

ALAIN LOCKE: PRAGMATISME, PLURALISME ET RENAISSANCE NOIRE

ANTHONY MANGEON

Alain Locke (1885-1954) était un polymathe afro-américain dont les multiples publications (en anthropologie, sociologie et philosophie, mais également en histoire des arts, des littératures et des musiques noires) ont fait l'objet de nombreuses rééditions et anthologies critiques. Cet article explore à nouveaux frais sa relation au pragmatisme de William James ainsi que sa contribution au développement du pluralisme culturel aux États-Unis en revenant, d'une part, à ses premiers travaux philosophiques (ses deux thèses sur la théorie des valeurs, présentées consécutivement aux universités d'Oxford en 1911 et d'Harvard en 1918) et, d'autre part, à ses travaux sociologiques pionniers sur la notion de race et sur les relations interraciales. Dans un troisième temps, le rôle déterminant joué par Alain Locke dans l'émergence du mouvement culturel de la Renaissance de Harlem dans l'entre-deux-guerres est examiné, à travers l'histoire et les grandes orientations du numéro spécial du *Survey Graphic* (« Harlem, Mecca of the New Negro », mars 1925), puis de l'anthologie *The New Negro: An Interpretation* (décembre 1925). L'article se conclut sur un commentaire de son introduction à ces volumes (« Le Nouveau Noir »), qui montre comment ce célèbre texte peut se lire comme une manifestation exemplaire de la pensée de Locke, et comme une défense et illustration de sa conception du pluralisme culturel.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; AFRO-AMÉRICAINS ; HARLEM RENAISSANCE ; ALAIN LOCKE ; PLURALISME CULTUREL ; THÉORIE DES VALEURS ; SOCIOLOGIE DE LA RACE.

* Anthony Mangeon est Professeur à l'Université de Strasbourg, directeur de Configurations littéraires (UR 1337)/Lethica [amangeon[at]unistra.fr].

Note de l'auteur : Configurations littéraires (UR 1337), Université de Strasbourg, F-67000 France. Ce travail s'inscrit dans le cadre de l'Institut Thématique Interdisciplinaire LETHICA du programme ITI 2021-2028 de l'Université de Strasbourg, du CNRS et de l'Inserm. Il a bénéficié du soutien financier de l'IdEx Unistra (ANR-10-IDEX-0002), et du/de(s) financement(s) au titre du programme d'Investissements d'Avenir dans le cadre du/des projet(s) SFRI-STRAT'US (ANR-20-SFRI-0012) : <<https://lethica.unistra.fr>>.

INTRODUCTION

Depuis la fin des années 1980, de nombreux historiens des idées ont, aux États-Unis, souligné la participation de penseurs afro-américains au développement du pragmatisme. Dans son essai de 1989, *The American Evasion of Philosophy*, Cornel West proposait par exemple une nouvelle généalogie de ce courant philosophique, de sa préhistoire (avec Ralph Waldo Emerson), à son déclin et à sa résurgence (avec Willard van Orman Quine et Richard Rorty), en passant par son émergence (avec Charles Sanders Peirce et William James), et bien sûr sa maturation (avec John Dewey) ; dans cette perspective, il accordait aussi une attention particulière à la trajectoire de l'historien et sociologue afro-américain William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), qui fut l'étudiant de James à Harvard avant de se tourner vers les sciences sociales (West, 1989). La même année, en publiant et en préfaçant un recueil de textes du philosophe afro-américain Alain Locke (1885-1954), devenu célèbre pour avoir coordonné l'anthologie du *New Negro* en 1925, Leonard Harris s'attachait également à relire les travaux de ce dernier comme ceux d'un penseur influencé par James (Harris, 1989 : 10-21). Dix ans plus tard, dans un volume collectif paru sous sa direction, intitulé *The Critical Pragmatism of Alain Locke* (1999), l'affiliation se manifestait dès le titre, et Harris s'adjoignait le concours d'autres philosophes (dont la féministe Nancy Fraser, ou le spécialiste d'esthétique Richard Shusterman) pour relire l'œuvre de Locke au prisme du pragmatisme. Il faut dire qu'entretiens plusieurs historiens de la littérature afro-américaine avaient eux-mêmes déployé d'importants efforts pour relier le mouvement de la Renaissance de Harlem, d'une part, et la figure de l'intellectuel noir, d'autre part, à la philosophie pragmatiste (Hutchinson, 1995 ; Posnock, 1998).

Ces travaux ont joué un rôle considérable dans la réévaluation du « Nouveau Noir » et la reconnaissance académique d'Alain Locke. Mort au seuil du mouvement pour les droits civiques, ce dernier pâtit en effet d'un rapide oubli durant les décennies qui suivirent son décès,

et qui furent marquées par une radicalité politique croissante – au point que ses cendres, rapatriées de New York à l'Université d'Howard, restèrent longtemps abandonnées sur un rayon de bibliothèque, avant de se voir enfin offrir une sépulture digne de ce nom en 2014¹. Ce n'est qu'à compter des années 1980 que diverses anthologies commencèrent à réunir ses productions critiques et manifestèrent, par là même, l'incroyable étendue de ses compétences².

Locke fut en effet un critique littéraire, musical et artistique de renom, qui publia d'importants articles et ouvrages sur les arts et les littératures du monde noir, ou inspirés par ce dernier³. Il était également un critique de premier plan dans les domaines de l'anthropologie et de la sociologie des relations interraciales et interculturelles, auxquels il consacra de nombreuses recensions, articles et chapitres d'ouvrages (Locke, 1916/1992 ; Locke & Stern, 1942). Son œuvre a ainsi suscité un intérêt croissant, et sa vie a fait elle-même l'objet d'explorations opportunes, qui s'attachent désormais à relire son rôle dans la Renaissance de Harlem, et notamment ses affiliations et ses affinités esthétiques, au prisme des *gender* ou des *queer studies*, comme en témoigne sa récente biographie par Jeffrey C. Stewart, parue en 2018, ou le film réalisé par l'artiste britannique Isaac Julien dans le cadre d'une exposition à la Barnes Foundation durant l'été 2022⁴. C'est cependant d'une autre actualité de sa pensée et de son œuvre dont nous traiterons ici, en revisitant à notre tour ses liens avec le pragmatisme dans la philosophie américaine, puis sa contribution à l'élaboration du pluralisme culturel.

LE MODÈLE JAMES

Pour affilier Locke au pragmatisme, la plupart des historiens des idées, et notamment ses biographes, s'appuient sur quelques données factuelles. Comme son compatriote W. E. B. Du Bois, dont il semblait parfois emboîter le pas, Alain Locke, après une première licence à la Philadelphia School of Pedagogy (1902-1904), avait rejoint l'Université

de Harvard (1904-1907) pour y étudier à son tour la philosophie, à une époque où [...]

[T]rois philosophies majeures étaient discutées dans cette enceinte : l'idéalisme de George Herbert Palmer, de Josiah Royce et d'Hugo Münsterberg ; le pragmatisme de William James ; et le naturalisme de George Santayana. Une critique ouverte était encouragée entre les membres du corps professoral qui avaient développé leurs propres positions philosophiques. James et Royce enseignaient à des semestres différents dans l'année et chacun présentait dans son cours une critique élaborée des vues de l'autre. (Stewart, 1979 : 75)

Mais tandis que Du Bois avait assidûment suivi les cours de James, dont il devint finalement assez proche (comme il le raconte dans *Dusk of Dawn*, 1940/1996 : 582), Locke n'étudia jamais directement sous la férule de l'auteur du *Pragmatisme*, et ce n'est que de manière détournée qu'il s'exposa finalement aux vues de ce dernier.

Dès 1905, Locke s'était en effet lié d'amitié avec l'un des assistants et doctorants de James, le philosophe Horace Kallen (1882-1974), qu'il retrouva ensuite à Oxford lorsque, premier Afro-Américain à avoir obtenu une bourse Rhodes, il vint y étudier durant trois ans. Même s'il avait probablement commencé à fréquenter ses œuvres⁵, c'est seulement en 1908 que, à l'instigation de Kallen, Locke assista pour la première fois à une conférence de James, lequel était alors invité à l'Université d'Oxford pour y prononcer les « Hibbert Lectures », qui seraient, l'année suivante, publiées sous le titre *A Pluralistic Universe* (James, 1909)⁶. De son propre aveu, Locke était à l'époque davantage attiré par l'idéalisme hégélien que par le pragmatisme ; néanmoins, il fut de toute évidence marqué par la pensée de James, au point de l'intégrer plus tard aux influences majeures qui développèrent son esprit critique⁷.

Brillant conférencier, James avait en effet une façon radicale et polémique de décrire l'histoire de la philosophie comme un « conflit de tempéraments » qui disposeraient à des conceptions différentes. Versant volontairement et ironiquement dans un certain schématisme, il avait ainsi proposé, dans des conférences prononcées entre 1906 et 1907 au Lowell Institute de Boston et à l'Université Columbia de New York, et qui allaient donner naissance à son essai *Le Pragmatisme*, une distinction entre « esprits mous » et « esprits durs » qui recoupait largement l'opposition traditionnelle entre idéalisme et empirisme⁸. Tout en encourageant son public à opter pour cette seconde option, James avait conscience qu'un tel manichéisme ne rendait pas forcément justice à la diversité des tendances philosophiques, ni aux nombreuses tentatives de synthèse entre deux positionnements présentés comme antithétiques (James, 1967/1996 : 366). C'est pourquoi il proposa, dans ses conférences d'Oxford, une nouvelle version de son « conflit des tempéraments philosophiques », à laquelle Locke fut sensible, puisqu'elle lui offrait l'opportunité de se situer intellectuellement, tout en ouvrant la voie d'une coexistence entre des postulations contradictoires – telle qu'il la poursuivait alors lui-même dans ses travaux philosophiques, en cherchant à concilier son inclination à l'empirisme avec sa préférence pour l'idéalisme.

La nouvelle ligne de partage entre les tendances philosophiques s'établissait en effet désormais, selon James, autour d'un choix entre les visions cyniques et détachées et les visions sympathiques et amicales⁹. S'intéressant uniquement à ces dernières, dans la mesure où elles prenaient en compte le bien-être spirituel, et non seulement matériel de l'humanité, James proposait une distinction supplémentaire dans la branche dite « spiritualiste ». Il y avait, d'un côté, les « absolutistes » et les « monistes » – tel son collègue à Harvard, Josiah Royce – qui, confrontés à la finitude humaine, se référaient à un Absolu, principe régissant l'univers dans sa totalité et de toute éternité. Par opposition à cet idéalisme, James défendait sa propre conception pluraliste, selon laquelle le monde ne pouvait se comprendre comme une totalité close, atemporelle, mais bien comme une profusion inscrite dans la

temporalité, dont l'abondance ne pouvait jamais totalement se saisir¹⁰. Sur le plan pratique, cette position philosophique impliquait d'abandonner la quête d'un point de vue divin (« l'œil de Dieu ») pour traiter les problèmes ou les conflits *l'un après l'autre*, en tâchant d'identifier clairement leurs difficultés spécifiques afin de trouver les stratégies idoines pour les résoudre. L'attitude ou la méthode pragmatique se caractérisait donc comme un méliorisme¹¹. Sur le plan social et politique, le pluralisme de James impliquait une insistance constante sur les relations déjà existantes et sur celles à produire, toujours nouvelles et toujours renouvelées, et il dénonçait toute forme de domination exclusive ou inclusive, dont la ségrégation raciale et l'impérialisme colonial constituait les formes historiques à défaire¹².

À une époque où les positions philosophiques, au sein des institutions universitaires (et notamment à Oxford), se coulaient dans un professionnalisme strictement académique, tandis que, parallèlement, les positions politiques se durcissaient et se cristallisaient généralement en essentialisant certaines notions comme la « race » ou la « nation », James incarnait par contraste, aux yeux de Locke comme à ceux de Du Bois, l'émergence d'un nouveau type de penseur : « l'intellectuel », impliqué dans les problèmes de son temps, et critique des injustices de son époque. Dès 1899, James s'était en effet engagé contre la politique d'ingérence des États-Unis aux Philippines, publiant régulièrement dans la presse des lettres ouvertes de dénonciation et d'accusation contre le gouvernement américain ; il rejoignit par ailleurs la ligue anti-impérialiste de la Nouvelle-Angleterre et dénonça dès 1903 le scandale des lynchages, tout en recommandant vivement l'essai de Du Bois, *The Souls of Black Folk* (McDermott, 1967/1996 : 839-844 ; Lewis, 1994 : 294).

Dans son essai *Color and Culture : Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, Ross Posnock (1998 : 21) fait ainsi remarquer que James, en important le concept d'intellectuel dans le vocabulaire journalistique américain, imposa cette figure de l'engagement dans le paysage politique des États-Unis. Le critique montre alors comment la

figure de « l'intellectuel noir » s'établit à sa suite, au début du ^{xx}^e siècle, dans une véritable tension oxymorique⁴³. Partagé entre des postulations contradictoires, ou divisé par des loyautés souvent conçues de manière antithétique, l'intellectuel noir n'en exprimait pas moins leur profonde complémentarité.

L'une des plus célèbres formulations de cette posture oxymorique réside certainement dans la « double conscience », telle que la décrit W. E. B. Du Bois dans son introduction aux *Âmes du peuple noir* :

C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure.

L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte – de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai. (Du Bois, 1903/2004 : 10-11)

La « double conscience » de Du Bois devait beaucoup à la « double personnalité » auparavant théorisée par William James à la suite des travaux de Pierre Janet (Lewis, 1994 : 96). En commentant les expériences d'hypnose que le philosophe français avait conduites auprès de malades mentaux, et qu'il avait ensuite rapportées dans son livre sur *L'Automatisme psychologique* (Paris, Alcan, 1889), James avait en effet pu établir, chez certaines personnes, la coexistence de plusieurs personnalités qui se situaient à des niveaux différents de la conscience : James et Janet distinguaient ainsi la conscience primaire, qui possède certains attributs sensoriels, mémoriels, affectifs, et la conscience secondaire qui, complètement dissociée de la première, en possédait d'autres ; il existait enfin une conscience tertiaire, plus profondément enfouie, qui, lorsque les patients parvenaient à l'atteindre par la transe

ou lorsqu'on la convoquait par l'hypnose, possédait pour sa part tous les attributs et rétablissait par conséquent l'unification des différentes personnalités. Il fallait donc admettre, nous suggérait James, que «chez certaines personnes, du moins, la totalité de la conscience qui nous est possible peut être divisée en parties qui coexistent, mais qui s'ignorent mutuellement et [...] – chose plus remarquable encore – qui sont complémentaires» (James, 1890/1983: 261).

Si cette théorisation d'une double conscience (ou personnalité) et, par conséquent, cette filiation épistémologique entre Du Bois et James sont antérieures au développement du pragmatisme, elles restent importantes à relever dans la mesure où c'est précisément sur une semblable coexistence de postulations contradictoires qu'Alain Locke expliqua son propre parcours intellectuel dans le prélude à son article de philosophie, «Values and Imperatives», publié en 1935 dans un volume collectif codirigé par les pragmatistes Horace Kallen et Sidney Hook.

J'aimerais revendiquer, comme devise de vie, ce bon principe grec – «Rien de trop», mais j'ai probablement porté un autre insigne de circonstance, «Toute chose, ou toutes les choses mais avec modération». [...] En vérité le paradoxe m'a suivi ma vie durant: à Harvard, j'adhérais à l'élégante tradition de Palmer, Royce et Münsterberg, mais je n'en étais pas moins attiré par la désillusion de Santayana et la protestation radicale de W. James; et de nouveau en 1916, puisque je revins pour travailler avec Royce mais que le destin me força à soutenir mon doctorat sur la théorie des valeurs sous la direction de Perry. (Locke, 1935: 313)

En rappelant son adhésion première à la tradition philosophique idéaliste, incarnée à Harvard par les philosophes hégéliens George Herbert Palmer et Josiah Royce, tout en soulignant son attrait pour la pensée de William James, Locke livre non seulement une éclatante illustration de sa propension au paradoxisme, mais également une

clé fondamentale de sa démarche intellectuelle, telle qu'elle se manifesta d'abord dans le champ philosophique de la théorie des valeurs.

THÉORIE DES VALEURS

Avant de livrer une synthèse de ses vues dans «Values and Imperatives», Alain Locke avait en effet consacré, dans les années 1910, deux thèses de philosophie à la nature et à la genèse des valeurs. *An Essay on the Concept of Value* (1911) (OT) fut rédigée à Oxford, où elle ne put cependant être soutenue, et c'est donc à Harvard que le philosophe afro-américain écrivit et soutint finalement une nouvelle thèse, sous le titre *The Problem of Classification in the Theory of Value* (1918) (HT) et sous la direction de Ralph Barton Perry (1876-1957), disciple de William James¹⁴. Imbu tout à la fois d'idéalisme et de pragmatisme, le jeune penseur cherchait à y défendre un positionnement médian, à la croisée des deux grandes options qui s'offraient alors à lui.

