

PRAGMATISME ET PLURALISMES DEPUIS WILLIAM JAMES

GENÈSE ET
TRANSFORMATIONS
DU « PLURALISME
CULTUREL »

GUILLAUME GARRETA

Le « pluralisme », en particulier sous la déclinaison du « pluralisme culturel », est devenu un concept incontournable pour décrire la dynamique des sociétés occidentales post-modernes. Son injection comme argument ou valeur dans les débats contemporains sur la démocratie invite à en restituer la genèse, inscrite initialement au sein d'un débat entre pragmatistes. L'acception dominante du pluralisme contemporain, telle que celle défendue par Hilary Putnam, est « cognitive » ou épistémique. Mais dans le discours public qui le voit émerger au début du XX^e siècle, le pluralisme est d'abord une position ontologique, revendiquée par William James, comme permettant de dépasser les impasses stériles de l'opposition monisme-dualisme, tout en échappant au spectre du relativisme (« culturel » et moral). L'article reconstruit cette position, puis la manière dont Horace Kallen, ancien étudiant de James, crée, en réaction à la thématique du *melting-pot*, l'expression de « pluralisme culturel » et lui donne un sens politique « radical ». Il examine enfin la manière dont John Dewey en effectue une vive critique au nom de la nécessaire attention aux conditions du pluralisme (et de la démocratie), et dont Randolph Bourne critique Kallen et Dewey au nom du cosmopolitisme. La restitution de ces débats permet d'éclairer certaines tensions constitutives inhérentes au « pluralisme démocratique » contemporain.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; PLURALISME CULTUREL; RELATIVISME; WILLIAM JAMES; JOHN DEWEY; PLURALISME.

* Guillaume Garreta est Directeur des relations internationales et européennes de l'Université Paris-Saclay [guillaume.garreta[at]universite-paris-saclay.fr].

Nous voudrions ici contribuer à une analyse historique et philosophique de l'émergence et de l'évolution du pluralisme, entendu comme position théorique et politique, et comme discours sur cette position¹. Le pluralisme, comme Foucault a pu le dire de l'homme, est une invention assez récente. En première approximation et en un sens très large, il caractérise un type contemporain de description de la fragmentation des États et des identités postmodernes, en même temps que la revendication communautaire d'une atténuation ou d'une disparition de la hiérarchisation antérieure des valeurs organisant une société : cette revendication repose sur l'adoption, implicite ou explicite, de la tolérance ou du « droit à la différence » comme valeurs suprêmes (apparemment sans contradiction, puisque ces dernières valeurs ne semblent pas avoir de contenu spécifique : elles ne sont pas « substantielles », et ne définissent *a priori* aucune « préférence »). L'évidence de cette description (et, parfois, de cette revendication) s'appuie souvent (même si cela peut être d'une manière non explicite), sur un pluralisme dit « cognitif », ou épistémique, très répandu en philosophie de la connaissance, qui défend le caractère « situé », et propre à un groupe, des standards d'évaluation de ce qui compte comme vrai (en particulier dans le domaine scientifique). Mais dans le discours public anglo-saxon, où il apparaît dès la fin du XIX^e siècle, il caractérise d'abord explicitement une métaphysique très particulière proposée par le pragmatiste William James, qui prétend se situer au-delà de l'opposition classique entre monisme et dualisme. Ce pluralisme est avant tout ontologique (il concerne la nature et l'organisation de ce qui existe) et les pluralismes éthique et culturel ne font que dériver de la structure ouverte et non totalisable du réel qu'implique le premier. C'est ainsi au nom de ce pluralisme ontologique que les discours assimilationnistes (dans le champ politique), qui symbolise l'image du *melting-pot*, se voient critiqués dans la deuxième décennie du XX^e siècle aux États-Unis : les pragmatistes lui substituent un autre registre métaphorique, d'origine leibnizienne, et voué à une grande postérité dans les débats autour du pluralisme culturel, celui de l'orchestre symphonique². Nous voudrions ici mettre l'accent sur quelques traits de cette histoire parfois méconnue, en indiquant les déplacements conceptuels qui rendent

compte, nous semble-t-il, d'une certaine instabilité théorique du pluralisme épistémique contemporain et de son corrélat multiculturel.

L'OFFENSIVE ANTI-ONTOLOGIQUE DU PLURALISME ÉPISTÉMIQUE

Dans la philosophie contemporaine, hors du champ de la philosophie politique, le pluralisme désigne un pluralisme épistémique (des méthodes et critères de la connaissance) qui est souvent utilisé par des positions défendant un pluralisme axiologique ou politique. Un de ceux qui ont fait le plus pour établir la pertinence de ce pluralisme dans la théorie de la connaissance a été Hilary Putnam. Pour lui (comme pour bien d'autres), le pluralisme est mieux défini par ce qu'il rejette que par ce qu'il est, ou est censé être : ici, le repoussoir qui dessine par contraposition le visage du pluralisme est le réalisme métaphysique, défini par trois thèses :

1) le monde est ce qu'il est en lui-même, indépendamment de l'esprit et du langage : autrement dit, le monde consiste en un ensemble fixe d'objets et de propriétés indépendantes de l'activité de pensée ;

2) ce monde indépendant peut, en principe, être décrit par une représentation complète, unique, et absolument vraie (sans doute une théorie scientifique idéale) ;

3) la vérité est une notion non épistémique : elle est affaire de correspondance entre des éléments linguistiques et des objets ou des états de choses d'un monde indépendant du langage.

Ce que Putnam (1984, 1987) appelle réalisme interne, et qu'il caractérise comme équivalent au pluralisme, revient à peu près à la négation de ces trois thèses. S'opposant au réalisme métaphysique, il part du fait que le monde peut être correctement décrit de différentes manières, de différentes perspectives, qui reflètent nos intérêts et nos buts particuliers. On peut décrire correctement le contenu d'une pièce avec le langage de la physique des particules comme avec le langage naturel des objets : on peut utiliser ces deux schèmes correctement sans avoir à les réduire à une ontologie fondamentale universelle et unique.

Il existe ainsi de nombreuses descriptions vraies du monde, et pas de vocabulaire scientifique auquel on pourrait réduire tous les autres. Aucune description ne sera jamais la seule et unique bonne description du monde – il n'y a rien comme cela (pas de *God's eye view*, comme le dit Putnam). Les descriptions sont fondées dans les pratiques. L'ontologie, la vérité et la référence sont internes à des schèmes conceptuels variés qui servent des buts différents.

Ce pluralisme est ainsi fondé avant tout sur le rejet de la problématique ontologique, qui est d'emblée dénoncée comme non pertinente. C'est un pluralisme qui porte sur les méthodes d'investigation ou sur les standards et critères de justification de nos énoncés – et parfois sur les deux. Par exemple, contrairement à ce que pensent certains empiristes logiques comme Reichenbach, il n'y a pas *une* méthode scientifique, inductive, à laquelle on pourrait ramener toutes les procédures de la science dans toutes les disciplines : et contrairement à ce que pensent les kantiens, il n'y a pas de valeur suprême du bien et de maxime morale universelle, mais des biens et des préceptes situés.

