PRAGMATA

REVUE D'ÉTUDES PRAGMATISTES

2024–7/8

PRAGMATA

REVUE
D'ÉTUDES
PRAGMATISTES
2024–7/8

La revue Pragmata est éditée par :

Pragmata - Association d'études pragmatistes
54 Bd Raspail, Bureau 626
75006 Paris

Adresse électronique :

PragmataAEP@gmail.com

Site web :

https://pragmataaep.wordpress.com

ISSN : 2649-8588

Comité éditorial :

Alexandra Bidet (CMH-CNRS), Daniel Cefaï (CEMS-EHESS), Eva Debray (Sophiapol, Paris Nanterre et Paris 1 Panthéon Sorbonne), Paola Diaz (Centre for social conflict and cohesion studies. Fondap-CONICYT-Chili), Barbara Formis (Université Paris 1), Olivier Gaudin (École de la nature et du paysage de Blois, INSA-CVL), Carole Gayet-Viaud (CESDIP, CNRS), Pierre Gégout (Institut Libre d'Éducation Physique Supérieur), Mathias Girel (ENS Ulm, directeur de rédaction), Céline Henne (University of Cambridge), Antoine Hennion (Mines Paris/PSL Université/CNRS), Stéphane Madelrieux (Université Lyon 3), Alvin Panjeta (UPEC/IAE Gustave Eiffel/IRG), Christophe Point (LISEC, Université de Lorraine et IDEA, Université Laval à Québec), Cristina Popescu (Faculté des sciences de l'éducation, Université de Bielefeld), Perrine Poupin (AAU, CNRS), Louis Quéré (CEMS-EHESS), Emmanuel Renault (Sophiapol, Paris Nanterre), Joan Stavo-Debauge (LASUR École Polytechnique fédérale de Lausanne), Pierre Steiner (TSH-Costech Compiègne), Thibaud Trochu (Université de Lille, STL)

Secrétaire de rédaction :

Guillaume Braunstein (CEMS-EHESS)

Maquettiste :

Adrien Labbe [adrienlabbe.org/]

Comité scientifique :

Christopher Ansell (University of California at Berkeley), Mathieu Berger (UCL Louvain et Metrolab Brussels), Tanja Bogusz (Universität Kassel), Rosa Calcaterra (Università Roma 3), Diogo Corrêa (IESP-UERJ, Rio de Janeiro), Jean-François Côté (UQAM, Montréal), Didier Debaise (ULB Bruxelles), André Detienne (Purdue University, Indianapolis), Roberta Dreon (Università Ca' Foscari Venezia), Habibou Fofana (Université de Ouagadougou, Burkina Faso), Roberto Frega (CEMS-EHESS), Jussara Freire (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes), Claude Gautier (ENS Lyon), Philippe Gonzalez (Université de Lausanne), Daniel Huebner (University of North Carolina at Greensboro), Hans Joas (Humboldt-Universität zu Berlin et University of Chicago), Sandra Laugier (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Eeva Luhtakallio (Université de Tampere, Finlande), Giovanni Maddalena (Università del Molise), Alicia Marquez Murrieta (Instituto Mora, Mexico), Anna M. Nieddu (Università di Cagliari), Richard Shusterman (Florida Atlantic University), Justo Serrano Zamora (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt), Iddo Tavory (New York University), Cédric Terzi (Université de Lille), Tullio Viola (Maastricht University), Joëlle Zask (Aix-Marseille Université), Bénédicte Zimmermann (EHESS et Wissenschaftskolleg zu Berlin)

TABLE DES MATIÈRES

Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale

sous la direction de Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge

Préambule 8

ARTICLES

DANIEL CEFAÏ & JOAN STAVO-DEBAUGE
Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale 12

MARILYN FISCHER
Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains 108

CHARLENE HADDOCK SEIGFRIED
Quelques remarques complémentaires sur Jane Addams et John Dewey . . 142

Préjugés, aliénation et oppression
Le pragmatisme féministe de John Dewey sur la question du genre et de la race 152

GUILLAUME GARRETA
Pragmatisme et pluralismes depuis William James
Genèse et transformations du « pluralisme culturel » 198

TEXTES CLASSIQUES DU PLURALISME CULTURELS

PIERRE-NICOLAS OBERHAUSER
« C'est ce que font les véritables chercheurs en sociologie… »
Sur le programme de recherche pionnier de W. E. B. Du Bois 230

W. E. B. DU BOIS
L'étude des problèmes des Noirs (1898) 280

MARILYN FISCHER
Commentaires sur la vision du pluralisme culturel de Jane Addams 312

JANE ADDAMS
Trois textes 326
La propension à l'humanisation de l'éducation industrielle (1904) 327
L'immigration récente : un domaine négligé par les chercheurs (1905) . . 335
L'émancipation [de l'esclavage] a-t-elle été annulée par l'indifférence nationale ? (1913) 350

JOAN STAVO-DEBAUGE
Le « pluralisme culturel » en demi-teinte
Kallen, Dewey et Du Bois entre les années 1915 et 1926 358

HORACE M. KALLEN
La démocratie par opposition au *melting-pot* (1915) 440

JOHN DEWEY
Nationaliser l'éducation (1916) 478
L'autocratie sous couverture (1918) 490
L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants (1923) 500

W. E. B. DU BOIS
Le spectre de la peur (1926) 512

DANIEL CEFAÏ
L'Amérique transnationale de Randolph Bourne
Guerre à la guerre et fédération de cultures 530

RANDOLPH BOURNE
Amérique transnationale (1916) 646

ANTHONY MANGEON
Alain Locke : pragmatisme, pluralisme et Renaissance noire 670

ALAIN L. LOCKE
Le Nouveau Noir (1925) 732
Pluralisme et paix idéologique (1947) 752

DANIEL CEFAÏ
L'expérience marginale
Une socioanalyse pragmatiste du Soi selon Robert E. Park et Everett V. Stonequist 764

ROBERT E. PARK
Les migrations humaines et l'homme marginal (1928) 1030

EVERETT V. STONEQUIST
Le problème de l'homme marginal (1935) 1050

SYMPOSIUM W. E. B. DU BOIS

W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district*, par Isabel Eaton (1899/2019)

DANIEL CEFAÏ & JOAN STAVO-DEBAUGE
Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois 1070

EARL WRIGHT II
Le laboratoire sociologique d'Atlanta : un programme de recherche empirique oublié de W. E. B. Du Bois 1135

DANIEL SABBAGH
« La vérité, aussi déplaisante soit-elle ». W. E. B. Du Bois, notre contemporain ? 1155

ANTHONY PECQUEUX
Environnement / Milieu / Atmosphère. « Autour » des *Noirs de Philadelphie* et de leurs problèmes 1172

MAGALI BESSONE
Problématiser le « problème noir » : la connaissance comme pratique politique 1196

W. E. B. Du Bois : de Philadelphie à Farmville

NICOLAS MARTIN-BRETEAU
Un projet sociologique global
W. E. B. Du Bois, « Les Noirs de Farmville » et l'étude de la communauté africaine-américaine 1214

W. E. B. DU BOIS
Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale (1898) 1242

RECENSIONS

DIOGO CORRÊA
Stéphane Madelrieux, *Philosophie des expériences radicales*, Paris, Seuil, 2022 1310

F. GUILLAUME GASS-QUINTERO
Gregory F. Pappas (dir.), *Pragmatism in the Americas*, New York, Fordham University Press, 2011 1324

BRIGIDA PROTO
Tanja Bogusz, *Experimentalism and Sociology : From Crisis to Experience*, Cham, Springer, 2022 1362

PIERRE-NICOLAS OBERHAUSER
Neil Gross, Isaac Reed & Christopher Winship (dir.), *Inquiry, Agency, and Democracy : The New Pragmatist Sociology*, New York, Columbia University Press, 2022 1384

Résumés 1408

Liste des auteurs 1432

PRÉAMBULE

Ce numéro spécial de *Pragmata* tombe à pic. Hélas. Quand nous avons entrepris d'enquêter sur le pluralisme culturel et de réexaminer la question raciale aux États-Unis, au début du XX^e siècle, nous étions guidés par notre curiosité pour les débats de l'époque dont nous voulions mettre en évidence l'imprégnation pragmatiste. Notre intérêt était avant tout historique et philosophique ; la portée politique de ces textes restait encore au second plan. Nous ne pouvions imaginer, pendant les deux années de préparation du numéro, que sa parution coïnciderait avec une séquence élection européenne-élection législative, dominée par le raz-de-marée du Rassemblement national et, plus largement, de l'extrême-droite. Cette nouvelle livraison de *Pragmata* y gagne une signification politique que nous n'avions pas anticipée.

Le débat sur le pluralisme culturel se déploie aux États-Unis, il y a un siècle environ, alors qu'une vague de nationalisme tente d'écarter de la définition de l'américanité les « binationaux », à trait d'union. Cette revendication nativiste prend un nouveau tour pendant la Première Guerre mondiale, quand elle cible les Germano-Américains suspects de déloyauté vis-à-vis de la nation. Ce geste de discrimination sera renouvelé, à plus grande ampleur, après l'Attaque de Pearl Harbor le 7 décembre 1941 : 120 000 Japonais et Nippo-Américains seront arrachés à leur vie de tous les jours et enfermés dans une dizaine de camps, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Ces faits dramatiques n'étaient autre qu'un moment d'exacerbation d'une crise chronique autour de la place des immigrants dans la vie collective. À quoi doit ressembler une nation composite, où vivent ensemble des personnes et des groupes de « race » et de « culture », de mœurs, de langage et de religion d'une grande diversité ?

Touchant à la place des immigrants dans la nation étatsunienne, cette controverse continue d'avoir des échos, aujourd'hui, dans les débats récurrents sur les sociétés pluriethniques, interculturelles ou multiculturelles. Mais au début du XX^e siècle, elle concerne aussi le statut des Juifs et à celui des Noirs. Leur sort intéresse particulièrement Horace Kallen, Randolph Bourne et Alain Locke, les trois principaux protagonistes de cette histoire, ainsi que W. E. B. Du Bois, Jane Addams ou John Dewey, les pionniers de cette interrogation. La question juive et la question noire sont, tout autant que la question migratoire, des problèmes pratiques à résoudre, en tout cas pour une partie de la population. Cette situation problématique a suscité un ensemble d'interrogations philosophiques et politiques que nous restituons dans ce volume sur le pluralisme culturel. Avec leur extension en sciences sociales : le sociologue Robert E. Park et ses étudiants Everett Stonequist, Charles S. Johnson ou E. Franklin Frazier, mènent l'enquête sur les troubles, mais aussi les richesses de l'expérience marginale des Italo-Américains ou des Sino-Américains, des Juifs américains ou des Africains-Américains.

Cette figure de l'homme ou de la femme marginale, vivant entre plusieurs mondes sociaux et culturels, ne serait-elle pas une réponse possible aux politiques de l'identité, aux rêves de pureté nationale, aux peurs du Grand Remplacement et aux fantasmagories xénophobe, raciste et antisémite ? Et la quarantaine d'années de débats aux États-Unis, avec leurs qualités, leurs travers et leurs limites, sur lesquels nous ouvrons une fenêtre, n'est-elle pas une invitation à penser autrement, ici, en France, la figure de l'étranger ? Comment lui ménager une autre place, celle de l'hospitalité plutôt que de l'exclusion et de l'expulsion ? Quels contours dessiner à une nation et une république qui soient aux antipodes de celles que nous propose le Rassemblement national ?

D. C. & J. S.-D., 30 juin 2024

ARTICLES

PRAGMATISME, PLURALISME CULTUREL ET QUESTION RACIALE

DANIEL CEFAÏ &
JOAN STAVO-DEBAUGE

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

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

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

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

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

« *Nous avons plus de diversité raciale, plus de diversité linguistique et plus de diversité culturelle. Cette diversité est une aubaine. C'est un énorme cadeau dans une économie et dans une société mondiales. Si nous pouvons trouver un moyen non seulement de respecter nos différences, mais aussi de les célébrer tout en continuant à dire que ce qui nous unit est encore plus important, nous aurons résolu le problème épineux* (conundrum) *qui paralyse la Bosnie, qui conduit encore des gens à se faire exploser pour tuer des enfants innocents au Moyen-Orient, qui fait que mon peuple en Irlande se dispute encore sur ce qui s'est passé il y a 600 ans, qui a conduit à une guerre tribale, maligne, en Afrique, condamnant des centaines de milliers de personnes à mourir à coups de machette. C'est une question d'imagination, de vision, de cœur. Les gens doivent se lever le matin et se sentir bien dans ce pays avec toute sa diversité, parce que nous devons savoir ce qu'il y a de bon dans les différences qui nous séparent et les célébrer, et nous devons aussi savoir ce qui nous lie les uns aux autres. Quelles sont les conditions d'appartenance à la communauté américaine ? En quoi faut-il croire et que faut-il être prêt à vivre et à défendre pour être un Américain ? C'est ce que nous allons faire. Nous devons envisager notre avenir comme une démocratie véritablement multiraciale, multiethnique et multireligieuse, qui remonte, en ligne droite, d'ici et maintenant jusqu'à George Washington.* »
Président William J. Clinton,
American University, 15 septembre 1997

Voici un nouveau volume de *Pragmata*, entièrement dédié au pluralisme culturel et aux questions raciales aux États-Unis, durant le premier tiers du XX^e^ siècle[1]. Pourquoi revenir sur de telles questions ? Aujourd'hui, on insiste sur le fait que les États-Unis ont été une société coloniale, où les populations indigènes ont été massacrées

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

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

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

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

LES PARADOXES DE LA NAISSANCE D'UN CONCEPT

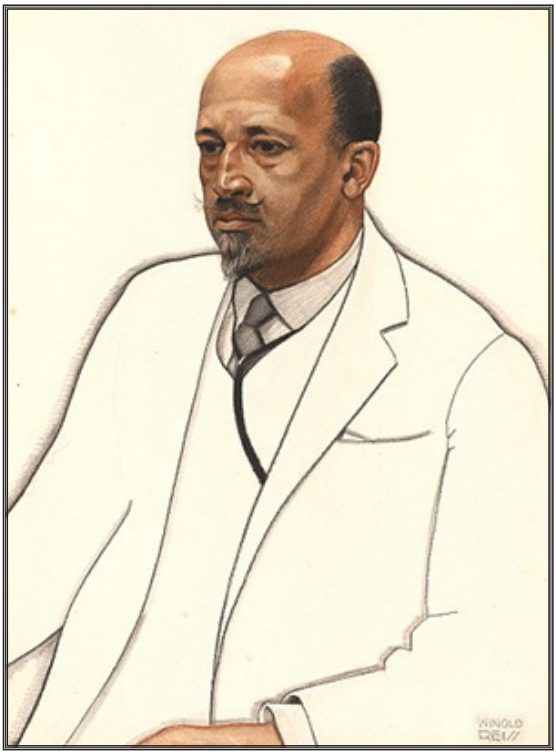
Parmi ces intellectuels, les pragmatistes ont joué un rôle important : ce sont eux qui sont généralement crédités de l'invention de la notion de « pluralisme culturel ». Cela vaut pour Du Bois, Kallen, Locke, Bourne, Addams, Park ou Thomas dont il est question dans ce numéro : tous, nous le verrons,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

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

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

étudiants du Sud des États-Unis qui s'opposent à sa participation au dîner de Thanksgiving au Club américain. Ne prendront son soutien que Kallen, lui-même détenteur d'une Sheldon fellowship (qui devient un ami proche – leurs conversations entre 1906 et 1908 seront décisives pour la suite[2]), A. V. Dicey, le constitutionnaliste anglais de Balliol College, et Louis Dyer, qui organise pour réparer l'affront, un dîner privé de Thanksgiving à son domicile. À Oxford, Locke côtoie aussi des intellectuels sud-africains, indiens et égyptiens, qui l'amènent à élargir son point de vue, et à relier le statut des Noirs aux États-Unis à une histoire de l'esclavage et de la colonisation. De retour à New York, en 1911, Locke donne sa première conférence sur « The Negro and a Race Tradition » : comme Kallen, il a accompli un virage qui le conduit à se poser la question : « Quelle différence la différence fait-elle ? *(What difference does difference make?)* » (Weinfeld, 2010). D'une perspective universaliste de Noir assimilé, insensible à la couleur de sa peau et sourd aux préjugés de son entourage, Locke a glissé vers une position pluraliste[3]. Nouveau paradoxe : Kallen, dans les années 1910-1920, ne ménageait guère de place aux problèmes rencontrés par les Africains-Américains. Ceux-ci sont absents de « Democracy *versus* the Melting-Pot » (1915) et à peine plus présents dans *Culture and Democracy in the United States* (1924)[4]. Locke semble rejoindre Kallen, mais Kallen reste peu sensible à la cause des Noirs.