Il y avait tout d'abord la tradition intellectualiste et représentationniste : celle-ci cherchait à déterminer le fondement des valeurs en les rapportant à notre faculté de juger et à notre capacité de représentation – lesquelles se manifestent, au sein de l'expérience, dans notre rapport à l'objet, et auxquelles nos sentiments et nos désirs sont par conséquent subordonnés. Cette option, à laquelle se rattachaient les représentants de la tradition logique autrichienne, tels Franz Brentano et Alexius Meinong¹⁵, ainsi que les partisans de l'idéalisme néo-kantien, tels Heinrich Rickert (1912, 1921, 1997) et Hugo Münsterberg (1899, 1921), s'inscrivait dans une filiation cartésienne et kantienne, et, plus précisément, dans une démarche gnoséologique, c'est-à-dire une conception de la philosophie comme théorie de la connaissance dont le but est de «clarifier ce qui rattache le schème représentationnel dont nous nous servons au contenu que nos représentations visent» (Rorty, 1979/1990 : 328). Les habitudes conceptuelles de ce courant philosophique étaient le dualisme (entre la forme et le contenu, entre le sujet et l'objet, entre la psyché et le monde), la hiérarchie (ou la subordination du corps à l'âme, de l'émotion au jugement, du contenu à la

forme, de l'objet au sujet, du monde à la psyché) et, pour finir, le finalisme, qui réglait et orientait les rapports entre les deux pôles du dualisme et de la hiérarchie, selon les deux versants complémentaires d'un même effort de transcendance : on avait ainsi, du point de vue interne, une visée téléologique, où la faculté supérieure (raison ou jugement) se prend elle-même pour fin, ou bien s'instaure comme l'aboutissement des facultés inférieures (imagination et émotion) ; on disposait également, du point de vue externe, d'une vision progressiste, où la croyance peut se muer en certitude, et où la connaissance peut devenir de plus en plus parfaite, jusqu'à coïncider, si possible, avec le point de vue de l'absolu. Dans cette perspective, la valeur procédait initialement d'une dimension réflexive, c'est-à-dire de la relation de la conscience à elle-même ; elle résidait dans un rapport intra-mental à nos sensations et à nos perceptions ; et l'optimisation de la préférence consistait dès lors à rechercher une correspondance de plus en plus étroite avec des normes et des définitions logiques, c'est-à-dire, en somme, avec les idées platoniciennes du Beau, du Bien, du Vrai, du Juste, etc.

Face à cette option, il existait cependant une autre approche, anti-intellectualiste et anti-représentationnaliste, qui cherchait plutôt à expliquer la constitution des valeurs en les rapportant aux processus affectifs de l'agir et du pâtir. Cette option, à laquelle se rattachaient les partisans de l'école pragmatiste américaine, tels William James et John Dewey¹⁶, mais aussi les psychophysiologues allemands Friedrich Nietzsche et Robert Eisler¹⁷, s'inscrivait, de son côté, dans une tradition plutôt spinozienne ; elle défendait notamment une conception fondamentalement axiologique et naturaliste du rapport au monde, et elle proposait une nouvelle conception de la connaissance, non plus comme correspondance, mais comme adéquation, c'est-à-dire connaissance par les causes de production, ainsi qu'une nouvelle pratique de la philosophie, non plus comme théorie de la connaissance, mais comme discours sur la nature et, en particulier, sur la nature humaine : en somme, une conception de la philosophie comme anthropologie. Les habitudes conceptuelles de ce courant

philosophique étaient le parallélisme (ou l'union intrinsèque du corps et de l'esprit, de la forme et du contenu) et le relationnisme (ou l'interaction constante et constitutive du monde et de la psyché, du sujet et de l'objet, et du sujet avec un autre sujet), qui débouchaient, à travers le dynamisme et la fluctuation constante de l'agir et du pâtir, sur la complémentarité des contraires et des postulations contradictoires. Dans cette perspective, la valeur procédait initialement de la dimension affective, c'est-à-dire d'une relation immédiate de la conscience au monde, et l'optimisation de la préférence consistait à rechercher une puissance d'agir toujours plus grande, tout en limitant proportionnellement la faculté de pâtir.

Nous avons pris soin d'exposer ces deux options – ainsi que les deux régimes conceptuels auxquelles elles obéissent – car c'est précisément dans la négociation de leurs influences respectives que se situe la contribution d'Alain Locke à la théorie générale de la valeur. C'est en effet grâce à la psychologie naturaliste de William James qu'il corrige la psychologie introspectionniste de Franz Brentano, mais, réciproquement, c'est grâce à l'idéalisme d'Heinrich Rickert qu'il tempère le biologisme radical de Robert Eisler¹⁸. Locke modère ainsi la tentation d'une échappée dans le point de vue transcendantal, et il refuse notamment de rapporter nos valeurs à une simple conformité avec des catégories logiques, mais dans le même temps il refoule la tentation d'un physiologisme intégral, et il refuse de rapporter la constitution et la diversité de nos valeurs à une simple échelle hédoniste et behavioriste. Son projet philosophique consiste, de fait, à remettre en cause la partition traditionnelle entre la valorisation, qui relève du sentiment, et l'évaluation, qui relève du jugement ; il s'agit, pour lui, de découvrir, d'une part, comment la valorisation rend possible le jugement de valeur, c'est-à-dire en quoi elle est elle-même déjà du jugement ; mais aussi d'expliquer comment le jugement de valeur prolonge la valorisation, c'est-à-dire en quoi il est lui-même encore du sentiment. Par son insistance sur la prédominance de l'affect, Locke s'enracine prioritairement dans le second courant philosophique, mais il ne le met pas tant en opposition qu'en dialogue avec le premier ; il cherche, en

somme, à se situer dans leur pli, dans leur interstice, dans leur ligne de partage, et à penser, de cette manière, la valeur comme l'union de l'affect, du percept et du concept. Comment cette union peut-elle se réaliser, et en quoi le positionnement intermédiaire que propose Alain Locke entre les deux régimes conceptuels est-il original ?

Toutel'intelligence (et toute la différence)¹⁹ de Locke consiste à affirmer que la dimension première de la conscience (comme rapport au monde ou à l'objet) n'est pas prioritairement intentionnelle, mais strictement et fondamentalement temporelle ; l'intentionnalité (comme structure *a priori*) importe dès lors moins que la durée comme structuration de l'expérience, et, par-là, mise en relation et constitution d'une polarisation sujet/objet. Les « données sensibles » ne sont pas données, et elles ne sont sensibles qu'en tant qu'elles se succèdent ; ainsi, ce qui prime, ce n'est pas l'anticipation, mais la conservation d'une impression, ou la « conservation de l'état précédent dans l'état suivant » qui constitue précisément la mémoire, et qui rend alors possible l'anticipation. « Conscience signifie d'abord mémoire », écrivait Bergson²⁰, et c'est seulement de cette manière qu'elle peut être un « trait d'union entre le passé et l'avenir ». À l'instar du philosophe français, Alain Locke cherche à ressaisir la durée et le changement dans leur mobilité originelle, ainsi que les cristallisations de la mémoire en vue de la pratique²¹ ; il met par conséquent l'accent sur la « continuité de la valorisation », sur les processus de transformation, et sur l'acquisition constante de nouvelles valeurs ou de nouvelles significations²².

À l'articulation de la discrimination sujet/objet, la valeur est en effet une « signification acquise (*acquired meaning*) », et elle pourrait sembler, de par sa nature temporelle, un paradoxe : elle est une opération qui a eu lieu (acquise), et qui est néanmoins toujours réactualisée (comme processus de signification) puisqu'elle redevient à tout moment à nouveau active dans l'interprétation de l'expérience immédiate ; elle est ainsi tout à la fois une présupposition et une nouvelle actualisation, une disposition et une attitude²³.

Ce double processus d'acquisition et de présupposition, inhérent à la continuité temporelle des activités de la conscience, n'est toutefois pas suffisant pour constituer ce qu'Alain Locke appelle un « mode de valorisation », ou pour spécifier la nature exacte du « sentiment de valeur ». Deux autres processus doivent également être pris en compte, car ils concernent, précisément, la qualité du sentiment dans sa temporalité et dans sa relation à son entour ou son contexte.

Le premier processus, c'est ce que Locke appelle la « direction » du sentiment, ou son orientation vers le plaisir ou la douleur, vers la joie ou la peine – qui ne sont pas, toutefois, des états « intentionnels » et « contraires », opposables d'un point de vue logique, mais des *états contrastés, différenciés, jusqu'au point de devenir autres*. Cette polarisation est alors réinvestie dans un second processus, qui constitue l'autre caractéristique du sentiment par rapport à son contexte, et que Locke appelle sa « référence ». La référence est le complément de la direction – un peu comme sa « signification acquise » ; elle est comme une cristallisation de l'orientation dynamique qu'a pris le sentiment dans sa continuité et dans son intensité, et elle devient ainsi le présupposé qui sera contenu dans son actualisation. Elle est, en bref, la conservation du dynamisme affectif qui vient, en quelque sorte, orienter la perception même.

La référence se dédouble ainsi en deux mouvements possibles : il y a, d'une part, la « référence transgrédiente » et, d'autre part, la « référence immanente ». La référence transgrédiente se manifeste lorsque le sentiment s'apparente à un effort, une tension, et qu'il renvoie la situation présente à quelque chose qui n'est plus ou qui n'est pas encore là, qui la dépasse ou qu'il reste à atteindre (ou rétablir) dans un à-venir ; la référence immanente, c'est au contraire « une signification que le sentiment obtient lorsque la tendance conative ou la disposition, présupposée, a atteint le stade d'une habitude après satisfaction » – elle se caractérise alors par un sentiment de « repos, relaxation, et expansion », lequel ne renvoie donc pas la situation présente à un au-delà d'elle-même, mais à « quelque chose qui est plus profondément

contenu en elle ». Il y a de cette manière une double postulation de l'agir, où les deux orientations sont à la fois complémentaires et contradictoires, et correspondent respectivement au sentiment éthique de l'obligation et au sentiment esthétique de l'empathie (HT : 86 et 164).

Il existe entre les types de processus affectifs transgredient (ou éthique) et immanent (ou esthétique) une incompatibilité psychologique presque absolue. [...] Cela est dû à une composition contradictoire de leur état affectif, ou simplement à une opposition dispositionnelle de leurs réactions. Il incombe à la théorie génétique de la valeur d'expliquer ces types de processus affectifs en tant qu'ils fondent les valeurs de certains types avec leurs caractéristiques qualitatives dans le sentiment. (HT : 65)

Cette notion de double postulation affective, immanente et transgrediente, est d'autant plus importante qu'elle ne saurait se restreindre à caractériser une économie strictement individuelle et subjective des sentiments ; elle prend également en compte la dimension sociale, et l'influence que l'intersubjectivité ou la collectivité peut exercer sur la constitution des modes de valorisation. Si la référence immanente s'apparente à une fusion avec l'objet ou, plutôt, une submersion dans l'immédiateté de l'expérience, la référence transgrediente relève également de l'empathie avec autrui ou de l'*Einfühlung*, c'est-à-dire d'un « sentir-avec » ou d'un « sentir-dans » l'autre.

C'est précisément là qu'une perspective sociologique s'immisce dans la théorie des valeurs d'Alain Locke. On retrouve en effet, chez lui, la problématique (élaborée par Émile Durkheim) d'une influence des présuppositions sociales et des représentations collectives sur nos comportements (Durkheim, 1906, 1911/1974)²⁴, mais celles-ci sont explicitées dans les termes de la psychologie sociale de Gabriel Tarde, c'est-à-dire comme des croyances et des désirs dont la réalité est diffuse et participative, et dont l'effet peut être concrètement observé dans les valeurs qui guident nos pratiques (Tarde, 1895/1999). Locke ne cesse, dans ses deux thèses, de souligner le caractère ambivalent

de l'attitude psychologique, qui peut être créée par le contexte social. La grande originalité du penseur afro-américain c'est alors de recouper la « double référence » du sentiment, ou sa propre conception d'une « double postulation » (immanente ou transgrediente, esthétique ou éthique), avec l'idée tardienne d'une interaction entre l'individu et la société. Cette influence de la « psychologie sociale » deviendra déterminante dans les articles de philosophie que Locke publiera dans les années trente, où la double référence sera explicitement réinterprétée en termes dynamiques d'introversion et d'extraversion, comme ce propos nous en fournit l'illustration :

Il y a, pour chaque mode de valorisation, des sous-divisions déterminées par la polarité habituelle des valeurs positives et négatives, mais aussi [...] par l'élan directionnel du sentiment de valeur. Celui-ci distingue, pour chaque type de valeur, une variété « introvertie » ou « extravertie » de la valeur, selon que la référence affective renvoie la valeur vers une intériorité, c'est-à-dire comme une valeur individualisée par le moi, ou selon qu'elle la projette vers une extériorité, comme une valeur à partager dans un plan d'action socialisée. On peut illustrer cela d'abord avec les valeurs morales. [...] Quand la référence de la valorisation est introvertie ou dirigée intérieurement vers le moi, cette tension s'exprime comme une compulsion de restriction intérieure ou ce que l'on appelle la « conscience », mais lorsque la référence extravertie dirige la tension vers une compulsion à l'action extérieure, la tension est alors éprouvée comme un devoir ou une obligation. (Locke, 1935/1989 : 41-42)

Alain Locke distingue ainsi trois économies affectives qui règlent le dynamisme et la transformation des valeurs, et se recoupent dans une large mesure : il y a l'économie plaisir/douleur, l'économie référence immanente/référence transgrediente, et l'économie intersubjective de participation (ou imitation) et de dépassement (ou invention) (HT : 251). Ce sont elles qui génèrent, pour un même type, les différents niveaux de valeur (du besoin physiologique à la valeur personnelle, jusqu'à

la valeur supra-individuelle) (*ibid.* : 133), et ce sont elles, toujours, qui président aux divers mouvements de la valorisation, d'un type affectif à un autre (*ibid.* : 4-5, 82-85, 157-158, 249-251)²⁵. Par-delà les valeurs hédonistes, qui relèvent des instincts vitaux et sexuels, et par-delà les valeurs économiques, qui sont la socialisation des premières, Locke distingue ainsi quatre grands types de valeur, qui correspondent à quatre affects fondamentaux : les valeurs morales, qui s'enracinent dans un sentiment de tension ; les valeurs religieuses, qui s'ancrent dans un sentiment d'exaltation ; les valeurs esthétiques, qui se manifestent par un sentiment de repos et d'équilibre ; et les valeurs logiques, enfin, qui se caractérisent par un sentiment d'accord et d'acceptation²⁶. Mais ce qui l'intéresse avant tout ce sont les phénomènes de transformation, de conversion et d'inversion des valeurs ; sa théorie présente en effet cet avantage de pouvoir « expliquer les conversions et les oppositions de valeur », ainsi que leurs « fusions, transferts et conflits » :

C'est dans ce champ de phénomènes que les théories logiques de la valeur éprouvent leurs plus grandes difficultés. Nous connaissons bien ces situations où, par exemple, une séquence de raisonnement logique va prendre un caractère esthétique – c'est la « belle preuve » ou la « belle démonstration », où une qualité ou une disposition morale n'est pas seulement appréhendée comme « bonne » mais comme « noble », où un rituel religieux est une « réalité » mystique pour le croyant quand elle n'est qu'un spectacle esthétique et symbolique pour le non-croyant qui y assiste. La manière logique d'expliquer de telles situations suppose un changement des présuppositions du jugement qui sert d'intermédiaire entre les valeurs, ou, dans d'autres cas, elle propose cette explication plus faible encore d'un transfert des prédicats à travers la métaphore et l'analogie. Mais avec la théorie selon laquelle les valeurs sont constituées par la qualité modale primaire du sentiment actuel et concret, il n'est pas besoin de chercher au-delà de ce dernier pour expliquer les prédicats inhabituels ou la réalité de l'attitude dans la valorisation. Sentiment, attitude et prédicats sont en relation et en accord directs. Telle un

quoderat demonstrandum, la preuve ou la démonstration devient la consommation joyeuse d'un processus, et par là même, elle devient esthétique. De la même manière, la contemplation d'un acte éthique, lorsque la tension de l'acte n'est pas partagée, devient une appréciation détachée, bien qu'il suffise qu'on partage la tension pour se convertir à une valorisation de type moral. Lorsqu'il devient, en fait, dispositionnel, avec l'adoucissement de la courbe affective que génèrent l'habitude et l'équilibre intérieur, le comportement moral prend une qualité quasi-esthétique, telle qu'elle est réfléchie dans le critère du goût ou de *noblesse oblige* plutôt qu'à travers le critère plus sévère de la contrainte ou du devoir. Et bien évidemment, pour le spectateur désintéressé, le rituel religieux ne diffère pas de n'importe quelle autre œuvre d'art – c'est l'objet d'une projection reposante et équilibrée. Dès qu'une forme affective différente est évoquée, la situation et le type de valeur sont *ipso facto* transformés. Changez l'attitude, et sans considération du contenu de l'expérience, vous changez le type de valeur ; et les nouveaux prédicats appropriés s'ensuivent automatiquement. Ce sont les mêmes principes qui permettent d'expliquer les conflits et les incompatibilités des valeurs. (Locke, 1935/1989 : 44)

Cette longue citation explicite très clairement ce qui constitue le motif majeur de la théorie lockienne des valeurs, à savoir : « l'interchangeabilité et la convertibilité de différents genres de valeur », ainsi que son corollaire : leur « incompatibilité » dans certaines situations (*ibid.* : 42)²⁷, mais aussi leur complémentarité foncière au niveau de l'expérience humaine.