Ce pluralisme est voué à une instabilité structurelle. Il cherche périennellement à fonder l'objectivité des descriptions sur des critères collectifs factuels internes à une communauté, mais n'assume pas, en général, le relativisme épistémique et culturel qui semble en être le prolongement naturel : il évoque alors périodiquement des normes, des méthodes ou des situations idéales qui servent de point de référence pour l'évaluation des pratiques effectives. Mais ces idéalités, leur nature surplombante et la contrainte qu'elles exercent ne sont pas censées avoir droit de cité dans la perspective du pluralisme des standards de justification. Putnam tenta ainsi de substituer à la notion métaphysique de vérité celle d'« acceptabilité rationnelle dans des conditions de vérification idéales » et celle de « convergence » des opinions justifiées dans lesdites conditions – avant de reculer devant la contradiction (qui l'obligea à abandonner son « réalisme interne »). Cette instabilité structurelle, qui se retrouve dans bien des versions de pluralisme politique ou axiologique, où elle s'est déclinée en des variétés

plus ou moins dures de relativisme culturel³, s'explique pour partie par l'écart du pluralisme épistémique contemporain avec son ancêtre immédiat, le pluralisme « fondateur » du début du XX^e siècle, sur un point crucial. C'est du moins ce que nous allons tenter d'esquisser dans un deuxième temps.

LA QUERELLE DES RELATIONS ET LA SOLUTION PLURALISTE DE WILLIAM JAMES

Au début du XX^e siècle, le terme et le concept de pluralisme sont extrêmement récents dans la philosophie de langue anglaise, comme le fait remarquer John Dewey dans une des premières notices qui leur soient consacrées⁴. Le pluralisme désigne à ce moment la doctrine selon laquelle les êtres composant le monde sont des individus, et des individus multiples qui entretiennent toutes sortes de relations mutuelles, et qui ne doivent pas être considérés comme de simples affections, modes, ou phénomènes d'une réalité englobante unique et absolue. C'est donc bien une position essentiellement ontologique (d'inspiration nominaliste), qui ne se cantonne pas à nos représentations ou nos descriptions (même si elle peut les englober)⁵. C'est en fait William James qui la met en circulation dans les dernières années du XIX^e siècle (à partir de *La Volonté de croire*, 1897) en lui donnant toute son ampleur. Pour saisir la portée de ce geste, il faut rappeler que le débat philosophique est alors structuré par l'opposition entre les monistes et les externalistes, qui s'affrontent en particulier sur la question de la nature de la vérité et des relations. En ce qui concerne ce dernier point, très schématiquement, on retrouve deux pôles, les tenants des relations internes et ceux des relations externes⁶. Les premiers (comme les néo-hégéliens Bradley et Bosanquet) sont monistes, ils représentent une des positions philosophiques les plus influentes de l'époque. Pour eux, il n'y a qu'un seul Être, le Tout, le Monde ou l'Absolu : seul le Tout est réel, les choses séparées n'ont d'existence qu'en lui, prises isolément elles ne sont qu'apparences ou représentations. De ce fait, les relations font intrinsèquement partie des termes qu'elles relient (« A aime B » peut sembler dénoter un fait relationnel, mais

désigne en fait une propriété ou un état intrinsèque de A, totalement interne à A). Et si la relation se modifie, c'est la nature même des termes qui est modifiée (si la relation présente dans « A est plus lourd que B » est modifiée, cela veut dire qu'au moins un des termes connaît une transformation). Alors que pour les externalistes, le changement de la relation n'affecte que la relation elle-même, et non pas les termes reliés (sur le modèle suivant : si « A est au-dessus de B », puis que « A est en dessous de B », cela ne change rien à la nature de A et de B). Bertrand Russell va s'opposer à toute logique tentant de réduire toutes les relations à des propriétés (à des prédicats à une place, comme « est rouge »). Quand on dit que « A est antérieur à B », on dénote une asymétrie (temporelle en l'occurrence) irréductible aux propriétés individuelles de A et de B. Les relations sont donc des concepts spécifiques, logiquement autonomes par rapport aux termes qu'elles relient. Ce qui existe, ce sont par conséquent des constituants « atomiques » indépendants, qui peuvent entrer dans des relations « irréductibles » (à autre chose qu'elles-mêmes) : c'est là le cœur de ce que l'on appellera bientôt l'« atomisme logique » (Russell, 1914 et 1918/1989), qui, à l'inverse de ce que Russell nomme le « holisme logique », voit le monde non comme un tout indifférencié, mais comme une multiplicité de complexes constitués d'éléments atomiques entretenant entre eux certaines relations⁷.

Pour sortir de ce qu'ils perçoivent comme une alternative stérile et réductrice, certains pragmatistes⁸ vont suggérer l'attitude et la doctrine qu'est le pluralisme. Pour William James, pour qui la différence entre monisme et pluralisme est sans doute « la plus prégnante et la plus féconde de toute la philosophie », le plus urgent est de sortir de l'image moniste du monde, sans tomber dans l'externalisme radical. Les idéalistes absous ne se rendent pas compte qu'ils transforment un postulat méthodologique, celui de l'unité du monde, en un trait ontologique infondé.

[Car] *prima facie*, le monde est un pluralisme : tel que nous le trouvons, son unité semble être celle de n'importe quelle collection : et nos pensées les plus élevées se ramènent principalement aux

efforts que nous consacrons à le dégager de cette prime forme brute. Nous découvrons, à mesure que nous la postulons, une unité plus complète que n'en apportent les premières expériences brutes. Mais l'unité absolue, en dépit de l'éclatante impétuosité que nous déployons pour l'atteindre, continue à nous échapper et demeure à jamais un concept-limite. *Ever not quite*, « jamais complètement », tel doit être à cet égard l'aveu final du philosophe rationaliste. (James, 1897/2005a : viii)

Ou encore, comme le dit Dewey dans « The Need for a Recovery of Philosophy » (1916), la seule chose que l'on constate empiriquement, ce n'est ni le monisme, ni l'externalisme radical : les monistes et les externalistes qui soutiennent que leurs positions s'attestent dans l'expérience sont de mauvaise foi. Le seul fait empirique établi, c'est le pluralisme, celui des connexions dynamiques tout particulièrement.

Certaines choses sont relativement isolées de l'influence d'autres choses : certaines choses sont facilement envahies par d'autres : certaines choses sont violemment contraintes de joindre leurs activités à celles d'autres. L'expérience manifeste tous les types de liaison, de la plus intime à la juxtaposition la plus externe.

(Dewey : MW.10.12⁹)

Dewey envisage même, dans les années 1910, de donner à sa position philosophique le nom de pluralisme empirique, « par respect pour la pluralité des faits observables » (MW.10.64). C'est cependant James qui va défendre une ontologie radicalement pluraliste dans son ouvrage de 1909, *A Pluralistic Universe*. Avant tout, le pluralisme veut dire ici que rien n'inclut tout, que la totalité des choses n'est pas quelque chose qui peut être réalisé, ou dont on peut, homme ou Dieu, faire l'expérience. La nature est *multifarious*, bigarrée et multilatérale. Le réel est structurellement incomplet, distribué, disséminé. Le monde n'est pas un *block-universe*, n'est pas *ready-made*. Aucun schème conceptuel ne sera en mesure de l'embrasser. Pluralisme veut dire également que toute expérience est plurielle, que rien de réel n'est

absolument simple. « Le moindre fragment d'expérience est une multiplicité en miniature (*multum in parvo*) qui entretient une pluralité de relations. » (James 1909/1987: 777).