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



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

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

dans les quartiers déshérités et surpeuplés de New York, Chicago ou Boston – que l'on se souvienne du lien du tandem Du Bois-Isabel Eaton et du College Settlement de Philadelphie qui les a accueillis pendant leur enquête (Du Bois, 1899/2019). Les femmes des *settlements* ménagent tant bien que mal un accès au logement, à l'emploi, à l'école et à la santé pour les migrants et elles s'assurent que leurs droits sont respectés[5]. L'attention au sort de ce que l'on n'appelait encore que peu des « minorités », migrantes ou raciales, et à leurs modes de vie singuliers, ainsi que la critique des simplismes d'une américanisation conçue comme une assimilation, ou pire, une « anglo-saxonisation », précédaient donc le moment de nouage du pluralisme culturel, autour de 1915. Les femmes des *settlements* de Chicago étaient farouchement opposées à l'américanisation forcée et demandaient pourquoi des immigrants, traités comme du bétail à leur arrivée sur le sol américain, surexploités par leurs logeurs et leurs employeurs, souvent soumis à toutes sortes d'arnaques, devraient soudain devenir des patriotes (Abbott, 1918). Addams déplorera que la vague de haine qui avait déferlé contre certains peuples étrangers pendant la Grande Guerre ne se reporte contre les immigrants, et que les diktats de l'américanisation dissimulent des « jugements collectifs » au déni de la richesse de leurs différences de nationalité, de langue, de religion, de tradition (Addams, 1919). Le « dogmatisme national », le « patriotisme aveugle » l'emportent sur « la citoyenneté intelligente »[6]. Quant à Wald, elle était délibérément internationaliste et voulait faire tomber des frontières de convention (1915 : 310)[7]. En direction des migrants, à la fois en coopération et en compétition avec leurs propres institutions civiques, sociales et culturelles, les *settlements* proposaient un certain nombre d'activités de travail social, d'éducation et de soin, de colonies de vacances, d'animation artistique ou d'économie domestique – orientées, pour un certain nombre d'entre elles, par un projet politique d'auto-gouvernement à l'échelle du quartier. Par ailleurs, Du Bois, Addams et Dewey ont tous trois participé à la fondation de l'Association nationale pour le progrès des personnes de couleur (National Association for the Advancement of Colored People – NAACP) en 1909-1910, à l'initiative d'activistes progressistes, blancs

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

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

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

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

LE *MELTING-POT*

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

de la South End House de R. A. Woods) sur les « facteurs ethniques dans la population de Boston » (1903), mélangent des « groupes ethniques » comme « *Negroes* », « *Ireland* » et « *British America* » dans l'étude de leurs taux de croissance, de natalité ou de mortalité, d'analphabétisme ou de pauvreté. L'objectif est de saisir les variations entre ces différentes populations afin de « distinguer certaines qualités, désirables ou indésirables, que l'immigration a introduites dans notre système social. Ces caractéristiques sont données sans idée de faire d'odieuses comparaisons raciales, mais plutôt de montrer leur importance, non seulement pour les individus concernés, mais pour l'ensemble du corps social », écrit Bushee (*ibid.* : 149). Le lexique de l'ethnicité servait à distinguer entre divers sous-groupes dans le flux des migrants européens – aujourd'hui les « Caucasiens » –, tout en pouvant aussi s'appliquer à certaines populations dites « de couleur » – avant tout saisies au moyen du lexique de la race, un lexique que Du Bois, Addams, Bourne et Locke, et de façon plus radicale encore Dewey, s'efforçaient justement de subvertir. Les catégories pouvaient également être reprises à différents auteurs eugénistes ou racialistes, et opposer les « races nordiques » aux « races alpines, méditerranéennes ou balkaniques (mâtinées de sang négroïde) », pour ne citer que Madison Grant (1916), contemporain direct du débat sur le pluralisme culturel[8]. La séparation des bons groupes ethniques et raciaux des mauvais allait souvent de pair avec des descriptions de la « dégénérescence physique et morale » de la population et des mises en garde contre les dangers du mariage interracial. Égaux, mais pas complètement, et le plus séparés possible !

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA PLURALITÉ DE CULTURES SELON LES ANTHROPOLOGUES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

pas un espace ségrégué. Harriet Alleyne Rice, première femme noire à être diplômée à Wellesley, docteure en médecine en 1891 au Women's Medical College of the New York Infirmary for Women and Children, y travaille dès les années 1890 pour le compte du Bureau des Charités (elle rejoint en 1897 la Maternité de Chicago et l'école de formation des puéricultrices). Des orateurs noirs s'y produisent : J. Max Barber donne une conférence en 1906 sur les événements d'Atlanta, Du Bois en 1907 sur les âmes du peuple noir ; Ida B. Wells ainsi que les autres leaders de *settlements* noirs y sont régulièrement invités ; les travailleurs sociaux de Hull House et ses leaders aident à l'installation dans le South Side du Wendell Phillips Settlement et du Frederick Douglass Center, *settlements* noirs ; un meeting interracial lié à la 4e Conférence de la NAACP y a lieu le 30 avril 1912 ; et, en 1925, alors que davantage d'Africains-Américains vivent dans le quartier, se forme le Club des mères de couleur (Colored Mothers' Club), futur Community Club, qui fait la charnière avec les habitants noirs du quartier[10]. On pourrait du reste, pour relativiser les critiques adressées aujourd'hui aux femmes des *settlements*, signaler que les préjugés concernant l'ignorance, la paresse, l'immoralité et la délinquance des Noirs des quartiers les plus déshérités étaient en partie partagés par Du Bois (1903/2007), et ce dès la publication de son enquête sur *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2019). Il distingue clairement la populace de l'élite – ce qu'il appellera plus tard le « *talented tenth* (dixième talentueux) » – et, s'il rejette l'hypothèse de l'infériorité biologique (Martin-Breteau, 2020), il ne mise guère que sur cette fraction éduquée du monde noir pour en finir avec l'inégalité raciale. Les communautés nationales et raciales ne se distinguent pas par leur bagage génétique, mais par leur héritage culturel, et plus encore par les « conditions environnementales » de leur vie quotidienne. Contre les délires fréquents sur le lien entre génétique et criminalité, la thèse d'une écologie des conduites délinquantes est déjà en route en « sociologie criminelle ». Elle est explicitement formulée par Frances Kellor[11], dans son enquête sur « The Criminal Negro » (1901a), qui insiste sur les causes économiques, sociales, familiales, institutionnelles, pédagogiques (chômage et misère, manque d'éducation et explosion des

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

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

Hull House Community Club en promenade devant le Joseph T. Bowen Country Club à bord d'un bus de la Willett Motor Coach Company (autour de 1936) (Hull-House Photograph Collection, University of Illinois Chicago. Library. Special Collections. ID : JAMC_0000_0112_0914.tif).

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

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

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

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

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

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

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

LE PARCOURS ORIGINAL DE JOHN DEWEY

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

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

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

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

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

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

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

Intéressé dès son arrivée à Chicago par la question des immigrants, au contact d'Addams, membre fondateur de la NAACP en 1909-1910, Dewey a une trajectoire originale dans le débat sur le « pluralisme culturel ». Et bien que l'expression de « *cultural pluralism* » soit totalement absente de ses œuvres complètes, Everett R. Clinchy, dans *In the Name of God* – qui relit le pluralisme religieux à la lumière du pluralisme culturel – le compte comme un éminent représentant de ce courant (Clinchy, 1934 : 177). Relevons tout d'abord que Kallen a envoyé à Dewey son article de *The Nation* en 1915. Il importait à Kallen d'avoir l'avis et le parrainage de Dewey (Kaufman, 2019). Dewey réagira favorablement (peut-être plus que ne le laisse entendre Guillaume Garreta, 2007/2024, *infra*), mais il émettra en effet des réserves sur la métaphore de la « symphonie » et sur la pente séparatiste du modèle de la « fédération des nationalités » de Kallen – le risque étant de se retrouver avec un orchestre symphonique sans chef d'orchestre et dont chacun des instrumentistes joue sa partie sans trop se soucier des autres[13]. Dewey articule plus avant ses réserves dans « Nationaliser l'éducation », en 1916 : s'il n'y cite pas Kallen, le texte est très clairement une intervention dans le débat ouvert par « La démocratie par opposition au *melting-pot* ». Dewey propose alors sa propre conception des identités à « trait d'union » et de la « complexion composite » des États-Unis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quand Kallen introduit donc la métaphore de l'orchestre symphonique, l'harmonie de l'ensemble ne se nourrit donc que de la spécificité de chacune des familles d'instruments – bois, claviers, cordes, cuivres et percussions – qui participent au concert sans se départir de leur nature. La réflexion de Kallen sur le « pluralisme culturel » était surdéterminée par son attention au destin du peuple juif, déchiré par l'alternative entre l'assimilation, qui pourrait conduire à sa disparition, et ce qu'il appelait « l'hébraïsme », une version séculière et progressiste de judaïsme et de sionisme[14]. Sa hantise de la disparition du peuple juif le conduisait à entretenir, à cette époque, une conception

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

> Ce qui est inaliénable dans la vie de l'humanité, c'est sa qualité positive intrinsèque, son héritage psychophysique. Les hommes peuvent changer de vêtement, de politique, de femme, de religion, de philosophie, dans une plus ou moins grande mesure, mais ils ne peuvent pas changer de grand-père. Les Juifs ou les Polonais ou les Anglo-Saxons devraient cesser d'être ce qu'ils sont. L'identité *(selfhood)* qui est inaliénable en eux, et pour la réalisation de laquelle ils ont besoin d'une liberté « inaliénable », est déterminée de manière ancestrale, et la forme du bonheur qu'ils poursuivent est impliquée par cette dotation ancestrale. C'est ce que suppose, en fait, la démocratie dans son fonctionnement. L'État a pour fonction de libérer et de protéger certaines capacités humaines ; et l'échec de l'État comme gouvernement signifie son abolition [...]
>
> Sa forme est celle de la république fédérale ; sa substance, une démocratie de nationalités, coopérant volontairement et de manière autonome dans l'entreprise de réalisation de soi, grâce au perfectionnement des humains selon leur espèce. Le langage commun du Commonwealth, de sa grande tradition politique, est l'anglais, mais chaque nationalité exprime sa vie affective et volontaire dans sa propre langue, dans les formes esthétiques et intellectuelles qui lui sont propres et nécessaires. (Kallen 1915/1924 : 220 ; 2024 : 474 ; et commentaire Kaufman, 2017)

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

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

représenter ? Maintenant, comment choisir des organes représentatifs, qui auraient l'agrément des minorités ethniques, raciales ou nationales, et qui seraient reconnues par le gouvernement fédéral ? Et que faire en cas de dissensions – ce qui est le plus plausible en démocratie – entre différentes fractions de la communauté juive, noire ou chinoise ? On remarquera en passant que ces trois catégories ne sont pas comparables : la première a trait à un peuple sans État, la seconde à une couleur de peau, la troisième à la citoyenneté d'un État… Il ne s'agit pas du tout du même type de minorités. Comment trancher dans le cas de dilemmes qui naissent, inévitablement, de tensions entre des loyautés multiples, et ce même entre ressortissants d'un même pays ? C'est déjà le cas du temps de Kallen : il y a des Chinois bouddhistes, protestants et catholiques et toutes sortes de cultes locaux, des Chinois qui parlent et écrivent le mandarin de Beijing ou le wu de Shanghai, ainsi qu'une multitude d'autres dialectes, des Chinois qui en matière de droit civil, pénal religieux ou commercial sont soumis à des législations et des magistratures hétérogènes… Sans compter qu'au début des années 1920, s'affrontent les affiliés du Parti communiste chinois et du Kuomintang, et qu'à partir de 1925, les soutiens de l'Armée nationale révolutionnaire de Tchang-Kaï-Chek se mettent à lutter contre les seigneurs de la guerre et contre les puissances occidentales. Et si l'on voulait aller plus loin, qu'adviendrait-il des « femmes et des hommes marginaux », comme Park (1928/2024) et Stonequist (1935/2024) les appelleront, à cheval sur plusieurs mondes, sociétés et cultures ? Dans de tels cas, sur le territoire des États-Unis, quel droit doit prévaloir : la *common law* en vigueur, le droit coutumier de telle ou telle région ou de telle ou telle ligue commerciale, ou le droit administratif, unifié de dynastie en dynastie ? Notons en passant que Berkson, quand il reprend les interrogations de Kallen pour penser l'unité dans la multiplicité[15], se rapporte surtout aux « harmonies coopératives de la civilisation européenne » (avec le modèle suisse en arrière-plan) et à l'intégration culturelle de la minorité juive (en soulevant plus concrètement la question de l'instruction religieuse à l'école et des « agences d'ajustement ethnique » que sont les centres communautaires juifs)

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

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

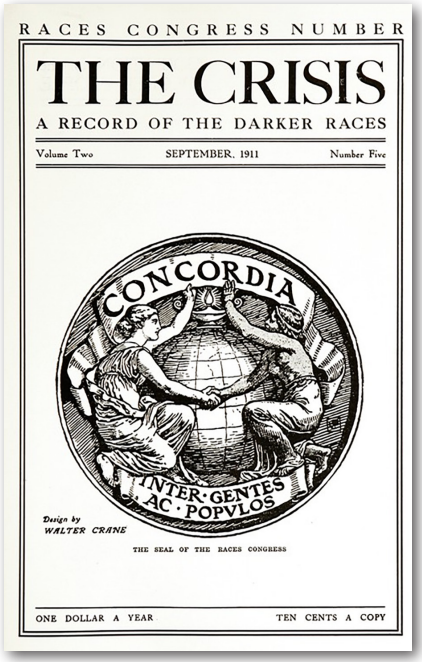
> C'est maintenant un lieu commun d'observation et d'enquête que ce qui est juif chez l'être juif n'est pas l'hérédité biologique, mais l'héritage social. La matrice fertile de ce patrimoine est une tradition : cette configuration vivante, auto-transcendante et auto-transformatrice de systèmes de valeurs,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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

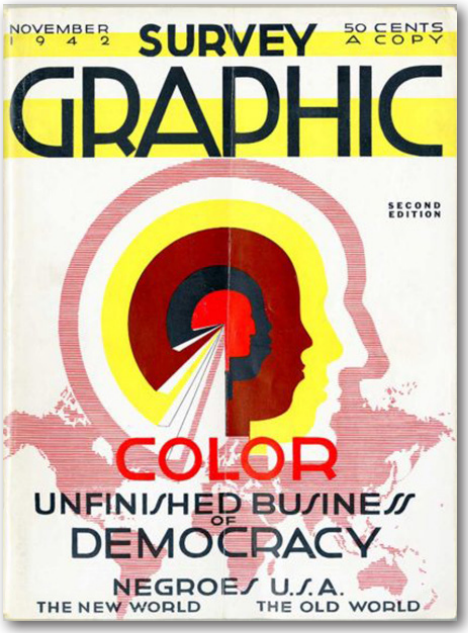
qualité de sentir *(feeling-quality)*, indépendamment du contenu *(irrespective of content)*, produit *(makes)* une valeur d'une espèce donnée » (1930 : 40). Mais on voit se dessiner la possibilité d'un « universel latéral », comme l'appelait Merleau-Ponty dans « De Mauss à Lévi-Strauss » (1960: 75),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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

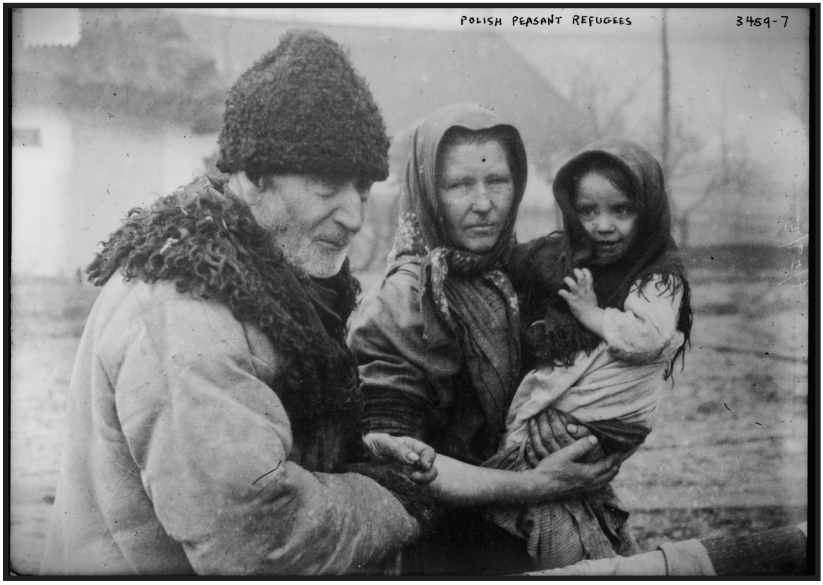
> [C]haque groupe humain a inventé dans le cours de son expérience un certain fonds de *valeurs* particulières qui lui sont propres et un ensemble d'*attitudes* à l'égard de ces valeurs. Ainsi, un poème, une danse folklorique, une église, une école, une pièce de monnaie sont des valeurs, et l'appréciation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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

ET LA RELIGION DANS TOUT ÇA ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION

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

1965, qui interdisent la discrimination dans les lieux publics, prévoient l'intégration dans les écoles et autres équipements publics, et rendent illégale la discrimination raciale en matière d'emploi et d'élection[17].

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

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

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

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

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

> Désormais, l'expression « pluralisme culturel » vise à signifier cet effort d'amitié de la part de personnes qui sont différentes les unes des autres, mais qui, en tant que différentes, se considèrent comme égales les unes aux autres. Par « égal », nous entendons généralement « semblable » ou « identique ».
> Le pluralisme culturel, cependant, entend aussi par « égal » la parité de l'inégal, l'égalité du différent, et pas seulement du semblable ou du même. Il postule que l'individualité est inaliénable, que les différences sont primaires et que, par conséquent, les êtres humains ont un droit inaliénable à leurs différences et ne devraient pas être pénalisés pour leurs différences, quelle que soit la manière dont elles sont constituées, quelle que soit leur consistance : couleur, foi, sexe, profession, richesse, etc. (Kallen, 1957 : 120)

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

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

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

Et puis les auteurs des années 1910-1920 avaient un fort intérêt pour la haute culture, qu'ils espéraient diffuser dans le reste de la société, rejoignant la bataille progressiste d'une éducation pour adultes. Ils se battaient sans doute sur le front du changement des stéréotypes concernant migrants, Juifs, Noirs, ou Orientaux, et pour la conquête de droits civils et politiques. Mais tous partageaient l'idéal de tirer les masses vers la haute culture. Ce point fait la différence avec les sociologues Thomas ou Park, plus intéressés par la culture – les *ways*, *mores*, *customs*… – au sens anthropologique du terme. Par contre, les intellectuels du *New Negro*, rassemblés autour de Locke, expriment dans des œuvres d'art et de pensée une expérience « noire » – ils la transfigurent dans des œuvres de haute culture ; Bourne et les jeunes critiques littéraires, poètes et romanciers de *The Seven Arts*, cultivent une véritable aversion pour la culture de masse ; et Kallen écrit en 1924 : « La scène américaine, déclarent les hommes de culture, ne peut engendrer aucune culture. Un homme de talent et d'esprit, pour les maintenir vivants, doit abandonner l'Amérique et vivre à l'étranger. La culture aux États-Unis, c'est comme les serpents en Irlande[18]. » (Kallen, 1924 : 23-24).

