vivre à l'étranger. La culture aux États-Unis, c'est comme les serpents en Irlande¹⁸. » (Kallen, 1924 : 23-24).

Et enfin, dernier point : le référent commun à tous ces auteurs restait la communauté politique des États-Unis, qu'il s'agissait de transformer pour qu'elle devienne pluraliste, transnationale ou cosmopolite, corrélativement à la transformation des communautés nationales, ethniques ou raciales qui la composaient. Celles-ci restaient autocentrées tout en s'ouvrant, à la fois, dans leurs transactions les unes avec les autres et dans leurs relations avec un idéal d'américanité. Ce que ces auteurs imaginaient, c'était une dynamique collective qui engage l'Amérique comme totalité englobante, et les groupes de migrants, de Noirs ou de Juifs, unis dans leur refus de la dissolution dans le creuset anglo-saxon. En aucun cas, il n'était question de « politique de l'identité » au sens où on l'entend aujourd'hui. Le développement d'une culture spécifique des migrants, des Noirs ou des Juifs, et la redécouverte de leurs histoires respectives, devait leur permettre de mieux s'intégrer aux États-Unis, et à leurs membres de se faire

reconnaître comme égaux et de gagner une place dans la société américaine. L'horizon de l'assimilation était toujours là, mais c'était une assimilation sans uniformisation et sans exclusive : le droit à la différence ne se refermait pas en exigence d'identité (si ce n'est pour Kallen dans les années 1910-1920).

On s'arrêtera là, sur ces trois différences – *politique de la religion, politique de la culture, politique de l'identité* – qui doivent être gardées à l'esprit pour ne pas projeter des préoccupations contemporaines dans la compréhension d'un débat vieux de plus d'un siècle. Mais nous persistons à penser que ces textes offrent plus que cela : ils pourraient aussi nous fournir des ressources pour revenir sur notre propre situation, et réévaluer l'état des rapports de nos sociétés aux populations exilées ou réfugiées, aux descendants des migrations antérieures et aux personnes qui se perçoivent aujourd'hui comme racisées. Qu'advient-il si l'on met ces textes à l'épreuve de nos expériences, questions, enquêtes et expérimentations actuelles ? En quoi le retour au pluralisme culturel et au traitement de la question raciale aux États-Unis des années 1910-20 peut-il nous être « utile », aujourd'hui, en France, en Suisse, en Belgique, au Canada ? Permet-il de faire émerger de nouvelles hypothèses de travail, invite-t-il à poser les problèmes différemment et peut-être à leur trouver de nouvelles réponses ? Nous laissons aux lecteurs le soin d'en faire l'expérience et peut-être à un futur numéro de *Pragmata* le soin de récolter les fruits de leurs réflexions, enquêtes et expérimentations.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT Andrew & Rainer EGLOFF (2008), « The Polish Peasant in Oberlin and Chicago: The Intellectual Trajectory of W.I. Thomas », *The American Sociologist*, 39(4), p. 217-258.
- ABBOTT Grace (1918), « True Americanization », *Americanization Bulletin*, 1 (1^{er} novembre).
- ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, The Macmillan Co.
- ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Co.
- ADDAMS Jane (1919), « Americanization », *Publications of the American Sociological Society*, 14 (29 décembre). En ligne : <<https://www.digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/10812>>.
- BERKSON Isaac (1920), *Theories of Americanization : A Critical Study, with Special Reference to the Jewish Group*, New York City, Teachers College-Columbia University.
- BERNSTEIN Richard J. (2015), « Cultural Pluralism », *Philosophy and Social Criticism*, 41(4-5), p. 1-10.
- BOAS Franz (1904a), « The History of Anthropology », *Science*, 21 octobre, New Series, 20(512), p. 513-524.
- BOAS Franz (1904b), « Some Traits of Primitive Culture », *Journal of American Folklore*, 17, p. 243-254.
- BOAS Franz (1910), « The Real Race Problem », *The Crisis*, 2, p. 22-25.
- BOAS Franz (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Co.
- BOAS Franz (1916), « Eugenics », *The Scientific Monthly*, 3(5), p. 471-478.
- BOURNE Randolph S. (1916a), « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, juillet, 118, p. 86-97.
- BOURNE Randolph S. (1916b), « The Jew and Trans-National America », *The Menorah Journal*, décembre, 2, p. 277-284.
- BOURNE Randolph S. (1919 [1917]), « Twilight of Idols », *The Seven Arts*, 11, p. 688-702 (repris in *Untimely Papers*, New York, B. W. Huebsch, p. 114-139).
- BUSHEE Frederick A. (1903), *Ethnic Factors in the Population of Boston*, New York, American Economic Association by the Macmillan Company.
- CEFAÏ Daniel (2018), « Pragmatisme, pluralisme et politique : Éthique sociale, pouvoir-avec et *self-government* selon Mary P. Follett », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 180-243. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/pragmata-2018-1_cefai.pdf>.
- CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-517. En ligne : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>>.