On semble ici reconduire au pluralisme ontologique de Leibniz, où la pluralité infinie des substances ou monades se redouble dans la pluralité interne des perceptions d'une monade. Mais la similitude de surface ne doit pas masquer une différence décisive : James, tirant les conséquences de son ontologie radicale, envisage de devoir renoncer à la logique de l'identité (dont Leibniz fut l'un des plus grands bâtisseurs).

En un sens les choses réelles ne sont pas seulement proprement et purement elles-mêmes (*their own bare selves*), mais on peut les considérer, d'une manière vague, comme étant également leurs propres autres (*their own others*) [– et] la logique ordinaire [de l'identité], puisqu'elle nie ceci, doit être dépassée. (*Ibid.* : 695)

En suivant une suggestion pertinente de Putnam, on pourrait résumer la conception de James de la façon suivante : le monde n'est pas une unité et le moi non plus. Un problème central de la philosophie depuis Kant est de montrer que l'unité du monde est corrélative de l'unité du sujet – eh bien, c'est la philosophie qui fait fausse route. D'une certaine manière, elle devrait plutôt montrer que « l'absence d'unité du monde est corrélative de l'absence d'unité du moi » (Putnam, 1990/1994 : 423).

UN PLURALISME SANS RELATIVISME ?

Il est clair que pour James ce pluralisme ontologique, ce plurivers, ou multivers, comme il aimait à dire, avait entre autres pour fonction de justifier un pluralisme en matière de morale, d'engagements moraux et de croyances religieuses. Mais pluralisme veut dire ici caractère constructif, *in the making*, des attitudes morales : il signifie avant tout anti-absolutisme, et non relativisme. Les univers moraux ne sont

pas équivalents, et leur coexistence, pour autant qu'elle soit possible, ne peut être envisagée sur un plan « horizontal ». Pour James, le subjectivisme moral et le scepticisme moral sont deux écueils symétriques, et des positions intenables car ne décrivant ni le monde dans lequel nous évoluons, ni celui dans lequel nous pourrions évoluer. On le voit dans son essai sur « Les moralistes et la vie morale » (qu'il considérait comme le plus décisif du recueil *La Volonté de croire*), où ce point est explicitement traité. Donnons-nous un monde où existerait un seul individu : alors, dans la mesure où ce dernier « sent qu'une chose est bonne, il la rend bonne. Elle est bonne pour lui, et par là même elle est bonne absolument, puisqu'il est le seul créateur de valeurs dans l'univers. » (James, 1897/2005a : 196). Dans un tel monde, il n'y aura aucune différence entre « être juste » et « croire que c'est juste », de la même manière qu'il n'y en aura pas entre « être vrai » et « croire que c'est vrai » : le vrai (et le juste) disparaissent donc entièrement. En effet, « le vrai suppose un modèle (standard) extérieur au sujet pensant, auquel il doit se conformer » (*ibid.*). Dans la solitude morale, aucun jugement de valeur ne peut être faux ou erroné. Pas de sanction extérieure, pas de correction possible, donc, au fond, pas d'obligation. On n'a donc pas affaire à un univers moral au sens où nous l'entendons (le droit, le juste et le vrai n'y ont plus aucun sens repérable). Suffit-il d'introduire un autre individu pour que la situation change ? Alors on aura deux individus s'adonnant chacun à leurs préférences : un dualisme moral, peut-être, mais certainement pas un « univers moral », en ce qu'il « n'offre aucun critérium qui permette de formuler sans équivoque des jugements de valeur » (*ibid.* : 197) ; sans même parler de pouvoir classer ces jugements sur une échelle de moralité, on ne serait pas en mesure de pouvoir déterminer si ces jugements ne sont pas, après tout, que des jugements de fait (rien ne permet de dire ce qui compte comme une valeur légitime). En sortant du dualisme binaire, en injectant bien plus de points de vue, la situation se clarifie-t-elle ?

Multipliez encore le nombre de sujets, et vous réalisez dans le domaine éthique quelque chose comme l'univers des sceptiques grecs, où l'individu est la mesure de toutes choses et où

la multitude des opinions «subjectives» se trouve substituée à la vérité «objective» unique. (*Ibid.*)

On est dans une situation «intersubjective» (un monde «relativiste», comme nous dirions aujourd’hui), qui, au fond, ne change rien par rapport à la situation première de la solitude morale, puisque l’on ne se donne aucun critère extérieur aux consciences isolées des individus. Sans tiers, sans standard, pas de monde moral possible.

Pour James, ce standard ne saurait évidemment être une vérité morale intangible et absolue: ce qui en fait un standard, c'est d'être une structure, qui est là avant nous, et qui hiérarchise. Le monde relativiste est un monde nu et vierge où s'exprimeraient des individus produits simultanément: alors que, de fait, «nous sommes nés dans une société dans laquelle les idéaux sont déjà largement organisés» (*ibid.* : 206) (ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse envisager de les réorganiser, bien au contraire). C'est pourquoi, dans ce même essai, James donnait une caractérisation claire de la tâche traditionnelle du philosophe de la morale, qui est d'«expliquer les relations morales qui s'établissent entre les choses qui leur apportent l'unité d'un système stable, et font de ce monde ce que l'on pourrait appeler un univers parfait du point de vue éthique» (*ibid.* : 191), et affirmait d'un même mouvement que «nous pouvons donc conclure qu'aucune éthique n'est possible au sens absolu» du terme (*ibid.* : 210). Un univers moral repose sur une échelle de biens, ce que James appelle une «hiérarchie d'idéaux», et exige donc automatiquement de «sacrifier» certains idéaux et ceux qui les soutiennent. Le seul principe général qui peut éventuellement guider la constitution ou l'adoption d'un univers moral n'est pas un principe substantiel portant sur la nature du bien ou du juste, mais un principe d'englobement:

dans l'échelle des biens, il faut donc attribuer le degré le plus élevé aux idéaux qui triomphent au prix des moindres sacrifices, ou dont la réalisation entraîne la destruction du plus petit nombre possible d'autres idéaux. Puisqu'il faut qu'il y ait une victoire et

une défaite, le philosophe doit souhaiter la victoire du parti le plus compréhensif, de celui qui, même à l'heure du triomphe, tiendra compte des intérêts du vaincu. (*Ibid.* : 207)

Ce sera, parmi les Tout possibles dans l'état actuel du plurivers, le « meilleur Tout » : mais rien ne garantit préalablement que nous fassions le « bon » choix, et certainement pas les maximes kantiennes abstraites (sinon nous ne ferions pas l'expérience d'une contradiction ou d'un dilemme moraux).