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT Andrew & Rainer EGLOFF (2008), « The Polish Peasant in Oberlin and Chicago : The Intellectual Trajectory of W. I. Thomas », *The American Sociologist*, 39 (4), p. 217-258.

ABBOTT Grace (1918), « True Americanization », *Americanization Bulletin*, 1 (1er novembre).

ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, The Macmillan Co.

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Co.

ADDAMS Jane (1919), « Americanization », *Publications of the American Sociological Society*, 14 (29 décembre). En ligne : <https://www.digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/10812>.

BERKSON Isaac (1920), *Theories of Americanization : A Critical Study, with Special Reference to the Jewish Group*, New York City, Teachers College-Columbia University.

BERNSTEIN Richard J. (2015), « Cultural Pluralism », *Philosophy and Social Criticism*, 41 (4-5), p. 1-10.

BOAS Franz (1904a), « The History of Anthropology », *Science*, 21 octobre, New Series, 20 (512), p. 513-524.

BOAS Franz (1904b), « Some Traits of Primitive Culture », *Journal of American Folklore*, 17, p. 243-254.

BOAS Franz (1910), « The Real Race Problem », *The Crisis*, 2, p. 22-25.

BOAS Franz (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Co.

BOAS Franz (1916), « Eugenics », *The Scientific Monthly*, 3 (5), p. 471-478.

BOURNE Randolph S. (1916a), « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, juillet, 118, p. 86-97.

BOURNE Randolph S. (1916b), « The Jew and Trans-National America », *The Menorah Journal*, décembre, 2, p. 277-284.

BOURNE Randolph S. (1919 [1917]), « Twilight of Idols », *The Seven Arts*, 11, p. 688-702 (repris in *Untimely Papers*, New York, B. W. Huebsch, p. 114-139).

BUSHEE Frederick A. (1903), *Ethnic Factors in the Population of Boston*, New York, American Economic Association by the Macmillan Company.

Cefaï Daniel (2018), « Pragmatisme, pluralisme et politique : Éthique sociale, pouvoir-avec et *self-government* selon Mary P. Follett », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 180-243. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/pragmata-2018-1_cefai.pdf>.

CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-517. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTES

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

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

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

4 Dans une note, Kallen qui a parlé des Noirs comme d'« une race différente *(dissimilar)*, contrainte de vivre dans un état dégradé et inférieur dans le Nord et le Sud », et à qui « le privilège de la liberté a été accordé » (1924 : 271), indique que leur cas « requiert une analyse séparée » (*ibid.* : 226).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 La question du judaïsme, de l'hébraïsme et du sionisme se trouvait au cœur des débats sur le « pluralisme culturel », qui n'étaient pas pour rien animés par plusieurs intellectuels juifs (voir ainsi Kallen, 1910, « Judaism, Hebraism and Zionism », 1919, *Constitutional Foundations of the New Zion*, ou 1921, *Zionism and World Politics*). L'option du sionisme n'était pas seulement embrassée par ces derniers. Elle avait aussi une résonance chez Bourne (qui donne la conférence à la Menorah Society « The Place of Jews in Trans-National America » en novembre 1916), ou chez Dewey (« The Principle of Nationality », publié en 1917 dans la revue *Menorah*, fondée par Kallen) – et chez les Africains-Américains de la seconde cohorte du pragmatisme, pour reprendre la périodisation de Pearce (2020 : 10). Alain Locke percevait Harlem comme la Jérusalem noire et Du Bois, qui lui-même pouvait se rêver en Moïse noir, pensait la situation du peuple noir à partir de l'expérience de l'exil des Juifs. Suite à la Déclaration Balfour, il écrit : « Le mouvement africain signifie pour nous ce que le mouvement sioniste doit signifier pour les Juifs, la centralisation du travail racial et la reconnaissance d'une source raciale. » (Du Bois, « Not "Separatism" », *The Crisis*, février 1919, 17 (4) : 166). Mais il rajoute, à l'adresse des militants du Retour en Afrique (Back to Africa), séduits par Marcus Garvey : « Il n'y a rien d'aussi indigène, d'aussi complètement "*made in America*" que nous. Il est aussi absurde de parler de retourner en Afrique, simplement parce que c'était notre patrie il y a 300 ans, qu'il le serait d'attendre des membres de la race caucasienne qu'ils retournent dans les bastions des montagnes du Caucase d'où, paraît-il, ils seraient issus. » *(Ibid.)*. En 1948, il saluait la naissance de l'État d'Israël dans le *Chicago Defender* : « Nous, les Noirs, avons beaucoup de raisons de nous plaindre. De cette traite des esclaves et de ses trois cents ans de cupidité et de cruauté. De l'esclavage américain et de son exploitation du labeur humain au profit de la civilisation blanche. De la caste de couleur qui fait aujourd'hui de nous des citoyens de seconde zone aux États-Unis et des membres d'une caste inférieure dans tout le monde civilisé. Mais face à tout cela, il faut admettre que le sort des Juifs dans le monde a été encore plus dur et plus désespéré que tout ce que les Noirs ont traversé dans les temps modernes. » (Du Bois, « The Winds of Time », *Chicago Defender*, 15 mai 1948).

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

16 En page intérieure du numéro du *Survey Graphic*, la légende précisait que le dessin de Winold Reiss représentait « Roland Hayes, dont la réussite en tant que chanteur symbolise la promesse de la jeune génération ». Curieusement, la version du texte de Locke dans la revue, intitulée « Enter the New Negro » (p. 631-634), s'achevait sur un dessin de Walter Von Ruckteschell, « Young Africa », composé à la gloire de l'un des héros de la colonisation allemande, le général Paul von Lettow-Vorbeck. Ce dessinateur rejoindrait le parti national-socialiste en 1930.

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

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

JANE ADDAMS SUR LE PLURALISME CULTUREL, LES IMMIGRANTS EUROPÉENS ET LES AFRICAINS-AMÉRICAINS

MARILYN FISCHER

Jane Addams a beaucoup écrit sur l'importance et la valeur des cultures d'origine des immigrants, à la fois pour les immigrants eux-mêmes et pour les Américains non immigrants. Elle connaissait intimement les coutumes et les pratiques de dizaines de cultures présentes parmi les communautés d'immigrants de Chicago, qui venaient principalement d'Europe du Sud et de l'Est, y compris de certaines parties de la Russie et de l'Empire ottoman. Addams a utilisé ces connaissances pour développer une théorie du pluralisme culturel qui est démocratique, cosmopolite et sensible aux différences culturelles. Elle a également travaillé en étroite collaboration avec les Afro-Américains de Chicago, encore qu'avant la Première Guerre mondiale, ceux-ci ne représentaient guère plus de deux pour cent de la population de la ville. Pourtant, dans ses essais, Addams n'élargit pas sa conception du pluralisme culturel à la culture afro-américaine. Cet article traite de cette difficulté. Après avoir présenté la théorie du pluralisme culturel d'Addams, il met en avant les ressources de sa théorie qu'elle aurait pu exploiter pour inclure la culture afro-américaine, et il identifie les obstacles qui l'ont empêchée de le faire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JANE ADDAMS ; PLURALISME CULTUREL ; CHICAGO ; IMMIGRANTS ; AFRICAINS-AMÉRICAINS.

* Marilyn Fischer est professeure émérite de philosophie au College of Arts and Sciences de l'Université de Dayton, Ohio, et membre de la Society for the Advancement of American Philosophy [mfischer1[at] udayton.edu].

Jane Addams a écrit d'une façon émouvante sur l'importance de la culture de ses voisins immigrants, tant pour eux-mêmes que pour les Américains non-immigrés[1]. Elle vivait dans le voisinage immédiat de Hull House, l'un de ces nombreux quartiers d'immigrants de Chicago, densément peuplés par des Italiens, des Grecs, des Russes, des Polonais, des Bohémiens, et des Juifs d'Europe de l'Est[2]. Grâce à d'innombrables interactions avec ces voisins, Addams s'est forgé un socle de connaissances empiriques et de sensibilités perceptives qui lui ont permis de réfléchir sur le rôle de la culture dans le maintien et l'enrichissement de la vie communautaire. Elle a beaucoup écrit sur ces questions.

Addams a eu moins d'interactions avec les Afro-Américains. Lorsque Hull House ouvre ses portes en 1889, les immigrants et leurs enfants représentent 78 % de la population de Chicago – les Noirs à peine 1,3 %. En 1910, seuls 2 % des 2,2 millions d'habitants de la ville étaient noirs. La ségrégation en matière de logement et d'emploi est alors moins rigide qu'elle ne le deviendra au cours des décennies suivantes (Spear, 1967 : 4, 11-15, 20-21). Néanmoins, Addams reste attentive aux problèmes qui se posent à la communauté afro-américaine. Elle critique les attitudes, les pratiques et les politiques racistes des Blancs dans les termes les plus vifs[3]. Elle est l'un des membres fondateurs de la NAACP et l'un des premiers dirigeants de la branche de Chicago (Reed, 1997 : 10, 17, 20-21, 32, 38-39 ; Knight, 2010 : 151-153). Du Bois a pris la parole à Hull House, et Addams et lui ont partagé la tribune lors de certains événements[4]. Avec Ida B. Wells-Barnett, Addams s'est battue pour maintenir l'intégration des écoles publiques de la ville (Giddings, 2008 : 444-445). Elle a contribué à la création et à la collecte de fonds pour plusieurs *settlements* de Chicago destinés aux populations noires[5], et elle a encadré et inspiré les travailleurs sociaux afro-américains de ces *settlements*[6]. Pourtant, elle a très peu écrit sur les relations raciales entre les Africains-Américains et les Blancs aux États-Unis. Même ses deux essais sur la culture, destinés à un public noir, n'ont pas élargi sa théorisation du pluralisme culturel aux Afro-Américains.

Cet article se limite à discuter les écrits d'Addams entre 1900 et 1910, durant la période où elle a développé l'essentiel de sa réflexion sur le pluralisme culturel. À ces dates, Dewey n'avait pas encore endossé cette perspective ; le relativisme culturel de Boas n'avait pas encore pénétré le monde intellectuel ; et la génétique mendélienne n'avait pas encore remplacé les hypothèses lamarckiennes concernant l'hérédité[7]. La Grande Guerre n'avait pas encore dissipé les illusions sur la force et la justice de la civilisation occidentale.

Au cours de ces années, l'idée d'évolution sociale était le paradigme intellectuel dominant. En recourant à ce que l'on appelait la méthode historique, les théoriciens retraçaient la progression de l'humanité de la sauvagerie à la civilisation : cela comprenait l'évolution de l'esprit, de la moralité, de la religion, des cultures et des formes d'organisation sociale. C'est dans ce cadre de pensée qu'était débattue la question de savoir s'il y avait une seule voie vers la civilisation ou plusieurs, et si la compétition et la violence étaient des moteurs constants de l'évolution humaine ou si elles étaient peu à peu remplacées par des méthodes pacifiques de coopération. Si la plupart des versions privilégiaient la civilisation anglo-saxonne, certains théoriciens employaient le paradigme de l'évolution sociale pour critiquer férocement l'impérialisme et le matérialisme occidentaux[8]. Sans doute ce paradigme n'était-il pas anodin, mais la toxicité des théories nées dans ce cadre variait considérablement. James, Royce et Dewey, ainsi qu'Addams, s'en sont inspiré[9].

L'architecture de mon propos sera la suivante. Après avoir brièvement présenté la façon dont les intellectuels blancs les plus éminents de l'époque considéraient les immigrants européens, récemment arrivés aux États-Unis, je décrirai la conception qu'avait Addams, au cours de ces années, de la culture et du fonctionnement des cultures d'origine des immigrants dans leur nouvel environnement. Je rendrai ensuite compte de ce qu'elle pensait des bienfaits que les Américains non-immigrés pouvaient reconnaître aux cultures des immigrants : elle a mis au point une théorie démocratique et cosmopolite du pluralisme culturel. Ensuite, après avoir résumé ses deux textes sur la

culture et les Afro-Américains, j'indiquerai comment les ressources de sa théorie du pluralisme culturel auraient pu aller jusqu'à inclure la culture afro-américaine et j'identifierai les barrières tenaces qui, dans sa théorie, l'ont empêchée de franchir ce pas.

LA VALEUR DES CULTURES D'ORIGINE DES IMMIGRANTS

Les deux premières décennies d'Addams à Hull House correspondent à l'apogée de l'immigration en provenance d'Europe non anglo-saxonne. Le nombre d'immigrants originaires du Royaume-Uni, d'Allemagne et de Scandinavie diminue par rapport à l'augmentation rapide du nombre de personnes originaires d'Europe du Sud et de l'Est, principalement des Italiens, des Grecs, de nombreux Slaves et des Juifs d'Europe de l'Est. Bien que tous ces groupes soient classés comme blancs, ils ne sont pas à l'époque considérés comme de la même « race » que les Anglo-Saxons. La signification de la race était plus profonde et plus pénétrante que ne le sont aujourd'hui les notions d'appartenances ethniques. La définition de la race était imprécise et flexible : associant des caractéristiques culturelles, nationales et biologiques, elle les sous-tendait souvent par des hypothèses lamarckiennes (Jacobson, 1998 : 6-7 ; Stocking, 1968 : 250-253 ; Jacobson, 2002 : 186).

À cette époque, les Blancs étaient différenciés en races blanches distinctes. Leur classement et leur nombre étaient très variables. Le rapport sur l'immigration de Dillingham de 1911 dénombrait trente-six races européennes parmi les quarante-cinq groupes raciaux qui immigraient alors aux États-Unis[10]. De nombreux auteurs plaçaient les races européennes le long d'une hiérarchie de valeur, la race teutonne ou anglo-saxonne étant supérieure à toutes les autres en raison de l'agressivité de ses membres et de leurs capacités de contrôle de soi et d'autogouvernement (Ross, 1901a et b ; Strong, 1885 : 165-180 ; Jacobson, 1998 : 22-31).

Ces cartographies raciales ont façonné les questions fondamentales que les intellectuels se posaient sur l'immigration. Les races blanches inférieures étaient-elles aptes à se gouverner elles-mêmes ? Pouvait-on les rendre « aptes », c'est-à-dire : avaient-elles la capacité de s'assimiler aux modèles culturels, sociaux et intellectuels anglo-saxons ? Les opinions concernant les Afro-Américains menaçaient toujours d'affleurer. Peu de scientifiques et d'intellectuels blancs doutaient que les personnes d'ascendance africaine fussent membres d'une race étrangère et bien inférieure. Le débat sur les immigrants d'Europe du Sud et de l'Est consistait souvent à tenter de déterminer s'ils étaient plus proches des Anglo-Saxons ou des descendants d'Africains.

Les intellectuels en vue de l'époque ont élaboré tout un spectre de réponses. Si Nathaniel S. Shaler, géologue à Harvard, regrettait les dommages causés par l'esclavage, c'est principalement parce qu'il avait obligé les Anglo-Saxons à entrer en contact étroit et permanent avec des personnes d'une race largement inférieure. Les paysans d'Europe du Sud-Est étaient, selon lui, incapables de changer leur statut d'infériorité inhérente. Leur état d'infériorité était « essentiellement le même que celui des Noirs du Sud » (Shaler, 1893 : 647, 649, 653). L'économiste et président du Massachussetts Institute of Technology (MIT), Francis A. Walker, s'est fait l'écho de cette idée en décrivant les paysans comme « dégradés en deçà de nos conceptions les plus extrêmes ». Pour les Anglo-Saxons, le contact avec ces gens était « nauséabond et répugnant ». Il mettait sérieusement en péril les institutions et le niveau de vie des Américains (Walker, 1896 : 828, 829). La position de Josiah Royce était moins extrême. Il pensait que les races immigrées du Sud et de l'Est de l'Europe, contrairement aux Chinois, aux Amérindiens et aux Noirs, pouvaient être assimilées à la version américaine de la civilisation anglo-saxonne. Non-assimilées, cependant, ces personnes représentaient une menace maléfique et dangereuse pour la communauté, écrivait-il dans « Some Characteristic Tendencies » (1900/2009 : 226-227) et dans « Provincialism » (1902/2009 : 76).

Comparée à de telles attaques au vitriol, la position d'Addams est remarquable. Elle qualifiait les immigrants de « primitifs » et de « simples », mais son raisonnement était en fait un argument selon lequel ils étaient, à l'époque, capables de s'autogouverner, puisqu'ils participaient déjà de manière démocratique aux réformes municipales et à la gouvernance syndicale[11]. Elle va plus loin et énumère les raisons pour lesquelles les immigrants pouvaient apporter des contributions remarquables à la démocratie américaine. Sa conception du pluralisme culturel allait de pair avec sa théorie de la démocratie sociale : elle participait de sa projection de l'évolution des États-Unis vers la démocratie en tant que mode de vie, propice à l'épanouissement social et individuel.

Lorsque Addams ouvrit Hull House en 1889, elle associait la culture aux plus grandes réalisations de la civilisation, « à la poursuite de notre perfection totale par le biais de la connaissance [...] de ce qui a été le mieux pensé et dit », selon le mot de Matthew Arnold (Arnold, 1869 : viii ; Knight, 2005 : 89 et 402-403). Dix ans plus tard, en revanche, elle définissait la culture d'un point de vue anthropologique comme « une compréhension des métiers et des pensées établis de longue date par les hommes, et des arts par lesquels ils ont trouvé du réconfort à leur labeur »[12]. La culture désignait les traditions et les coutumes d'un groupe, issues du passé et incarnées dans les habitudes de pensée, de sentiment, de production et d'action de concert avec les autres. Le réconfort venait du fait de lier nos activités à des configurations de sens culturels, qui permettent de « voir la vie dans son ensemble » (Addams, 1910/1990 : 139). Ces *patterns* de sens sont aussi des modèles de convivialité *(fellowship)*, élaborés et mis en œuvre de manière communautaire.