- CEFAÏ Daniel (2023), *Jane Addams, W.E.B. Du Bois et le vote des femmes. Élection présidentielle de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*, Paris, Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/pragmatisme-reforme-sociale-et-politique-progressiste-jane-addams-le-vote-des-femmes-et-lelection-de-1912/>>.
- CEFAÏ Daniel (2024a), « Le blanchisseur chinois. Une ethnographie écologique de l'expérience migratoire et professionnelle », in Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Éditions Créaphis.
- CEFAÏ Daniel (2024b), « Écologie humaine, capitalisme et mondialisation. Enquêtes sociologiques à Chicago, années 1920-30 », *Enquête* (« Penser global ? »), p. 213-244.
- CLINCHY Everett Ross (1934), *All in the Name of God*, New York, The John Day Co.
- CRAIG Laura Gerould (1913), *America God's Melting-Pot : A Parable-Study*, New York, Fleming H. Revell Company.
- CRÈVECŒUR Michel Guillaume Saint Jean (1784 [1782]), [*Letters from an American farmer*] *Lettres d'un cultivateur américain, écrites à W. S. Ecuyer, depuis l'année 1770, jusqu'à 1781*, Paris, Cuchet.
- CROLY Herbert (1909), *The Promise of American Life*, New York, Macmillan.
- DAVIS David A. (2008), « Not Only War Is Hell : World War I and African American Lynching Narratives », *African American Review*, 42 (3-4), p. 477-491.
- DEWEY John (1902a), « Object(-ive) », in James M. Baldwin (dir.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 2, New York, Macmillan Co. (MW.2.164-165).
- DEWEY John (1902b), « School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86.
- DEWEY John (1903), *Studies in Logical Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DEWEY John (1922a), *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt & Co.
- DEWEY John (1922b), « The American Intellectual Frontier », *The New Republic*, 30, p. 303-305 (MW.13.301-305).
- DEWEY John (1922c), « A Philosophical Interpretation of Racial Prejudice », *Kaizo* (MW.13.437-440, article paru en japonais).
- DEWEY John (1955 [1939]), *Liberté et culture*, Paris, Aubier-Montaigne.
- DEWEY John (2005), *The Correspondence of John Dewey, 1871-1952* (vol. I-IV), Electronic Edition, éd. par Larry Hickman *et al.*, Charlottesville, Virginie, IntelLex Corporation.
- DEWEY John (2011 [1934]), *Une foi commune*, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (2018 [1917]), « Le principe de nationalité », *Menorah Journal*, 3, p. 203-208 (repris in *Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, p. 77-84).
- DEWEY John (2018 [1930]), « Ce que je crois », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, trad. par Joan Stavo-Debauge, p. 348-369. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_dewey.pdf>.

- DEWEY John (2023 [1922]), « Préjugé racial et friction raciale », in Joan Stavo-Debaugé, *John Dewey et les questions raciales*, Paris, Bibliothèque de Pragmata, p. 167-183 [MW.13.242-254]. En ligne : <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debaugé/>>.
- DEWEY John (2024 [1916]), « Nationaliser l'éducation », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 478-488.
- DEWEY John (2024 [1918]), « L'autocratie sous couverture », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 490-499.
- DEWEY John (2024 [1923]), « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 500-510.
- DEWEY John & Horace KALLEN (1941), *The Bertrand Russell Case*, New York, The Viking Press.
- DIXON Thomas (1905), *The Clansman : An Historical Romance of the Ku Klux Klan*, New York, Doubleday, Page & Co.
- DRAKE St Clair & Horace CAYTON (1945), *Black Metropolis*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DREISER Theodore (1900), *Sister Carrie*, New York, Doubleday, Page & Co.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1915), « The African Roots of War », *Atlantic Monthly*, mai, p. 707-714.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1919), « Not "Separatism" », *The Crisis*, février, 17 (4), p. 166
- DU BOIS William Edward Burghardt (1948), « The Winds of Time », *Chicago Defender*, 15 mai.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2006 [1897]), « The Conservation of Races », *American Negro Academy, Occasional Papers*, 2, Baptist Magazine Print, Washington, D. C. (trad. par Stéphane Dufoix, in *Raisons politiques*, 2006, 21 (1), p. 117-130).
- DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad., éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7^e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1900]), *La Ligne de couleur de W. E. B. Du Bois. Représenter l'Amérique noire au tournant du XX^e siècle*, éd. par Whitney Battle-Baptiste & Britt Rusert, Paris, Éditions B42.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2020 [1940]), *Pénombre de l'aube. Essai d'autobiographie d'un concept de race* (trad., présent. et notes par Jean Pavans), Paris, Vendémiaire.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), *Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale*, (trad. et présent. par Nicolas Martin-Breteau) *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1242-1307.

- DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1926]), « Le spectre de la peur », trad. par Joan Stavo-Debaugue, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.512-529.
- EMERSON Ralph Waldo (1971), *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, éd. par Ralph H. Orth et Alfred R. Ferguson, vol. IX, 1843-1847, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 299-300.
- FAIRCHILD Henry Pratt (1926), *The Melting-Pot Mistake*, Boston, Little, Brown & Company.
- FISCHER Marilyn (2024 [2014]), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 108-141.
- FISH Carl Russell (1920), « The Pilgrim and the Melting Pot », *The Mississippi Valley Historical Review*, 7 (3), p.187-205.
- FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green & Co. (NS) (nouvelle édition, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1998).
- FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green & Co.
- FRAZIER E. Franklin (1928) « La bourgeoisie noire », *The Modern Quarterly*, 5, p.78-84 (repris in Victor Francis Calverton (dir.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, The Modern Library, 1929, p.379-388).
- GARRETA Guillaume (2024), « Pragmatisme et pluralismes depuis William James. Genèse et transformations du "pluralisme culturel" », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.198-226.
- GLAZER Nathan & Daniel P. MOYNIHAN (1963), *Beyond the Melting Pot : The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, Harvard-MIT Joint Center for Urban Studies Series.
- GLEASON Philip (1964), « The Melting Pot : Symbol of Fusion or Confusion ? », *American Quarterly*, 16 (1), p. 20-46.
- GORDON Milton M. (1964), *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press.
- GRANT Madison (1916), *The Passing of the Great Race, or The Racial Basis of European History*, New York, Charles Scribner's Sons (trad. 1926, *Le Déclin de la grande race*, chez Payot, avec une préface de Georges Vacher de Lapouge).
- GRIFFITH David W. (1915), *Birth of a Nation* (production : David W. Griffith Corp.).
- GUSFIELD Joseph (1963), *Symbolic Crusade : Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press.
- HAERLE Rudolf K. (1991), « William Isaac Thomas and the Helen Culver Fund for Race Psychology : The Beginnings of Scientific Sociology at the University of Chicago, 1910-1913 », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 27, p.21-41.
- HARRIS Leonard (dir.) (1989), *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphie, Temple University Press.
- HARRIS Leonard (1999), *The Critical Pragmatism of Alain Locke : A Reader on Value Theory, Aesthetics, Community, Culture, Race, and Education*, Boulder, Rowman & Littlefield.

- HEIKE Paul (2014), « *E Pluribus Unum? The Myth of the Melting Pot* », in Paul Heike, *The Myths That Made America : An Introduction to American Studies*, Bielefeld, Transcript.
- HERSKOVITS Melville J. (1928), *The American Negro : A Study in Racial Crossing*, New York, A. A. Knopf.
- HERSKOVITS Melville J. (1941), *The Myth of the Negro Past*, New York, Harper & Bro.
- HERSKOVITS Melville J. (1972 [1955]), *Cultural Relativism : Perspectives in Cultural Pluralism*, éd. par Frances Herskovits, New York, Random House.
- HILL Howard C. (1919), « The Americanization Movement », *American Journal of Sociology*, 24, p. 609-642.
- HOLLINGER David A. (1975), « Ethnic Diversity, Cosmopolitanism and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia », *American Quarterly*, 27 (2), p. 133-151.
- HOLLINGER David A. (2006), *Postethnic America : Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books.
- HUGHES Everett C. & Helen MacGill HUGHES (1952), *Where Peoples Meet : Racial and Ethnic Frontiers*, Glencoe, The Free Press.
- IMMIGRATION COMMISSION (1911), *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants (Final Report)*, enquête dirigée par F. Boas, Washington, Government Printing Office.
- JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green & Co.
- JAMES William (1911), « Abstractionism and Relativismus », in William James, *The Meaning of Truth*, New York, Longman, Green & Co, p. 246-271.
- JEFFERS Chike (2013), « The Cultural Theory of Race : Yet Another Look at Du Bois's "The Conservation of Races" », *Ethics*, 123 (3), p. 403-426.
- KALLEN Horace M. (1910), « Judaism, Hebraism, Zionism », *The American Hebrew*, 87 (8), 24 juin (repris in *Judaism at Bay*, New York, Bloch Publishing Co., 1932, p. 28-41).
- KALLEN Horace M. (1918), « Eugenic Aspects of the Jewish Problem », 29 mars, 5 avril et 12 avril 1918, *American Jewish Chronicle*.
- KALLEN Horace M. (1919), *Constitutional Foundations of the New Zion*, New York, Zionist Organization of America (repris de *The Maccabaeon*, mai 1918, 24 p.).
- KALLEN Horace M. (1921), *Zionism and World Politics : A Study in History and Social Psychology*, New York, Doubleday, Page & Co.
- KALLEN Horace M. (1924 [1916]), « A Meaning of Americanism », in Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States : Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, New York, Boni & Liveright, p. 44-66.
- KALLEN Horace M. (1924), *Culture and Democracy in the United States : Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, New York, Boni & Liveright.
- KALLEN Horace M. (1924), « "Americanization" and the Cultural Prospect », in Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New York, Boni & Liveright, p. 118-224.