Car, strictement, un dilemme véritable traduit toujours une situation unique : et la combinaison nouvelle d'idéals que crée chacune de nos décisions, en réalisant les uns et en contrariant les autres, constitue toujours un univers sans précédent à l'égard duquel aucune règle adéquate n'existe *a priori*. Le philosophe, en tant que tel, ne se trouve donc pas plus qualifié que les autres hommes pour déterminer, dans telle circonstance concrète, quel serait le meilleur univers. Il aperçoit en effet un peu mieux que beaucoup d'autres comment la question se pose : il sait qu'il ne s'agit pas de tel ou tel bien simplement donné, mais de deux *univers totaux* auxquels ces biens se rapportent respectivement ; il sait qu'il doit toujours choisir l'univers le plus riche, le bien le plus susceptible de figurer utilement dans un système organisé, d'entrer dans des combinaisons complexes, d'être membre d'un *Tout plus compréhensif*. Mais il ne peut connaître à l'avance avec certitude quel univers particulier réalisera ces conditions : il sent seulement que, s'il succombe à une erreur fatale, les cris des blessés lui annonceront le fait accompli. (*Ibid.* : 211 ; nous soulignons)

On peut s'interroger à la fois sur le statut et les conditions d'application du « principe » d'englobement (dont le vague était totalement assumé par James, et dont le caractère isolé lui garantissait qu'il ne réintroduisait pas subrepticement une théorie éthique particulière), et sur l'expérialmentisme en matière de morale qui en est le corrélat.

Mais on voit en tout état de cause pourquoi le plurivers jamesien n'en-traîne pas *ipso facto* un relativisme moral primaire.

De plus, on a commencé à l'indiquer, on ne trouve pas chez lui l'idée que les standards de ce qui compte comme réel ou valide sont relatifs à une culture particulière. Un des bons critères du réel, c'est qu'il est partagé: une montagne ou un feu, imaginés, ne sont pas partagés, n'entraînent généralement pas de conséquences communes dans les expériences des individus (ce qui sera le cas pour un feu réel). On appellera « subjective » ou imaginaire une expérience qui n'entre-tient aucune relation, ou aucune relation connue et habituelle, avec les autres expériences du sujet et de ses congénères (James, 1912/2005b: essai 1). Et donc, en caricaturant, on pourrait presque dire: plus une expérience (ou quoi que ce soit) est partagée, plus elle est réelle (ou a de chances d'être traitée et considérée comme telle). Mais « partagé » ne signifie pas ici partagé par une communauté ou une culture spécifique. Comme le dit Putnam, « il n'y a pas une seule ligne dans les écrits de James qui prenne “validité générale” au sens de “validité générale dans une culture particulière” » (1990/1994: 431). Le réel est bien corrélé aux connexions de l'expérience humaine (donc à « nous », à « notre » expérience, et pas à celle de Dieu ni de l'Absolu), mais le « nous » jamesien renvoie à la dimension de ce qui est public, attestable par une troisième instance et entre-vérifiable (par opposition à la supposée intériorité de l'individu isolé), bien plus qu'à une communauté close donnée qui aurait ses « propres » critères axiologiques et épistémologiques. Le « nous » de James inclut virtuellement la très grande majorité des humains, en tant qu'*active knowers*, agents connaissants (qui n'agissent pas de manière incohérente, ont des effets sur les autres agents, sur leurs connaissances effectives et possibles, et sur ce qui les garantit). En ce sens, il n'y a aucun lien direct entre le pluralisme de James et le relativisme culturel¹⁰.

LES PRAGMATISTES ET L'INVENTION DU PLURALISME CULTUREL

Néanmoins, ce sont bien des étudiants et continuateurs de James (et de Dewey) qui ont étendu le pluralisme à la sphère culturelle. En forçant un peu le trait, on pourrait soutenir que l'invention du pluralisme culturel a été une réaction de certains pragmatistes à la thématique du creuset, du *melting-pot*, développée aux États-Unis dans les années 1910. Cette dernière expression, on le sait, est tirée du titre de la pièce (de 1908) du romancier anglais Zangwill, dont le héros proclamait :

[...] l'Amérique est le creuset de Dieu, le grand *melting-pot* où toutes les races d'Europe se fondent et se réforment [...] ! Le vrai Américain n'est pas encore arrivé, il est seulement dans le creuset, je vous le dis – il sera la fusion de toutes les races, le surhomme qui vient !

S'exprimait ainsi l'enthousiasme de la rédemption et de la nouvelle existence de l'immigrant se libérant des carcans traditionnels. Mais on l'utilisa également pour justifier les programmes d'américanisation plus ou moins forcée des communautés de nouveaux migrants, processus qui se conformait exclusivement aux valeurs anglo-protestantes, et qui s'accéléra pendant et immédiatement après la Première Guerre mondiale, une période qui vit (et c'était lié) une explosion de nationalisme et de xénophobie aux États-Unis. Un des enjeux cruciaux, qui mobilisa biologistes et anthropologues, était donc de savoir si les traits physiques et mentaux propres à des « types » humains étaient modifiables ou étaient voués à demeurer identiques à eux-mêmes. Ainsi Franz Boas, qui fut sans doute le premier à parler de « cultures » au pluriel dans son acceptation anthropologique moderne, qui enseignait à Columbia avec Dewey et eut des échanges très féconds avec ce dernier dans les années 1910, défendait contre les « fixistes », sur la base d'études ethnographiques et statistiques, la thèse de la plasticité radicale de l'être humain, tant sur le plan de l'organisation mentale que de la constitution physiologique (fonction de l'histoire totale

de l'individu). Même si les travaux de Boas donnaient des outils pour combattre le « racisme scientifique » des partisans de la hiérarchie naturelle des races et des cultures, et d'envisager éventuellement un assimilationnisme modéré, ils ne modifièrent pas structurellement le climat eugéniste et anti-immigrants¹¹. Dans cette période, un des rares intellectuels à contre-courant fut Horace Kallen, ancien étudiant de James à Harvard¹²: ce n'est donc pas un hasard si on lui doit l'invention de l'expression de « pluralisme culturel », qui entre dans l'usage public après la parution de son livre de 1924, *Culture and Democracy in the United States*. L'article qui le rendit célèbre fut « Democracy vs the Melting-Pot » (1915), où est présentée la théorie du pluralisme culturel (même si l'expression n'y apparaît pas¹³). Kallen n'y refusait pas le fait qu'il y ait une fusion ou disparition de certaines différences au cours du processus d'intégration, ni le fait que l'Amérique soit encore en phase de croissance et qu'il faille donc la « fortifier »: mais de son point de vue jamesien, il était inconcevable de promouvoir un idéal de fusion finale de tous les éléments¹⁴ – alors qu'il y aura toujours plus de différences que la plus grande unité que nous puissions concevoir pourrait jamais lisser ou englober. *Ever not quite*. James disait que si le monisme ou l'idéalisme absolu étaient modélisables par le biais d'un empire ou d'une monarchie, le monde pluraliste, lui, était comme une république fédérale, dont des îlots seraient toujours sur le mode du *self-government*, échappant à la conscience et à l'action d'un « centre » (James, 1909/1987: 776). Même si Kallen ne le dit pas, c'est sans doute une source privilégiée de sa définition du pluralisme culturel : sa forme « publique » est celle d'une « république fédérale » et son contenu est donné par une « démocratie de nationalités coopérant volontairement et de manière autonome, par l'entremise d'institutions communes, à l'entreprise de réalisation de soi [...] », les individus, dans la sphère privée, pouvant ensuite s'adonner entièrement à leurs mondes et leurs pratiques ethniques spécifiques (Kallen, 1924: 124). C'est dans l'article de 1915 que Kallen exposait sa fameuse métaphore de l'orchestre : dans un orchestre chaque type d'instrument a son timbre et sa tonalité spécifiques, et donc son thème et sa mélodie caractéristiques au sein de la symphonie. De même, dans la société,

chaque groupe ethnique est un instrument naturel, son esprit et sa culture étant comme son thème et sa mélodie : leurs accords et dissonances forment la grande symphonie de la civilisation. Différence de taille avec un orchestre classique : il n'y a pas de partition pré-écrite, l'interprétation ou plutôt le « jeu » sont l'écriture, permettant d'infinites variations et une grande richesse d'accords et de discords. L'histoire de la société n'est pas téléologiquement prédéterminée. Il s'agit ici de penser un orchestre sans chef et sans partition.