Tous les humains ont une culture, qui s'exprime moyennant une variété infinie d'activités et d'attitudes. Dans une citation non attribuée de *The Spirit of Modern Philosophy* de Josiah Royce, Addams identifie « l'humain » comme « le poétique, l'organique, le vital dans la civilisation » (1905a : 15 ; Royce, 1892/1983 : 280). Royce raconte

comment l'approche historique de l'évolution de la nature humaine a remplacé l'hypothèse du XVIIIe siècle selon laquelle la nature humaine était fixe. En retraçant le développement passé de l'humanité, tous les fragments culturels, des contes de fées et des superstitions aux bribes de dialectes paysans, doivent être considérés comme des preuves pertinentes (Royce, 1892/1983 : 280). Grâce à cette compréhension anthropologique de la culture, Addams était capable d'exprimer la valeur et la fonction des cultures d'origine de ses voisins. Elle était surtout intéressée par la façon dont ces traditions et ces coutumes opéraient pour les immigrants dans leur nouvel environnement. De nombreux immigrants de son quartier avaient été des paysans ruraux, qualifiés et prospères. Leur transition vers une ville industrielle densément peuplée était difficile parce qu'ils habitaient des immeubles surpeuplés, peu sûrs et insalubres, et effectuaient des tâches répétitives et abrutissantes dans des usines bruyantes et dangereuses.

Si la culture est le moyen par lequel l'humanité d'une personne est comprise et s'exprime, alors être dépossédé de ses schémas de vie *(patterns of life)* peut avoir des conséquences dévastatrices. Addams pensait que les anciennes coutumes et habitudes pouvaient servir de passerelle pendant que les immigrants reconstruisaient leurs expériences dans leur nouvel environnement. Pour beaucoup, cette fonction de passerelle était une question de stabilité psychologique. Addams raconte qu'un mari et père, alcoolique et violent, s'est suicidé. Sa veuve lui a montré une magnifique bague en or qu'il avait fabriquée, disant que, lorsqu'il travaillait le métal, il allait bien, mais que « rien d'autre ne pouvait y faire ». Elle commente : « Nous avions oublié qu'une occupation établie de longue date peut constituer les fondements mêmes de la vie morale… [et] peut être le salut de son tempérament incertain. » (Addams, 1910/1990 : 144).

Nous avons tous besoin d'être respectés par les autres en tant qu'êtres dotés de dignité et de valeur. Le maintien du respect est particulièrement difficile dans les familles immigrantes pour les parents dont les enfants s'américanisent rapidement. La cohésion familiale

était menacée par l'inversion des rôles normaux d'autorité. Les enfants, qui apprennent facilement l'anglais, deviennent les guides de leurs parents pour la vie et la culture américaines. Dans ce processus, ils tendent à perdre le respect pour leurs parents, découvrant le peu de valeur de leurs capacités dans le contexte américain. Là encore, les compétences culturelles de l'Ancien Monde pouvaient servir à combler ces lacunes. L'une des motivations d'Addams pour créer le Musée du travail de Hull House (Labor Museum) était de donner aux parents l'occasion de démontrer leurs savoir-faire artisanaux de l'Ancien Monde en matière de filage, de tissage, de broderie, de métallurgie et de menuiserie. En voyant l'admiration des visiteurs américains du musée pour les compétences de leurs parents et les beaux produits qu'ils fabriquaient, les enfants acquéraient un nouveau respect pour leurs parents et leur reconnaissaient de la dignité (Addams, 1904 : 272 ; 1910/1990 : 140-143).

Addams s'emporte dans *Newer Ideals of Peace* : « Tous les membres de la communauté sont également stupides quand ils jettent pardessus bord la révélation immigrée des coutumes sociales et de l'énergie héritée. » (Addams, 1907/2007 : 40). Elle formule de nombreuses suggestions concrètes sur ce que les Américains peuvent apprendre des cultures d'origine des immigrants. La théorie du pluralisme culturel qui en résulte est démocratique et cosmopolite.

Pour elle, la démocratie sociale en tant que « forme de vie associée *(form of associated living)* » se caractérise par la réciprocité. Plutôt que d'être prisonniers de relations hiérarchiques, les gens y sont désireux de donner et d'apprendre les uns des autres. De nombreuses dimensions des cultures immigrées pourraient servir à favoriser la réciprocité, parfois de façon littérale et personnelle. Étant donné l'intérêt de ses voisins pour l'éducation pour adultes, et en particulier pour l'apprentissage de l'anglais, Addams espérait que les écoles deviennent des lieux où les immigrants et les Américains entrent dans des relations de réciprocité, en tant qu'enseignants et étudiants. Les entrepreneurs pourraient y enseigner l'anglais aux immigrants

qui, à leur tour, leur apprendraient à utiliser les outils et les matériaux d'un travail artisanal qualifié. Des cours pour femmes pourraient être organisés dans la cuisine de l'école, les migrantes montrant comment fabriquer des pâtes artisanales et préparer des soupes paysannes en échange de cours d'anglais (Addams, 1904 : 271-272). D'autres exemples devaient nourrir l'observation et la réflexion. Ainsi quand Addams raconte une vieille coutume des Juifs de « jeter leurs péchés dans les eaux » de la rivière Chicago. Cette pratique était « un rappel rafraîchissant de la réalité de la vie intérieure et de la dignité de son expression dans sa forme héritée » (Addams, 1907/2007 : 40).

Addams ne préconisait pas que les Américains adoptent en bloc les coutumes des immigrants. Son propos était plutôt d'apprendre de leurs « cultures », qui fournissaient des *patterns* de vies intégrées dans lesquels l'intellect, les émotions, le corps et la camaraderie sociale étaient entrelacés. L'imagination pouvait alors travailler à partir de ces différents *patterns* afin de reconstruire la culture américaine dans un sens qui favorise davantage l'épanouissement humain : ces *patterns* étaient pris comme des critiques du matérialisme américain, avec sa culture « en fer-blanc *(tin finish)* » (Addams, 1902 : 21). Si les coutumes des immigrants pouvaient être accueillies comme des modèles d'intégration et de critique, elles aideraient à faire progresser le mouvement vers la démocratie sociale – et les immigrants eux-mêmes pourraient y contribuer.

La démocratie sociale, « le véritable objectif du gouvernement populaire », doit se préoccuper des « besoins primitifs » et assurer « une vie et un travail raisonnables » à tous ses membres (Addams, 1907/2007 : 57, 52). De nombreux voisins d'Addams ont appris à agir en tant que citoyens démocratiquement engagés, non pas dans la politique officielle, mais dans les syndicats. Prenant l'exemple de la grève des Stockyards de Chicago en 1904, elle note que la municipalité, en soutenant les préoccupations des propriétaires d'entrepôts plutôt que celles des syndicats, a montré qu'elle se souciait davantage de protéger les droits de propriété privée que de répondre aux

besoins les plus fondamentaux des gens (*ibid.* : 56-59). Les immigrants des syndicats ont démontré leurs capacités démocratiques en défendant leurs préoccupations, en négociant, en votant et en agissant par solidarité pour le bien commun de la classe ouvrière.

Addams espérait que le lieu de travail lui-même fût rendu davantage démocratique, et qu'il favorise le développement de *patterns* de vies intégrées. Dans leur enthousiasme pour la recherche de profit, les propriétaires d'entreprises avaient réduit le travail à des tâches répétitives, abrutissantes pour l'esprit, le corps et les émotions. Dans leur enthousiasme à posséder toujours plus de choses, les consommateurs américains étaient prêts à sacrifier l'artisanat et le design créatif pour des produits bon marché. Addams espérait que les savoir-faire artisanaux de nombreux immigrants pourraient constituer des modèles pour le travail industriel et ses produits, des modèles qui intègrent harmonieusement la main et l'intellect, la tradition et la créativité (*ibid.* : 80-83).

Dans la social-démocratie, le soi est considéré comme social, et les gens se sentent responsables les uns des autres. En observant les coutumes des immigrés, on découvre des *patterns* alternatifs à une culture bâtie sur la primauté de l'atome individuel. Addams considérait que la valorisation de l'individu par les Anglo-Saxons n'impliquait pas respect et équité, mais était un reflet de l'impérialisme britannique. Les modèles d'utilisation des terres dictés par la propriété privée en étaient une manifestation[13]. Pour elle, la robuste vie communautaire des paysans italiens et la tradition de propriété foncière communale des Doukhobors russes pouvaient aider à imaginer une vie en communauté bien plus riche que celle vécue par les familles agricoles américaines nucléaires, isolées au centre de leurs fermes de 160 acres (Addams, 1907/2007 : 383-389).

Cet exemple met en évidence le caractère cosmopolite de sa théorie. Les modèles culturels des immigrants ont fourni des matériaux avec lesquels les Américains étaient censés reconstruire les

significations du patriotisme, du nationalisme et de l'internationalisme. Addams souligne qu'en succombant à « la tentation anglo-saxonne de gouverner tous les peuples selon une seule norme », nous « avons constamment ignoré les idéaux politiques des immigrants celtes, germaniques, latins et slaves » (*ibid.* : 28). L'enthousiasme d'un enfant italien pour Garibaldi pourrait enrichir le sens du patriotisme des Américains. Lorsque Addams a raconté l'histoire des Pilgrims[14] à quelques enfants, un garçon grec a répondu, selon les mots de son traducteur irlandais de onze ans : « Il dit que si vos ancêtres sont comme ça, les siens pourraient les battre. » Elle commente en notant que « l'imagination créative et la connaissance historique » pourraient produire « une norme plus cosmopolite » (Addams, 1905a : 14).

Son pluralisme culturel était cosmopolite au sens où elle envisageait un processus continu de maintien d'affiliations, au-delà des frontières nationales et étatiques et de tissage entre elles. Ici, j'utilise les termes « nation » et « national » pour désigner des groupes dont les membres partagent une histoire, une langue, une littérature, une religion et ainsi de suite. Un État est un territoire géographique sur lequel s'exerce la souveraineté. Cette distinction est particulièrement importante pour comprendre les immigrants d'Europe du Sud et de l'Est d'avant la Grande Guerre. Beaucoup avaient été des minorités opprimées dans les empires multinationaux d'Autriche-Hongrie, d'Allemagne et de Russie.

Le cosmopolitisme d'Addams incorporait à la fois une forte affiliation nationale et un engagement envers toute l'humanité. Elle partageait la vision nationaliste et humanitaire de Giuseppe Mazzini, un de ses héros d'enfance (Addams, 1910/1990 : 13-14). À l'occasion du centième anniversaire de sa naissance, les membres de la Société de la Jeune Italie de Chicago ont offert un buste de Mazzini à Hull House. Addams commente : « Je me suis surprise à espérer pieusement que la jeunesse italienne, qui a confié son avenir à l'Amérique, puisse devenir l'apôtre de la fraternité des nations. » (*Ibid.* : 150). Sa réponse reflète la vision de Mazzini d'un patriotisme nationaliste intense intégré

dans une allégeance à l'humanité tout entière (Mazzini, 1860/1907 : chap. 4-5).

Nombre des groupes d'immigrés avec lesquels elle travaillait et vivait s'identifiaient étroitement aux projets nationalistes de leur pays d'origine. Ses voisins irlandais, italiens, polonais, bohémiens et juifs considéraient leur propre immigration non pas comme un abandon de ces projets, mais comme une occasion de mieux les servir depuis l'étranger[15]. Parfois, l'activité politique des immigrants était directe : collecte de fonds, publication d'histoires et d'éditoriaux nationalistes dans la presse immigrée[16]. Une grande partie de leur travail était culturel : leurs parades et festivals colorés, leur art et leur littérature nourrissaient l'engagement et l'identité nationale parmi les groupes d'immigrants, tout en divertissant le public (Jacobson, 2002 : 57-64, 75-82, chap. 3). Addams a contribué à ces efforts politiques et culturels. Elle a accueilli le folklore de ses voisins irlandais et leur intérêt pour le poète William Butler Yeats[17]. Elle a même autorisé des bataillons d'immigrants grecs à faire des exercices militaires dans le gymnase de Hull House alors qu'ils se préparaient à retourner dans leur pays pour combattre dans la guerre des Balkans[18].

Tout en accordant de l'importance aux affiliations nationales, Addams valorisait également le tissage de liens au-delà des frontières nationales. Lorsque les Américains et les immigrants se rencontrent dans un esprit de réciprocité, leur répertoire de *patterns* de vie sociaux, politiques et économiques s'enrichit considérablement. Des amitiés se nouent au-delà des frontières nationales. Lors de la grève des Stockyards, les travailleurs ont construit des affiliations transnationales en se regroupant entre Irlandais, Allemands, Bohémiens, Slovaques, Polonais et Lituaniens[19]. À travers leurs interactions démocratiques avec les immigrants, les Américains pouvaient élargir leur perception et leur compréhension du monde, vers une vision internationale et cosmopolite (Addams, 1904 : 272).

Même si Horace Kallen et Randolph Bourne ont écrit leurs célèbres essais sur le pluralisme culturel plus tard, pendant la guerre, on peut esquisser quelques points de comparaison. Addams ne prédit pas que les États-Unis deviendront une fédération de nationalités, comme l'ont fait Kallen dans « Democracy *versus* the Melting-Pot » (1915) et Bourne dans « Trans-National America » (1916). Ceux-ci observent qu'à mesure que les membres de différentes nationalités deviennent plus américains, ils deviennent également plus nationalistes sur le plan culturel (Kallen, 1915 : 217 et 218-219 ; Bourne, 1916 : 86). Kallen utilise la métaphore d'un orchestre symphonique dans lequel des voix distinctes s'unissent en harmonie (Kallen, 1915 : 220) ; Bourne envisage l'Amérique comme une « fédération cosmopolite de colonies nationales » (Bourne, 1916 : 93, 96). Il utilise la métaphore d'un tissu dont les fils relient ceux de l'Amérique à ceux de la patrie – une métaphore du tissage à laquelle Addams a également recouru.

Le pluralisme culturel d'Addams a ceci de particulier qu'il ne se concentre pas sur l'identité culturelle en tant que telle et qu'il ne spécule pas sur le modèle que l'Amérique va ou devrait adopter. Si elle appréciait les cultures d'origine des immigrants, elle ne les réifiait pas et ne prétendait pas qu'elles avaient une valeur intrinsèque. En tant que pragmatiste, elle était parfaitement consciente du fait que les gens agissent dans des environnements donnés et qu'il est leur nécessaire d'adapter leurs modes de vie aux conditions environnementales, et réciproquement. Elle se focalisait sur le processus et la fonction plutôt que sur l'identité culturelle en soi. Parce que les pratiques culturelles changent constamment en réponse à des milieux particuliers, il n'existe pas de « *pattern* final ». Si une fédération de nationalités est un modèle potentiel, ce n'est qu'un modèle possible parmi une infinie variété de modèles qui pourraient être réalisés à différents moments, au fur et à mesure que des personnes de cultures différentes interagissent et apprennent les unes des autres.

PLURALISME CULTUREL ET AFRICAINS-AMÉRICAINS

Addams écrit deux essais sur la culture et les Afro-Américains au cours de cette décennie 1900. Elle prononce le premier, « Advantages and Disadvantages of a Broken Inheritance » (1908a), à l'Université d'Atlanta, dans le cadre de la conférence de Du Bois sur *The Negro American Family*, en 1908. Selon le biographe de Du Bois, David Lewis (1993 : 377), celui-ci « appréciait énormément » la compagnie d'Addams.

L'enquête de Du Bois sur la famille comporte des sections couvrant le mariage, le foyer et l'économie familiale, en commençant par la vie en Afrique, puis sous l'esclavage, et enfin dans l'Amérique contemporaine. Un thème récurrent de l'étude est que l'esclavage a pratiquement éliminé les coutumes familiales africaines. Il n'en reste que des traces. Du Bois affirme que si un petit nombre d'esclaves avaient reçu un enseignement de la morale familiale européenne, en substitution de leur propre morale, « on a arraché violemment *(raped)* à la grande majorité des travailleurs ruraux leurs propres coutumes sexuelles, sans qu'ils en apprennent de nouvelles » (Du Bois, 1908 : 21).

Dans son discours, Addams raconte ses expériences avec des familles d'immigrants, principalement des Italiens issus de milieux paysans. Ces immigrants sont arrivés aux États-Unis en emmenant avec eux une foule de traditions concernant la vie familiale. En revanche, comme les Afro-Américains ont quitté l'esclavage dépouillés de leurs *patterns* culturels africains, leur tâche en tant que personnes récemment libérées était essentiellement d'inventer leur culture. Addams s'adresse à son public :

> Les habitudes que vous auriez pu recevoir de vos ancêtres ont toutes été détruites, elles ont toutes été dispersées, et en particulier les habitudes liées à la vie familiale. Il y a des avantages et des inconvénients à cette absence de traditions. Les avantages

> sont que vous êtes beaucoup plus disposés à vous adapter. Vous êtes bien plus aisément prêts à adopter les résultats de l'éducation et une vision rationaliste de la vie pour les mettre au service du perfectionnement de la famille. Les inconvénients sont que vous êtes privés de certaines des obligations que leurs traditions imposent aux personnes que j'ai mentionnées. (Addams, 1908a : 1)

Elle évoque ensuite (*ibid.* : 2) la manière dont le contexte culturel des immigrants italiens a servi à faciliter leur adaptation aux États-Unis. Elle partageait ses histoires dans l'espoir que les membres de son public puissent les utiliser comme ressources pour atteindre leurs propres objectifs.