- KALLEN Horace M. (1954), *Secularism is the Will of God : An Essay in the Social Philosophy of Democracy and Religion*, New York, Twayne Publishers.
- KALLEN Horace M. (1955), « American Jews, What Now? », *Jewish Social Services Quarterly*, 32 (1).
- KALLEN Horace (1957), « Alain Locke and Cultural Pluralism », *The Journal of Philosophy*, 54 (5), p. 119-127.
- KALLEN Horace M. (2024 [1915]), « La démocratie par opposition au *melting-pot* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 440-476.
- KARPF Fay Berger (1932), *American Social Psychology : Its Origins, Development, and European Background*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Co.
- KAUFMAN Matthew (2017), « Horace M. Kallen's Use of Evolutionary Theory in Support of American Jews and Democracy », *Zygon*, 52 (4), p. 922-942.
- KAUFMAN Matthew (2019), *Horace Kallen Confronts America : Jewish Identity, Science, and Secularism*, Syracuse, Syracuse University Press.
- KELLOR Frances A. (1901a), « The Criminal Negro : A Sociological Study », *Arena*, 25, janvier-mai : I : 59-68 ; II : 190-197 ; III : 308-316 ; IV : 419-428 ; V : 510-510 ; et 26, juillet-décembre : VI : 56-66 ; VII : 304-310 ; VIII : 520-527.
- KELLOR Frances A. (1901b), *Experimental Sociology : Descriptive and Analytical (Delinquents)*, New York, The Macmillan Company.
- KNOX Loren H. B. (1906), « Impressions from Chicago Faces », *The Atlantic*, janvier, p. 28-33.
- KROEBER Alfred L. (1923), *Anthropology*, New York, Harcourt, Brace & Co.
- KROEBER Alfred L. & Clyde KLUCKHOHN (1952), *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books.
- LASKI Harold J. (1917), *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press.
- LOCKE Alain LeRoy (1911), *The Negro and a Race Tradition. Address to the American Negro Historical Society in Philadelphia*, 24 octobre.
- LOCKE Alain LeRoy (1923), « The Problem of Race Classification », *Opportunity*, 1, p. 261-264.
- LOCKE Alain LeRoy (1924), « The Concept of Race as Applied to Social Culture », *Howard Review*, 1, juin, p. 290-299.
- LOCKE Alain LeRoy (1939), « The Negro's Contribution to American Culture », in Jeffrey C. Stewart (dir.), *The Critical Temper of Alain Locke, A Selection of His Essays on Art and Culture*, New York, Garland Publishing Inc., 1983 (trad. par Anthony Mangeon comme Locke, 2009).
- LOCKE Alain LeRoy (1944), « Cultural Relativism and Ideological Peace », in Lyman Bryson, Louis Finkelstein & R. M. MacIver (dir.), *Approaches to World Peace*, New York, Harper & Brothers, p. 609-618.
- LOCKE Alain LeRoy (1989 [1935]), « Values and Imperatives », in Leonard Harris (dir.), *The Philosophy of Alain Locke*, p. 31-50 [*American Philosophy Today and Tomorrow*, éd. par Horace M. Kallen & Sidney Hook, New York, Lee Furman, p. 312-333].

- LOCKE Alain LeRoy (1989 [1942]), « Pluralism and Intellectual Democracy », in HLeonard Harris (dir.), *The Philosophy of Alain Locke*, p.51-66 [Conference on Science, Philosophy and Religion, Second Symposium, New York, p. 196-212].
- LOCKE Alain LeRoy (1992), *Race Contacts and Interracial Relationships*, éd. par Jeffrey C. Stewart, Washington, D.C., Howard University Press.
- LOCKE Alain LeRoy (2009 [1943]), *Le Rôle du Nègre dans la culture des Amériques* (traductions révisées des conférences de 1943 en Haïti et autres essais, par Anthony Mangeon), Paris, L'Harmattan.
- LOCKE Alain LeRoy (2024 [1925]), « Le nouveau Noir », trad. par Anthony Mangeon, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 732-751.
- LOCKE Alain LeRoy (2024 [1947]), « Pluralisme et paix idéologique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p.752-763.
- LOCKE Alain LeRoy & Bernhard Joseph STERN (dir.) (1942), *When Peoples Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, New York, Committee on Workshops, Progressive Education Association.
- LOWIE Robert H. (1917), *Culture & Ethnology*, New York, D.C. McMurtrie.
- LOWIE Robert H. (1981 [1960]), « Empathy, or "Seeing from Within" », in Stanley Diamond (dir.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Octagon Books, p.145-159.
- MANGEON Anthony (2004), *Lumières Noires, Discours Marron : indiscipline et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains ; itinéraires croisés d'Alain LeRoy Locke, V. Y. Mudimbe, et de leurs contemporains*, Thèse de doctorat en littérature générale et comparée, Université de Cergy-Pontoise.
- MANGEON Anthony (2009), « "Like Rum in the Punch" : le New Negro et la culture américaine », paru dans *Loxias*, 24. En ligne : <<http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=2735>>.
- MANGEON Anthony (2010), « Une "voie ignorée" des études africaines d'Alain Locke à Melville Herskovits et Ralph Bunche », *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200, p. 619-656.
- MARTIN-BRETEAU Nicolas (2020), « "Le grand fait du préjugé racial" : W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie* et la fondation d'une sociologie relationnelle », *Raisons politiques*, 78 (2), p. 59-73.
- MEAD George Herbert (1913), « The Social Self », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10, p. 374-380.
- MEAD George Herbert (2021 [1908]), « Social Settlements and Anarchy », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p.572-578. En ligne : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/11-pragmata-4-mead2.pdf>>.
- MENAND Louis (2001), *The Metaphysical Club : A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Strauss and Giroux (chap.14, « Pluralisms », p.377-408).
- MERLEAU-PONTY Maurice (1960), « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard.