Une métaphore leibnizienne similaire voulait rendre compte du pluralisme et de l'entre-expression des substances : l'orchestre des monades est composé de singularités qui ne se voient ni ne s'entendent, mais produisent une symphonie d'autant plus harmonieuse que les discords mettent en valeur les accords. Dans l'orchestre de Leibniz, chaque unité ne joue pas à l'unisson, mais joue bien, de fait, sa petite partition. Malgré tout, dans cette perspective, les singularités ont pour fonction de ne plus se faire percevoir comme telles. Chaque unité n'est une que de se confondre dans l'infinie multiplicité du réel. Alors que Kallen, lui-même né en Allemagne (et Juif sioniste), insistait (à l'inverse des conceptions de Boas) sur l'ethnicité comme « fait de nature » immuable (un Irlandais sera toujours un Irlandais, un Juif sera toujours un Juif, etc.), et donc sur le droit corrélatif des groupes d'immigrants à conserver leur autonomie et leurs valeurs. Par conséquent, il défendait la nécessité, pour permettre leur individuation, de conserver leurs « loyautés provinciales » : l'enrichissement mutuel ne pourrait avoir lieu que sur la base d'unités ethniques durables et clairement définies. On a ainsi pu caractériser sa position comme se situant à l'« extrémité proto-séparatiste du pluralisme culturel » (Hollinger, 1995 : 13).

Le pragmatiste Dewey réagit très négativement aux positions de Kallen : lui, qui soutenait pourtant l'empirisme pluraliste, se méfie de ce pluralisme culturel qui serait mise en danger de l'harmonie sociale.

Je suis tout à fait d'accord avec votre idée d'un orchestre, mais à condition de parvenir vraiment à une symphonie, et non à une multitude d'instruments différents jouant simultanément. Je n'ai jamais attaché beaucoup d'importance à la métaphore du *melting-pot*, mais une authentique assimilation mutuelle – et non à l'anglo-saxonitude – semble être essentielle pour faire une Amérique. Il me semble très désirable que chaque sous-ensemble culturel conserve ses traditions littéraires et artistiques distinctives, mais dans le but d'avoir davantage à apporter aux autres¹⁵.

En clair: pas de cacophonie ni de musique atonale dans le répertoire de l'orchestre, sous peine de tomber dans la ségrégation géographique et sociale. Rien de mauvais peut-être, mais rien de bon en soi à cultiver l'ethnicité. Pour Dewey, il paraît clair que le pluralisme culturel de Kallen repose sur un essentialisme ethnique ontologiquement indéfendable et politiquement néfaste. Le culte du trait d'union (*hyphenism*) – Italien-Américain, Polonais-Américain, etc. – peut être dangereux s'il aboutit à ce que chaque sous-ensemble demeure intact sans échanger d'éléments avec les autres sous-ensembles. Le caractère trompeur de ces termes composés est qu'ils semblent postuler quelque chose de préexistant, l'Amérique (ou l'Américain), auquel on pourrait ensuite préfixer un autre facteur, d'une manière externe. Pour Dewey, dans «Nationalizing Education» (1916), ce n'est pas voir la spécificité de ce pays: l'Américain «typique» est intrinsèquement ciblé, ou plutôt tissé, de traits d'union.

Cela ne signifie pas qu'il soit en partie Américain, et qu'on lui ajoute ensuite quelque élément étranger [...] Il n'est pas Américain plus Polonais ou Allemand, mais l'Américain est lui-même Polonais-Allemand-Anglais-Français-Espagnol-Italien-Grec-Irlandais-Scandinave-Bohémien-Juif. (MW.10.205)

Il est un trait d'union, et c'est à l'institution scolaire de le lui apprendre. Et «nationaliser l'éducation américaine, c'est utiliser l'éducation pour promouvoir notre idée nationale – qui est l'idée de

démocratie» (MW.10.209). Ainsi, même si Dewey est d'accord avec Kallen d'un point de vue pragmatiste pour préférer une «musique» non pré-arrangée, le premier rappelle qu'il y a aux États-Unis des idéaux fondamentaux, des valeurs spécifiques, différentes des valeurs propres à chaque sous-ensemble culturel, qui ont priorité sur elles et qui devraient informer les existences et les relations de tous ces sous-ensembles. Ce faisant l'Amérique – et c'est ce qui peut la préserver des déchirements de la Vieille Europe autour de la question des minorités nationales – doit assumer le caractère spécifique de son expérimentation radicale, qui repose sur (et vise à) «une séparation complète entre nationalité et citoyenneté» (MW.11.71), entre traditions culturelles et problèmes d'organisation politique. On a donc ici comme un retour ironique à Leibniz, qui posait tout de même un Dieu garant de l'harmonie de la musique produite par l'orchestre des monades. Pour Dewey, il faut envisager la nécessité d'un chef d'orchestre, à savoir, à l'intérieur du pays l'État démocratique et l'école publique gratuite, et à l'extérieur une organisation internationale, qui n'hésiterait pas à limiter, si nécessaire, l'autonomie des groupes pour imposer les conditions de la démocratie pluraliste (Westbrook, 1991: 214). Et pas n'importe quelles conditions : certaines «solutions» faciles semblent pires que la situation à laquelle elles prétendent remédier. Au moment où des voix s'élèvent pour instaurer un service militaire universel de trois ans, afin de «socialiser» et d'intégrer les nouveaux immigrants et de pallier le manque de «conscience nationale» chez les arrivants récents, Dewey répond, dans «Universal Service as Education» (1916), qu'il ne voit pas comment le port de l'uniforme, la vie dans des baraquements sous les aboiements des sous-officiers pourraient former les individus à la pratique de la démocratie. Il vaudrait mieux déjà parvenir à mettre en œuvre un réel «service éducatif obligatoire», où le nouvel immigrant n'ait pas seulement l'opportunité, mais également l'obligation d'apprendre l'anglais (MW.10.186). L'anglais est vu comme langue d'intercommunication, condition minimale de possibilité d'une participation à la vie politique (d'une nation démocratique) – et non pas avant tout comme élément de domination culturelle WASP¹⁶.

C'est ainsi au sein même des héritiers du pluralisme jamesien que se constituent les pôles du débat tel que nous le connaissons aujourd'hui, et que se manifeste la tension inhérente à l'idée d'un pluralisme démocratique.