Son essai intitulé « Social Control » est paru dans le numéro de janvier 1911 de *The Crisis*, la revue dont Du Bois était en charge pour le compte de la NAACP. Lewis (1993 : 416) le qualifie d'« éditorial à l'esprit combatif ». Le principal objectif de l'article était d'encourager la NAACP à prendre des mesures énergiques pour lutter contre le lynchage. Le lynchage, affirme Addams (1911 : 22-23), n'est qu'une manifestation extrême du mépris ancré dans l'antagonisme racial. Le passage dans lequel elle fait valoir ce point de vue contient un langage choquant pour des oreilles contemporaines :

> L'attitude méprisante de la race dite supérieure à l'égard de la race [dite] inférieure entraîne une ségrégation sociale de chaque race, et place chacun des groupes raciaux ainsi ségrégués tout à fait en dehors des influences du contrôle social de l'autre groupe. Les ressources héritées de la race, incarnées dans la coutume et les relations amicales, contribuent beaucoup plus aux restrictions sociales que les lois elles-mêmes. Elles ne sont ainsi utilisées que par le groupe qui en a hérité, et le groupe plus récent qui en aurait le plus besoin en est pratiquement privé. Ainsi, dans chaque grande ville, nous avons une colonie de personnes de couleur qui n'ont pas été soumises à un contrôle social, et la

> majorité des Blancs de la même communauté s'efforcent tacitement de leur cacher les restrictions qui ne peuvent être communiquées que par les relations sociales. (*Ibid.* : 22)

Pour illustrer son propos, Addams fait à nouveau référence au manque de ressources culturelles des Noirs par rapport aux familles d'immigrants italiens. Par tradition, les parents italiens protègent soigneusement leurs filles adolescentes, et insistent pour les chaperonner lorsqu'elles sortent le soir. Les adolescentes afro-américaines « sont tout à fait dépourvues de cette protection » *(ibid.)*. La difficulté est aggravée par la ségrégation en matière de logement, les Noirs étant contraints de vivre dans des quartiers indésirables. Addams commente : « La famille de la communauté la moins bien équipée en traditions sociales est forcée d'exposer ses filles aux conditions les plus manifestement immorales que permet la communauté. » *(Ibid.)*.

Ce passage étant souvent mal interprété, quelques points de clarification s'imposent (Crocker, 1992 : 187 ; Philpott, 1991 : 299-302 ; Lasch-Quinn, 1993 : 16). En premier lieu, la signification de l'expression « contrôle social » a radicalement changé au cours du XX^e^ siècle. Elle faisait référence en 1911 à un large spectre d'influences sociales façonnant le comportement individuel et les interactions sociales, en particulier des idéaux issus de la religion et de la littérature, de la morale coutumière, de sentiments moraux tels que la sympathie ou la honte, et de l'opinion publique. À l'époque du capitalisme sauvage, le terme englobait également la législation et les efforts des syndicats pour réglementer la sécurité des travailleurs, leurs salaires et leur temps de travail[20]. Ainsi, quand elle fait référence au contrôle social, Addams ne dit pas que les Blancs doivent exercer un contrôle sur les Noirs, ou que les Noirs doivent être soumis aux traditions sociales et culturelles des Blancs, mais que les Blancs devraient accorder aux Noirs les mêmes protections légales, leur offrir les mêmes opportunités et user des mêmes civilités qu'ils s'accordent entre eux (Addams, 1911 : 22-23). Le lynchage n'est qu'une manifestation extrême de

l'antagonisme qui surgit lorsque ces formes de contrôle social ne sont pas partagées par toute la communauté…

De même, dans les deux articles, elle ne dit pas que les Noirs manquent de retenue morale intérieure ou que les parents italiens sont de meilleurs parents que les Afro-Américains. Elle n'approuve pas non plus le contrôle strict des parents italiens sur leurs filles[21]. Pour Addams, la moralité englobe les coutumes sociales et culturelles et n'est que partiellement une question de raison et de volonté individuelles. Les familles d'immigrants italiens avaient des histoires de coutumes familiales qui pouvaient les aider à accomplir la difficile adaptation du statut de paysan à celui de résident d'une ville industrielle. En raison de la brutalité du système esclavagiste, les Afro-Américains ne disposaient pas de coutumes familiales comparables pour assurer la transition entre l'esclavage et la liberté.

Dans les deux textes, il est clair qu'Addams n'a pas utilisé sa théorie du pluralisme culturel pour comprendre la culture afro-américaine, mais aurait-elle pu le faire[22] ? Je ne pose pas la question pour la blâmer, mais pour étudier sa théorie. Je reconnais qu'il a pu lui arriver de s'exprimer en laissant paraître un racisme implicite ou un privilège blanc, mais je n'en parlerai pas dans cet article[23]. Il est vrai qu'elle n'avait pas la connaissance fine de la culture afro-américaine que l'on acquiert en vivant parmi eux. Néanmoins, elle n'était pas sans ressources. Elle connaissait personnellement plusieurs Afro-Américains qui ont beaucoup écrit sur leurs expériences. Dans cette section, j'utiliserai des documents écrits avant 1910 par des Afro-Américains qu'Addams a côtoyés, ou dont les travaux étaient si connus qu'elle aurait pu facilement se les procurer. Je pars ici des questions suivantes : de quelles ressources disposait-elle pour critiquer la position qu'elle a adoptée dans les deux textes ? Comment sa théorie du pluralisme culturel aurait-elle pu la guider dans sa recherche de preuves de la culture des Afro-Américains ? Et en quoi sa théorie opposait-elle des freins à cette enquête ?

L'argument d'Addams est que les cultures d'origine des Africains ont été fragmentées lorsqu'ils ont été réduits en esclavage. On pourrait se demander quels fragments culturels les esclaves avaient apporté avec eux, et comment ces fragments ont été mis en œuvre pour reconstruire une culture. Aujourd'hui, on dispose d'un matériau abondant pour explorer ce point ; c'était beaucoup moins le cas en 1910 (Berlin, 2010 ; Levine, 2007 ; Gutman, 1976). De nombreuses sources de documentation des cultures africaines datant du XIX^e^ siècle sont suspectes, car elles proviennent d'explorateurs, de missionnaires et d'autres voyageurs européens qui avaient des préjugés impérialistes et supposaient que les cultures africaines étaient primitives et immuables[24].

De nombreux intellectuels blancs éminents de l'époque partaient du principe que les personnes d'origine africaine avaient vécu en Afrique à l'état sauvage, presque démunis de culture. L'esclavage leur avait transmis certains des bienfaits de la civilisation anglo-saxonne, comme la maîtrise de soi et la capacité de travailler avec endurance et organisation. Ils postulaient que, depuis la fin de l'esclavage, les Noirs dégénéraient pour revenir à leur « état de nature » originel (Tillinghast, 1902 : 431-437 ; Frederickson, 1971 : 256- 262). Par rapport à cette vision des choses, le point de vue d'Addams et de Du Bois, à savoir que l'esclavage était terriblement oppressif et que l'un de ses crimes était d'avoir arraché les gens à leur culture d'origine, était considérablement plus éclairé. À son époque, il aurait été difficile de présenter un argumentaire scientifique bien étayé pour rendre compte du transfert conséquent de la culture africaine dans la culture des personnes réduites en esclavage aux États-Unis[25].

Sans pour autant régler ce point, certaines voix se sont toutefois opposées à l'approche adoptée par Addams, ce qui aurait pu l'amener à se poser des questions. Alors qu'elle ne reproche pas aux Noirs, à titre individuel, de manquer de retenue morale, elle impute ce manque à leurs coutumes et traditions culturelles. Fannie Barrier Williams, l'une de ses collègues à Chicago, a participé au Congrès mondial des femmes représentatives (World's Congress of Representative

Women) de 1893, auquel Addams était présente[26]. Tout en montrant les énormes progrès réalisés par les femmes afro-américaines dans l'éducation, la vie religieuse, la vie familiale et l'organisation communautaire, elle avait trouvé offensant de soulever la question de la moralité sexuelle des femmes noires. « Il convient d'affirmer, avec autant de force que possible, que toutes les questions relatives au progrès moral des femmes de couleur en Amérique sont sans pertinence, injustes et indécentes. » (Williams, 1894 : 702-703).

Avec sa théorie du pluralisme culturel, Addams accomplit principalement deux opérations : elle « spiritualise »[27] les immigrants et elle identifie des processus d'interaction entre immigrants et Américains qui pourraient contribuer à l'avènement d'une société démocratique, pluraliste et cosmopolite. Elle a plaidé avec éloquence pour la nécessité de « spiritualiser » les immigrants comme d'une étape essentielle en vue de faciliter la compréhension interculturelle. Dans son discours de rentrée, intitulé « Recent Immigration », à l'Université de Chicago en 1905[28], elle critique les spécialistes de l'immigration qui, en dépit de leurs vastes corpus de données, « ne nous ont fourni aucune méthode permettant de découvrir les hommes, de les "spiritualiser", de les comprendre, d'avoir des relations avec les étrangers et de recevoir ce qu'ils apportent » (Addams, 1905a : 10). Les données des savants ne révélaient rien de la vie intime des immigrants ou de la façon dont ils interprétaient la vie pour lui donner du sens. En d'autres termes, « spiritualiser » revenait à comprendre un peuple tel qu'il vit sa propre culture, à partir de sa propre expérience vécue.

En 1903, Addams lit avec enthousiasme *The Souls of Black Folk* de Du Bois[29]. Dans l'« Avant-propos », ce dernier écrit : « J'ai cherché ici à brosser le portrait, vague et incertain, du monde spirituel dans lequel dix mille mille *(Ten thousand thousand)* [*sic*] Américains vivent et se débattent. » (Du Bois, 1903/1997 : 34). C'est exactement ce que fait le livre : il « spiritualise » les Afro-Américains de la même manière qu'Addams cherchait à « spiritualiser » ses voisins immigrés. Les histoires de Du Bois humanisent les hommes et les femmes noirs et

mettent en évidence leur crise spirituelle. Il détaille l'expérience de la double conscience, « deux âmes, deux pensées, deux efforts non réconciliés » (*ibid.* : 38). Il souligne les dons de musique et de folklore et la foi religieuse que les esclaves noirs ont apportés aux États-Unis (*ibid.* : chap. 10, 11 et 12). De même qu'Addams présente l'expérience des immigrants comme une critique du matérialisme américain, Du Bois présente les expériences des Afro-Américains comme une critique de l'incapacité de l'Amérique à vivre ses idéaux. « Le problème des Noirs, pointe-t-il, est un test concret des principes sous-jacents de la grande république. » (*Ibid.* : 43-44). Enfin, il insiste sur les dimensions cosmopolites de la ligne de couleur qui se déroule à travers l'Afrique, l'Asie et l'Amérique (*ibid.* : 45).

Addams était une visionnaire qui se voyait comme une sociologue. Sa méthode – dans *Democracy and Social Ethics* (1902/2002 : 7-9) et *Newer Ideals of Peace* (1907/2007 : 5-8) – consistait à identifier des processus sociaux d'interaction en cours qui, s'ils étaient encouragés et soutenus, pouvaient conduire à la démocratie sociale et au cosmopolitisme. Il en va de même pour sa théorie du pluralisme culturel. Prétendre identifier des tendances similaires entre les Noirs et les Blancs aurait été difficile autour de 1900. Le tournant du XIX^e^ siècle au XX^e^ siècle a été appelé le nadir des relations raciales aux États-Unis (Logan, 1965 ; Williamson, 1984 : 80). Les lois Jim Crow ont été promulguées, les schémas de ségrégation se sont durcis et le règne de la terreur du K.K.K. battait son plein. Pourtant, certaines relations commençaient à se tisser. Addams elle-même participait à des projets interraciaux avec Du Bois, Reverdy Ransom, Ida B. Wells-Barnett et quelques autres. Du Bois pensait que ce genre d'efforts pouvait servir de modèle à la compréhension et à l'harmonie entre les races. Il écrit que la justice et la réconciliation raciale passeront par « des points de transfert où les pensées et les sentiments d'une race peuvent entrer en contact direct et en sympathie avec les pensées et les sentiments de l'autre » (Du Bois, 1903/1997 : 144).

L'ampleur des différences entre les cultures d'origine européenne des immigrants et la culture afro-américaine rend difficile l'extension de la théorie d'Addams. Elle pensait que les immigrants apportaient leurs traditions culturelles de « là-bas *(over there)* ». En revanche, la culture afro-américaine était profondément américaine. Au départ, 400 000 Africains réduits en esclavage se sont créés en tant qu'Afro-Américains en partageant les fragments de culture qu'ils avaient apportés avec eux et en adaptant les matériaux culturels des Amérindiens et des colons blancs. Pour beaucoup, cette culture a été à nouveau brisée par le commerce interne des esclaves, lorsqu'un million d'entre eux ont été forcés de migrer vers le Sud Profond *(Deep South)*. Ils ont alors dû recommencer le processus de création culturelle. L'émancipation a ouvert de nouvelles opportunités et de nouveaux défis dans ce sens, tout comme la grande migration vers le Nord de six millions de personnes qui a suivi (Berlin, 2010 : 5). L'historien Ira Berlin décrit ainsi l'expérience afro-américaine :

> L'impact cumulatif des interrelations répétées entre le mouvement et le lieu a requis une innovation continue dans la société noire. Le mouvement a libéré l'impulsion créatrice et le lieu lui a donné une plateforme pour se développer. Au cours de quatre siècles, l'innovation culturelle – dans la langue, la cuisine, la rhétorique, la théologie, la musique – est devenue la marque de l'expérience afro-américaine. (*Ibid.* : 239)

Addams n'a pu lire l'ouvrage éloquent de Berlin, *The Making of African Americans*, publié en 2010, mais Frederick Douglass avait souligné dès 1854 à quel point la culture noire était américaine. Il affirmait que le peuple « américain » était composé de Noirs et de Blancs, d'Africains et d'Européens. Pour les Noirs, l'appartenance aux États-Unis était viscérale.

> Je ne sais pas quelles épreuves les lois du pays pourraient imposer, qui puissent inciter le citoyen de couleur à quitter son sol natal *(native soil)*. Il était ici dans son enfance ; il y est encore

> aujourd'hui[30]. Deux cents ans ont passé sur lui, ses larmes et son sang se sont mêlés au sol, et son attachement au lieu de sa naissance est plus fort que le fer. (Douglass, 1854 : 13, 35)

Anna Julia Cooper l'a dit dans *Voice from the South* (1892/1998), en soulignant que les dons *(gifts)* que les Afro-Américains ont faits aux États-Unis, loin d'être de simples bribes de cultures africaines, étaient eux-mêmes typiquement américains. Nous devons reconnaître les apports d'« une race qui a produit le seul répertoire d'œuvres et de chansons folkloriques véritablement américain, une race qui a développé l'assemblage le plus original et unique de fables et de mythes que l'on puisse trouver sur un continent » (*ibid.* : 158). Et puisqu'Addams s'intéressait surtout aux modes de travail comme élément central de la culture, alors, comme le souligne Cooper, les énormes quantités et qualités du travail avec lesquelles les Noirs ont bâti une bonne part des États-Unis figurent en bonne place dans la création de la culture américaine (*ibid.* : 153-156). Addams critiquait le matérialisme américain comme trop pauvre ; Douglass et Cooper montrent que sa conception de l'« Américain » était elle-même trop étriquée.

De même, la compréhension anthropologique de la culture par Addams suivait la méthode historique. Celle-ci reposait sur l'hypothèse que l'évolution de la civilisation était l'histoire du développement culturel, du sauvage au civilisé en passant par le primitif. Cette hypothèse était ancrée dans le langage qu'elle utilisait pour décrire les cultures d'origine des immigrants. Malgré le respect évident qu'elle témoignait pour la culture de ses voisins, elle les plaçait au début de l'échelle de l'évolution. Ses voisins immigrés étaient des « gens simples », « encore au stade de la connaissance tribale » (Addams, 1899 : 47). En les qualifiant de simples et de primitifs, elle n'utilisait pas le vocabulaire de l'époque à la légère. Il s'agissait de termes techniques. Addams (1905a : 15) considérait leurs coutumes comme des « survivances » des « origines ». Les « survivances » étaient des restes de cultures plus anciennes, dont la fonction avait été perdue, mais qui persistaient en tant qu'habitudes, en tant qu'ombres (Tylor, 1865/1903 :

16-17). Malgré sa prétention à utiliser la méthode historique, il y avait quelque chose de statique dans son sens de l'histoire. Berlin identifie le problème. Addams croyait dans un « mythe de la stabilité – de l'atemporalité de la société prémoderne et de la fixité de la vie paysanne » (Berlin, 2010 : 45). De même, elle recherchait en Afrique des traces de la culture afro-américaine au lieu d'examiner le développement continu de cette culture au fil du temps. Elle savait que nombre de ses voisins avaient vécu sous des régimes d'oppression. Beaucoup de ses voisins juifs avaient été contraints de vivre dans la « Zone de résidence *(Pale of Settlement)* »[31] ; beaucoup de ses voisins slaves avaient subi de graves discriminations dans l'Empire austro-hongrois. Pourtant, elle ne voyait pas les coutumes de ces immigrants comme des exemples d'adaptations culturelles, réalisées dans des conditions d'oppression. Si elle l'avait fait, elle aurait peut-être été en mesure de reconnaître la culture afro-américaine comme une culture américaine forgée dans des conditions d'oppression.