- MORRIS Aldon D. (2015), *The Scholar Denied : W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Berkeley, University of California Press.
- MOSES Wildon J. (1993), « W. E. B. Du Bois's "The Conservation of Races" and Its Context : Idealism, Conservatism and Hero Worship », *The Massachusetts Review*, 34 (2), p. 275-294.
- MYRDAL Gunnar (1944), *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers.
- PAPPAS Gregory Fernando (1996), « Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice », *Social Theory and Practice*, 22 (1), p. 47-65.
- PARK Robert E. (1914), « Racial Assimilation in Secondary Groups, with Particular Reference to the Negro », *American Journal of Sociology*, 19 (5), p. 606-623.
- PARK Robert E. (1915), *The Principles of Human Behavior*, Chicago, The Zalaz Corporation.
- PARK Robert E. (1919), « The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro », *The Journal of Negro History*, 4 (2), p. 111-133.
- PARK Robert E. (1924), « A Race Relations Survey », *Journal of Applied Sociology*, 8 (4), p. 195-205.
- PARK Robert E. (1926), « Our Racial Frontier on the Pacific », *Survey*, 56 (3), 1^{er} mai, p. 192-196.
- PARK Robert E. (1939), « The Nature of Race Relations », in Edgar T. Thompson (dir.), *Race Relations and the Race Problem : A Definition and an Analysis*, Durham, N. C., Duke University Press, p. 3-45.
- PARK Robert E. (2024 [1928]), « Les migrations humaines et l'homme marginal », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1030-1049.
- PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PARK Robert E, MILLER Herbert A. [& William I. THOMAS – principal auteur, non-crédité] (1921), *Old World Traits Transplanted*, New York et Londres, Harper & Brothers Publishers.
- PEARCE Trevor (2020), *Pragmatism's Evolution : Organism and Environment in American Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RESIDENTS OF HULL-HOUSE, A SOCIAL SETTLEMENT (1895), *Hull-House Maps and Papers : A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together with Comments and Essays on Problems Growing Out of the Social Conditions*, New York, Thomas Y. Crowell.
- ROOSEVELT Theodore (1894), « True Americanism », *The Forum Magazine*, avril, p. 1-10.
- ROSS Edward A. (1901), « The Causes of Race Superiority », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 18 (1), p. 67-89.
- ROSS Edward A. (1914), *The Old World in the New : The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, New York, The Century Co.
- ROYCE Josiah (1908), *Race Problems, Provincialism, and Other American Problems*, New York, The Macmillan Company.

- SALVATORE Nick (1982), *Eugene V. Debs : Citizen and Socialist*, Urbana, University of Illinois Press.
- SAPIR Edward (1921), *Language : An Introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt, Brace & World.
- SCHOR Paul (2009), *Compter et classer. Histoire des recensements américains*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- SHUMSKY Neil Larry (1975), « Zangwill's "The Melting Pot" : Ethnic Tensions on Stage », *American Quarterly*, 27 (1), p. 29-41.
- SIU Paul Chan-Paang (1952), « The Sojourner », *American Journal of Sociology*, 58 (1), p. 34-44.
- SIU Paul Chan-Paang (1953), *The Chinese Laundryman : A Study of Social Isolation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « What I Believe of John Dewey. L'unique autorité de l'expérience ou la foi en une méthode (scientifique) et en un idéal (démocratique) », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 330-346. En ligne : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1-stavo-debauge.pdf>>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2019), « L'hommage (oublié) de John Dewey à Mgr Brown, l'évêque des athées et des bolchéviques, pendant la croisade anti-évolutionniste des années 1920 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 296-368. En ligne : <<https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-stavo-debauge.pdf>>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <<https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2024), *John Dewey face aux fondamentalistes : les origines des discours « post-séculiers » et leur antidote*, Nancy, Éditions de l'Université de Lorraine.
- STEWART Jeffrey C. (1992), « The Cultural Equivalent of Race », in Alain Locke, *Race Contacts and Interracial Relationships*, Washington, Howard University Press, p. xix-lxv.
- STEWART Jeffrey C. (2018), *The New Negro : The Life of Alain Locke*, New York, Oxford University Press.
- STOCKING George W. Jr. (1963), « Matthew Arnold, E. B. Tylor, and the Uses of Invention », *American Anthropologist*, 65 (4), p. 783-799.
- STOCKING George W. Jr. (1966), « Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective », *American Anthropologist*, 68 (4), p. 867-882.
- STONEQUIST Everett V. (1937), *The Marginal Man : A Study in Personality and Culture Conflict*, New York et Chicago, Charles Scribner's Sons (Ph.D. 1930).
- STONEQUIST Everett V. (2024 [1935]), « Le problème de l'homme marginal », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1050-1066.
- SULLIVAN Shannon (2006), *Revealing Whiteness : The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington, Indiana University Press.