C'est également à cette époque, et sans doute aussi pour tenter de résorber cette contradiction, qu'émerge une troisième position dans le débat, qui rejette certes l'« *absolutisme* » d'un groupe dominant, mais également le pluralisme sous ses deux espèces, atonale et symphonique, pour promouvoir sous une forme révisée l'archétype de l'idéal moderne au cœur de la philosophie des Lumières, recouvert par la montée des nationalismes au XIX^e siècle : le *cosmopolitisme*, que nous ne ferons qu'évoquer brièvement. Idéal vivace dans les années 1920-1930, il trouve d'abord son expression à la fin des années 1910 sous la plume d'un brillant intellectuel, musicien, handicapé, élève de Dewey : Randolph Bourne, un pragmatiste qui ne va pas tarder à critiquer son maître. Dans « *Transnational America* », il s'en prend à la politique d'assimilation anglo-centrée et unilatérale (et en parallèle au rôle des Américains d'origine britannique dans l'entrée en guerre des États-Unis). Il reconnaît s'inscrire dans la perspective ouverte par Kallen, tout en cherchant à en dépasser les limites. Le pluralisme culturel de Kallen tend à promouvoir la survie et le développement du groupe ethnique en tant que tel : pour Bourne, même si on parvenait à les unifier par les valeurs communes supposées ou imposées du respect et de la tolérance, la société du pluralisme culturel demeurerait composée de plusieurs groupes étanches voués au repli sur soi, et donc mûrs pour les réactions xénophobes et le conservatisme¹⁷. Alors que, contre le Puritanisme, contre l'ultra-patriotisme ambiant, contre les canons littéraires victoriens, le plus pertinent était de se libérer du provincialisme et de promouvoir un « *esprit cosmopolite* », qui refusait certes l'éradication des différences, mais aussi leur préservation sous une forme sanctuarisée et provinciale. Comme l'affirmait le titre d'un article d'Ezra Pound (1917) qui faisait de Flaubert, Tourgueniev et Henry James (le frère du philosophe) les héros de la lutte contre la domination des micro-tyrannies locales : « *Le provincialisme, voilà*

l'ennemi! » L'idée était plutôt de concevoir les différences originelles comme des réservoirs particuliers d'expériences et de ressources mobilisables par les individus au gré de l'évolution des situations géographiques et historiques, sans se préoccuper de se conformer à, ou de reconstruire, une « identité » prédeterminée. L'État, les institutions et le système éducatif (et donc la position « symphonique » de Dewey) étaient regardés avec une grande méfiance puisqu'ils ne pouvaient, malgré les dénégations, que contribuer à figer et à prescrire une telle identité¹⁸. On reconnaît là certains des traits du futur discours de la « postmodernité »¹⁹.

LES TENSIONS INHÉRENTES AU « PLURALISME DÉMOCRATIQUE »

On le voit, la contestation du pluralisme culturel au nom de ses supposés effets néfastes et de ses tensions internes est contemporaine de son émergence comme discours et comme valeur. Elle rejoint dans la critique des attaques bien plus récentes comme celle menée par Stephen Steinberg dans *The Ethnic Myth* (1981), qui soutient que, contrairement à ce qu'affirmait Kallen, le *melting-pot* est finalement plus favorable à la démocratie que l'inverse. En effet, les groupes ethniques ne sont pas du tout à égalité quand ils arrivent dans l'orchestre: le pluralisme culturel renforce donc les inégalités s'il décourage les individus de rentrer dans une culture commune, surtout quand il légitime le repli sur soi au nom du langage de la reconnaissance et de l'identité propre.

Par conséquent, et, entre autres, du fait de cette histoire interne non linéaire, il est devenu fréquent de voir des groupes ethniques ou culturels endosser à la fois les deux stratégies esquissées plus haut (modélisées par les deux types d'orchestres). Ils invoquent, d'une part, des principes démocratiques pour combattre l'exclusivisme des groupes dominants ou plus privilégiés (en réclamant une égalité de traitement entre les différents groupes), et se réclament d'autre part de principes pluralistes pour défendre leurs propres pratiques discriminatoires

(souvent entre types d'individus au sein du groupe), en arguant d'une différence irréductible à préserver. Si la différence des niveaux intergroupe et intra-groupe n'autorise pas à pointer ici une contradiction flagrante, on peut néanmoins voir émerger une grande tension entre ces deux attitudes, qui s'appuient sur une revendication traditionnelle de l'individualisme libéral moderne tout en la niant simultanément. Comme le dit Vincent Descombes (2004: chap. 47), les partisans de l'enracinement dans une tradition ou une communauté ont adopté les normes auparavant fixées par les partisans « modernes » de l'autonomie par rapport aux attaches « provinciales » aliénantes, obstacle à la formation de l'individualité démocratique : les premiers ont adopté le « langage des identités » et de la « reconnaissance », en transformant radicalement le sens de l'injonction « Soyez vous-mêmes ! » L'identité sociale est désormais censée se trouver dans les particularités et non plus dans l'arrachement à ces particularités. Situation paradoxale que l'on pourrait, à la suite de Descombes, caractériser ainsi : une norme sociale particulière imposée du « dehors » de l'individualité limitée d'un sujet, une hétéronomie (du point de vue des autres groupes) qu'un sujet estime légitime de subir, est par ce fait même transformée en une autonomie. De manière symétrique, l'État n'est plus censé donner de contenu substantiel à la définition de l'identité d'un citoyen ; il semble acquis qu'il doive se cantonner à la gestion « procédurale » et formelle du jeu démocratique (et des identités qui s'y constituerait) – mais l'État doit cependant simultanément « intervenir à tout propos pour que l'espace public reste un “espace pluraliste” où chacun puisse figurer » avec ses particularités (*ibid.* : 391)²⁰. On retrouve ici l'instabilité structurelle qui caractérise le pluralisme épistémique. L'idée que ces deux lignes « orchestrales » puissent coexister sur le même plan est une confusion ou une illusion. Dumont l'avait bien vu, quand il soutenait, au risque de choquer, que « contrairement à beaucoup d'affirmations, une “démocratie pluriculturelle”, ou simplement biculturelle, est une contradiction dans les termes » (1991: 269 ; cité par Vibert, 2004: 79). De quelque manière que l'on retourne le problème, on ne peut directement appairer l'individualisme démocratique contemporain et l'identité collective revendiquée par des

communautés ethniques ou culturelles. C'est au fond ce qu'indiquait Dewey par la critique de l'*hyphenism* identitaire dans sa polémique avec Kallen sur le sens à donner à la politique du pluralisme culturel.

Ce paradoxe et ces tensions peuvent ainsi trouver un éclairage dans l'histoire conceptuelle (et sans doute trop abstraite) que nous venons de retracer. À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, on a cru possible, dans un grand nombre de démocraties occidentales, de fusionner impunément un pluralisme «ontologique» (c'est-à-dire, beaucoup plus qu'épistémique) avec les arguments épistémiques universalistes de la modernité, et de rendre cette fusion directement applicable au champ politique démocratique. Première conséquence, qui paraît recéler une contradiction (qui n'affectait pas avec cette acuité le pluralisme jamesien) : si on interdit la possibilité d'un méta-schème englobant les schèmes épistémiques locaux et particuliers, chacun de ces derniers est, pour sa part, censé pouvoir embrasser la totalité du réel, en tant que «vision du monde», et être en cela «identique» à chacun des autres. Chacun de ces schèmes de perception et de constitution du sens et des pratiques est donc censé (pouvoir) occuper la place surplombante pourtant interdite par le relativisme épistémique et l'absence de structuration de l'univers où coexisteraient ces schèmes. Deuxième conséquence, indissociable de la première : on lie alors indissolublement le pluralisme à la thématique de l'identité – alors que, comme James s'en était progressivement rendu compte, l'engagement pluraliste radical (qui ne peut désigner que la structure même de l'univers de l'expérience, et non simplement notre rapport «cognitif» à lui) implique sans doute de faire son deuil de l'identité et de sa logique. S'il y a réellement pluralisme, il ne peut plus y avoir d'identité réelle entre les éléments de l'univers pluraliste (ni d'un élément avec lui-même) ; l'égalité formelle proclamée ne pourra masquer longtemps cette impossibilité. Il est sans doute frustrant de devoir présenter les axes de l'identité et de la reconnaissance, d'une part, et du pluralisme, d'autre part, comme deux branches d'une alternative plutôt que comme deux forces que l'on pourrait composer pour en dégager une résultante stable : mais cette «troisième force» ne peut

dessiner une trajectoire cohérente, tant que les deux premières restent en l'état.