L'agencement du Musée du travail de Hull House, typique de l'époque, était conçu selon la même méthode historique (Conn, 1998 : 5). Le département textile, par exemple, retraçait « l'évolution ordonnée, depuis le filage de la femme Navajo [...] jusqu'aux machines les plus compliquées » (Addams, 1902 : 7). Addams et Dewey discutèrent longuement de son idée de Musée du travail (Addams, 1910/1990 : 139). Le programme de la Laboratory School de Dewey suivait le même schéma. Les enfants de sept ans commençaient par les activités productives au stade des sociétés sauvages, avant de remonter jusqu'au stade des sociétés civilisées. Comme au Musée du travail, l'accent était mis sur « le progrès de l'homme » et sur « la façon dont le progrès a été réalisé ». En fait, Dewey affirmait qu'une école idéale devrait comprendre un « musée industriel complet » (Dewey, 1899/1976 : 63, 53-54). La théorie de l'évolution sociale et la méthode historique ont empêché Addams d'accorder le plein respect dû aux cultures d'origine des immigrants et d'agir sur une base de réciprocité démocratique avec elles, de même qu'elles l'ont

empêchée de reconnaître à leur juste valeur les contributions de la culture afro-américaine pour tous les Américains.

CONCLUSION

De nombreux aspects de la théorie du pluralisme culturel d'Addams portaient la promesse d'une plus large acceptation de la diversité. Mais d'autres éléments, provenant du paradigme intellectuel le plus profondément ancré en son époque, ont contrarié ce pluralisme culturel. Addams et d'autres intellectuels blancs auraient-ils pu surmonter les limitations de la théorie de l'évolution sociale et de la méthode historique ? Auraient-ils pu en extirper les implications enfouies jusque dans les préjugés les plus communs ? Je l'ignore. Les paradigmes sont têtus, protéiformes, et prennent de nombreux visages sans pour autant disparaître. Même aujourd'hui, lorsque j'entends des conférenciers expliquer pourquoi les jeunes devraient créer des entreprises de technologie ou inventer des sources d'énergie alternatives, j'entends à nouveau à quel point le paradigme du progrès linéaire de la civilisation n'a besoin que de quelques nouvelles rustines. Comprendre les limites des questionnements d'Addams devrait nous donner l'humilité d'examiner les nôtres.

BIBLIOGRAPHIE

Les matériaux marqués JAPM sont tirés de la collection de microfilms dans les Jane Addams Papers *de Ann Arbor, Michigan. Le premier chiffre est celui de la bobine ; le second chiffre, suivant les deux points, est celui de l'image. Cf. Mary Lynn McCree Bryan (dir.) (1984),* The Jane Addams Papers, 1860-1960, *Ann Arbor, University Microfilms International.*

ADDAMS Jane (1899), « A Function of the Social Settlements », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 13, p. 33-55.

ADDAMS Jane (1901), « Respect for Law », *New York Independent*, 53 (3 janvier), p. 8-20.

ADDAMS Jane (1902b), « The New Social Spirit », Proceedings [National Council of Jewish Women], p. 16-22. JAPM 46:1089.

ADDAMS Jane (1903), « Letter to Sarah Alice Addams Haldeman », 5 juin. JAPM 4:619.

ADDAMS Jane (1904), « The Humanizing Tendency of Industrial Education », *Chautauquan*, 39, p. 266-272.

ADDAMS Jane (1905a), « Recent Immigration : A Field Neglected by the Scholar », *Commons*, 10 (janvier), p. 9-19.

ADDAMS Jane (1905b), « Work and Play », *Chautauqua Assembly Herald*, 30, p. 102. JAPM 46:1383.

ADDAMS Jane (1906), « Social Settlements in Illinois », *Transactions* [Illinois State Historical Society], p. 162-170. JAPM 46:1418.

ADDAMS Jane (1908a), « Advantages and Disadvantages of a Broken Inheritance », *Bulletin* [Atlanta University], 183 (1-2). JAPM 46:1705.

ADDAMS Jane (1908b), « The Chicago Settlement and Social Unrest », *Charities and the Commons*, 20 (2 mai), p. 155-166. JAPM 46:1692.

ADDAMS Jane (1908c), « Public Schools and the Immigrant Child », *Journal of Proceedings and Addresses* [National Education Association], 46, p. 99-102. JAPM 46:1628.

ADDAMS Jane (1911), « Social Control », *Crisis*, 1 (janvier), p. 22-23. JAPM 47:121.

ADDAMS Jane (1912), « Women Celebrate Election Victories », *New York Times*, 25 novembre, p. 8.

ADDAMS Jane (1913), « Letter to Anita McCormick Blaine », 13 février. JAPM 7:769.

ADDAMS Jane (1913b), « The Fiftieth Anniversary Celebration of the Emancipation Proclamation of President Abraham Lincoln », *Broad Ax*, février, 1.

ADDAMS Jane (1915), « *Birth of a Nation* Arouses Ire of Miss Jane Addams », *Chicago Defender*, 20 mars, p. 1.

ADDAMS Jane (1990 [1910]), *Twenty Years at Hull House*, Urbana, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (2002 [1902]), *Democracy and Social Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (2002 [1916]), *The Long Road of Woman's Memory*, Urbana, University of Illinois Press.
ADDAMS Jane (2007 [1907]), *Newer Ideals of Peace*, Urbana, University of Illinois Press.
ARNOLD Matthew (1869), *Culture and Anarchy : An Essay in Political and Social Criticism*, Londres, Smith, Elder.
BERLIN Ira (2010), *The Making of African America : The Four Great Migrations*, New York, Viking.
BOAS Franz (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan.
BOURNE Randolph S. (1916), « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, 118 (juillet), p. 86-97.
« Colored Girl Graduates from Wellesley », *Chicago Defender*, 22 juin 1912, p. 1.
CONN Steven (1998), *Museums and American Intellectual Life, 1876-1926*, Chicago, The University of Chicago Press.
COOPER Anna Julia (1998 [1892]), *The Voice of Anna Julia Cooper : Including a Voice from the South and Other Important Essays, Papers, and Letters*, éd. par Charles Lemert & Esme Bhan Lanham, Rowman & Littlefield.
CROCKER Ruth (1992), *Social Work and Social Order*, Urbana, University of Illinois Press.
CROOK Paul (1994), *Darwinism, War and History : The Debate over the Biology of War from the « Origin of Species » to the First World War*, New York, Cambridge University Press.
DEEGAN Mary Jo (2002), *Race, Hull-House, and the University of Chicago*, Westport, Praeger.
DEWEY John (1969), « Introduction to Philosophy : Syllabus of Course 5 », *The Early Works, 1882-1898. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, vol. 3 : 1889-1892, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 211-235.
DEWEY John (1976), « Interpretation of Savage Mind », in *The Middle Works, 1899-1924. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, vol. 2 : 1902-1903, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 39-52.
DEWEY John (1976 [1899]), *The School and Society*, in *The Middle Works, 1899-1924. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, vol. 1 : 1899-1901, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-109.
DEWEY John (1980), « Nationalizing Education », *The Middle Works, 1899-1924. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, vol. 10 : 1916-1917, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 202-210.
DEWEY John (1980), « The Principle of Nationality », *The Middle Works, 1899-1924. The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. par Jo Ann Boydston, vol. 10 : 1916-1917, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 285-291.

DOUGLASS Frederick (1854), « The Claims of the Negro, Ethnologically Considered », in *From Slavery to Freedom : The African-American Pamphlet Collection,* 1822-1909, 12 juillet. En ligne : <http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/rbaapc:@field%28DOCID+@lit %28rbaapc07900div2 %29%29> (consulté le 24 juillet 2013).
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1969 [1908]), *The Negro American Family*, New York, Negro University Press.
DU BOIS William Edward Burghardt (1997 [1903]), *The Souls of Black Folk*, New York, Bedford/St. Martin's.
EATON Allen H. (1932), *Immigrant Gifts to American Life : Some Experiments in Appreciation of the Contributions of Our Foreign-Born Citizens to American Culture*, New York, Russell Sage Foundation.
FALLACE Thomas D. (2011), *Dewey and the Dilemma of Race : An Intellectual History, 1895-1922*, New York, Teachers College Press.
FARRELL John C. (1967), *Beloved Lady : A History of Jane Addams' Ideas on Reform and Peace*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
« First Report of the Labor Museum at Hull House », Privately Printed, 1902. JAPM 46:1078.
« Frederick Douglass Center », *Broad Ax*, 5 mai 1906, 2.
FREDERICKSON George M. (1971), *The Black Image in the White Mind*, Middletown, Wesleyan University Press.
GIDDINGS Paula J. (2008), *Ida : A Sword among Lions*, New York, Harper Collins.
GUTMAN Herbert G. (1976), *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, New York, Vintage.
HAMINGTON Maurice (2009), *The Social Philosophy of Jane Addams*, Urbana, University of Illinois Press.
HAWKINS Mike (1997), *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
HIGHAM John (1992), *Strangers in the Land : Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick, Rutgers University Press.
HOBHOUSE Leonard Trelawney (1904), *Democracy and Reaction*, Londres, T. F. Unwin.
HOBSON John A. (1902), *Imperialism*, New York, James Pott.
HOLBROOK Agnes Sinclair (2007 [1895]), « Map Notes and Comments », *in* Residents of Hull-House, *Hull-House Maps and Papers*, Urbana, University of Illinois Press, p. 53-62.
JACOBSON Matthew Frye (1998), *Whiteness of a Different Color : European Immigrants and the Alchemy of Race*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
JACOBSON Matthew Frye (2002), *Special Sorrows : The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*, Berkeley, University of California Press.
JAMES William (1977 [1909]), *The Pluralistic Universe*, Cambridge, Harvard University Press.

KALLEN Horace M. (1915), « Democracy *versus* the Melting-Pot », *Nation*, 25 février, p. 190-194, et p. 217-220.
KNIGHT Louise W. (2005), *Citizen : Jane Addams and the Struggle for Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
KNIGHT Louise W. (2010), *Jane Addams : Spirit in Action*, New York, Norton.
KOPAN Andrew T. (1981), « Greek Survival in Chicago », *in* Peter d'A. Jones & Melvin G. Holli (dir.), *Ethnic Chicago*, 2e éd., Grand Rapids, William B. Eerdmans, p. 80-139.
LASCH-QUINN Elisabeth (1993), *Black Neighbors : Race and the Limits of Reform in the American Settlement House Movement, 1890-1945*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
LEIBY James (1983), « Social Control and Historical Explanation : Historians View the Piven and Cloward Thesis », *in* Walter I. Trattner (dir.), *Social Welfare or Social Control ? Some Historical Reflections on Regulating the Poor*, Knoxville, Univetsity of Tennessee Press, p. 90-113.
LEVINE Lawrence W. (2007), *Black Culture and Black Consciousness*, New York, Oxford University Press.
LEWIS David Levering (1993), *W. E. B. Du Bois : Biography of a Race, 1868-1919*, New York, Henry Holt.
LODGE Henry Cabot (1891), « The Restriction of Immigration », *North American Review*, 152, p. 27-36.
LOGAN Rayford W. (1965), *The Betrayal of the Negro : From Rutherford B. Hayes to Woodrow Wilson*, New York, Collier.
MAZZINI Giuseppe (1907 [1860]), *The Duties of Man*, Londres, J. M. Dent.
« Operation Fatal to Miss Haynes, Y.W.C.A. Worker », *Chicago Defender*, 8 juillet 1922, p. 8.
PHILPOTT Thomas Lee (1991), *The Slum and the Ghetto : Immigrants, Blacks, and Reformers in Chicago, 1880-1930*, Belmont, Wadsworth.
RANSOM Reverdy (1949), *The Pilgrimage of Harriet Ransom's Son*, Nashville, Sunday School Union.
REED Christopher Robert (1997), *The Chicago NAACP and the Rise of Black Professional Leadership : 1910-1966*, Bloomington, Indiana University Press.
RIPLEY William Z. (1908), « Races in the United States », *Atlantic Monthly*, 102, p. 745-759.
ROSS Edward A. (1901a), « The Causes of Race Superiority », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 18, p. 67-89.
ROSS Edward A. (1901b), *Social Control : A Survey of the Foundations of Order*, New York, Macmillan.
ROUSE Jacqueline Anne (1989), *Lugenia Burns Hope : Black Southern Reformer*, Athens, University of Georgia Press.
ROYCE Josiah (1983 [1892]), *The Spirit of Modern Philosophy*, New York, Dover.

ROYCE Josiah (2009 [1902]), « Provincialism », *in* Scott L. Pratt & Shannon Sullivan (dir.), *Race Questions, Provincialism, and Other American Problems*, New York, Fordham University Press, p. 69-92.
ROYCE Josiah (2009 [1900]), « Some Characteristic Tendencies of American Civilization », *in* Scott L. Pratt & Shannon Sullivan (dir.), *Race Questions, Provincialism, and Other American Problems*, New York, Fordham University Press, p. 223-248.
SCHULTZ Rima L. (2007 [1895]), « Introduction », *in* Residents of Hull-House, *Hull-House Maps and Papers*, Urbana, University of Illinois Press, p. 1-42.
SHALER Nathaniel S. (1893), « European Peasants as Immigrants », *Atlantic Monthly*, 71, p. 647-655.
SPEAR Allan H. (1967), *Black Chicago : The Making of a Negro Ghetto : 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.
STOCKING George W. Jr. (1968), *Race, Culture, and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press.
STRONG Josiah (1885), *Our Country : Its Possible Future and Its Present Crisis*, New York, Baker & Taylor.
TILLINGHAST Joseph Alexander (1902), « The Negro in Africa and America », *Publications of The American Economic Association*, 3rd Series, 3.2, New York, Macmillan.
TYLOR Edward Burnett (1903 [1865]), *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, vol. I, Londres, John Murray.
WALKER Francis A. (1896), « Restriction of Immigration », *Atlantic Monthly*, 77, p. 822-829.
WILLIAMS Fannie Barrier (1894), « The Intellectual Progress of the Colored Women of the United States since the Emancipation Proclamation », *in* May Wright Sewall (dir.), *The World's Congtress of Representative Women*, Chicago, Rand McNally. En ligne : <http://archive.org/stream/worldscongressof00worluoft/worldscongressof00worluoft_djvu.txt> (consulté le 24 juillet 2013).
WILLIAMSON Joel (1984), *The Crucible of Race : Black-White Relations in the American South since Emancipation*, New York, Oxford University Press.

NOTES

1 [NdE. : Marilyn Fischer (2014), « Addams on Cultural Pluralism, European Immigrants, and African Americans », *The Pluralist*, 9 (3), p. 38-58 (traduction de l'anglais au français par Daniel Cefaï, qui remercie Marilyn Fischer et *The Pluralist* de nous avoir gracieusement cédé le copyright de l'article pour cette publication dans *Pragmata*).]

2 Holbrook (1895 : 59-61 ; et sur les cartes, p. 59).

3 Cf. Addams (1901 ; 1911). Elle condamne *Birth of a Nation* comme une « caricature pernicieuse de la race noire » dans une interview au *New York Evening Pos*t, reprise plus tard dans le *Chicago Defender* (Addams, 1915 : 1).

4 Pour le discours de Du Bois à Hull House, cf. Addams (1910/1990 : 149). Pour des exemples de moments où Addams et Du Bois ont partagé la scène, voir Addams (1912 ; 1913b).

5 Il s'agit notamment de l'Institutional Church and Social Settlement de Reverdy Ransom, de la Frederick Douglass House et de la Wendell Phillips House. Voir Ransom (1949 : 103-112) ; « Frederick Douglass Center » (1906) ; et Addams (1913).

6 Pour l'aide apportée par Addams à Lugenia Burns Hope, voir Rouse (1989 : 16-17) ; sur Ethel Caution Davis, voir « Colored Girl » (1912) ; à propos de Byrdie Henrietta Haynes, voir « Operation Fatal » (1922).

7 Sur Dewey, voir Fallace (2011 : 4-5). Pour les essais de Dewey sur le pluralisme culturel en temps de guerre, voir Dewey, « Nationalizing Education » (MW.10.202-210), et « Principle of Nationality » (MW.10.285-291). *The Spirit of Primitive Man* de Boas a été publié en 1911. Frederickson écrit : « Les vues de Boas n'ont pas gagné un large public avant les années 1920, lorsque les nouvelles découvertes en génétique ont enfin chassé les lamarckiens du terrain. » (Frederickson, 1971 : 315). Sur le lamarckianisme dans les sciences sociales américaines, voir Stocking (1968 : 117-122, chap. 10).

8 Cf. Hawkins (1997) pour une vue d'ensemble de l'éventail des positions adoptées par les théoriciens de l'évolution sociale. Pour les théoriciens qui se sont fermement opposés à l'impérialisme tout en adhérant à l'évolutionnisme social, voir Hobson (1902) et Hobhouse (1904).

9 À titre d'exemple, voir la discussion de William James sur le fait que les peuples primitifs n'ont pas la capacité de généraliser et de synthétiser et que, par conséquent, leur pensée « ne contient pratiquement aucune trace de philosophie » (James, 1909/1977 : 15). Dewey situe l'esprit sauvage aux origines du développement mental de l'homme, en disant qu'il est limité par « l'incapacité de concevoir tout ce qui est impersonnel, c'est-à-dire éloigné, généralisé, objectivé, abstrait » (« Interpretation », MW.2.48).

Royce discute de la croissance lente et évolutive de la civilisation dans la conférence IX de *Spirit of Modern Philosophy* (1892/1983 : « The Rise of the Doctrine of Evolution »).

10 Le nombre de races souvent invoqué était de trois : teutonique (ou anglo-saxon), alpine et méditerranéenne. Voir Higham (1992 : 154) ; Jacobson (1998 : 78).

11 Voir Addams (1902/2002 : 9). Voir également comment Addams caractérise les familles d'immigrés (*ibid.* : chap. 1, « Charitable Efforts » ; et 1907/2007 : chap. 3 et 4).

12 Addams (1906 : 170) ; Farrell (1967 : 83-84) ; Addams (1910/1990 : 141). De même, Addams définit la culture comme « une connaissance des choses qui ont été longtemps chéries par les hommes, les choses que les hommes ont aimées parce qu'elles ont adouci et interprété la vie au fil des générations, et qu'elles l'ont dotée de valeur et de sens » (Addams, 1908c : 99-100).