De notre point de vue, nous voyons ces grands principes [le Beau, le Vrai, le Bien], condamnés à une opposition logique perpétuelle en dépit de leur affirmation d'une harmonie fraternelle, parce que les attitudes valorisantes qui les sous-tendent sont, à la base, psychologiquement incompatibles. Le repos et l'action, l'unification et le conflit, le consentement et la prévision créent, en

tant qu'attitudes, des antinomies naturelles, des ordres de valeur insolubles, et la seule paix qu'une vision scientifique des valeurs puisse établir entre eux est basée non pas sur la priorité ou la pré-séance mais sur la parité et la réciprocité. [...] Ces élans directionnels, déterminés émotionnellement dans la majorité des cas, et qui décident si la valeur, dans son orientation, s'intériorise ou s'extériorise, s'individualise ou se socialise, sont de la plus haute importance. Elles sont en effet à la racine de ces dissensions civiles, à l'intérieur des diverses provinces de la valeur, entre le saint et le prophète, le mystique et le réformateur, le théoricien spéculatif et l'expérimentateur pratique qui tous deux cherchent la vérité, l'esthète et le dilettante face au créateur ou à l'artiste professionnel, et finalement le fanatique moral et le réformateur. [...] Assurément, l'opposition fondamentale des modes de valorisation et des attitudes qui leur sont concomitantes a toujours constitué l'une des plus grandes sources de division et de conflit entre les hommes. Le rôle du sentiment ne peut pas être compris ni contrôlé lorsqu'il est minimisé; admettre cela, c'est le début de la sagesse pratique. [...] Sans nul doute de nombreuses attitudes sont, en tant qu'expériences distinctes, incompatibles et antithétiques en matière de valeurs, mais nous tous, en tant qu'individus, nous réconcilions ces incompatibilités lorsque nous passons, par goût de la variété autant que par nécessité, d'un mode de valeur à un autre. Le véritable antidote à l'absolutisme des valeurs consiste dans une démonstration systématique et réaliste que les valeurs ont leur racine dans des attitudes, et non dans la réalité, et se rapportent à nous-mêmes plutôt qu'au monde. Un pluralisme consistant, en matière de valeurs, pourrait éventuellement rendre possible un loyalisme qui ne soit pas fondé sur le sectarisme, et qui impose une trêve des impératifs, non pas en dénigrant les facteurs catégoriques liés à la valorisation et qui, on l'a vu, sont fonctionnels, mais en insistant sur la réciprocité de ces normes. Il n'y a pas nécessairement de conflits insolubles entre des modes de valorisation distincts si, sans pour autant négliger leur incommensurabilité émotionnelle et fonctionnelle,

nous réalisons leur caractère complémentaire dans l'expérience humaine. (Locke, 1935/1989 : 45-46)

La théorie des valeurs que propose Alain Locke débouche ainsi, explicitement, sur une vision pluraliste et relativiste. Est-ce à dire pour autant que toutes les valeurs sont égales, ou que toutes les manières de valoriser se valent ? Absolument pas : il y a des degrés dans l'expression des modes affectifs, et une optimisation de la préférence est toujours possible, qui consiste à « porter au maximum le mode de valorisation lui-même comme attitude et comme activité (*maximizing the value-mode itself as an attitude and activity*) » ou de « porter les valeurs au maximum (*maximizing values*) » (OT : 38, 50). Nos divers modes de valorisation (esthétique, moral, religieux, logique) sont en effet d'autant plus actifs qu'ils peuvent s'adapter à de nouvelles situations, transformer leurs anciennes « significations acquises » pour en développer de nouvelles. De la même manière que l'on peut découvrir, au niveau de la valorisation immédiate et au niveau de l'individu, des règles de fonctionnement qui permettent de passer d'un mode à l'autre ou d'une polarisation de la valeur à son opposée, il peut donc exister, au niveau de l'évaluation, ainsi qu'au niveau intersubjectif et interculturel, des « principes actifs » qui remplissent une fonction de « médiation entre les divergences et les conflits de valeur » : ce sont, on l'a vu dans la précédente citation, les principes de la tolérance, de la réciprocité, de la convertibilité culturelle limitée, et du loyalisme (Locke, 1944/1989 : 73).

Au vu des nombreuses pages et années qu'Alain Locke consacra à la théorie des valeurs, on pourrait évidemment s'étonner que, à la différence de Du Bois, il n'ait jamais tenté de tirer une monographie de ses recherches doctorales, et qu'il ait finalement attendu d'être quinquagénaire pour en proposer une première synthèse, dans l'article rédigé pour Horace Kallen en 1935. Mais ce choix se comprend mieux dès lors qu'on l'interprète dans une perspective pragmatiste. Ainsi que l'expliquait, en effet, William James dans sa deuxième leçon sur *Le Pragmatisme*, « la méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques » (James, 2007

[1967]: 113), c'est-à-dire à les «soumettre à ce simple test consistant à dégager leurs conséquences concrètes» (*ibid.*: 116). Comme le recommandait alors le philosophe, définissant par là même «le pragmatiste», Locke tourna donc «résolument et définitivement le dos à toutes sortes d'habitudes invétérées propres aux philosophes de métier» et, choisissant de mettre son cheminement philosophique «à l'épreuve en le plongeant dans le flux de [son] expérience», il se fixa dès lors «une tâche plus ample», à savoir explorer «les divers *changements* qu'on peut faire subir aux réalités existantes» (*ibid.*: 117-118). C'est pourquoi, dans le chapeau introductif à son article de 1935, Locke choisit de se présenter comme «une sage-femme philosophique pour une nouvelle génération de jeunes poètes, écrivains et artistes noirs, plutôt qu'un philosophe professionnel²⁸» : au lieu de se cantonner aux débats académiques, Locke mit en effet sa théorie des valeurs à l'épreuve des faits, et il s'efforça ainsi de contribuer à une révolution morale, c'est-à-dire à un changement radical de sentiment autant que d'attitude au sein de la société américaine, en se faisant d'une part l'infatigable promoteur des écrivains et artistes noirs, et d'autre part l'intraitable pourfendeur des idées racistes et des solutions ségrégationnistes dans le traitement de la question noire aux États-Unis et, plus largement, à l'échelle mondiale²⁹. Pour comprendre cette décision, il convient d'explorer également ses contributions à la théorie de la race, autre thématique centrale de son œuvre.

LOCKE ET LA THÉORIE DE LA RACE

À l'issue de son séjour académique à Oxford, Locke s'était rendu à l'Université de Berlin – où Du Bois était lui-même allé étudier l'histoire, l'économie et la philosophie entre 1892 et 1894. Locke s'y inscrivit en philosophie, du 14 novembre 1910 au 1^{er} janvier 1911, puis du 6 mai 1911 au 22 novembre 1911, et il suivit entre autres les cours de Georg Simmel, qui proposait cette année-là un panorama de l'histoire des idées allant «de Fichte à Bergson, en passant par Nietzsche»³⁰. Locke vint ensuite à Paris écouter Bergson lui-même, qui donnait un cours au Collège de France sur la philosophie de Spinoza et un autre sur l'idée

d'évolution³¹, puis, de passage à Londres durant l'été 1911, il assista au premier Congrès universel des races qui rassembla, du 26 au 30 juillet, plus de mille délégués, intellectuels et personnalités religieuses, venus du monde entier pour remettre en cause la domination du racisme au plan international, mais aussi à l'intérieur de nombreux pays³². C'est là que, de son propre aveu, Locke se forgea la conviction que,

[...] dans l'approche scientifique de la question raciale, gisait la possibilité d'une rédemption pour ces fausses attitudes de l'esprit qui, malheureusement, ont tant compliqué l'idée et la conception de la race qu'un grand nombre de personnes rêvent d'en finir avec elle en l'éliminant si possible des catégories de la pensée humaine. (Locke, 1916/1992: 1)

Ainsi s'ouvrirent ensuite les cinq conférences sur « les contacts de race et les relations interraciales » que Locke donna, en 1915 et 1916, à l'Université noire d'Howard, et qui restèrent inédites jusqu'en 1992.

À rebours de la théorie des valeurs, où le questionnement philosophique rencontrait la réalité sociale et débouchait ainsi sur une problématique sociologique et anthropologique, avec la théorie de la race c'était la question sociale qui devenait un problème philosophique – ou plutôt : des problèmes sociaux, le racisme et la discrimination, se découvraient soudain des racines également conceptuelles. La structure raciste de la société américaine, comme de nombreuses autres sociétés occidentales (mais aussi non occidentales), était en effet une réalité incontournable pour l'intellectuel noir, révélant tout à la fois l'emprise des rapports sociaux sur les croyances culturelles, et inversement l'emprise des croyances culturelles sur les rapports sociaux. La tâche qui incombait à Locke ne se limitait dès lors pas à la simple dénonciation ou à la déconstruction du racisme ; il s'agissait, plus concrètement, de favoriser l'évolution des mentalités, et de précipiter ainsi l'abolition de certaines pratiques en même temps que l'essor d'une nouvelle logique sociale.

Le premier effort de Locke consiste donc à réfuter les conceptions dominantes, et notamment les diverses théories racistes qui appréhendent la race comme une réalité fondamentalement biologique, et qui lui attachent, par ailleurs, des caractéristiques psychologiques et mentales résolument fixes et invariables. Derrière la pensée de Gobineau et son tristement célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853), ou derrière le naturalisme et l'évolutionnisme qui triomphent dans l'anthropologie physique, à la fin du XIX^e siècle, il n'est guère difficile de reconnaître la prégnance d'un régime de pensée dominant, dont la logique conceptuelle réinterprète la théorie du parallélisme entre âme et corps, physique et spiritualité, en y réinvestissant sa quête des conditions *a priori*, son obsession de la permanence, ainsi que ses habitudes hiérarchiques et finalistes. Mais à rebours d'autres initiatives d'opposition aux idéologies racistes, la démarche de Locke ne réhabilite pas le naturalisme anthropologique, et elle ne cherche pas non plus à le sauver de ses interprétations erronées par le régime dominant. Plutôt que de préserver le parallélisme, ainsi que le faisait l'anthropologue Franz Boas en y introduisant simplement un principe de variabilité, et donc de la contingence au lieu de la fixité entre divers types raciaux³³, Locke rétablit, tout au contraire, une scission complète entre aptitudes mentales, psychologiques, et caractéristiques physiques, en insistant sur le rôle fondamental de l'éducation et de la culture pour les premières³⁴. Enfin, plutôt que de spécifier scientifiquement, par l'anthropométrie par exemple, en quoi consistent les différences raciales, ou quels changements physiques (et par voie de fait, psychologiques), on pourrait observer d'une génération ou d'un milieu, d'un continent à l'autre³⁵, Locke cherche à déterminer sur quoi reposent les inégalités et les discriminations raciales, qu'elles soient économiques, politiques ou sociales. Pour cela, il développe une double approche sociologique. Il propose d'abord une explication marxiste des causes historiques et matérialistes qui conduisent à la légitimation du racisme, en montrant notamment comment les différences et les hiérarchies raciales sont toujours, en réalité, les cristallisations de statuts inégaux aux plans économiques et sociaux, ainsi que des pratiques qui n'ont d'autre finalité que de

perpétuer une domination. Mais par-delà cette explication d'ordre marxiste, Locke prend également soin de souligner que le racisme ne saurait être combattu dans le seul cadre de la lutte des classes, pas plus qu'il ne saurait être vaincu par de simples réfutations théoriques ; pour agir efficacement contre cet affect social, cette haine de l'autre faite de peur et de volonté de domination, il importe de développer une deuxième approche sociologique, et, plus précisément, une nouvelle psychologie sociale.

En établissant que le sentiment racial s'enracine au fondement même de toute réalité sociale, à savoir dans le « sentiment de parenté (*kinship feeling*) » ou le « sentiment d'appartenance » qui est anthropologiquement constitutif de toutes les cellules sociales, depuis la famille jusqu'à la nation en passant par la communauté, de quelque nature qu'elle soit (Locke, 1916/1992 : 21), la psychologie sociale permet de réaliser deux mouvements complémentaires. Le premier consiste à reconnaître le sentiment racial comme une « fiction ethnique » (*ibid.* : 11-12 et 21-22), mais le second rappelle qu'au-delà de ses poussées dramatiques, exacerbées et dangereuses, le sentiment d'appartenance peut aussi connaître des développements harmonieux, notamment lorsqu'il motive d'importantes productions culturelles et artistiques.

En soulignant parallèlement que l'antipathie raciale, loin d'être spontanée, est toujours délibérément cultivée, et en démontrant comment la discrimination raciale est la conséquence d'interactions dynamiques, et notamment la conséquence historique d'un rapprochement économique ou culturel entre deux catégories sociales, la psychologie sociale d'Alain Locke combine deux préoccupations divergentes, quoique complémentaires : une préoccupation génétique pour les processus de la socialisation, leur origine et leurs dynamiques, à laquelle s'adjoint une préoccupation structurale pour les formes de socialisation, leurs modèles et leurs relations. Pour développer sa psychologie sociale, à la croisée de préoccupations structurales et génétiques, Locke s'inspire donc tout à la fois des travaux de Gabriel Tarde et de ceux de Georg Simmel, c'est-à-dire de deux sociologues

qui, en s'intéressant aux lois de l'imitation ainsi qu'aux phénomènes d'action réciproque (*Wechselwirkung*), ont semblablement mis la dialectique agir-pâtir au centre de leurs réflexions.

Locke montre alors comment le racisme, en tant qu'expression d'un rapport de domination, institue non seulement des frontières économiques et sociales, mais instaure également, de part et d'autre de cette frontière, une psychologie de caste où les mêmes « mythes sociaux » (le mythe biologique, le mythe de l'ascension interne, et le mythe d'un ajustement automatique des relations raciales) sont également distribués, et peuvent tout aussi bien se retrouver chez les dominés et chez les dominants, ou, pour parler de la société américaine de son époque, chez les Noirs et chez les Blancs (*ibid.* : 74-78). Mais Locke montre ensuite comment le développement du sentiment d'appartenance, lorsqu'il s'opère de manière active, positive et culturaliste, et non point de manière réactive, négative ou raciste, peut constituer une réalité sociale tout à fait favorable et bénéfique sur le plan collectif, et s'apparenter ainsi au surcroît de maîtrise qu'un groupe possède sur sa destinée, en bref à un regain de sa puissance d'agir ou à un « devenir actif » pour citer Gilles Deleuze commentant Nietzsche (Deleuze, 1962 : 61). Locke s'attache alors à déconstruire le régime dominant en exposant comment sa logique sociale, moniste et hégémonique, n'aboutit jamais qu'à une série de paradoxes et d'auto-contradictions. Selon les lois de l'imitation théorisées par Gabriel Tarde (1890/2001) et reprises par Locke, l'instauration de frontières étanches, la mise en place de systèmes d'exclusion et la création de régimes d'apartheid préparent en effet toujours leur propre ruine, inscrite dans le temps, dans la mesure où elles ne font qu'exacerber un « désir mimétique » dans le groupe dominé, et notamment dans son élite qu'anime constamment la volonté de dépasser sa situation pour bénéficier des mêmes conditions sociales, économiques et politiques que le groupe dominant. Quant à la pureté raciale, elle n'est elle-même qu'un fétichisme le plus souvent contredit par l'exploitation sexuelle des minorités et par ses conséquences en matière de métissage, tandis que la réalité subséquente et avérée du *passing*, par lequel un certain

nombre d'individus suffisamment clairs de peau parviennent à se faire transfuges, en passant secrètement du groupe dominé (noir) au groupe dominant (blanc), vient directement contredire la possibilité même d'une société biraciale sur le long terme. Face au monisme et à ses paradoxes, Locke suggère dès lors de systématiser les véritables dynamiques de la logique sociale. En soulignant que l'imitation n'est jamais uniquement l'imitation des élites par les masses, ou l'imitation des dominants par les dominés, mais que l'interaction sociale, même restreinte, induit toujours nécessairement une influence réciproque des masses sur les élites, ou des groupes dominés sur les dominants, Locke propose ainsi de privilégier l'imitation des couches populaires, et notamment de leurs pratiques culturelles et artistiques, par les élites, et c'est dans cette perspective transformationnelle qu'en devenant le guide et le mentor du mouvement « Nouveau Noir », il encouragera les dynamiques de l'invention entre différents groupes sociaux et culturels (tels les écrivains et artistes blancs, et les écrivains et artistes noirs), comme « croisement des séries imitatives » ainsi que la définissait Tarde, tout en soutenant les initiatives avant-gardistes plutôt que les entreprises traditionnelles.