Ces tensions (et cette instabilité) sont peut-être constitutives de l'idée contemporaine de ce que peut ou devrait être un pluralisme démocratique. Nous avons voulu indiquer qu'elles ont une histoire, qu'elles sont contemporaines de l'émergence même du « pluralisme culturel », et se comprennent en partie dans leur filiation conflictuelle avec les pluralismes des premiers pragmatistes.

BIBLIOGRAPHIE

- BALDWIN James Mark (dir.) (1902), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 vol., New York, Macmillan Co.
- BENTLEY Arthur F. (1908), *The Process of Government: A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BOURNE Randolph (1916), « Transnational America », *Atlantic Monthly*, 118, juillet, p. 86-97.
- BOURNE Randolph (1919), « Unfinished Fragment on the State », *Untimely Papers*, éd. par James Oppenheim, New York, B. W. Huebsch, p. 140-230.
- DESCOMBES Vincent (2004), *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (dir.) (1917), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt.
- DEWEY John (1967-1983), *The Middle Works, 1899-1924*, 15 vol., éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1999), *The Correspondence of John Dewey*, Electronic edition (vol. I), éd. par Larry Hickman, Charlottesville, Va., InteLex Corporation.
- DUMONT Louis (1991), *Homo aequalis II: L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.
- EISELE J. Christopher (1983), « Dewey's Concept of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, 33(3-4), p. 149-156.
- GIREL Mathias (2006), « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », *Archives de Philosophie*, 69 (3), p. 395-414.
- GLEASON Philip (1964), « The Melting-Pot: Symbol of Fusion or Confusion », *American Quarterly*, 16 (1), p. 20-46.
- HANSEN Jonathan M. (2003), *The Lost Promise of Patriotism: Debating American Identity, 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HOLLINGER David A. (1989), « Ethnic diversity, Cosmopolitanism, and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia », in David A. Hollinger, *The American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas*, 2^e éd., Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, p. 56-73.
- HOLLINGER David A. (1995), « Cultural Pluralism and Multiculturalism », in Richard W. Fox & James T. Kloppenberg (dir.), *A Companion to American Thought*, Oxford, Blackwell, p. 162-166.
- JAMES William (1987 [1909]), *A Pluralistic Universe*, in William James, *Writings 1902-1910*, éd. par Bruce Kuklick, New York, The Library of America.
- JAMES William (2005a [1897]), *La Volonté de croire*, trad. par Loës Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (2005b [1912]), *Essais d'empirisme radical*, trad. par Guillaume Garreta & Mathias Girel, Marseille, Agone.
- JAMESON Frederic (1991), *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press.

- KALLEN Horace (1915), «Democracy versus the Melting-Pot», *The Nation*, 100, 18-25 février, p.217-218.
- KALLEN Horace (1924), *Culture and Democracy in the United States*, New York, Boni & Liveright.
- LALANDE André (1992), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- LYOTARD Jean-François (1979), *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit.
- MADELRIEUX Stéphane (2006), «Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie*, 69(3), p.375-393.
- MENAND Louis (2001), *The Metaphysical Club : A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Strauss & Giroux.
- POUND Ezra (1917), «Provincialism the Enemy», *The New Age*, 12 juillet, p.244-245.
- PUTNAM Hilary (1984 [1981]), *Raison, vérité et histoire*, trad. par Abel Gerschenfeld, Paris, Minuit.
- PUTNAM Hilary (1987), *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court.
- PUTNAM Hilary (1994 [1990]), *Le Réalisme à visage humain*, trad. par Claudine Tiercelin, Paris, Seuil.
- PUTNAM Hilary (2004), *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- RUSSELL Bertrand (1914), *Our Knowledge of the External World*, Chicago, Open Court.
- RUSSELL Bertrand (1989 [1918]), «La philosophie de l'atomisme logique», in Bertrand Russell, *Écrits de logique philosophique*, trad. par Jean-Michel Roy, Paris, Presses universitaires de France.
- STEINBERG Stephen (1981), *The Ethnic Myth : Race, Ethnicity, and Class in America*, Boston, Beacon Press.
- STOCKING George W. (1966), «Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective», *American Anthropologist*, 68(4), p.867-882.
- TALISSE Robert & Scott AIKIN (2005), «Why Pragmatists Cannot Be Pluralists», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41(1), p.101-118.
- VIBERT Stéphane (2004), *Louis Dumont. Holisme et modernité*, Paris, Michalon.
- WAHL Jean (2005 [1920]), *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- WASHINGTON Johnny (1986), *Alain Locke and Philosophy : A Quest for Cultural Pluralism*, New York, Greenwood Press.
- WESTBROOK Robert (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- WISSOT Jay (1976), «Two Treatments of Cultural Difference : Dewey on Nationalism and Kallen on Pluralism», *Journal of the Mid-Western History of Education Society*, 43(4), p.49-59.
- ZANGWILL Israel (1915 [1908]), *The Melting Pot*, New York, Macmillan.

NOTES

1 [NdE. : Une version légèrement abrégée de ce texte est parue sous le titre « Du pluralisme ontologique au pluralisme épistémique : genèse et transformations du “pluralisme culturel” », in Stéphane Vibert (dir.), 2007, *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique. Ce texte avait déjà fait l’objet d’une communication orale lors du Congrès 2004 de l’ACFAS (ancienne Association francophone pour les savoirs, UQAM, Montréal). Merci à Guillaume Garreta (à l’époque membre de l’équipe EXeCO, Expérience et Connaissance, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne, aujourd’hui Directeur des relations internationales et européennes de l’Université Paris-Saclay), de nous avoir autorisé à le republier. Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge.]

2 On trouvera une excellente introduction au contexte d’émergence, aux sources et à la variété des usages du concept de pluralisme aux États-Unis dans Menand (2001: chap. 14, « Pluralisms »).