13 Jacobson (1998 : 223-226), sur la relation étroite dans l'histoire américaine entre la blancheur et le droit de posséder des biens privés.

14 [NdT. : Par *Pilgrims* (Pèlerins), Addams faisait référence au petit groupe de puritains séparatistes (plus tard Congrégationalistes) qui, en quête de liberté religieuse, ont quitté Leyde, aux Provinces-Unies, puis Southampton et Plymouth, en Angleterre, en 1620 et ont rejoint, à bord du Mayflower, la côte du futur Massachussetts où ils ont fondé la colonie de New Plymouth.]

15 L'ouvrage de Jacobson, *Special Sorrows* (2002), est un argument détaillé en faveur de cette position. Il se concentre spécifiquement sur les immigrés irlandais, polonais et juifs d'Europe de l'Est aux États-Unis ; et il documente la manière dont les communautés d'immigrés aux États-Unis ont fonctionné comme des communautés en exil qui ont soutenu les luttes nationales dans leur pays d'origine d'une multitude de façons. Addams fait une remarque similaire à propos des immigrants italiens lorsqu'elle écrit (1899 : 39) : « Mazzini a dédié aux travailleurs italiens son plus grand appel éthique et philosophique, de sorte que le désir d'une république a eu beaucoup à voir avec leur venue en Amérique. »

16 Jacobson (2002 : 57-63). Josefa Humpal-Zeman et Alessandro Mastro-Valerio étaient tous deux résidents de Hull House. Ils publient des journaux nationalistes pour les communautés d'immigrants bohémienne et italienne, respectivement. Voir Schultz (1895/2007 : 8-10).

17 Addams (1916/2002 : 14) ; sur la visite de Yeats à Hull House, voir Addams (1910/1990 : 225).

18 Addams (1910/1990 : 254) ; Kopan (1981 : 113). Kopan détaille l'importance d'Addams et de Hull House pour la communauté grecque (*ibid.* : 109-116). De nombreuses sociétés grecques, professionnelles,

d'entraide ou d'affaires, ont été organisées à Hull House. Kopan écrit : « Elle a beaucoup fait pour aider à solidifier la solidarité et la fierté ethniques parmi les immigrants grecs de Chicago. » (*Ibid.* : 112).

19 Addams (1907/2007 : 54). Addams a également critiqué les syndicats pour leur discrimination à l'égard des Noirs et des Chinois (*ibid.* : 53).

20 Ross (1901b : chap. 30). Voir Leiby (1983) sur la façon dont la signification du terme a changé au milieu du XX^e^ siècle.

21 Addams (1911 : 22-23). Addams ajoute que les traditions sociales italiennes « deviennent souvent un frein au progrès par la bigoterie même avec laquelle elles s'y accrochent » (*ibid.* : 22). Cf. également Addams (1910/1990 : 144-145).

22 Il y a peu de preuves de la façon dont Addams comprenait la culture afro-américaine à cette époque. Il est possible que, dans ces deux essais, elle se référait surtout aux mœurs sexuelles de la famille noire. J'exagère peut-être la mesure dans laquelle elle pensait que les Afro-Américains devaient construire une nouvelle culture. Même si tel était le cas, les obstacles dont je parle ci-dessous, qui se sont opposés à l'extension par Addams de sa théorie du pluralisme culturel aux Afro-Américains, seraient toujours d'actualité.

23 Voir la revue de Hamington (2009 : 119-125) sur les auteurs qui critiquent Addams pour ces raisons.

24 Stocking (1968 : chap. 2-3), pour une histoire de l'anthropologie du XIX^e^ siècle et les sources auxquelles recouraient les anthropologues.

25 Du Bois mentionne des fragments de la culture africaine en termes de musique et de religion qui ont été transportés, mais il ne donne pas de compte rendu historique détaillé des étapes de leur transmission. Du Bois (1903/1997 : chap. 10 et 14).

26 Deegan (2002 : 38) cite Fanny B. Williams comme sociologue de Hull House et affirme qu'elle visitait fréquemment Hull House.

27 Addams parle de la nécessité de « spiritualiser » les immigrants dans « Recent Immigration » (1905a : 10), et « Chicago Settlement » (1908b : 155). Quelques lignes plus bas, elle parle de « comprendre un peuple tel qu'il vit sa propre culture, à partir de sa propre expérience vécue ». Dewey a une compréhension similaire de « spiritualiser » lorsqu'il écrit : « L'individu naturel, en entrant en tant que membre dans un individu plus grand [l'unité sociale considérée] et en partageant son action, est *spiritualisé*. Sa fonction (c'est-à-dire ses capacités naturelles en action) est son esprit. » (1969/EW.3.220).

28 Il s'agit du 53^e^ Discours de rentrée (Convocation ou Commencement address) donné à l'Université de Chicago, dans la salle Leon Mandel, le 20 décembre 1904 – pour la première fois par une femme.

29 Voir la lettre d'Addams à Sarah Alice Addams Haldeman, le 5 juin 1903, où elle écrit : « Je viens de vous envoyer un exemplaire de *Souls of the Black Folk* [*sic*] de Du Bois, que Mary Smith et moi-même avons beaucoup apprécié de lire sur le chemin du retour du voyage à Atlanta. »

30 [NdT. : Frederick Douglass répond en 1854 aux tentatives de certains Blancs de la Société américaine de colonisation (American Colonization Society) de renvoyer les anciens esclaves affranchis en Afrique, sous le prétexte qu'ils ne peuvent pas s'intégrer et qu'ils risquent d'aider les esclaves à se libérer. « *He was here in its infancy ; he is here in its age.* » L'argument des abolitionnistes était que les esclaves avaient été amenés aux États-Unis depuis 1619, et qu'ils ne pouvaient pas davantage être vus comme des Africains que les autres colons, après quelque temps, ne pouvaient être traités d'Européens. Le projet de retour au Liberia, fondé en 1822, indépendant en 1847, a décliné à partir des années 1850, faute d'intérêt des principaux intéressés et faute de financement par les États fédérés.]

31 [NdT. : Zone de résidence *(Pale of Settlement)* : région occidentale de l'Empire russe, créée par Catherine II, qui a existé de 1791 à 1917, dans laquelle la résidence permanente des Juifs était autorisée. Elle couvrait la Biélorussie, la Lituanie et la Moldavie actuelles, une grande partie de l'Ukraine et du centre-est de la Pologne, ainsi que des parties de la Lettonie et de ce qui est aujourd'hui la Fédération de Russie occidentale.]

QUELQUES REMARQUES COMPLÉMENTAIRES SUR JANE ADDAMS ET JOHN DEWEY

CHARLENE HADDOCK SEIGFRIED

Le texte qui suit, « Préjugés, aliénation et oppression. Le pragmatisme féministe de John Dewey sur la question du genre et de la race », si on devait le resituer dans une perspective historique, a été publié deux ans après *Pragmatism and Feminism* (1996)[1]. Il pourrait lui servir d'introduction et offrir au lecteur une feuille de route pour certaines des idées qui y sont développées plus en profondeur. Quand je l'ai écrit, j'étais encore en train de « plaider en faveur d'une philosophie féministe pragmatiste ». L'importance de ce travail d'identification des nombreuses personnes qui avaient contribué à forger un « féminisme pragmatiste » est soulignée à de nombreuses reprises. Cet essai met en lumière la place des écrits de Dewey pour élaborer la perspective dans laquelle ma reconstruction d'un féminisme pragmatiste a pris place[2].

À l'époque où cet essai a été écrit, les théoriciennes du féminisme, ainsi que ceux qui élaboraient une réflexion sur la question raciale se définissaient en opposition aux philosophes canoniques : ceux-ci étaient accusés d'effacer les problèmes qui se posaient aux personnes qui différaient d'eux par le genre, la race et/ou la classe. La cible était en particulier un mode de philosopher, supposé être le fait des « Blancs » et des « hommes », qui n'offrait aucun argument *(rationale)* pour l'inclusion ou pour la diversité.

La première partie de mon texte est ainsi une défense de Dewey, qui à mes yeux ne devait pas être amalgamé à cette tradition appauvrie. L'école du pragmatisme de Chicago a développé une version de la philosophie qui est à mes yeux bien adaptée à l'appropriation philosophique des féministes. Cela donnerait lieu à un ensemble d'études, rassemblées dans *Feminist Interpretations of John Dewey* (Seigfried, 2001) (suivi, plus tard, en 2015, par un *Feminist Interpretations of William James* édité par Erin C. Tarver & Shannon Sullivan).

La deuxième partie explore les nombreuses façons dont les femmes universitaires ont influencé Dewey dès le début et comment ses théories et ses actions ont soutenu les visions et les causes féministes. Les féministes pragmatistes – Jane Addams, Ella Flagg Young, Lucy

Sprague Mitchell, Katherine Camp Mayhew, Anna Camp Edwards, etc. – ont fait leur la philosophie de Dewey et, ce faisant, ont contribué à expliquer sa divergence par rapport aux hypothèses habituelles d'une rationalité essentialiste.

La condamnation par Dewey des discriminations de classe, sexuelles et raciales dans la troisième partie et ses analyses sur leur façon d'opérer, ainsi que sur les préjugés, l'aliénation et l'oppression (Seigfried, 2001 : 53-62), sont toujours aussi puissantes. Sa reconnaissance du fait que « la philosophie est une critique des préjugés » (auxquels nul n'échappe puisque « l'intérêt, comme le subjectif, est après tout l'équivalent de l'individualité ou de l'unicité ») (Dewey, 1931/1985 : 15), est tout à fait pertinente, même si ses positions doivent être éclairées et révisées en tenant compte des critiques de ceux qui ont enduré les dégradations dont il est question.

Les deux dernières parties de l'article rejoignent les chapitres trois, quatre et dix de *Pragmatism and Feminism*. Elles comptent parmi les premières tentatives de retrouver et rassembler toutes les opinions publiées par Dewey sur les questions spécifiques concernant les femmes. Cette enquête qui vise à restituer exhaustivement son point de vue rétablit également un lien entre enquête philosophique et activisme social.

Ce que je voudrais à présent souligner avec plus de force, c'est que la philosophie pragmatiste de Dewey s'accorde si bien avec la philosophie féministe parce qu'il était ouvert aux influences des nombreuses femmes dont il partageait les intérêts et les projets. *Democracy and Social Ethics* (1902/2002) et *The Long Road of Woman's Memory* (1916/2001) de Jane Addams sont tous deux mentionnés dans l'article, alors que je n'avais pas encore écrit mes introductions à ces ouvrages (resp. 2002 et 2001). Au fur et à mesure que ma connaissance d'Addams se développait, je me suis rendu compte qu'elle était une formidable penseuse et activiste, à part entière. Dans les années 1990, dans le cadre de la SAAP (Society for the Advancement of American Philosophy),

Addams a été redécouverte, en particulier au sein du Jane Club. Cela a donné lieu à l'effort collectif de republication, aux Presses de l'Université de l'Illinois, de ses œuvres au début des années 2000. Et cela m'a confortée dans l'idée que la philosophie de Dewey avait pu s'affranchir des préjugés patriarcaux, rationalistes et individualistes de la philosophie occidentale parce qu'il y avait été mis au défi par la fréquentation d'Addams et d'autres membres de la première génération de féministes pragmatistes.

La sensibilité pluraliste de Dewey devait ainsi beaucoup à Addams et aux femmes de Hull House. Pour Addams, grâce à un effort concerté, les barrières raciales, culturelles et sociales peuvent être surmontées ou démantelées, permettant ainsi une véritable compréhension et une action mutuelle et constructive (Seigfried, 2013). Addams a multiplié les tentatives expérimentales de bâtir un soi social *(social Self)* en tandem avec une éthique sociale *(social ethics)*. Elle avait un idéal de pluralisme qui passait par la reconnaissance des liens qui nous unissent les uns aux autres et des obligations de respect et de soutien mutuels qui vont avec. Cela a eu des conséquences sur la méthodologie d'enquête sociale qu'elle a développée comme étant engagée, perspectiviste, orientée vers la compréhension de problèmes pratiques, chargée de valeurs au moment même où elle se présentait comme détachée et indifférente au contexte et sans valeur. Elle a montré comment expériences vécues et approches scientifiques se renforçaient mutuellement ; et elle a soutenu que la collecte de données, leur mise à l'épreuve et leur analyse étaient améliorées si elles étaient orientées vers la quête d'un bien social.

Dans sa défense de la diversité des héritages culturels des migrants ou des métropoles cosmopolites comme modèles de paix internationale, Addams s'interroge sur les conditions sociales nécessaires pour étendre aux étrangers la compréhension sympathique accordée à son propre groupe.

> [Addams] constate que la compassion et la gentillesse que l'on rencontre dans les quartiers immigrés les plus pauvres de la ville cosmopolite débordent déjà le cercle des identités ethniques primaires pour englober celles d'autres groupes ethniques. Le dénuement, la séparation d'avec le pays d'origine et la nécessité de s'adapter à une culture étrangère créent les conditions dans lesquelles les différences sectaires sont moins importantes que l'humanité commune. En d'autres termes, ils ont besoin les uns des autres pour survivre. (Seigfried, 2013 : 138)

La grande ville est ainsi un creuset de pluralisme. Elle nourrit autant des pratiques agressives – celles du crime organisé par exemple – que des pratiques plus accommodantes – de cohabitation pacifique entre des groupes très différents. En mettant à disposition « bains publics et gymnases, parcs et bibliothèques » et en « multipliant les « expériences généreuses de prise en charge des besoins sociaux » (Addams, 1907/2006 : 12), les gouvernements créent de meilleures conditions de vie, mais aussi « les conditions d'une transition vers une morale sociale mondiale fondée sur la recherche d'intérêts communs et la coopération » *(ibid.)*.

Dewey est sur la même ligne de dénonciation des préjugés contre les opprimés et de restauration de leur capacité d'agir. Mais comme je le dis dans l'article, bien que ses analyses révèlent l'omniprésence de préjugés inconscients, Dewey pense que « l'insincérité et l'hypocrisie délibérées sont rares » : celles-ci expriment la difficulté que nous avons à intégrer de manière cohérente la théorie et la pratique, les attitudes et les réponses (Dewey 1929/1984 : 224). C'est ce manque de suspicion qui l'aura conduit à sous-estimer la portée de la misogynie, du racisme, de l'homophobie et du classisme dans les habitudes et croyances personnelles et dans le fonctionnement des institutions sociales. Un compte rendu des aspects les plus irrationnels du pouvoir est nécessaire pour dépasser cette limite de Dewey et donner toute sa portée à son appel à l'inclusion des « membres de la société que l'on croit inférieurs » dans les processus de délibération et de prise de

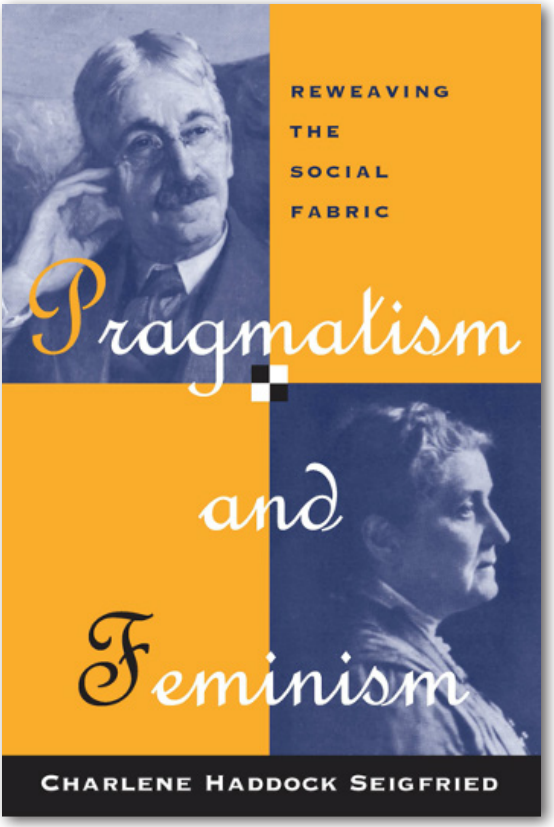
décision. L'émancipation des préjugés est l'une des étapes à franchir pour atteindre l'objectif de reconstruction de la société. L'éthique féministe défend une conception sociale de la moralité qui ne perd pas de vue les formes d'oppression que subissent les personnes marginalisées en raison de leur race et leur ethnicité, mais aussi de leur genre et leur orientation sexuelle. Je suis toujours d'accord avec l'idée de Dewey que « le processus même de vivre ensemble éduque » (1916 : 7) en élargissant notre expérience, en enrichissant notre imagination, en aiguisant notre sens de la responsabilité. Mais le « pluralisme de perspectives » défendu par Jane Addams (Seigfried, 1999 ; 2001b) va beaucoup plus loin : Addams a pris conscience que « personne ne se rend compte de manière aussi poignante des échecs de la structure sociale que l'homme du bas de l'échelle, qui a été le plus directement en contact avec ces échecs et qui en a le plus souffert » (Addams, 1910 : 183). « Ce n'est qu'en intégrant ces perspectives manquantes qu'une communauté, à la recherche de la compréhension et de la résolution de problèmes communs », peut mettre en œuvre une véritable sympathie à l'égard des autres et développer de véritables expériences communes (Seigfried, 1999 : 225-226).

Sur tous ces points, les échanges entre Addams et Dewey ont sans doute été cruciaux. La couverture de mon livre, *Pragmatism and Feminism*, était censée être emblématique de leur coopération philosophique et militante. À l'époque, j'avais demandé à l'artiste de placer les photos de Dewey et d'Addams face à face, de façon à signifier leur collaboration. Au lieu de quoi, ils regardent chacun dans une direction différente, perdus dans leurs pensées.