Enfin, par-delà cette systématisation du dialogisme social, Locke préconise de promouvoir une forme relationnelle fondamentale, la loyauté, en un véritable principe d'action. La loyauté, ainsi que l'avait souligné Simmel, est en effet un affect social qui n'apparaît qu'« en action réciproque avec la prolongation d'une relation » ; et pour être avant tout la formalisation d'un sentiment d'appartenance, elle n'en constitue pas moins, de cette manière, une des « conditions *a priori* de la société, sans lesquelles elle serait impossible » (Simmel, 1906/1999 : 572). La proposition de Locke consiste à favoriser cet affect, la loyauté, afin de dépasser « les associations de fortune, sociales ou traditionnelles » (Royce, 1908/1946 : 8), ou l'esprit partisan qui dégénère parfois en racisme. Pour pallier dans le même temps les dangers du loyalisme, où « les loyautés en conflit peuvent susciter des troubles sociaux de nature générale », sans compter que « le fait que le loyalisme soit bon pour les gens loyaux ne suffit pas à décider laquelle des causes est juste

quand diverses causes s'opposent les unes aux autres » (*ibid.* : 69), Locke s'inspire de l'un de ses maîtres philosophes à Harvard, l'idéaliste Josiah Royce, en instituant un principe de régulation à l'intérieur même du loyalisme. Ce principe, dit de la loyauté à la loyauté (*loyalty to loyalty*), consiste, d'une part, à « déterminer mon loyalisme par la considération du bien et du mal réel que la cause qui m'est proposée fait à l'humanité », et il vise, d'autre part, à ce « qu'il y ait à l'avenir plus de loyalisme dans le monde plutôt que moins ». On retrouve ainsi, avec ce principe de « loyauté envers la loyauté », ou de « fidélité envers la fidélité », le geste téléologique et réflexif de l'idéalisme, où la structure intentionnelle se prend elle-même pour fin, tandis que la fin constitue le moyen, et vice-versa ; mais ce geste finaliste s'accompagne d'une préoccupation toute pragmatique pour l'incidence de cette attitude dans l'expérience sociale, et il se conçoit dès lors, selon une nouvelle logique sociale, à savoir la logique du paradoxisme : « dans le choix et dans le service de la cause que vous devez servir loyalement, soyez, en toute occurrence, loyal envers le loyalisme » (*ibid.* : 75) ; ainsi, dans la défense et la pratique d'un nationalisme culturel noir, visez dans le même temps et toujours l'universel. C'est ce qui explique que dans son « psychographe » introductif à son essai « Values and Imperatives », Locke se présentait aussi comme un « cosmopolite culturel devenu, par la force des choses, un apôtre du racialisme culturel comme contre-mouvement défensif pour le Noir américain³⁶ ».

LOCKE ET LE PLURALISME CULTUREL

Dans un hommage publié en 1957, intitulé « Alain Locke and Cultural Pluralism », puis dans un entretien accordé à une historienne américaine, Sarah Leff Schmidt, qui parut ensuite dans la thèse de cette dernière en 1973, Horace Kallen nous a livré deux précieux témoignages, qui sont autant des portraits de Locke que des récits de leurs connivences intellectuelles.

C'était en 1905 que j'ai commencé à forger la notion de pluralisme culturel, en lien avec mon enseignement. J'étais alors l'assistant

de M. William James et de M. Santayana, et l'un de mes étudiants noirs, nommé Alain Locke, était un remarquable jeune homme – très sensible et très susceptible – qui insistait sur le fait qu'il était un être humain et que sa couleur de peau ne devrait pas faire de différence. Et bien sûr, c'était une erreur que d'insister là-dessus. Sa couleur devait faire une différence et devait être acceptée, respectée et appréciée pour ce qu'elle était. Deux ans plus tard, lorsque j'obtins une bourse pour Oxford, Locke s'y trouvait aussi, en qualité de lauréat d'une bourse Rhodes, et nous eûmes un problème parce que les boursiers Rhodes venus du Sud étaient des salopards. Ils organisèrent un dîner pour Thanksgiving auquel je refusais de participer parce qu'ils bannissaient la présence de Locke. Et il déclara alors de nouveau « Je suis un être humain », tout comme je l'ai expliqué plus tôt ; « Quelle différence cela fait-il ? Nous sommes tous des Américains. » Et nous dûmes alors discuter de la manière dont les différences produisent des différences, et c'est dans cette discussion que s'est forgée la formule du « pluralisme culturel » comme celle du « droit d'être différent ». (Schmidt, 1973 : 34 ; citée par Stewart, 1979 : 127, et par Hutchinson, 1995 : 85)

Kallen voit ainsi dans divers épisodes de discrimination raciale l'expérience qui conduisit Locke à accepter sa différence, mais cette interprétation semble abusive dans la mesure où elle est contradictoire avec la réaction blessée, à l'époque, du jeune Afro-Américain. Face à une telle force des préjugés, Locke fut sans doute plus que jamais enclin à prendre une part importante à leur démystification – plutôt qu'à s'y soumettre ou à les endosser.

Pour Kallen, en revanche,

[...] Locke – un homme fier et sensible, qui fut pénalisé par les « Blancs » pour sa peau plus sombre, chose bien accidentelle du point de vue de l'esprit – en vint à abandonner l'idée de l'égalité comme identification, de la similitude avec les Blancs, pour

proclamer l'égalité comme une parité dans et par sa différence vis-à-vis des Blancs; c'est de là qu'il en vint à concevoir l'entreprise humaine comme une intercommunication libre, amicale, créative entre des personnes différentes, et comme leur enrichissement réciproque. (Kallen, 1957: 121)

Kallen mélange ici deux réactions bien distinctes, dans le dessein de s'inféoder Locke³⁷. Certes, ce dernier insistera continuellement, plus tard, sur l'interaction, l'interpénétration et le « branchement » des cultures entre elles, ainsi que sur leur égale valeur. Mais les différences qu'il relevait d'une culture ou d'un groupe socio-historique à un autre ne furent jamais pour lui, au rebours de Kallen, des différences *substantielles*, inhérentes à des types distincts d'humanité; elles étaient interprétées exclusivement comme des différences *fonctionnelles*, liées à des évolutions historiques et à des contacts culturels dissemblables. Son anthropologie philosophique consistait précisément à rechercher, d'une part, les facteurs d'interpénétration, pour trouver ainsi les dénominateurs communs ou ce qu'il appelait les analogies culturelles (« *culture-cognates* »); d'autre part, l'action de Locke visait à en produire toujours de nouveaux, en particulier grâce à la création artistique³⁸. Il maintint ainsi constamment une profonde exigence d'unification, issue de son idéalisme roycien, tout en reconnaissant avec James la pluralité des expériences sociales et culturelles, mais jamais il n'interpréta le pluralisme à la manière de Kallen, qui tenait les différences pour constitutives et irréductibles.

De la vision philosophique de James, Kallen avait surtout retenu son insistance pragmatique selon laquelle « des différences doivent faire des différences »³⁹ ainsi que sa conception de l'univers pluraliste comme une « république fédérale »; et en la transposant au domaine social et culturel, il se trouva disposé, par militantisme sioniste, à verser dans un certain essentialisme. Pourtant, cette lecture du pluralisme jamésien était d'autant plus erronée qu'elle était infidèle à son esprit. James, en effet, se défiait autant du monisme et des métaphysiques de la substance que de « la logique de l'identité ». Celle-ci

découlait, certes, de la nécessité pratique, pour l'esprit, d'être sélectif au niveau de l'expérience, de morceler le réel, et de le simplifier en vue de l'action, mais les deux axiomes, depuis les Grecs, de cette « logique de l'identité » (« ce qu'est une chose nous est dit par sa *définition* », et « la réalité est faite d'essences, non d'apparences »)⁴⁰ allait non seulement à l'encontre de sa conception de l'existence, immédiatement ressentie comme une profusion de connexions, toujours en excès de ce que l'on en peut dire, mais aussi à l'encontre de sa conception du moi comme produit à tout instant par une infinité de relations.

Dans un essai intitulé « A Critique of Pure Pluralism », Werner Sollors a par ailleurs souligné la position ambiguë de Kallen : tout en s'opposant au racisme des *Rhodes Scholars* du Sud, sa correspondance avec Barrett Wendell, à la même époque, révélait un assentiment total à la répugnance qu'exprimait son professeur à l'égard des Noirs (Sollors, 1986 : 250-279). C'est ainsi que Kallen, par purisme identitaire, exclura de son pluralisme la réalité interracial et interculturelle et optera finalement pour un « fédéralisme » qui exacerbait les différences ethniques. Ce fédéralisme était essentiellement envisagé par Kallen comme une orchestration des « harmonies européennes » (Hutchinson, 1995 : 86), indépendamment des interactions avec les cultures non-européennes. Le sociologue Robert Ezra Park (1864-1944), fondateur de l'École de Chicago, notait à cet égard dans une recension :

M. Kallen [...] voudrait ajouter une fédération des races à la fédération des États. Le peuple (*people*) américain n'a pas encore abordé correctement ce problème. Mais le Ku Klux Klan et la propagande nordique ont incontestablement pavé le chemin pour une telle constellation nouvelle des forces structurantes de la vie culturelle en Amérique. (Park, 1925 : 260)⁴¹

Le pragmatiste John Dewey réagira tout aussi vigoureusement contre l'essai de Kallen, « Democracy *versus* the Melting Pot », paru en février 1915 dans le magazine *The Nation*, en dénonçant le

ségrégationnisme inhérent au nativisme de l'auteur et à sa conception d'une démocratie pluraliste comme un orchestre d'identités marquées mais discrètes : le tirit que l'on peut trouver, par exemple, dans l'expression Africain-Américain, devait, selon Dewey, unir plutôt que séparer, et le philosophe mettait en garde ses lecteurs :

Ce serait une chose dangereuse pour chaque facteur que de s'isoler, dépendre de son passé pour vivre, et tenter alors de s'imposer aux autres éléments ou de vouloir préserver son intégrité en refusant d'accepter ce que les autres cultures ont à offrir⁴².

Locke ne défendra pas autre chose dans ses multiples articles et chapitres d'ouvrages sur les relations interraciales et interculturelles : « chaque culture doit être traitée comme spécifique et comme étant hautement composite. [...] Une culture ne peut être expliquée que comme la résultante de la rencontre et de l'influence réciproque de plusieurs courants culturels, des contributions de plusieurs peuples », écrivait-il ainsi dans un article de 1924 (Locke, 1924 : 290-299 ; repris in Harris, 1989 : 187-199, citation : 194-195), au moment où il commençait à préparer le numéro spécial du *Survey Graphic*, qui allait donner naissance à l'anthologie du *New Negro*. En introduction à son anthologie de textes anthropologiques, historiques et sociologues, *When Peoples Meet* (1942), il rappellera de même que

[c]haque culture, lorsqu'on l'examine, s'avère être dynamique et en constante transformation, avec dans l'ensemble une tendance croissante à devenir de plus en plus composite, au sens où elle incorpore de plus en plus des aspects d'autres cultures avec lesquelles elle se trouve en contact. [...] Les cultures peuvent développer de la complexité grâce à un certain développement interne ou une certaine variation, mais la principale (et de loin) source de croissance culturelle et de développement semble toujours provenir des forces du contact externe. [...] De nombreux jaillissements internes de développement culturel ont également été le résultat des effets stimulants et de part et d'autre féconds du

contact culturel. La civilisation est largement le produit cumulatif et le résidu de ce processus de contact, d'échange et de fusion entre les cultures, processus qui va toujours s'élargissant. Dans les temps et les conditions modernes, où les mécanismes d'intercommunication sont multipliés et où les contacts entre les groupes augmentent donc inévitablement, les cultures tendent à devenir de plus en plus hybrides et composites. (Locke & Stern, 1942: 6-8; repris in Molesworth, 2012: 345-346)

C'est donc quelque peu abusivement que Kallen annexe Locke dans la conception et la défense de son « pluralisme culturel » (Kallen, 1957: 119). Dans la notule autobiographique qu'il rédigea pour l'anthologie philosophique de Hook et Kallen en 1935, Locke se référa certes lui-même à cette expression pour qualifier sa vision du monde, ou, plus précisément, « la rationalisation de son histoire personnelle »⁴³. En choisissant de parler de « rationalisation » à propos du « pluralisme culturel », Locke manifestait pourtant très clairement la distance qu'il entendait maintenir avec cette conception philosophique, ou plus précisément avec son acception courante comme « droit à la différence », qui s'apparentait souvent à un « devoir d'être différent » (« *it had to make a difference* »).

LOCKE ET LA RENAISSANCE NOIRE

Recruté à Howard University en 1912, pour y enseigner la littérature anglaise et la philosophie, Locke y restera jusqu'à sa retraite en 1953, à l'exception de deux interruptions – entre 1916 et 1918, où il paracheva sa formation doctorale à Harvard, puis entre 1925 et 1927, où il fut durant deux ans mis à pied pour avoir contesté les différences salariales entre enseignants blancs et enseignants noirs et avoir insisté pour établir un programme de recherches en études africaines⁴⁴. Ces années d'éloignement du monde académique n'en furent pas moins particulièrement fructueuses, puisqu'elles permirent à Locke de devenir, au milieu des années vingt, l'un des chefs de file de la « Renaissance de Harlem », ce mouvement culturel qui domina et structura la production artistique,

littéraire et critique afro-américaine durant près d'une décennie, entre 1925 et 1935, et qui, ce faisant, influença grandement, outre-Atlantique, l'éveil de la négritude chez les Antillais et les Africains francophones à Paris.

Tous les historiens de la Renaissance de Harlem datent l'essor du mouvement « Nouveau Noir » d'un banquet interracial qui eut lieu au *Civic Club*, un restaurant new-yorkais, le 21 mars 1924, et dont Locke fut le maître de cérémonie⁴⁵. Organisée à l'initiative de Charles S. Johnson, afin de promouvoir la génération montante des écrivains noirs, cette prestigieuse soirée rassembla pour quelques heures, dans l'un des rares établissements mixtes de la ville, presque tout ce que la société américaine comptait alors de « Niggerati » et de « Negrotarians » – ainsi que Zora Neale Hurston désignait, d'un côté, les lettrés et intellectuels noirs et, de l'autre, les penseurs négrophiles ou mécènes blancs. Il y avait, parmi les premiers, des membres de la vieille garde (Du Bois, James Weldon Johnson), mais surtout des représentants de la nouvelle génération (Eric Walrond, Jessie Fauset, Gwendolyn Bennett, Georgia Douglas Johnson, Countee Cullen, Langston Hughes, et Locke) : les deux absents notables étaient Claude McKay, alors en Europe, et Jean Toomer, qui avait décliné l'invitation. Tous les participants afro-américains finançaient le dîner, y compris celui des « invités blancs » qui comptaient, de leur côté, de nombreux écrivains ou penseurs ayant (de près ou de loin) montré de l'intérêt pour la situation, ou même écrit des textes sur la vie des noirs américains (John Dewey, Robert Kerlin, H. L. Mencken, Eugene O'Neill, Ridgeley Torrence, T. S. Stribling, Clement Wood, et divers contributeurs du journal *The Nation* : Carl Van Doren, Heywood Broun, Freda Kirchwey, Konrad Bercovici...) ⁴⁶; il y avait aussi des activistes défendant la cause noire et des éditeurs favorisant la littérature noire (William H. Baldwin III et Roger Baldwin, respectivement fils et neveu d'un riche propriétaire de chemin de fer et membre fondateur de la National Urban League ; Oswald Garrison Villard, historien à Harvard, membre fondateur de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), et propriétaire, par héritage, du journal *The Nation* ; Paul Kellogg, directeur

du *Survey*; Joel Spingarn, fondateur de la NAACP; Albert Barnes, millionnaire féru d'« art nègre » qui avait fait fortune dans l'industrie pharmaceutique; Horace Liveright qui, avec Charles Boni, Alfred Harcourt et Donald Brace, était alors l'un des rares éditeurs à publier des livres écrits sur les Afro-Américains ou par des écrivains et intellectuels noirs)⁴⁷. C'est au terme de ce dîner, ponctué de plusieurs allocutions et rythmé par diverses lectures, que Paul Kellogg approcha Locke avec l'idée de consacrer un numéro spécial de son magazine à Harlem, et d'offrir ainsi une tribune aux écrivains et artistes noirs.