- SURVEY GRAPHIC (1942), «Color: Unfinished Business of Democracy. Negroes, U.S.A., The New World, The Old World», numéro spécial, novembre.
- THOMAS William I. (1904), «The Psychology of Race-Prejudice», *American Journal of Sociology*, 9 (5), p. 593-611.
- THOMAS William I. (1912), «Race Psychology: Standpoint and Questionnaire, With Particular Reference to the Immigrant and the Negro», *American Journal of Sociology*, 17 (6), p. 725-775.
- THOMAS William I. (1923), «The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis», *Criminal Science Monographs*, 4, p. 1-257.
- THOMAS William I. & Dorothy S. THOMAS (1928), *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York, Knopf.
- THOMAS William I. & Florian ZNANIECKI (1918-1920), *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Chicago, The University of Chicago Press [5 volumes].
- THOMPSON Edgar T. (1932), *The Plantation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
- TREVOR Pearce (2020), *Pragmatism's Evolution: Organism and Environment in American Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TURNER Frederick Jackson (1920 [1893]), «The Significance of the Frontier in American History», in Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, New York, Henry Holt & Co., p. 2-38.
- VAUGHAN Leslie J. (1991), «Cosmopolitanism, Ethnicity and American Identity: Randolph Bourne's "Trans-National America"», *Journal of American Studies*, 25 (3) («Ethnicity in America»), p. 443-459.
- WALD Lillian D. (1915), *The House on Henry Street*, New York, Henry Holt & Co.
- WALZER Michael (1988), *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (chap. 3, «The War and Randolph Bourne»), New York, Basic Books.
- WEINFELD David (2010), «What Difference Does Difference Make? Horace Kallen, Alain Locke, and the Birth of Cultural Pluralism», in Jacoby Adeshei Carter & Leonard Harris (dir.), *Philosophical Values and World Citizenship: Locke to Obama and Beyond*, Lanham, Lexington Books, Rowman & Littlefield Pub., p. 165-187.
- WEINFELD David (2022), *An American Friendship: Horace Kallen, Alain Locke, and the Development of Cultural Pluralism*, Ithaca, Cornell University Press.
- WILLIAMS Neil W. (2017), «Absolutism, Relativism and Anarchy: Alain Locke and William James on Value Pluralism», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (3), p. 400-424.
- WILSON Woodrow (1915), «An Address to Newly Naturalized Citizens (Convention Hall, May 10, 1915)», *The Papers of Woodrow Wilson*, éd. par Arthur S. Link, Princeton, Princeton University Press, 1980, vol. 33.

- WIRTH Louis (1945), « The Problem of Minority Groups », in Ralph Linton (dir.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York, Columbia University Press, p.347-372.
- WOODS Robert A. & Residents and Associates of the South End House (1902), *Americans in Process : A Settlement Study (North and West Ends Boston)*, Boston, New York, Houghton, Mifflin & Company.
- WRIGHT Richard (1941), *Twelve Million Black Voices*, photographies par Edwin Rosskam (Farm Security Administration), New York, The Viking Press.
- YOUNG Pauline V. (1929), « The Russian Molokan Community in Los Angeles », *American Journal of Sociology*, 35 (3), p.393-402.
- YOUNG Pauline V. (2006 [1932]), *Les Pèlerins de Russian-Town*, trad. par Jean-Pierre et Marie Hierle, Paris, L'Harmattan.
- ZANGWILL Israel (1915 [1908]), *The Melting Pot*, New York, Macmillan.
- ZANGWILL Israel (2012 [1892]), *Enfants du ghetto*, trad. par Marie-Brunette Spire, Paris, Les Belles Lettres.
- ZANGWILL Israel (2012 [1894]), *Le Roi des Schnorrers*, trad. par Isabelle di Natale et Marie-Brunette Spire, Paris, Autrement.

NOTES

1 Daniel Cefai remercie MECILA (Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America), Institut d'études avancées impliquant quatre universités latino-américaines et trois universités allemandes, basé à l'USP (Universidade de São Paulo) et au CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), pour son accueil entre février et mai 2019 en vue de la réalisation du projet « Pragmatism and Cultural Pluralism ». Il remercie également les différentes institutions qui lui ont donné leur autorisation pour la reproduction des documents iconographiques.

2 C'est en tout cas la thèse convaincante de David Weinfeld (2022), qui se démarque de celles de Sollors, Menand ou Posnock, lesquels opposent le pluralisme « rigide et essentialiste » de Kallen au pluralisme « fluide et cosmopolite » de Locke. Weinfeld mène une enquête sur la genèse de leur pensée de jeunesse et sur leurs échanges personnels pour mieux éclairer la naissance du pluralisme culturel, et rapprocher les deux auteurs.

3 Un résumé de son intervention, intitulée « The Negro and a Race Tradition », a été publié dans *The New York Age*, 14 décembre 1911.

4 Dans une note, Kallen qui a parlé des Noirs comme d'« une race différente (*dissimilar*), contrainte de vivre dans un état dégradé et inférieur dans le Nord et le Sud », et à qui « le privilège

de la liberté a été accordé » (1924 : 271), indique que leur cas « requiert une analyse séparée » (*ibid.* : 226).

5 Jane Addams rappelle dans sa conférence sur l'américanisation (1919) l'affaire Lazarus Averbuch, quand ce juif russe, qui avait fui les pogroms de Kichinev, a été accusé du crime du Père Heinrichs et tué par le chef de la police de Chicago, sans autre forme de procès, dans un climat anti-anarchiste et antisémite qui a rejailli sur les *settlements*, lesquels avaient pris la défense de leurs droits. Cf. Mead (1908/2021), et Cefai (2021 : 408-413).

6 Pour une vision plus distanciée du travail des agences d'américanisation, voir Hill (1919).

7 En ligne, par exemple, avec Eugene V. Debs et la Seconde Internationale, pour qui les patriotismes et les nationalismes jouaient en faveur du Capital et de l'État, et qui, au-delà des limites idéologiques, partageait comme la plupart de ses collègues une incompréhension pour les Noirs et les Orientaux, et pour les migrants qui ne soient pas d'origine scandinave, anglaise ou allemande (Salvatore, 1982 : 104 et 225-227). Par exemple, dans la résolution sur les Noirs du Parti socialiste ou dans « The Negro Question », *American Labor Journal*, juillet 1903 : « Le Noir n'est pas plus mal loti que les milliers d'esclaves blancs qui se pressent sur le même

marché du travail pour vendre leur force de travail aux mêmes entreprises industrielles.» Cf. aussi E. V. Debs («The Negro in the Class Struggle», *International Socialist Review*, novembre, IV : 257-260) : «L'histoire du Noir aux États-Unis est l'histoire d'un crime sans parallèle», et pourtant, «il n'y a jamais eu d'infériorité sociale qui ne soit le fruit racorni de l'inégalité économique», «nous n'avons rien de spécial à offrir au Noir et nous ne pouvons pas lancer des appels séparés à toutes les races. Le Parti socialiste est le parti de la classe ouvrière, indépendamment de la couleur, le parti de toute la classe ouvrière du monde entier en totalité.»