3 Ce n’est pas le cas pour Putnam. Mentionnons qu’il a maintenu plus que jamais son pluralisme « jamesien », qu’il distinguait à la fois du relativisme culturel honni et du phénomène qu’il appelait « relativité conceptuelle », épine dorsale de ses multiples positions philosophiques (et en particulier du

« réalisme interne »). Putnam, dans un dialogue avec Jennifer Case, a clarifié et précisé le sens de cette dernière expression : la relativité conceptuelle (qui était auparavant censée caractériser tous nos types de description) ne concerne désormais plus le langage naturel primaire, celui que « nous ne choisissons pas de parler », le langage des tables et des chaises (ce qui était le cas dans la période antérieure – et ce que Putnam caractérise maintenant comme absurde). Elle caractérise les langages « optionnels », non-naturels, que nous pouvons conventionnellement décider d’adopter à propos d’un domaine donné (une sous-partie des mathématiques, de la physique, du droit), et qui sont « cognitivement équivalents » (on n’est pas moins informé par l’un que par l’autre), mais incompatibles, à propos de ce champ. Un exemple emprunté à la géométrie : les points sont-ils des éléments primitifs non étendus, dont des ensembles constituent « ensuite » des régions de l’espace, ou bien sont-ils plutôt des ensembles de régions convergentes (des « limites » d’une infinité de régions) ? Le pluralisme, lui, ne concernerait que des descriptions non incompatibles et non cognitivement équivalentes (comme dans l’exemple, évoqué ci-dessus, des descriptions effectuées par la physique et par le sens commun d’une pièce et de son mobilier). Voir Putnam (2004) pour des précisions. On ne rentrera pas ici dans le détail et les complexités des discussions

récentes : on cherche à restituer le sens général que revêt le pluralisme dans le discours philosophique contemporain, et de ce point de vue le réalisme interne, au centre des discussions depuis les années 1980, n'est pas obsolète. Remarquons seulement que le titre même d'un ouvrage du « dernier » Putnam, *Ethics without Ontology* (2004), indique bien la « désontologisation » radicale que connaît le pluralisme contemporain.

4 « Pluralism », in Baldwin (1902, vol. II : 306-307). Alors qu'en allemand, il remonte au moins aux écrits de Wolff, qui l'oppose au solipsisme. Au sens vu ici, il a d'abord été utilisé par Lotze (dans les années 1840), et caractérise en Allemagne la doctrine de Herbart contre celle de Schelling et Hegel : c'est Bowne, disciple de Lotze, qui l'introduit dans le discours philosophique anglais, dans les années 1880. En français, on ne trouve pas d'usage autochtone du mot – on l'a importé d'Allemagne pour caractériser la doctrine de Renouvier. Selon cette dernière, dirigée contre le monisme, il faut « distribuer » entre tous les êtres les attributs que l'on réservait à certains d'entre eux (voire à un seul). Ainsi, il n'y a pas de grande « conscience synthétique », omnisciente, cause et fin de l'univers, mais des consciences individuelles menant des existences propres, avec une connaissance limitée, ayant chacune une part de cause et une part de fin. Les individualités sont bien « séparées », même si elles ont pu être créées par un Être unique : et même sur ce point, l'hypothèse

d'une pluralité initiale d'êtres divins libres paraît être une hypothèse métaphysiquement et logiquement plus cohérente que le monothéisme. Sur ces aspects, cf. Lalande (1992 ; art. « Pluralisme ») ; et Wahl (1920/2005, livre II et Appendices 1 et 2).

5 Ontologique est ici pris au sens « neutre » de : « concernant la structure de ce qui est ». Il ne faut pas forcément entendre par là : « ... de ce qui est, indépendamment des processus de connaissance et des actions humaines », car c'est justement là l'un des enjeux du débat entre les pragmatistes et leurs adversaires.

6 Nous ne pouvons ici qu'esquisser les traits de ce débat majeur. Il est crucial de ne pas assimiler James purement et simplement à un « externaliste », comme cela a parfois été le cas. Pour une discussion précise et nuancée des oppositions et des enjeux, voir Girel (2006), qui montre en particulier que la position de Bradley est elle aussi trop souvent caricaturée.

7 Madelrieux (2006) rappelle les nettes différences entre le pluralisme de James et celui de Russell.

8 Pas Charles S. Peirce, qui est très critique à l'égard du pluralisme jamesien.

9 Les références notées MW renvoient à Dewey (1967-1991), *The Middle Works*, 1899-1924, 15 vol., éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press. MW est suivi du n° de volume et de la page.

10 Sur les rapports entre pluralisme et pragmatisme, voir, par exemple, Wahl (2005 : livre II), qui en fut longtemps une des meilleures présentations en français (la thèse de Wahl a été publiée pour la première fois en 1920) ; et pour les débats récents, Talisse & Aikin (2005), avec les cinq réponses qui suivent dans le même numéro.

11 Menand (2001: 383-388). Sur le changement progressif de signification du concept de culture et sa « pluralisation », voir Stocking (1966) : on ne trouve pas, selon lui, d'occurrence du terme au pluriel chez d'autres auteurs que Boas jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et « le pluriel n'apparaît régulièrement que dans la première génération des étudiants de Boas, autour de 1910 » (*ibid.* : 871).

12 Il écrit ses premiers articles dans les années 1910 sur la philosophie de James : il participe au volume dirigé par Dewey, *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude* (1917), dont il rédige même sans doute la préface (voir Dewey, MW.10.457) ; et c'est lui qui réalise une édition des écrits de James pour la *Modern Library* en 1925.

13 Kallen affirme l'avoir « inventée » vers 1906-1907, à l'époque où il était l'assistant de Santayana, en discutant avec Alain L. Locke (un des premiers étudiants noirs de Harvard, qui allait devenir un philosophe connu défendant un « pluralisme culturel » inspiré de James, et l'architecte du *New Negro Movement* comme de la *Harlem Renaissance*, qui luttaient

pour promouvoir la culture et l'art noirs). Sur Kallen, Locke et la formation du concept de pluralisme culturel, voir Menand (2001: 388-401) et Washington (1986). Il faut également mentionner qu'au même moment Arthur Bentley, ancien étudiant de Simmel et de Dewey et futur collaborateur du second, donne au « pluralisme politique » sa première grande expression dans *The Process of Government* (1908), par sa théorie des « groupes d'intérêt » en redéfinition mutuelle et permanente (contre la « fiction » d'une souveraineté monolithique et d'un État conçu comme entité autonome et absolue).

14 La métaphore du *melting-pot* a de fait illustré ou étayé des politiques assimilationnistes dures, mais également des positions parfois très proches du « pluralisme culturel ». Pour le détail et l'histoire de ses usages, on peut voir, par exemple, Gleason (1964).

15 Lettre de Dewey à Kallen du 31 mars 1915 (voir dans Dewey, 1999).

16 Westbrook (1991: 215). Pour un aperçu de la grande variété des interprétations (parfois contradictoires) de la position de Dewey à propos du pluralisme culturel, voir Wissot (1976) et Eisele (1983) (qui minore trop, selon nous, les différences entre Dewey et Kallen).

17 Même si l'intelligentsia libérale, qui défendait plutôt le cosmopolitisme en faveur de ses « membres », a pu considérer le

pluralisme culturel comme une rupture tactique acceptable à l'égard de l'ethnocentrisme anglo-saxon (Hollinger 1989 : 57, sur ce point).

18 « L'État représente l'ensemble des forces autocratiques, arbitraires, coercitives et belligérantes au sein d'un groupe social : c'est une sorte de synthèse de tout ce qu'il y a de plus détestable pour l'esprit moderne créatif et libre, pour le sentiment de la vie, de la liberté, et pour la recherche

du bonheur. » (Bourne, « The State », manuscrit inachevé – découvert à sa mort en 1918 et publié en 1919). Voir Hansen (2003) sur les rapports complexes entre cosmopolitisme et patriotisme aux États-Unis.

19 Voir Lyotard (1979); Jameson (1991).

20 Cf. en France le décret d'application sur le port des signes religieux (« ostensibles » !) à l'école.