Le projet du *Survey Graphic*, développé sur près d'un an, s'avéra, dans son corpus, la collusion de plusieurs réseaux⁴⁸. La plupart de ses contributeurs évoluaient en effet dans la constellation dessinée par les associations et revues mobilisées par la question noire : il y avait ainsi des plumes de *The Nation* (James Weldon Johnson, Walter White, W. E. B. Du Bois, Locke, Langston Hughes et le roumain Konrad Bercovici), dont beaucoup étaient aussi des contributeurs du magazine de la NAACP, *The Crisis*, fondé en 1916 et dirigé par Du Bois, ou plus récemment du magazine *Opportunity* lancé en 1923 par la National Urban League (son rédacteur en chef Charles S. Johnson, mais aussi Alain Locke, Countee Cullen, Langston Hughes, Georgia Douglas Johnson, George E. Haynes, ainsi que Melville Herskovits, alors étudiant de Boas, et qui avait présenté dans les colonnes du journal les statistiques de ses recherches anthropométriques sur les variations des types raciaux) (Lewis, 1989 : 95). De nombreux encarts publicitaires témoignaient par ailleurs de cette collusion des réseaux : on trouvait, dispersés dans le *Survey Graphic*, des pages entières d'informations sur les activités de la National Urban League (p. 622-623, p. 715) et de la NAACP (p. 704-705), mais également des offres d'abonnement à *Opportunity* (p. 703) et *The Crisis* (p. 624), ainsi que des réclames et des souscriptions pour des ouvrages sur le monde noir publiés chez Schirmer Inc. (p. 702), ou chez Boni & Liveright (p. 707 et p. 725).

Sur le plan de ses contenus, le volume était principalement constitué d'essais (sociologiques, historiques, journalistiques et critiques),

lesquels avaient été sollicités et produits pour les circonstances, et se trouvaient souvent mis en dialogue avec des illustrations (portraits, dessins, photographies) ou des textes littéraires (poèmes, nouvelles)⁴⁹, fréquemment issus d'autres journaux⁵⁰.

Ces mises en réseau et ces dérivations des discours généraient un corpus dynamique et interactif, toujours branché sur d'autres, notamment grâce aux listes bibliographiques établies à la fin du volume : on y trouvait des ouvrages généraux par et sur les Noirs, des études sociologiques, historiques ou culturelles, des titres de magazines, ainsi que des œuvres de fiction, de théâtre ou de poésie⁵¹.

Ces procédés allaient de fait constituer le principal moteur dans la production du *New Negro* : quelques mois avant la parution du *Survey Graphic*, Paul Kellogg avait informé Locke que les éditeurs Charles Boni et Horace Liveright s'offraient de republier les matériaux de ce numéro spécial sous la forme d'un livre⁵². C'était pour l'intellectuel noir l'occasion rêvée de « mieux traiter certains thèmes et d'inclure de nouveaux matériaux »⁵³. Locke fit ainsi paraître, en décembre 1925, une anthologie beaucoup plus volumineuse qui, tout en prenant le *Survey Graphic* pour « noyau », augmentait singulièrement tous les corpus (sociologiques, littéraires et artistiques) en amplifiant les procédés de branchement et de dérivation. Il y avait non seulement de nouveaux textes critiques, mais également un point de vue sociologique élargi, ainsi qu'une plus vaste perspective historique : la première partie de l'anthologie – « sur la Renaissance Nègre » – intégrait désormais un essai de William Stanley Braithwaite sur « Le Nègre dans la littérature américaine », originellement paru dans *The Crisis* en 1919, ainsi que deux textes sur le théâtre noir, l'un signé de Montgomery Gregory, collègue de Locke à Howard et contributeur d'*Opportunity*, l'autre écrit par Jessie Fauset, l'éditrice littéraire de *Crisis*, tandis que le frère de cette dernière, Arthur Huff Fauset, proposait un essai sur « la littérature populaire du Nègre américain ». Locke avait de son côté synthétisé un certain nombre d'articles qu'il venait de publier dans *Opportunity*, et ajouté ainsi deux nouveaux essais signés de sa plume :

l'un sur « les Spirituals », qui permettait d'ajouter quelques partitions de musique à l'anthologie, et l'autre sur « l'héritage des arts ancestraux », où l'essayiste proposait ses considérations sur la littérature, la musique et la sculpture noires. Quant à la seconde partie de l'anthologie – plus proprement journalistique et sociologique, et qui portait sur « le Nouveau Noir dans le Nouveau Monde » –, elle incluait désormais un essai de Paul Kellogg sur « les pionniers noirs », une version remaniée et singulièrement augmentée de l'essai de Charles S. Johnson sur les travailleurs noirs dans les villes du Nord, un article d'E. Franklin Frazier sur la naissance d'une classe moyenne noire à Durham, ville de province typique en Caroline du Nord, deux essais sur les universités noires américaines (l'un sur Howard University, par Kelly Miller, l'autre sur les instituts Hampton et Tuskegee, par Robert R. Moton), et, pour finir, un reportage de W. E. B. Du Bois sur la situation des peuples noirs dans le monde, et plus particulièrement dans les colonies africaines⁵⁴. Le corpus littéraire devenait parallèlement beaucoup plus riche : outre des poèmes ou des nouvelles parus dans diverses revues⁵⁵, l'anthologie rassemblait également un certain nombre de textes qui avaient récemment obtenu des prix littéraires : dans la foulée de *Crisis*, le magazine *Opportunity* avait en effet annoncé, en septembre 1924, la création de concours dans plusieurs catégories (poésie, nouvelle, théâtre, essai...), « afin d'encourager », selon les termes de Charles S. Johnson, « un marché pour les écrivains noirs et pour la littérature par et sur les Noirs, de mettre ces écrivains en contact avec le monde général des lettres, et de stimuler et favoriser un type d'écriture qui s'émancipe de la propagande délibérée et de la simple littérature de protestation » (cité in Bontemps, 1972 : 227)⁵⁶. La première cérémonie des récompenses eut lieu dans un restaurant de la 5^e Avenue en mai 1925 ; Hughes obtint le premier prix de poésie pour « The Weary Blues », talonné par Cullen (2^e prix avec « To One Who Said Me Nay ») et finalement *ex aequo* avec lui pour le 3^e, tandis qu'Helene Johnson obtenait une mention pour « The Road » ; John Matheus (auteur de « Fog »), Zora Neale Hurston (avec « Spunk »), et Eric Walrond (grâce à « Voodoo's Revenge ») furent lauréats des prix de la nouvelle ; Franklin Frazier fut classé premier pour un essai sociologique « sur l'égalité sociale »,

et Sterling Brown second pour un essai critique sur « Roland Hayes ». La plupart de ces textes furent opportunément intégrés à l'anthologie du *New Negro*, au même titre qu'une pièce de théâtre (« Compromise », de Willis Richardson), en sus de quelques *Spirituals* et de certaines histoires populaires, à mi-chemin entre conte et chanson⁵⁷. Enfin, d'autres compositions originales (« The Palm Porch », d'Eric Walrond, « Sadhi », de Bruce Nugent, « The Day-Breakers », d'Arna Bontemps, « Enchantment », de Lewis Alexander, « Song » de Gwendolyn Bennett) trouvaient là une première publication.

Les étapes qui conduisirent à l'anthologie du *New Negro* sont donc en elles-mêmes riches d'enseignements sur ses mobiles, que l'on peut synthétiser en trois points.

1. Il s'agit, sur les plans historiques et culturels, de manifester tout à la fois des lignes de continuité et des points de rupture : des transferts se sont opérés de l'Afrique en Amérique, mais d'importantes transformations ont également eu lieu ; des échanges se sont produits entre le monde noir et le monde blanc, mais il ne s'en est pas moins développé une culture afro-américaine singulièrement originale ; il faut par conséquent tâcher de se réapproprier, de la manière la plus rigoureuse et la plus scientifique possible, un double héritage africain et afro-américain, mais il faut également l'intégrer à la modernité contemporaine, et favoriser ainsi le développement de nouvelles pratiques et de nouvelles formes.

2. Sur le plan social et politique, mais également sur le plan économique, il s'agit de manifester l'émergence, dans la société américaine, de nouveaux points de vue qui vont de pair avec les nouvelles mentalités qui animent le groupe noir : désormais priment la volonté d'auto-détermination ainsi qu'un puissant esprit d'entreprise ; et ces facteurs de changement – qui sont autant de mobiles d'action – n'en font que rendre les inégalités plus intolérables et dangereuses.

3. Enfin, sur le plan discursif, il s'agit de prendre acte d'une énonciation qui s'élabore désormais à la croisée des cultures, des pratiques artistiques, des genres de discours et des disciplines scientifiques : c'est cette singulière énonciation qui fait du *New Negro* un texte si fécond, mais c'est également elle qui rend son positionnement si difficile à cerner.

Les réagencements opérés par Locke dans la composition de son anthologie furent, dans une très large mesure, déterminés par les nouveaux impératifs et la nouvelle audience visée par ce volume. Le numéro du *Survey Graphic* avait principalement été conçu à destination des Noirs des villes, des associations caritatives et des travailleurs sociaux : ses ventes exceptionnelles (plus de 42 000 exemplaires, soit le double de sa circulation habituelle) avaient été dopées par les achats massifs effectués par des philanthropes comme Albert Barnes, George Foster Peabody et Joel Spingarn, aux fins d'en assurer la distribution gratuite dans les instituts d'aide sociale et de formation. Avec le *New Negro*, c'était désormais « l'ensemble des collèges et des universités », ainsi que le grand public qui étaient visés : il s'ensuivit une atténuation du radicalisme politique et social, ainsi qu'un rééquilibrage du volume en faveur des textes et des essais littéraires. On a, par la suite, souvent critiqué Locke pour son « manque d'audace » et pour son « élitisme » dans ses choix éditoriaux, mais, ainsi que l'a très bien montré George Hutchinson, cela revient souvent à instruire un procès inique sans disposer de toutes les pièces. Si le *New Negro* manque d'articles offensifs sur le plan économique et social, la faute n'en saurait évidemment incomber à son seul éditeur, mais appartient également aux contributeurs qui n'ont pas su ou pas voulu remettre les articles sollicités dans les délais impartis⁵⁸.

On passait ainsi d'un numéro spécial qui comptait vingt-cinq contributeurs, parmi lesquels cinq Blancs et quatre femmes (deux essayistes, deux poétesses), à une anthologie qui rassemblait trente-huit auteurs, parmi lesquels il n'y avait plus que trois Blancs, mais désormais huit femmes (cinq poétesses, deux essayistes, une nouvelliste). Le plan

d'ensemble et la redistribution des articles étaient également singulièrement altérés : on passait d'une structure en trois parties (« Harlem, The Greatest Negro Community in the World » ; « The Negro Expresses Himself », « Black and White – Studies in Race Contacts ») à un livre en deux volets (« The Negro Renaissance » ; « The New Negro in a New World »). Il s'opérait de surcroît certains glissements, puisque les poèmes de McKay ou de Langston Hughes auparavant insérés dans divers articles rejoignaient désormais le florilège plus spécifiquement poétique des « jeunes qui prennent la parole » (« Youth Speaks »), tandis que d'autres poèmes étaient à nouveau éparpillés entre divers essais critiques sur la musique ou l'histoire culturelle et littéraire (« Negro Dancers », « Song », « Jazzonia » et « Heritage ») ; enfin, l'essai de James Weldon Johnson rejoignait la seconde partie de l'anthologie, plus proprement « sociologique », où il ne subsistait plus qu'un seul texte « littéraire », le poème « The Road » d'Helene Johnson. De même, les illustrations de Winold Reiss, qui dominaient le numéro du *Survey Graphic*, étaient désormais réduites à un moindre rôle, puisque de sa main subsistaient surtout ses magnifiques portraits de quelques anonymes (une « Madone noire », une bibliothécaire, deux maîtresses d'école) et de grandes figures artistiques, littéraires et intellectuelles noires (les chanteurs Paul Robeson et Roland Hayes, les écrivains Jean Toomer, Countee Cullen, James Weldon Johnson, les penseurs et éducateurs Alain Locke, Elise J. McDougald, Charles S. Johnson, Robert Russa Moton, Mary McLeod Bethune, W. E. B. Du Bois) ainsi que quelques motifs décoratifs récurrents, en début et fin d'article ou de section. La part belle était offerte à l'un de ses disciples afro-américains, Aaron Douglas, dont les dessins venaient tantôt illustrer certains textes (« Sadhji », p. 112 ; « The Emperor Jones », p. 152 ; « Roll Jordan Roll », p. 196 ; « An' The Stars Began To Fall », p. 198 ; « Music », p. 216 ; « The Spirit of Africa », p. 228 ; « From the New World », p. 270), tantôt proposer de singulières échappées symboliques et contemplatives (« Meditation », p. 54 ; « Rebirth », p. 56 ; « The Poet », p. 128 ; « The Sun-God », p. 138).

En dépit de ses inévitables manquements – avec la représentation encore insuffisante des femmes ou la présence simplement allusive du garveyisme, mouvement qui connaissait pourtant son apogée à cette époque, et par sa conséquente atténuation des revendications politiques et sociales qui animaient désormais les « masses noires » –, l'anthologie de Locke parvenait donc à accomplir un puissant repositionnement selon trois axes déterminants : d'abord *l'expression de soi*, où le réalisme primait désormais sur la « respectabilité » ou la « représentativité » qui obsédaient la vieille garde⁵⁹ ; ensuite *la polyphonie*, où la pluralité des points de vue permettait d'esquisser un champ dynamique d'émulations et de conflits, de rivalités et d'échanges ; enfin *l'expérimentation formelle*, où les formes populaires prenaient l'avantage sur les formes canoniques, et où l'on cherchait à tisser des liens de plus en plus féconds entre littérature, musique et arts plastiques.

Après un portrait d'une « Madone noire » par Winold Reiss, *The New Negro* s'ouvre ainsi sur un singulier envoi : « Ce volume est dédié à la plus jeune génération⁶⁰ », – adresse immédiatement suivie d'une portée reproduisant, sur trois mesures et dix temps, un extrait de *spiritual* qui sert dès lors de pré-texte à toute l'anthologie : « Oh, lève-toi et brille, car ta Lumière est en train d'advenir⁶¹. » Outre l'évidente filiation avec Du Bois, dont les chapitres des *Âmes du Peuple Noir* s'ouvraient invariablement sur des extraits des « Chants de douleur », cette dédicace instaure d'emblée plusieurs clés à la lecture du volume. Celui-ci se présente spontanément comme l'incontournable chaînon entre le passé et l'avenir : il redonne vie à une parole « traditionnelle » (c'est-à-dire collective et anonyme) ; mais, dans le même temps, il se destine aux générations futures (ainsi que l'indique le comparatif d'intensité : « to the younger generation »), ou plus étroitement s'offre comme tribune à celle qui vient de faire son entrée sur la scène littéraire. Par ailleurs, sur dix enchaînements de notes, et dans un rythme subtilement syncopé (avec, entre autres, l'expression « *a'com-ing* » qui est strictement motivée et développée par des raisons musicales), l'extrait de partition parvient à faire entendre une singulière tonalité spirituelle, tout en délivrant une annonce sublime sur « l'avènement

de la Lumière». À ces remarques s'ajoute un double constat : d'abord, aucune couleur de peau n'est spécifiée dans la dédicace ; quant à l'extrait musical, il est noté pour deux voix qui chanteraient à l'unisson : on est ainsi naturellement conduit à interpréter cet « avènement des Lumières » dans la perspective interracial si chère à Locke ; l'anthologie du *New Negro* serait donc l'expression d'un nouvel âge, celui des « Lumières Noires », ainsi qu'une prise de parole qui s'inspire fortement des traditions musicales héritées de l'expérience culturelle et sociale des Noirs Américains (Mangeon, 2004).

Après la dédicace (suivie d'un « avant-propos », puis de la table des matières), venait l'essai de Locke sur « Le Nouveau Noir », seuil commun au *Survey Graphic* et à l'anthologie, qui représentait par conséquent la véritable entrée dans la matière du volume. Ce texte, que Claude McKay (1970 : 313) jugeait « sinueux et sans fil conducteur » nous apparaît au contraire, pour ces mêmes raisons, très subtilement représentatif, en réalité, de l'esprit et de la composition du *New Negro*, ainsi que largement programmatique de ses thèmes et de leurs variations.