8 Sans aller jusque-là, Frederick A. Bushee, qui produit avec *Ethnic Factors in the Population of Boston* (1903) l'une des études statistiques les plus abouties, pour l'époque, à l'échelle locale (en parallèle aux recensements généraux ou particuliers, comme les recensements des autochtones (Censuses of Indians) qui, en dépit de la Loi sur la citoyenneté des Indiens de 1924, se maintiennent jusqu'en 1950), n'en finit pas moins dans sa «Conclusion» sur ce type de jugement et de classement moral des différents groupes ethniques qu'il a recensés. La position de Bushee et de Robert Woods était, sur ce terrain, extrêmement différente de celle de Jane Addams ou de Lillian Wald.

9 Si David semble aspirer à se fondre dans l'Amérique, tous les musiciens de l'orchestre sont juifs et plusieurs de ses personnages, Kathleen et Vera,

semblent même rejoindre le judaïsme. Neil L. Shumsky (1975) a interprété cette contradiction en rappelant que Zangwill était prêt à renoncer à son appartenance à un judaïsme «racial» et aux rituels propres à cette «secte», mais qu'il n'en pensait pas moins que les Juifs étaient le «Peuple élu» et que l'Ancien Testament contenait un ensemble de principes moraux et religieux à portée universelle, qui étaient passés dans «l'idéal mosaïque d'un parfait État» auquel aspiraient Washington et Lincoln!

10 Certaines de ces informations sont de notoriété publique, d'autres ont été rassemblées par Cathy Moran Hajo (avec l'aide de Louise Knight) dans «Segregation At Hull-House: A Closer Look», 21 juin 2021, Jane Addams Papers Project. En ligne : <<https://janeaddams.ramapo.edu/2021/07/segregation-at-hull-house-a-closer-look/>>.

11 Frances Kellor, récipiendaire de bourses de la College Settlements Associations et de la Woman's Municipal League de New York, est résidente du College Settlement et étudiante de la New York School of Philanthropy, avant de rejoindre Chicago où elle écrit sa thèse, *Experimental Sociology, Descriptive and Analytical: Delinquents* (1901b) sous la direction de Charles R. Henderson (mais aussi Small, Titchener ou Angell).

12 Le K.K.K. avait été fondé au tournant de 1865 à 1866, comme société secrète vouée au

suprémacisme blanc, en réaction au XIII^e Amendement du 6 décembre 1865 (qui abolissait l'esclavage), puis aux XIV^e et XV^e Amendements qui accordaient la citoyenneté à tout personne née ou naturalisée aux États-Unis (1868), et garantissait le droit de vote à tous ces citoyens, y compris aux anciens esclaves (1870). La fin de la Guerre de Sécession marque le début d'une vague de terreur, de violences et de lynchages contre la population noire, qui bute sur la loi du Klan (Klan Act), le 20 avril 1871, qui abolit l'organisation. Le Klan renaît autour de 1915, suite à la publication du roman mélodramatique *The Clansman* (Dixon, 1905), porté à l'écran par *Birth of a Nation* de D. W. Griffith (1915). William Joseph Simmons, pasteur méthodiste, s'inspire de son expérience au sein de la fraternité des Modern Woodmen of America et de la lecture du *Prescript* de 1867 qui sera republiée comme *Kloran* (1917) pour refonder les Chevaliers du Ku Klux Klan (Knights of the K.K.K.). En 1920, Edward Young Clarke et Mary Elizabeth Tyler rejoignent l'organisation et la font décoller : en 1922, elle regroupe 700 000 adhérents, remontés contre les Noirs, mais aussi contre les catholiques (dont les Canadiens français du Maine à qui l'on vient d'interdire leur langue), les Juifs (qui sont exclus de certaines universités comme Harvard) et les communistes (étiquette attribuée aux progressistes depuis la Révolution russe). Le K.K.K. représente une force d'environ 3 millions d'adhérents (et 250 000 Women of the K.K.K.) en 1924,

où il a sans doute eu un impact sur le vote de l'Immigration Act (à travers sa rédaction par Albert Johnson). Mais date, aussi, à partir de laquelle il amorce son déclin.