Son incipit affirme que « dans la dernière décennie, quelque chose qui échappe à la surveillance et à la vigilance des statistiques s'est produit dans la vie du Noir Américain », puis caractérise ce phénomène comme « l'émergence d'une nouvelle psychologie qui vibre dans la plus jeune génération », allant de pair avec « l'éveil d'un nouvel esprit dans les masses », opérant ou participant de fait à une double transformation, celle de « la vie noire » et celle de la « société américaine ». Dès l'introduction – voire même dès son premier paragraphe – se trouvent ainsi établis certains thèmes essentiels de l'anthologie : l'insuffisance des seuls points de vue sociologique, économique ou politique, et l'intérêt de les conjoindre aux points de vue artistique et littéraire ; la coïncidence entre les aspirations de « la jeunesse » et celles des « masses », et la collusion qui doit donc s'ensuivre entre « les élites » et « le peuple » ; une dynamique du changement qui refuse désormais tous les dualismes, les dichotomies sociales comme les schizoïdies individuelles ou collectives, et qui tout à la fois engendre de nouvelles mentalités

(ou de nouvelles « notions communes ») et débouche sur de nouveaux modes d'action (indexés sur la solidarité et la coopération), tant dans le groupe noir que dans la société américaine dans son ensemble.

On retrouve là certaines préoccupations propres à Locke, notamment son singulier intérêt pour « les attitudes dans la vie », ou son attention toute particulière pour les conversions de valeur, les variations d'humeur, les contrastes de tonalité affective, les doubles postulations ou plus simplement « l'entre-deux ». Parallèlement, c'est un véritable paradoxe qu'incarne cette nouvelle culture en gésine, avec l'étrange conjonction entre américanisme et racialisme qui s'établit chez les Afro-Américains. Locke opère ainsi une identification fort iconoclaste entre « l'esprit américain » et la « nouvelle psychologie noire », entre l'ancienne mentalité des immigrants de l'Est ou des pionniers de l'Ouest et l'esprit d'entreprise des Noirs du Sud et du Nord.

Ce qui motive ainsi l'anthologie, dans ce nouveau contexte culturel, économique et social, c'est tout à la fois la volonté de manifester ces changements d'attitude, et le désir d'en comprendre les conditions et les modalités ; mais c'est également la nécessité d'en rendre tout le crédit et toute l'initiative au peuple, « à la matrice paysanne », au « paysan migrateur », et l'envie d'y faire participer l'élite intellectuelle et urbaine. Ces processus de conversion, ces transferts du Sud au Nord, ces rencontres et ces interactions constantes entre catégories sociales ou groupes culturels, et les fécondes influences des pratiques populaires noires sur les écrivains, artistes et penseurs des métropoles font alors d'Harlem un lieu privilégié et, pour ainsi dire, une illustration paradigmatique du mouvement « Nouveau Noir ».

La perspective interactive favorise dès lors toutes les comparaisons ; et par dérivation, tous les branchements deviennent eux-mêmes réalisables : on se trouve dans une situation inédite, où certains parallèles peuvent s'établir avec « les centres naissants, en Europe, de l'expression et de l'autodétermination des peuples », tandis que certains liens se tissent ou se renouent avec les peuples africains et leurs diasporas.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une « Renaissance Noire » en Amérique, mais bel et bien d'« un Nouveau Noir dans un Nouveau Monde » construit comme une *configuration transatlantique renversée*. À l'inverse du triangle institué unilatéralement par l'Europe entre elle-même, l'Afrique et l'Amérique, où les relations fonctionnaient toujours à sens unique, et dont la structure pyramidale se retrouvait jusque dans l'ordre économique, politique et social, il se générerait désormais un autre triangle qui, pour sa part, fonctionnait toujours à double sens, selon une logique de l'interaction et de l'influence réciproque, de l'échange et de l'émulation, une logique des rivalités et des emprunts, des conservations et des transformations. Un nouveau triangle qui n'aurait donc plus vraiment de sommet, mais seulement des angles ou des points de vue toujours en double relation, et des réciprocity mimétiques qui, par conséquent, ne s'opèrent jamais sans l'intervention d'un modèle extérieur, tout à la fois réel et imaginaire, fantasmé et intériorisé, aimé et repoussé, – que ce modèle soit l'Europe, dans le cas de la relation entre Amérique/Antilles et Afrique, ou l'Afrique, dans le cas de celle entre Amérique/Antilles et Europe... C'est dans ces relations triangulaires, ce « Nouveau Monde », que s'engendrent les nouvelles identifications ainsi que les nouvelles pratiques littéraires, musicales et artistiques dont l'anthologie du *New Negro* se veut le manifeste et le creuset.

Tous ces thèmes, Locke les développe dans un propos volontairement circulaire – ou plutôt qui se déroule par spirales successives, ainsi que l'on peut aisément le constater dans le jeu des citations et de leurs résonances, à quelques pages de distance. Ce n'est évidemment point de la maladresse, ni un manque de maîtrise ou de cohérence, mais bien un moyen de manifester – jusque dans l'écriture – les ruptures, les reprises et les branchements qu'effectue le mouvement « Nouveau Noir », ainsi qu'une manière de signaler qu'il s'agissait moins d'arriver quelque part que de restituer une orientation, et qu'il n'est point tant question d'incarner un état définitif que d'exprimer un processus en pleine gestation. Il y a enfin, dans son essai, de fréquentes alternances des points de vue (sociologiques, historiques,

psychologiques et critiques), ainsi qu'un jeu très fécond sur les citations, par lequel des extraits de poèmes viennent éclairer le propos, des formules ou des titres bien connus sont naturellement intégrés à la prose⁶². Tout cela permet à l'auteur de tisser, par simples mentions décalées, d'implicites réseaux de « significations communes » ou de « polémiques cachées » entre des positions souvent fort diverses et parfois antithétiques ; dans le même temps, ces procédés citationnels invitent sans cesse le lecteur à pratiquer la vigilance herméneutique.

L'article de Locke entre ainsi en relation presque paradigmatique avec la composition du volume orchestré selon une semblable récurrence de thèmes déclinés avec de si subtiles variations, ou selon une telle pluralité des genres et une si remarquable polyphonie des voix que l'on pourrait assurément comparer l'ensemble à une suite jazz, où instruments et voix improvisent sur quelques thèmes essentiels et en proposent diverses versions, en fonction de tonalités et tempos spontanément adoptés, accentués, transformés ou transgressés. Mais « Le Nouveau Noir » résonne également en profondeur avec la démarche philosophique d'Alain Locke : on y retrouve ses préoccupations pragmatistes pour le changement social ou les mutations de la sensibilité, ainsi que la prédilection pour le paradoxisme qui lui fait embrasser, dans un même mouvement, des postulations en apparence contradictoires, mais en réalité complémentaires. C'est pour l'ensemble de ces raisons que cet essai nous paraît représentatif de la contribution de son auteur au pragmatisme dans son rapport à la question raciale et pluriculturelle.

BIBLIOGRAPHIE

- AKAM Everett Helmut (1989), *Pluralism and the Search for Community, The Social Thought of American Cultural Pluralism*, New York, Rochester, University of Rochester.
- APPIAH Kwame Anthony (2012 [2010]), *Le Code d'honneur, comment adviennent les révolutions morales*, trad. par Jean-François Sené, Paris, Gallimard (« NRF Essais »).
- BERGSON Henri (1896), *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Félix Alcan.
- BERGSON Henri (1959), *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, Paris, Presses universitaires de France.
- BERGSON Henri (1972), *Mélanges*, Paris, Presses universitaires de France.
- BOAS Franz (1989), « The Instability of Human Types », in George W. Stocking Jr. (dir.), *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, p. 214-218.
- BONTEMPS Arna (1972), *The Harlem Renaissance Remembered*, New York, Dodd/Mead.
- BRAITHWAITE William Stanley (1925), « The Negro in American Literature », in *The New Negro*.
- BRENTANO Franz (1944), *Psychologie du point de vue empirique*, trad. et préf. de Maurice de Gandillac, Paris, Aubier.
- BRENTANO Franz (1978), *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg, F. Meiner.
- BRENTANO Franz (1988), *Grundzüge der Ästhetik*, Hamburg, F. Meiner.
- DELEUZE Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1969 [1891]), *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, in *The Early Works of John Dewey, Volume III : 1889-1892*, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1986), *Writings*, New York, The Library of America.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1996 [1940]), *Dusk of Dawn : An Essay Toward An Autobiography of a Race Concept*, in *Writings*, New York, The Library of America.
- DU BOIS William Edward Burghardt (2004 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad. et postface de Magali Bessone, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- DURKHEIM Émile (1974), *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- EISLER Robert (1902), *Studien zur Werttheorie*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- FRASER Nancy (1999 [1998]), « Another Pragmatism : Alain Locke, Critical "Race" Theory, and the Politics of Culture », in Morris Dickstein, Stanley Fish & Fredric Jameson (dir.), *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, De Gruyter, p. 157-175, article repris in Leonard Harris (dir.) (1999), *The Critical Pragmatism of Alain Locke : A Reader on*

- Value Theory, Aesthetics, Community, Culture, Race and Education*, Londres, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- GOBINEAU Arthur de (1853), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Didot.
- HARRIS Leonard (dir.) (1989), *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press.
- HARRIS Leonard (dir.) (1999), *The Critical Pragmatism of Alain Locke: A Reader on Value Theory, Aesthetics, Community, Culture, Race and Education*, Londres, Boulder, New York, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- HARRIS Leonard & Charles MOLESWORTH (2008), *Alain L. Locke: The Biography of a Philosopher*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- HOOK Sidney & Horace KALLEN (dir.) (1935), *American Philosophy Today and Tomorrow*, New York, Lee Furman.
- HUTCHINSON George (1995), *The Harlem Renaissance in Black and White*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- JAMES William (1983 [1890]), « The Hidden Self », in William James, *Essays in Psychology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press,
- JAMES William (1996 [1909]), *A Pluralistic Universe*, Lincoln & Londres, University of Nebraska Press.
- JAMES William (1996 [1967]), « The Present Dilemma in Philosophy », in John McDermott (dir.), *The Writings of William James, A Comprehensive Edition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- JAMES William (1996b [1967]), « The One and the Many », in John McDermott (dir.), *The Writings of William James, A Comprehensive Edition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- JAMES William (2007 [1967]), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de pensée*, trad. par Nathalie Ferron, Paris, Flammarion (« Champs »).
- JANET Pierre (1889), *L'Automatisme psychologique*, Paris, Alcan.
- JOHNSON James Weldon (1927), *God's Trombones, Seven Negro Sermons in Verse*, New York, The Viking Press.
- KALLEN Horace (1957), « Alain Locke and Cultural Pluralism », *Journal of Philosophy*, 54 (5), p. 119-127.
- LÉGER François (1989), *La Pensée de Georg Simmel, Contribution à l'Histoire des Idées au début du XX^e siècle*, Paris, Kimé.
- LEWIS David Levering (1989), *When Harlem Was in Vogue*, New York, Oxford University Press.
- LEWIS David Levering (1994), *W. E. B. Du Bois, Biography of a Race, Volume One, 1868-1919*, New York, Henri Holt & Co.
- LOCKE Alain (1924), « The Concept of Race as Applied to Social Culture », *Howard Review*, 1, p. 290-299.
- LOCKE Alain (1936a), *The Negro and His Music*, Washington, D. C., Associates in Negro Folk Education, Bronze Booklet Series, n°2.
- LOCKE Alain (1936b), *Negro Art: Past and Present*, Washington, D. C., Associates in Negro Folk Education, Bronze Booklet Series, n°3.

- LOCKE Alain (1940), *The Negro in Art : A Pictorial Record of the Negro Artist and of the Negro Theme in Art*, Washington, D. C., Associates in Negro Folk Education, Bronze Booklet Series.
- LOCKE Alain (1942), « Alain Locke », in Stanley Kunitz & Howard Haycroft (dir.), *Twentieth Century Authors*, New York, The H. W. Wilson Company.
- LOCKE Alain (1989 [1935]), « Values and Imperatives », in Sidney Hook & Horace Kallen (dir.), *American Philosophy Today and Tomorrow*, New York, Lee Furman, repris in Leonard Harris (dir.) (1989), *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press.
- LOCKE Alain (1992 [1916]), *Race Contacts and Interracial Relations : Lectures on the Theory and Practice of Race*, éd. par Jeffrey C. Stewart, Washington, D. C., Howard University Press.
- LOCKE Alain (2009 [1943]), *Le Rôle du Nègre dans la culture des Amériques*, Port-au-Prince (Haïti), Imprimerie de l'État (rééd. Paris, L'Harmattan).
- LOCKE Alain & Bernhard STERN (dir.) (1942), *When Peoples Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, New York, Progressive Education Association.
- MANGEON Anthony (2004), *Lumières noires, discours marron, indisciplines et transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains, itinéraires croisés d'Alain Locke, V. Y. Mudimbe, et de leurs contemporains*, Thèse de doctorat, Université de Cergy.
- MARLGORZATA Irek (1994), « From Berlin to Harlem : Felix Von Luschan, Alain Locke and the New Negro », in Werner Sollors & Maria Diedrich (dir.), *The Black Columbiad, Defining Moments in African American Literature and Culture*, Cambridge, Harvard University Press, p. 174-184.
- MCDERMOTT John (dir.) (1981), *The Philosophy of John Dewey*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MCDERMOTT John (dir.) (1996 [1967]), *The Writings of William James : A Comprehensive Edition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- McKAY Claude (1970 [1937]), *A Long Way from Home*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers.
- MEINONG Alexius (1912), « Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie », in Richard Kroner & Georg Mehlis (dir.), *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, vol. 3, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 1-14.
- MEINONG Alexius (1968), *Abhandlung zur Werttheorie*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- MEINONG Alexius (1977), *Über Annahmen*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- MEINONG Alexius (1999), *Théorie de l'objet et Présentation personnelle*, Paris, Vrin.
- MILLER Larry C. (1979), « William James and Twentieth Century Ethnic Thought », *American Quarterly*, 31 (4), p. 533-555.
- MOLESWORTH Charles (dir.) (2012), *The Works of Alain Locke*, Oxford & New York, Oxford University Press.

- MÜNSTERBERG Hugo (1899), *Psychology and Life*, Westminster, A. Constable.
- MÜNSTERBERG Hugo (1921), *Philosophie der Werte*, Leipzig, Barth.
- NIETZSCHE Friedrich (1886), *Jenseits von Gut und Böse - Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Druck & Verlag von C. G. Naumann.
- NIETZSCHE Friedrich (1887), *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, Druck & Verlag von C. G. Naumann.
- PARK Robert E. (1925), «Review of W. Weatherford: *The Negro from Africa to America*», *American Journal of Sociology*, 31(2), p. 259-260.
- PERRY Ralph Barton (1912), «The Definition of Value», *Journal of Philosophy*, 11, p. 141-162.
- PERRY Ralph Barton (1926), *General Theory of Value: Its Meaning and Basic Principles Construed in Terms of Interest*, New York, Longmans, Green & Co.
- PERRY Ralph Barton (1954), *Realms of Values: A Critique of Human Civilization*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- POSNOCK Ross (1998), *Color and Culture: Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RAMPERSAD Arnold (1997 [1925]), «Introduction», in Alain Locke, *The New Negro*, New York, Touchstone Books.
- RICKERT Heinrich (1912), «Lebenswerte und Kulturswerte», in Georg Mehlis (dir.), *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, vol. II, 1911/12, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 131-166.
- RICKERT Heinrich (1921), «Psychologie der Weltanschauung und Philosophie der Werte», in Richard Kroner & Georg Mehlis (dir.), *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Band IX*, 1920-21, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- RICKERT Heinrich (1997), *Science de la culture et science de la nature*, trad. par Anne-Hélène Nicolas, Caroline Prompsy et Marc de Launay, Paris, Gallimard.
- RORTY Richard (1990 [1979]), *L'Homme spéculaire*, trad. par Thierry Marchaisse, Paris, Seuil.
- ROYCE Josiah (1946 [1908]), *Philosophie du loyalisme*, trad. par Jacqueline Morot-Sir, Paris, Aubier.
- SCHMIDT Sarah Leff (1973), *Horace Kallen and the Americanization of Zionism*, Ph.D. Dissertation, University of Maryland.
- SCHNAPPER Dominique (1998), *La Relation à l'Autre au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard («NRF Essais»).
- SIMMEL Georg (1999 [1906]), *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, trad. par Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, Presses universitaires de France.
- SOLLORS Werner (1986), «A Critique of Pure Pluralism», in Sacvan Bercovitch (dir.), *Reconstructing American Literary History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 250-279.
- STEWART Jeffrey C. (1979), *A Biography of Alain Locke, Philosopher of the Harlem Renaissance*, Ph.D. Thesis, Yale University.

- STEWART Jeffrey C. (dir.) (1983), *The Critical Temper of Alain Locke. A Section of His Essays on Art and Culture*, New York & Londres, Garland Publishing Inc.
- STEWART Jeffrey C. (1992 [1916]), «Introduction», in Alain Locke, *Race Contacts and Interracial Relations*, Washington, D. C., Howard University Press.
- STEWART Jeffrey C. (2018), *The New Negro: The Life of Alain Locke*, Oxford & New York, Oxford University Press.
- STOCKING George W. (dir.) (1989), *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STRIBLING Thomas Sigismund (1922), *Birthright*, New York, The Century Co.
- TARDE Gabriel (1999 [1895]), *La Logique sociale*, Paris, Seuil («Les Empêcheurs de penser en rond»).
- TARDE Gabriel (2001 [1890]), *Les Lois de l'imitation*, Paris, Seuil («Les Empêcheurs de penser en rond»).
- VAN DOREN Carl (1924), «The Younger Generation of Negro Writers», *Opportunity* 2, p.144-145.
- WASHINGTON Johnny (1994), *A Journey into the Philosophy of Alain Locke*, Wesport, Connecticut, Greenwood Press.
- WEST Cornel (1989), *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WILSON Sondra Kathryn (1999), *The Opportunity Reader*, New York, The Modern Library.
- WOOD Clement (1922), *Nigger*, New York, E. P. Dutton.

NOTES

1 Voir l'article publié sur le site de la Radio Publique Nationale américaine (NPR) le 15 septembre 2014 : <<https://www.npr.org/sections/codeswitch/2014/09/15/347132309/alain-locke-whose-ashes-were-found-in-university-archives-is-buried>> (consulté le 20 juillet 2023).

2 Les ouvrages les plus importants sont ceux coordonnés par Jeffrey C. Stewart, *The Critical Temper of Alain Locke* (1983), Leonard Harris, *The Philosophy of Alain Locke: Harlem Renaissance and Beyond* (1989) et Charles Molesworth, *The Works of Alain Locke* (2012). Ces anthologies s'organisent en diverses rubriques sur les littératures, les arts, la théorie des valeurs, la race et la culture, ainsi que sur les fondements épistémologiques, esthétiques et politiques de la pensée de Locke. Il est à noter que les trois éditeurs de ses travaux sont aussi ses principaux biographes ; voir Harris & Molesworth, *Alain L. Locke: The Biography of a Philosopher* (2008) et Stewart, *The New Negro: The Life of Alain Locke* (2018).

3 Voir notamment Locke (1936a, 1936b, 1940), sur la question de l'art et de la musique ; et ses conférences de 1943, publiées en 2009.

4 Lire l'article d'Arthur Lubow dans *The New York Times* (5 août 2022) : <<https://www.nytimes.com/2022/08/05/arts/design/isaac-julien-barnes-review-locke-barthe-art.html>>. Ou celui de Julian Lucas dans *The New Yorker*, le

11 août 2022 : <<https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/a-black-british-artist-asks-what-was-africa-to-the-harlem-renaissance>> (consultés le 20 juillet 2023).

5 En témoignent, dans une dissertation écrite en 1907 pour un cours de Josiah Royce, les allusions que Locke fait à la théorie jamesienne de la vérité (« The Nature of Truth », in *Alain Locke Papers*, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University, Box 140).

6 Sur la présence de Locke aux Hibbert Lectures, voir Harris & Molesworth (2008 : 89-90), et Stewart (2018 : 154).

7 « Sous l'influence de Royce, James, Palmer et Santayana, j'abandonnai mon provincialisme puritain pour une tournure d'esprit critique et cosmopolite. » (Locke, 1942 : 837).

8 « Je pense que vous reconnaîtrez les deux dispositions d'esprit que l'on retrouve dans la pratique si je donne pour titres respectifs à ces colonnes les termes suivants : "esprit délicat (*tender minded*)" et "esprit endurci (*tough minded*)". L'esprit délicat [est] rationaliste (qui s'appuie sur des "principes"), intellectualiste, idéaliste, optimiste, religieux, partisan du libre-arbitre, moniste, dogmatique ; l'esprit endurci [est] empiriste (qui s'appuie sur des "faits"), sensationnaliste, matérialiste, pessimiste, irréligieux, fataliste, pluraliste, sceptique. » (James, 1967/1996 : 365 ; 2007 : 89-90).

9 «A man's vision is the great fact about him. [...] A philosophy is the expression of a man's intimate character, and all definitions of the universe are but the deliberately adopted reactions of human characters upon it. [...] If we take the whole history of philosophy, the systems reduce themselves to a few main types which, under all the technical verbiage in which the ingenious intellect of man envelops them, are just so many visions, modes of feeling the whole push, and seeing the whole drift of life, forced on one by one's character and experience, and on the whole preferred – there is no other truthful word – as one's best working attitude. Cynical characters take one general attitude, sympathetic characters another. [...] Perhaps the most interesting opposition is that which results from the clash between what I called the sympathetic and the cynical temper. Materialistic and spiritualistic philosophies are the rival types that result: the former defining the world so as to leave man's soul upon it as a sort of outside passenger or alien, while the latter insists that the intimate and human must surround and underlie the brutal. This latter is the spiritual way of thinking.» (James, 1909: 20-23).

Cette conception jamesienne de la philosophie comme expression d'un tempérament (en même temps qu'effort d'explicitation du monde) se retrouvera plus tard chez Locke, dans l'incipit de son essai *Values and Imperatives*: «All philosophies, it seems to me, are in ultimate derivation philosophies of life

and not of abstract, disembodied "objective" reality; products of time, place and situation, and thus systems of timed history rather than timeless eternity. They need not even be so universal as to become the epitomized rationale of an age, but may merely be the lineaments of a personality, its temperament and dispositional attitudes projected into their systematic rationalizations. But no conception of philosophy, however relativistic, however opposed to absolutism, can afford to ignore the question of ultimates or abandon what has been so aptly though skeptically termed "the quest for certainty".» (Harris, 1989: 34).

10 «Whereas absolutism thinks that the said substance becomes fully divine only in the form of totality, and is not its real self in any form but the all-form, the pluralistic view which I prefer to adopt is willing to believe that there may ultimately never be an all-form at all, that the substance of reality never get totally collected, that some of it may remain outside of the largest combination of it ever made, and that a distributive form of reality, the each-form, is logically as acceptable and empirically as probable as the all-form commonly acquiesced in as so obviously the self-evident thing.» (James, 1909: 34).

11 «The pragmatic method, in its dealings with certain concepts, instead of ending with admiring contemplation, plunges forward into the river of experience with them and prolongs the perspective by their

means. Design, free-will, the mind, spirit instead of matter, have for their sole meaning a better promise as to this world's outcome. Be they false or be they true, the meaning of them is this meliorism.» (James 1967/1996b: 405).

12 «Things are “with” one another in many ways, but nothing includes everything, or dominates over everything. The word “and” trails along every sentence. Something always escapes. [...] The pluralistic world is thus more like a federal republic than like an empire or a kingdom. [...] The all-form allows of no taking up and dropping of connexions [...]. In the each-form, on the contrary, a thing may be connected by intermediary things, with a thing with which it has no immediate or essential connexion. It is thus at all times in many possible connexions which are not necessarily actualized at the moment. They depend on which actual path of intermediation it may functionally strike into: the word “or” names a genuine reality. [...] Our “multiverse” still makes a “universe”; for every part, though it may not be in actual or immediate connexion, is nevertheless in some possible or mediated connexion, with every other part however remote, through the fact that each part hangs together with its very next neighbors in inextricable interfusion. [...] It is what I call the strung-along type [of union], the type of continuity, contiguity, or concatenation.» (James, 1909: 322-325). Ross Posnock a souligné l'importance de James et de Dewey dans la critique du colonialisme, et

l'influence que la critique de la logique de l'identité exercera sur Locke à cet égard : « Locke's attunement to the implications of James's refusal of coercive, closed systems of thought has another significance. Locke makes vivid that identitarianism in whatever form – as essentialist philosophy, as cultural pluralism, as Jim Crow segregation, as imperialism – was a disciplinary regime to be avoided, especially by those racially marked. And one of the few intellectual weapons one might wield was Jamesian, and later Deweyan, pragmatism. This philosophy pursued a critique of identity logic not only in Western thought but in its sociopolitical instruments – imperialism and racism.» (Posnock, 1998: 24).

13 Voir en particulier son chapitre III, « Black Intellectuals and other Oxymorons » (Posnock, 1998: 87-110).

14 Les deux thèses peuvent être consultées dans les archives d'Alain Locke à la Howard University: la thèse d'Oxford est un manuscrit holographe de 472 pages (voir *Alain Locke Papers*, Howard University, Moorland Spingarn Research Center, Box 125 – thèse d'Oxford, désormais OT en abrégé); la thèse d'Harvard est un manuscrit dactylographié (in *Alain Locke Papers*, Box 164-155, Folder 12-25, Manuscript Division, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University – thèse de Harvard, désormais HT en abrégé). Du Bois s'était semblablement vu refuser à Berlin le grade de docteur en histoire

en 1894, et c'est donc à Harvard qu'il l'obtint lui aussi, l'année suivante, avec sa thèse sur *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States, 1638-1870* (1896, republiée in Du Bois, 1986). Perry était l'auteur d'un article (« The Definition of Value », *Journal of Philosophy*, XI, 1912) et publia par la suite deux ouvrages sur la théorie des valeurs : *General Theory of Value* (1926) et *Realms of Values* (1954).

15 Dans l'abondante bibliographie que ces auteurs ont consacré à la théorie générale de la valeur, on pourra consulter les textes suivants : Brentano (1978, 1988) ; et, en français, la *Psychologie du point de vue empirique* (1944). Et Meinong (1912, 1968, 1977, 1999).

16 Pour James, voir McDermott, *The Writings of William James* (1967/1996). Pour Dewey, voir *Essays and Outlines of a Critical Theory of Ethics* (Dewey, 1891/1969) ; et « Experience and Philosophic Method », « Existence as Precarious and Stable », « Existence, Value, and Criticism », in McDermott (1981 : 249-354).

17 Pour Nietzsche, voir notamment *Par-delà le bien et le mal* (1886) et la *Généalogie de la morale* (1887) ; pour Eisler, *Studien zur Werttheorie* (1902).

18 Sur le premier mouvement correctif, voir la thèse d'Oxford ; sur le second, voir la thèse d'Harvard.

19 Locke n'est en effet pas le seul à cette époque à s'inspirer conjointement de Franz Brentano

et de William James : les *Recherches Logiques* d'Edmund Husserl constituent ainsi une semblable tentative de médiation entre les deux régimes, mais qui s'enracine, cette fois, prioritairement dans le premier et cherche à mettre les acquis du second au crédit du point de vue transcendantal.

20 « La conscience et la vie », conférence donnée en anglais à l'Université de Birmingham, le 29 mai 1911, et publiée in Bergson (1959 : 818-819). Il n'est pas exclu que Locke, alors Rhodes Scholar à Oxford, ait assisté à cette conférence, après celles que Bergson fit auparavant, à Oxford même, les 26 et 27 mai sur « La perception du changement ».

21 Voir « La perception du changement » (Bergson, 1959 : 1376). Dans sa deuxième conférence, Bergson fait ce commentaire qui nous permet, par comparaison, de comprendre l'originalité même de la théorie lockienne de la valorisation : « En fait, il n'y a pas de perception qui ne se modifie à chaque instant. [...] Mais tout le mécanisme de notre perception des choses, comme celui de notre action sur les choses, a été réglé de manière à amener ici, entre la mobilité externe et la mobilité intérieure, [...] l'apparence particulière que nous appelons un "état". Et une fois en possession d'"états", notre esprit recompose avec eux le changement. Rien de plus naturel, je le répète : le morcelage [*sic*] du changement en états nous met à même d'agir sur les choses, et il est pratiquement

utile de s'intéresser aux états plutôt qu'au changement lui-même. [...] les difficultés et contradictions de tout genre auxquelles ont abouti les théories de la personnalité viennent de ce que l'on s'est représenté, d'une part, une série d'états psychologiques distincts, chacun invariable, qui produiraient les variations du moi par leur succession même, et d'autre part, un moi, non moins invariable, qui leur servirait de support. [...] Mais la vérité est qu'il n'y a ni un *substratum* rigide immuable ni des états distincts qui y passent comme des acteurs sur une scène. Il y a simplement la mélodie continue de notre vie intérieure, – mélodie qui se poursuit et se poursuit, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente. Notre personnalité est cela même. » (*Ibid.* : 1381-1384). De cette « continuité indivisible de changement », il s'ensuit donc que « le passé se conserve de lui-même, automatiquement » : dès que notre attention « lâche quelque chose de ce qu'elle tenait sous son regard, aussitôt ce qu'elle abandonne du présent devient *ipso facto* du passé », mais, dans le même temps, la fonction de la conscience consiste à prolonger, ou ramener « sous forme de “souvenirs”, telle ou telle simplification de l'expérience antérieure, destinée à compléter l'expérience du moment » (*ibid.* : 1385-1387).

22 « Felt continuity of the process of transformation » (HT : 158) ; « continuity of acquirement of meaning » (HT : 83).

23 « Any meaning that is acquired, that is to say, any concept viewed genetically, is *ipso facto* subject to statement in terms of the processes by which it was derived, and any acquired character of value has functionally this bond of connection at least with its content » (HT : 13) ; « Value is the “funded” or acquired affective-volitional meaning of an object for a subject. The sense of value is given in feeling, but in “feeling-attitudes” rather than mere feeling states. These are immediate feelings plus that affective-volitional meaning acquired in antecedent psychical processes which is reflected into them. Thus, acquired meaning is, genetically speaking, “dispositional”, but is represented or actualized in the immediate consciousness of value in feeling factors specifically conditioned through acquired meanings. These are the “pre-suppositions” of the value. All value-feelings are appreciative tastes with an acquired presuppositional basis, character, and reference, which the feeling derives from the processes involved in the presentation of the value object, or the realization of the value state. » (HT : 81).

24 Émile Durkheim, « La détermination du fait moral » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1906) ; « Jugements de valeur et jugements de réalité » (*Revue de métaphysique et de morale*, 1911, cité dans la thèse d'Harvard, HT : 237) – articles repris dans Durkheim (1974).

25 « A value-movement in general is any reconstruction of a value object or a valuation which is traceable as a characteristically transformative change of meaning for valuation. » (HT : 157).

26 Voir les deux thèses, mais aussi les articles « Values and Imperatives » (1935) et « Value » (sans date, repris *in* Locke/Harris, 1989).

27 Cette corrélation du sentiment et de la valeur dans le changement était présente dès la thèse d'Oxford : « Value changes are consequent on feeling changes. » (OT : 165).

28 « Accordingly, more of a philosophical midwife to a generation of younger Negro poets, writers, artists than a professional philosopher. » (Locke, 1935 : 313).

29 Sur la notion de « révolution morale », voir Appiah (2010/2012 : 13-14) : « Une révolution morale doit impliquer une transformation rapide du comportement moral et non pas simplement des sentiments moraux. En sorte qu'au terme d'une révolution morale, comme au terme d'une révolution scientifique, les choses paraissent nouvelles. Rétrospectivement, en l'espace même d'une seule génération, les gens se demandent : "Que pensions-nous alors ? Comment avons-nous pu faire cela pendant tant d'années ?". »

30 Stewart (1979 : 196), Marigorzata (1994 : 174-184), Léger (1989 : 324-328), et Jeffrey Stewart, « Introduction »,

in Locke (1916/1992 : XXVIII-LVII).

31 Sur Locke et Bergson au Collège de France, Lewis (1994 : 150), Rampersad (1925/1997 : XI), Washington (1994 : 33, 38). Washington cite notamment des lettres de Locke à sa mère, écrites en 1911, où ce dernier exprime sa profonde admiration pour Bergson, et ses qualités de philosophe et de conférencier. Sur Bergson au Collège de France, voir ses *Mélanges* (1972 : 961).

32 Y participèrent entre autres Franz Boas, W.E.B. DuBois, Félix von Luschan, et le romancier et dramaturge Israël Zangwill, auteur d'une pièce qui remportait, depuis 1908, un grand succès à Broadway, *The Melting Pot*, où il mettait en scène les angoisses et les conflits de générations que suscitait l'assimilation dans une famille juive établie à New York. Sur ce congrès, voir la biographie de Du Bois par Lewis (1994 : 441-442), et celle de Locke par Stewart (2018 : 216-221).

33 Dans une étude que lui avait commandée le Congrès américain, sur les nouveaux immigrants aux États-Unis, Boas avait utilisé l'anthropométrie pour montrer, à rebours de la doxa dominante à son époque, que les caractéristiques physiques des « races », que l'on pensait « héréditaires », évoluaient en concomitance avec les changements dans leurs environnements naturels et sociaux ; de surcroît, il soulignait que toutes les civilisations progressaient surtout grâce à leurs échanges culturels avec d'autres civilisations. Locke avait assisté à la conférence que

donna Boas, en 1911, lors du Congrès universel des races, et qui serait publiée la même année sur le titre « The Instability of Human Types » (Boas, 1989). Sur la présence de Locke au Congrès londonien, voir Fraser (1998/1999: 6), Stewart (1916/1992: XXIII-XXVI), et Hutchinson (1995: 64).

34 Comme Bergson dans *Matière et Mémoire* (son *Essai sur la relation du corps à l'esprit*, publié en 1896), Locke pense donc nécessaire de maintenir un certain « dualisme » – constaté notamment dans la relative autonomie de l'esprit vis-à-vis des conditions physiologiques, ainsi que dans l'extensive puissance et croissance de l'intellect indépendamment des limites corporelles.