13 La citation entière et exacte de la lettre de Dewey à Kallen (31 mars 1915, *Correspondence*, n° 03222) est la suivante : « Pour dire les choses en termes personnels : mes ancêtres des deux côtés sont américains depuis plus de deux cent cinquante ans. Ils étaient, je suppose, en partie anglais et en partie flamands à l'origine. J'ai une espèce d'intérêt sentimental pour la partie flamande, presque aucun pour la partie anglaise. Et je ne me souviens pas d'une époque où je me serais intéressé au discours anglo-saxon. Je veux que ce pays soit américain, ce qui implique que la tradition anglaise soit réduite à une souche parmi d'autres. Il est commode pour les "Américains" de rejeter la responsabilité des choses qu'ils n'aiment pas sur les "étrangers", mais je ne crois pas que cela aille très loin ; il s'agit surtout d'une irritation face à certaines choses qu'ils n'aiment pas et d'une réticence à aller plus loin que la surface. Je suis tout à fait d'accord avec votre idée d'orchestre, mais à condition qu'il s'agisse vraiment d'une symphonie et non d'un grand nombre d'instruments différents jouant simultanément. Je n'ai jamais aimé la métaphore du *melting-pot*, mais une véritable assimilation des uns aux autres – et non à l'*Anglo-saxondom* – semble essentielle à une Amérique. Que chaque section "culturelle" maintienne ses traditions

littéraires et artistiques distinctives me semble désirable au plus haut point, mais afin qu'elle puisse donner davantage à toutes les autres. Je ne suis pas sûr que vous vouliez dire plus que cela, mais il semble y avoir une implication de l'ordre d'une ségrégation géographique ou d'une autre sorte. Il est nécessaire de reconnaître la ségrégation qui existe, indubitablement, mais pour qu'elle retienne toute notre attention (*fastened upon us*). J'ai écrit très rapidement, mais j'espère que mon idée principale est claire. »

14 La question du judaïsme, de l'hébraïsme et du sionisme se trouvait au cœur des débats sur le « pluralisme culturel », qui n'étaient pas pour rien animés par plusieurs intellectuels juifs (voir ainsi Kallen, 1910, « Judaism, Hebraism and Zionism », 1919, *Constitutional Foundations of the New Zion*, ou 1921, *Zionism and World Politics*). L'option du sionisme n'était pas seulement embrassée par ces derniers. Elle avait aussi une résonance chez Bourne (qui donne la conférence à la Menorah Society « The Place of Jews in Trans-National America » en novembre 1916), ou chez Dewey (« The Principle of Nationality », publié en 1917 dans la revue *Menorah*, fondée par Kallen) – et chez les Africains-Américains de la seconde cohorte du pragmatisme, pour reprendre la périodisation de Pearce (2020 : 10). Alain Locke percevait Harlem comme la Jérusalem noire et Du Bois, qui lui-même pouvait se rêver en Moïse noir, pensait la situation du peuple noir

à partir de l'expérience de l'exil des Juifs. Suite à la Déclaration Balfour, il écrit : « Le mouvement africain signifie pour nous ce que le mouvement sioniste doit signifier pour les Juifs, la centralisation du travail racial et la reconnaissance d'une source raciale. » (Du Bois, « Not "Separatism" », *The Crisis*, février 1919, 17 (4) : 166). Mais il rajoute, à l'adresse des militants du Retour en Afrique (Back to Africa), séduits par Marcus Garvey : « Il n'y a rien d'aussi indigène, d'aussi complètement "*made in America*" que nous. Il est aussi absurde de parler de retourner en Afrique, simplement parce que c'était notre patrie il y a 300 ans, qu'il le serait d'attendre des membres de la race caucasienne qu'ils retournent dans les bastions des montagnes du Caucase d'où, paraît-il, ils seraient issus. » (*Ibid.*). En 1948, il saluait la naissance de l'État d'Israël dans le *Chicago Defender* : « Nous, les Noirs, avons beaucoup de raisons de nous plaindre. De cette traite des esclaves et de ses trois cents ans de cupidité et de cruauté. De l'esclavage américain et de son exploitation du labeur humain au profit de la civilisation blanche. De la caste de couleur qui fait aujourd'hui de nous des citoyens de seconde zone aux États-Unis et des membres d'une caste inférieure dans tout le monde civilisé. Mais face à tout cela, il faut admettre que le sort des Juifs dans le monde a été encore plus dur et plus désespéré que tout ce que les Noirs ont traversé dans les temps modernes. » (Du Bois, « The Winds of Time », *Chicago Defender*, 15 mai 1948).

15 Berkson semble mettre Kallen et Bourne, cité à peine une fois (1920 : 79), dans le même ensemble des théories de la « fédération des nationalités », ce qui est éminemment discutable.

16 En page intérieure du numéro du *Survey Graphic*, la légende précisait que le dessin de Winold Reiss représentait « Roland Hayes, dont la réussite en tant que chanteur symbolise la promesse de la jeune génération ». Curieusement, la version du texte de Locke dans la revue, intitulée « Enter the New Negro » (p. 631-634), s'achevait sur un dessin de Walter Von Ruckteschell, « Young Africa », composé à la gloire de l'un des héros de la colonisation allemande, le général Paul von Lettow-Vorbeck.

Ce dessinateur rejoindrait le parti national-socialiste en 1930.

17 Toutes ces lois étaient assorties de mesures spécifiques, comme la création en 1965 du Bureau de conformité des contrats fédéraux (Office of Federal Contract Compliance, OFCC), destiné à contrôler la politique de non-discrimination et d'action affirmative dans tous les domaines d'activité dans lesquels le gouvernement fédéral achète des biens et des services à des entrepreneurs privés

18 Sous-entendu : il n'y a pas plus de [haute] culture aux États-Unis qu'il n'y a de serpents en Irlande [qui en est dépourvue].