35 C'est la voie qui sera suivie, dans un premier temps, par l'anthropologue Melville Herskovits.

36 « Cultural cosmopolitan, but perforce an apostle of cultural racialism as a defensive counter-move for the American Negro » (*in* « Alain Locke », introduction à « Values and Imperatives », 1935: 313).

37 C'est en effet Kallen lui-même qui renonça à Harvard à la notion d'identification à une communauté politique, par-delà les différences culturelles, pour s'identifier, consciemment et consciencieusement, avec son héritage et sa communauté d'origine: « The commingling of James's lectures and Wendell's [literary history] », ainsi qu'il le note lui-même,

« crystallized in my mind into a new outlook, the results of which were: first, discovery of the meaning of "equal" as used in the Declaration [of Independence]; second, recognition of the social role of freedom and individual and group differences, later to be expounded at length in my own philosophy, and finally, such a reappraisal of my Jewish affiliations as required an acquiescence in my Jewish inheritance and heritage, an expanding exploration into the content and history of both, and a progressively greater participation in Jewish communal enterprises » (« The Promise of the Menorah Idea », *in Menorah Journal* (1962: 12; cité *in* Hutchinson, 1995: 467)). Fils d'un rabbin venu de Silésie, Kallen deviendra un farouche défenseur du sionisme et de la colonisation de la Palestine (Stewart, 1979: 133; Hutchinson, 1995: 84-86).

38 Voir notamment ses essais « Pluralism and Intellectual Democracy », « The Concept of Race as Applied to Social Culture » (*in* Harris, 1989). Ainsi que le fait remarquer Ross Posnock (1998: 24), les œuvres artistiques et les traditions culturelles ne sont pas pour Locke une propriété inaliénable des peuples où elles sont apparues, mais elles relèvent de l'échange, et ce qui prime c'est donc l'usage créatif que l'on en fait plutôt que la fierté muséifiante que l'on en tire. En cela le programme culturaliste de Locke est pleinement pragmatique: pour réaliser la communauté humaine, il importe moins de se référer à une essence commune que

de créer des liens de solidarité et des dénominateurs communs grâce à des actes de création, au premier rang desquels figurent donc les moyens esthétiques (Hutchinson, 1995: 34).

39 Par cette proposition, James entendait en effet qu'il fallait soumettre les distinctions conceptuelles, philosophiques ou épistémologiques au test de l'expérience, qui seule peut fournir une validation: c'est ce qu'il appelle la «valeur cash» d'une théorie ou d'une notion. Pour la citation: «Philosophical Conceptions and their Results» (1898), in Mc Dermott (1967/1996: 348-349). James reprendra ce texte en 1907 dans son ouvrage *Pragmatism*, où il revient sur cette «attitude pragmatique»: «La méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques. Quelle différence y aurait-il en pratique si telle notion plutôt que telle autre était vraie? Si aucune différence n'apparaît, c'est que les deux notions sont pratiquement équivalentes et que la discussion est vaine. Dans une controverse sérieuse, on devrait pouvoir discerner une différence pratique qui découle du fait qu'un des deux termes est vrai. [...] Il faudra faire ressortir de chaque mot sa valeur réelle pratique.» («What Pragmatism Means», James 1907/1967: 377-380; 2007: 113, 118).

40 James (1909/1996: 218). Dans ses conférences à Oxford, James se livre en effet à une critique sévère de la logique de l'identité, à laquelle Kallen aurait dû être attentif. Il rappelle tout d'abord, dans sa troisième conférence,

les critiques que Hegel a formulées à l'égard de la notion d'identité, et les avantages que présente le processus logique de la dialectique (*ibid.*: 88-94). Il souligne ensuite, dans ses cinquième et sixième conférences, comment l'influence de Bergson lui a permis d'abandonner définitivement cette logique de l'identité (*ibid.*: 211-273).

41 «Mr Kallen [...] would add to the federation of states the federation of races. The American people have not fairly faced the issue. But the Ku Klux Klan and the Nordic propaganda are unquestionably preparing the way for such a new constellation of the forces in the cultural life of America.» (Park, 1925: 260). Voir également Hutchinson (1995: 55), et Miller (1979).

42 Voir Hutchinson (1995: 87) et Posnock (1998: 188). Pour une discussion plus en détail du pluralisme culturel de Kallen, voir le chapitre III de la thèse d'Everett Helmut Akam, *Pluralism and the Search for Community* (1989). Pour une approche plus sociologique des positionnements «essentialistes» de Kallen dans le débat sur le «*Melting Pot*», voir Schnapper (1998: 260-261, et 268-269).

43 Voir «Alain Locke», introduction écrite par Locke à «Values and Imperatives», in Hook & Kallen (1935). Le fait que Locke s'affilie au mouvement du pluralisme culturel peut également s'interpréter comme un témoignage de reconnaissance déguisée à l'égard de Kallen, éditeur

du volume *American Philosophy Today*, qui, en contactant Locke pour un article de synthèse sur ses travaux philosophiques, lui avait en quelque sorte remis le pied à l'étrier : Locke, trop engagé par ses activités de critique et de promoteur dans les revues noires américaines, n'avait en effet, sur le plan universitaire, publié aucun article de philosophie à cette date.

44 Harris & Molesworth (2008 : 175-178) ; Stewart (2018 : 488-497, 508-510, 513-517, 525, 538-540).

45 Lewis (1989 : 89-90 et 93-95) ; Hutchinson (1995 : 390-391). Locke manifestait déjà depuis quelque temps le désir d'être le chef de file d'un mouvement littéraire : « nous avons à présent assez de talents pour commencer à avoir un mouvement, – et exprimer une école de pensée », écrivait-il à Langston Hughes en 1923 ou 1924 (*Langston Hughes Papers*, James Weldon Johnson Collection, Beinecke Rare Books and Manuscripts Library, Yale University ; cité par Hutchinson, 1995 : 390).

46 Dewey avait défendu la participation de plein droit des Afro-Américains à la société américaine dans une polémique qui l'avait opposé à Horace Kallen en 1915 ; Robert Kerlin était un professeur de littérature à Lincoln University (où Langston Hughes avait été son étudiant) qui publiait régulièrement des recensions sur les ouvrages écrits par les Afro-Américains, et qui avait lui-même écrit un livre intitulé *The Voice of the*

Negro ; Eugene O'Neill avait publié et fait monter, avec des acteurs noirs, deux pièces sur la vie des Afro-Américains : *The Emperor Jones*, et *All Gods' Chillun Got Wings* ; c'était également le cas de Ridgeley Torrence (*Granny Maumee and other plays of the Negro Theatre*) ; T. S. Stripling et Clement Wood avait chacun publié un roman sur les Noirs du Sud, respectivement intitulé *Birthright* (1922) et *Nigger* (1922) ; Carl Van Doren était l'éditeur littéraire de *The Nation*, et l'un des plus fervents défenseurs blancs de la littérature noire (voir notamment son article : « The Younger Generation of Negro Writers », paru dans *Opportunity* 2, 1924, p. 144-145). Konrad Bercovici était un écrivain d'origine roumaine, qui s'était fait une spécialité de collecter et transposer des contes venus du monde entier. Sur tout cela, voir les bibliographies du *Survey Graphic Harlem Number* (p. 706) et du *New Negro* (p. 428), ainsi que l'article de William Stanley Braithwaite : « The Negro in American Literature » (*The New Negro*, p. 35).

47 Sur les éditeurs et leur rôle dans la Renaissance Noire, voir Hutchinson (1995 : 367-386).

48 *Harlem, Mecca of the New Negro*, VI (6), mars 1925 : 621-725 ; nous utilisons ci-dessous l'édition reprint publiée en 1980 par Black Classic Press, Box 13414 I-A, Balto., M.D., 21203.

49 Les essais de type sociologique étaient, pour ceux produits par les Noirs Américains, l'article de Charles S. Johnson (« Black Workers

and the City » : 641-643, 718-719, 721); celui de Kelly Miller (« The Harvest of Race Prejudice » : 682-683, 711-712) et celui de George E. Haynes (« The Church and the Negro Spirit » : 695-697, 708-709); du côté des Blancs, il y avait le texte de Melville Herskovits (« The Dilemma of Social Pattern » : 676-678) et celui de Winthrop D. Lane (« Ambushed in the City: The Grim Side of Harlem » : 692-694, 713-715). George Haynes (1880-1960) était un sociologue noir américain, chef du département des sciences sociales à Fisk University, et expert des relations raciales ainsi qu'un membre fondateur de la National Urban League: il fut notamment de 1922 à 1946, le secrétaire exécutif de la Commission sur l'Église et sur les Relations Raciales. Winthrop D. Lane était un militant pacifiste et un contributeur régulier au *Survey* de Paul Kellogg. Parmi les essais d'ordre historique ou critique, il y avait bien évidemment les textes de Locke (« Harlem » : 629-630; « Enter the New Negro » : 631-634; « Harlem Types: Portraits by Winold Reiss » : 651-653; « Youth Speaks » : 659-660; « The Art of the Ancestors » : 673); l'article de James Weldon Johnson (« The Making of Harlem » : 635-639); celui d'Arthur Schomburg (« The Negro Digs Up His Past » : 670-672); celui de J. A. Rogers (« Jazz at Home » : 665-667, 712) et celui du collectionneur millionnaire Albert Barnes (« Negro Art and America » : 668-669). Parmi les pièces plus journalistiques, il y avait l'article de W. A. Domingo (« The Tropics in New York » : 648-650); celui de Walter White (« Color Lines » :

680-682), celui de Konrad Bercovici (« The Rhythm of Harlem » : 679); et enfin deux textes de féministes noires américaines : « Breaking Through » (p. 684) de la juriste Eunice Roberta Hunton (1899-1970), et « The Double Task: The Struggle of Negro Women for Sex and Race Emancipation » (p. 689-691), écrit par Elise Johnson McDougald, qui était alors principale adjointe d'une école publique à Harlem, mais aussi spécialiste du travail social et collaboratrice aux journaux *Crisis* et *Opportunity*. La pagination du volume n'était évidemment pas anodine : si certaines pages étaient entièrement consacrées à la littérature, avec les nouvelles de Rudolph Fisher (« The South Lingers On » : 644-647), de W. E. B. Du Bois (« The Black Man Brings His Gifts » : 655-657, et 710), ou avec des poèmes de Countee Cullen, Anne Spencer, Angelina Grimke, Claude McKay, Jean Toomer et Langston Hughes (p. 660-663), dans de nombreuses autres occasions, les thèmes traités par certains articles fournissaient l'occasion de subtils contrepoints littéraires : Locke intégrait dans sa prose des poèmes de Hughes, de McKay, de James Weldon Johnson, tandis que des « sonnets » de Claude McKay étaient insérés dans les articles de W. A. Domingo (« The Tropics in New York », « Subway Wind » : 648-649) et de Walter White (« Baptism » : 681), ou que de courts poèmes de prose faisaient entendre la voix de Langston Hughes dans les essais de J. A. Rogers (« Jazzonia » : 665), de Melville Herskovits (« Our Land » : 678) et de Kelly Miller (« I,

too » : 683). « Héritage », Le grand poème de Countee Cullen, avait été écrit sur la commande de Locke, et se trouvait enchâssé dans une série de reproductions d'objets et de masques africains (p. 674-675). Les portraits et dessins étaient pour l'essentiel des créations de Winold Reiss (1886-1953), un artiste d'origine autrichienne qui s'était spécialisé aux États-Unis dans la représentation de « communautés culturelles minoritaires, et exposées à de dramatiques changements sociaux » (Hutchinson, 1995 : 392) : il avait notamment illustré, en 1924, un numéro spécial du *Survey Graphic* sur le Mexique, et réalisé par ailleurs de saisissants portraits des Indiens Pieds-Noirs.

50 Les poèmes de Hughes intitulés *Jazzonia* et *Our Land* avaient été respectivement publiés dans *Crisis* et *Opportunity* (mai 1924) ; les sonnets *White House*, *Baptism* et *Tropics in New York* de Claude McKay avaient originellement paru dans *The Liberator* ; c'est également dans ce journal que Jean Toomer avait, pour la première fois, offert au public certains extraits de *Cane*, comme les nouvelles *Carma* et *Becky*, ou comme les poèmes *Georgia Dusk* et *Song of Sun*, repris par la suite dans *The New Negro*. Sur tout cela, voir McKay (1937/1970 : 35-136, 227, 313) ; Hutchinson (1995 : 264-265, 406).

51 *Harlem, Mecca of the New Negro* (1925 : 703 et 706-707). Locke avait produit ces bibliographies, mais Arthur Schomburg avait également proposé des liens avec des textes du

passé en faisant reproduire, dans son article, six couvertures de livres publiés par des Noirs aux XVIII^e et XIX^e siècles (p. 670-671). Dans l'anthologie du *New Negro*, Locke lui confiera la responsabilité d'établir les listes bibliographiques, et se chargera, pour sa part, des discographies.

52 Paul Kellogg à Alain Locke, 15 janvier 1925, *Survey Graphic*, *Correspondence files*, *Alain Locke Papers*, Moorland-Spingarn Research Center, Howard University – cité par Hutchinson (1995 : 396).

53 Locke à Paul Kellogg, lettre du 19 janvier 1925, *Paul Kellogg Papers*, Archives of Social Welfare History, University of Minnesota, Box 710.

54 « The Negro Mind Reaches Out », initialement publié dans la revue *Foreign Affairs* en avril 1925.

55 « The Creation », de James Weldon Johnson, avait été publié dans *The Freeman*, et serait en 1927 repris dans un petit volume intitulé *God's Trombones : Seven Negro Sermons in Verse*, avec des illustrations d'Aaron Douglas ; « The Negro Speaks of Rivers », de Langston Hughes, provenait de *The Crisis* ; « The Riddle » de Georgia Douglas Johnson avait été publié dans *Opportunity* en août 1925 ; « The City of Refuge », nouvelle de Rudolph Fisher, avait agrémenté les pages de l'*Atlantic Monthly* ; « The Negro Dancers », les trois sonnets de Claude McKay, étaient parus dans son recueil intitulé *Harlem Shadows*, et publiés chez Harcourt & Brace en 1922.

56 Voir également le règlement du concours dans Sondra Kathryn Wilson, *The Opportunity Reader* (1999 : XXIII-XXVI). Le jury était entre autres composé d'Alain Locke, Van Wyck Brooks, Carl Van Doren, Carl Van Vechten, Eugene O'Neill, Zona Gale, W. E. B. Du Bois, James Weldon Johnson et Paul Kellogg.

57 «T'appin» (Terrapin); «B'rer Rabbit Fools Buzzard» (récits collectés dans le Sud par Arthur Huff Fauset en août 1925); *The New Negro* : 245-249.

58 Hutchinson mentionne par exemple cette lettre de Locke à Langston Hughes, où il explique avoir demandé à Arthur Philip Randolph, l'un des chefs de file du mouvement syndicaliste noir, «un article sur "les masses noires" : Randolph refusa de l'écrire, puis m'accusa d'être un snob et de mépriser le prolétariat» (5 février 1929, *Alain Locke Papers*; Hutchinson, 1995 : 394).

59 Il est à noter, sur ce point, que Garvey lui-même adressera un message de félicitations et de remerciements aux éditeurs du *Survey Graphic*, Locke et Kellogg (Rampersad, 1997 : XX).

60 «THIS VOLUME IS DEDICATED TO THE YOUNGER GENERATION». La typographie, tout en majuscules, avec changement de taille pour le

destinataire, est en elle-même fort significative.

61 «O, rise, shine, for thy Light is a'com-ing.»

62 Sur les poèmes de Hughes, McKay et James Weldon Johnson, voir «The New Negro» (p.5 et p.12-13). Le langage social, et les lieux communs ou les stéréotypes sur le Noir sont souvent mis entre guillemets (p.3, p.5, p.7, p.9, p.11, p.14). D'autres phrases sont des tournures empruntées à Du Bois («The thinking Negro has been induced [...] to see himself through the distorted perspective of a social problem. His shadow [...] has been more real to him than his personality» : 4); à James Weldon Johnson («the most creditable record of fifty years of freedom» : 5); au journal de Marcus Garvey («The pulse of the Negro world has begun to beat in Harlem» : 14); ou bien au roman de VanWyck Brooks («The Negro can at least [...] celebrate the attainment of [...] a spiritual Coming of Age» : 16). Ces reprises s'apparentent parfois, dans leurs effets, au détournement situationniste : c'est ainsi que le titre de *Lothrop Stoddard, The Rising Tide of Color* est tout à la fois repris et discrédité dans un propos célébrant le développement de la conscience raciale à l'échelle mondiale («As a world phenomenon this wider races consciousness is a different thing from the much asserted rising tide of color» : 14).