Aujourd'hui, j'irais plus loin encore, car j'ai découvert qu'Addams développait une forme de pragmatisme alors que Dewey était encore un idéaliste : cela a fait germer en moi l'idée que c'est Addams qui avait pu ouvrir cette voie à Dewey et que l'impact des pratiques et des réflexions de Hull House sur la philosophie pragmatiste était considérable. De même que, dans *Newer Ideals of Peace* (1907), Addams propose sa version des « substituts moraux à la guerre », contemporaine

et distincte de celle de William James (Seigfried, 2013 ; Schott, 1993 ; Carroll & Fink *in* Addams, 2006), de même l'adhésion à la « démocratie comme mode de vie » de Dewey a été « profondément influencée » par Addams. Si je devais réécrire ce texte, j'ajouterais maintenant, aux sources énumérées au point 15, mes conclusions exposées dans une conférence : « Democracy as a Way of Life : Addams's Pragmatist Influence on Dewey » (donnée à la SAAP en 2011).

Toutes ces idées seront développées dans un livre en préparation, dont le titre provisoire est *Sympathetic Understanding and Cooperative Action : Jane Addams's Social Philosophy*.



Avec nos remerciements aux Presses de l'Université de Chicago de nous avoir transmis la couverture originale du livre de C. H. Seigfried (paru en 1996).

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Co.

ADDAMS Jane (2001 [1916]), *The Long Road of Woman's Memory*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.

ADDAMS Jane (2006 [1907]), *Newer Ideals of Peace*, New York, Macmillan (réédition de 2006 avec une introduction de Berenice A. Carroll & Clinton F. Fink, p. xxvi-xxxiii).

DEWEY John (1916), *Democracy and Education*, New York, The Macmillan Co.

DEWEY John (1984 [1929]), *The Quest for Certainty*, in *The Later Works*, vol. 4, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1985 [1931]), « Context and Thought », in *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-21.

FISCHER Marilyn (2004), *On Addams*, Belmont, Wadsworth Publishing Co.

MCBRIDE Lee A. III & Erin MCKENNA (dir.) (2022), *Pragmatist Feminism and the Work of Charlene Haddock Seigfried*, New York, Bloomsbury Academic.

SCHOTT Linda (1993), « Jane Addams and William James on Alternatives to War », *Journal of the History of Ideas*, 54 (2), p. 241-254.

SEIGFRIED Charlene H. (1989), « Pragmatism, Feminism, and Sensitivity to Context », *in* Mary M. Brabeck (dir.), *Who Cares ? Theory, Research, and Educational Implications of the Ethic of Care*, New York, Praeger, p. 63-83.

SEIGFRIED Charlene H. (1991), « Where are all the Feminist Pragmatists? », *Hypatia*, 6 (2), p. 1-20.

SEIGFRIED Charlene H. (dir.) (1993), *Hypatia* (« Feminism and Pragmatism »), 8 (2).

SEIGFRIED Charlene H. (1993), « Shared Communities of Interest : Feminism and Pragmatism », *Hypatia*, 8 (2), p. 1-14.

SEIGFRIED Charlene H. (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.

SEIGFRIED Charlene H. (1999), « Socializing Democracy : Jane Addams and John Dewey », *Philosophy of the Social Sciences*, 29 (2), p. 207-230.

SEIGFRIED Charlene H. (dir.) (2001), *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, Pennsylvania State University Press.

SEIGFRIED Charlene H. (2001), « Introduction to the Illinois Edition », *in* Jane Addams, *The Long Road of Women's Memory* (1916), Urbana et Chicago, University of Illinois Press.

SEIGFRIED Charlene H. (2001b), « Beyond Epistemology : From a Pragmatist Feminist Experiential Standpoint », *in* Nancy Tuana & Sandi Morgen (dir.), *Engendering Rationalities*, Albany, State University of New York Press, p. 99-121.

SEIGFRIED Charlene H. (2002), « Introduction to the Illinois Edition », *in* Jane Addams, *Democracy and Social Ethics* (1902), Urbana and Chicago, University of Illinois Press.

SEIGFRIED Charlene H. (2011), « Democracy as a Way of Life : Addams' Pragmatist Influence on Dewey », Society for the Advancement of American Philosophy, Spokane, W. A., 10-12 mars.
SEIGFRIED Charlene H. (2013), « The Social Self in Jane Addams's Prefaces and Introductions », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 49 (2), p. 127-156.
SEIGFRIED Charlene H. (2022), « On Writing *Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric* (1996) and Its Reception », *in* Núria Sara Miras Boronat & Michela Bella (dir.), *Women in Pragmatism : Past, Present and Future*, Cham, Springer, p. 13-25.
SEIGFRIED Charlene H., avec BELLA Michela & Matteo SANTARELLI (2015), « Interview with Charlene Haddock Seigfried », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VII (2). En ligne : <https://journals.openedition.org/ejpap/418>.
TARVER Erin C. & Shannon SULLIVAN (dir.) (2015), *Feminist Interpretations of William James*, University Park, The Pennsylvania State University Press.

NOTES

1 [NdE. : Un remerciement de la revue à Charlene H. Seigfried qui a écrit ce petit préambule en 2023, suite à un échange avec les éditeurs de ce numéro de *Pragmata* autour de son texte de 1998 publié dans les pages qui suivent (traduction de l'anglais au français par Daniel Cefaï).]

2 [NdT. : Pour des précisions sur la naissance du féminisme pragmatiste, cf. Seigfried, 1991, 1993 et 2022 ; et l'entretien accordé à l'*European Journal of Pragmatism and American Philosophy* : Bella & Santarelli, 2015. Voir aussi le recueil de textes en hommage à Charlene H. Seigfried, coordonné par McBride & McKenna (2022).]

PRÉJUGÉS, ALIÉNATION ET OPPRESSION

LE PRAGMATISME FÉMINISTE DE JOHN DEWEY SUR LA QUESTION DU GENRE ET DE LA RACE

CHARLENE HADDOCK SEGFRIED

Dans ce texte maintenant classique, paru deux ans après son livre *Pragmatism and Feminism* (1996), Charlene Haddock Seigfried explore l'intérêt de la philosophie de John Dewey pour le féminisme, mais aussi pour l'antiracisme. L'autrice ne se concentre pas seulement sur l'œuvre de Dewey, et les quelques éléments de féminisme pragmatiste que l'on peut y déceler, elle s'attache aussi à revenir sur les engagements du philosophe, en les replongeant dans leurs contextes historiques, et sans escamoter leurs défauts. Elle les relie à la pensée de Jane Addams et à son éthique sociale, réévaluant la dette que Dewey a contractée, sur bien des questions politiques, vis-à-vis des femmes de Hull House, mais aussi de Charlotte Perkins Gilman, Lucy Sprague Mitchell ou Margaret Sanger. Si elle campe un Dewey plutôt féministe, relativement en avance sur son temps, Seigfried trace le chemin qu'il reste encore à parcourir afin que le pragmatisme devienne pleinement féministe et à la hauteur des enjeux actuels, comme elle le précise à nouveau, dans un *addendum* inédit, écrit spécialement pour *Pragmata*, que nous joignons en introduction à la traduction du texte initial.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; JANE ADDAMS ; ANTIRACISME ; PRAGMATISME FÉMINISTE ; FÉMINISME PRAGMATISTE.

* Charlene Haddock Seigfried est professeure émérite de philosophie à Purdue University, et membre de la Society for the Advancement of American Philosophy (SAAP) [seigfrie[at]purdue.edu].

PLAIDOYER EN FAVEUR D'UNE PHILOSOPHIE FÉMINISTE PRAGMATISTE

Il ne fait pas le moindre doute que la philosophie pragmatiste en général et la philosophie de John Dewey en particulier ne font pas partie de la tradition appauvrie du discours que les féministes critiquent[1]. Elle ne fait pas partie de ces philosophies qui peuvent « parler du pouvoir de la raison mais pas du pouvoir de l'empathie », qui peuvent parler de la connaissance rationnelle mais pas de la compréhension apportée par un sens de la compassion, qui prive les sentiments de toute rationalité. Elle répond à l'appel de Phyllis Rooney en faveur d'une manière de parler « de l'expérience en tant qu'humains incarnés », et elle répond au besoin féministe d'une « raison qui donne du pouvoir, une raison qui ne requiert pas une force opposée contre laquelle elle doit gagner en transcendance » (Rooney, 1991 : 97-98).

L'activisme politique de Dewey incluait le soutien aux nombreuses questions concernant les femmes pour lesquelles les féministes faisaient campagne à l'époque, notamment le suffrage féminin, le droit des femmes à l'enseignement supérieur et à la mixité, le libre-accès et la légalisation du contrôle des naissances, des salaires équitables et le contrôle des conditions de travail par les travailleurs, tant pour les femmes que pour les hommes. Dans ses écrits philosophiques, les références explicites aux questions qui touchent différemment les femmes ou à la théorie féministe sont sporadiques mais perspicaces, et toujours encourageantes, même lorsqu'il critique certaines approches féministes pour en privilégier d'autres. Sa perspective féministe est étonnamment cohérente avec son pragmatisme. C'est surprenant compte tenu de l'absence généralisée de congruence entre les théories de la rationalité et de la nature humaine de la plupart des philosophes blancs et masculins avec leurs affirmations sur la race, l'ethnicité, la classe et les femmes, une chose qui a été explorée et documentée au cours de plusieurs décennies de recherche féministe.

La théorie pragmatiste elle-même fournit de solides ressources pour la pensée féministe, car nombre de ses positions répondent aux intérêts et aux débats féministes actuels. Parmi ces positions, le pluralisme et le perspectivisme du pragmatisme vont au-delà de la théorie et prônent l'inclusion effective de points de vue réellement divers, y compris ceux qui relèvent des différences de classe, de couleur, d'ethnicité et de genre, comme condition préalable à la résolution de situations problématiques, qu'il s'agisse de questions politiques, économiques, épistémologiques ou éthiques. Cette position réunit les intérêts féministes antérieurs pour les styles de leadership non hiérarchiques et la « voix féminine » avec des reconnaissances plus récentes de la diversité des femmes et de la complexité des identités multiples au-delà du genre, ainsi que des engagements à « laisser parler les subalternes ». La compréhension pragmatiste des processus de développement caractéristique des personnes qui interagissent de manière dynamique avec leur environnement physique et social dissout un nœud de problèmes typiques des controverses sur les théories féministes du point de vue *(stand point)* et résout l'oscillation entre l'affirmation du sujet individuel comme entité prométhéenne originale ou comme construction sociale passive.

La conception complexe et nuancée de l'expérience et de son rôle dans les questions de compréhension et de recherche, qui sous-tend le rejet par Dewey du tournant épistémologique, ouvre une toute nouvelle approche des problèmes de la connaissance et de la réalité (voir Seigfried, 2001). L'explication deweyenne du caractère interactif de l'expérience, à la fois passive et active, subjective et objective, permet aux féministes d'échapper aux faux dualismes générés par la tendance contemporaine à réduire la philosophie à l'épistémologie et à délimiter nettement un domaine privilégié de la théorie, distinct de ses applications dans le monde réel. Le débat improductif entre réalisme et interprétativisme peut être ignoré. Nous n'avons pas à défendre une version de l'épistémologie empiriste pour fonder objectivement les affirmations des femmes sur la réalité, ni une version de la déconstruction postmoderniste de la vérité et de son hypothèse de

l'autoréférentialité des textes pour reconnaître le caractère subjectif de la compréhension, dont le déni a contribué à rejeter la validité des expériences et des perspectives des femmes.

Cependant, le vaste corpus d'études féministes sur le rôle explicite et implicite du genre à tous les niveaux de l'organisation sociale, culturelle, économique, politique, religieuse et intellectuelle, enrichit, critique et transforme les théories pragmatistes. La conversion par Dewey d'un engagement en faveur de la démocratie sociale en un programme émancipateur, qui affecte tous les aspects du développement individuel et social de l'homme, devient plus solide et plus efficace dans la mesure où elle prend en compte les obstacles à l'inclusion, mis en lumière par la recherche féministe sur le racisme, le classisme, le sexisme et l'homophobie. Il reconnaissait que la démocratie ne peut fonctionner que là où il y a foi dans les individus en tant que ressources uniques, et non dans les visions supérieures des élites qui revendiquent un accès privilégié à la réalité. Les individus ne se développent et ne s'épanouissent en tant que personnes que dans l'interaction avec les autres membres de la société. Il a montré comment ces perspectives exigent à leur tour une nouvelle conception de l'intelligence, qui est en fait une nouvelle psychologie, qui démontre que l'autonomie ne peut se développer que dans des situations d'interdépendance et que l'apprentissage exige de prêter attention à la manière dont les personnes qui nous entourent utilisent les choses en vue de parvenir à des conséquences escomptées. Il signale également le rejet du modèle de la vérité comme correspondance et comme fonction de déduction *a priori* au profit d'un modèle d'enquête sympathique sur des conditions réellement problématiques et conduisant à des conséquences désirées. L'idéal démocratique poursuivi par Dewey, qui consiste en la reconnaissance que l'accomplissement par les individus de leur propre liberté et de leur prospérité requiert l'accomplissement de ces objectifs par tous, ne peut être obtenu sans « l'articulation consciente des tendances véritablement modernes » (Dewey, 1908/1977 : 40) qui informent la situation dans laquelle nous nous trouvons.

Bien qu'il ait analysé nombre de ces tendances dans ses écrits ultérieurs, Dewey a déclaré en 1908 qu'une telle compréhension des conditions actuelles de la vie n'avait pas encore été réalisée de manière satisfaisante et que, jusqu'à ce qu'elle le soit, l'éthique qui caractérise nos vies demeurait également non décrite *(ibid.)*. Les philosophes féministes ont fait de grands progrès dans l'exploration des contextes concrets qui influencent la réflexion philosophique. Elles ont montré comment des hypothèses non examinées de supériorité sexuelle, raciale et de classe ont déformé les affirmations sur la réalité et affecté négativement la vie et les opportunités des membres exploités de la société. Elles n'ont donc pas échappé aux critiques de ceux qui s'imaginent qu'elles expriment elles-mêmes un point de vue venu de nulle part et qui, par conséquent, critiquent sévèrement la théorie féministe parce qu'elle développe justement de telles analyses des situations culturelles, économiques et politiques actuelles et montre comment la pensée philosophique est biaisée par les hypothèses non analysées qui informent ces divers modes de vie (voir Code, 1995).

Parce que la philosophie de Dewey s'intéressait également à l'expérience humaine concrète, tant dans sa spécificité que dans sa généralité, il a également dû se défendre contre ceux qui « semblent accepter le dogme d'une conception immaculée des systèmes philosophiques » et pensent qu'il est « désobligeant de rapporter un ensemble d'idées philosophiques à la vie sociale et à la culture de leur époque » (Dewey, 1931/1985 : 17). La philosophie pragmatiste, telle qu'envisagée et pratiquée par Dewey, est donc poursuivie, approfondie et élargie par les théoriciennes féministes qui lient la connaissance à l'action, considèrent que le but de la pensée est l'émancipation, reconnaissent les multiples conditions qui affectent la compréhension, démontrent comment une rationalité désincarnée déforme plutôt qu'elle ne révèle le monde dans lequel nous nous trouvons, mais aussi reconnaissent le caractère interprétatif de l'expérience et, par conséquent, dégonflent les affirmations sur la nature de la réalité en tant que telle et développent à la place des critères intellectuels moralement responsables pour évaluer des affirmations spécifiques sur des réalités particulières.

LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS DE FÉMINISTES PRAGMATISTES

En 1949, dans *Le Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir (1949/1974 : xxii) arguait que l'une des raisons pour lesquelles les femmes ne s'organisaient pas pour contester la souveraineté masculine était qu'elles n'avaient pas de passé, pas d'histoire, pas de solidarité de travail et d'intérêt comparable à celle du prolétariat. Mais, dans le même livre, elle a commencé à retrouver un tel passé, comme l'avait fait Jane Addams dans *The Long Road of Woman's Memory* (1916), écrit plus de trente ans auparavant. Désormais, nous avons la preuve que les générations précédentes de femmes qui étudiaient la philosophie pragmatiste y ont trouvé des ressources pour leur propre émancipation et que les femmes ont contribué à la théorie et à la pratique pragmatistes. Avant même que Dewey ne s'installe à Chicago et n'inaugure une école de pensée pragmatiste, Addams l'avait invité à siéger au conseil d'administration de la Hull House Settlement, qu'elle avait fondée avec Ellen Gates Starr, et ils travaillaient ensemble pour lutter contre l'exploitation civique et industrielle des immigrants qui affluaient à Chicago au tournant du siècle. Ils ont collaboré au travail et aux discussions dans le *settlement* et se lisaient l'un l'autre.

Les premières générations de femmes à étudier la philosophie pragmatiste y ont trouvé deux aspects particulièrement stimulants *(empowering)*. Le premier est le principe pragmatiste selon lequel la théorie naît de l'expérience et doit lui rendre des comptes. Cela a changé le sujet de la philosophie, qui n'est plus la répétition continue des travaux de générations mortes depuis longtemps et le formalisme de la résolution de problèmes basés sur des considérations purement logiques, mais s'intéresse aux « perplexités, aux troubles et aux problèmes de la période au cours de laquelle une philosophie voit le jour » (Dewey, 1931/1985 : 17). Ce changement d'orientation leur a également permis de faire confiance à leurs propres expériences comme point de départ de leur réflexion, même lorsque celles-ci contredisaient les idées reçues de l'époque. L'autre principe était que le but de l'enquête

sur l'expérience n'était pas de la dupliquer, mais d'interroger les situations problématiques afin de les résoudre de manière satisfaisante. Toutes les résolutions ne sont pas satisfaisantes, car toutes ne remplissent pas le critère de Dewey d'une expérience achevée, c'est-à-dire une expérience qui est l'accomplissement de notre être en interaction avec les conditions de l'existence, un état temporaire d'harmonie qui est en même temps le prélude à de nouvelles interactions enrichissantes (Dewey, 1934/1987 : 23 ; voir aussi 42-44 et 142-145). Parce que l'expérience est une transaction entre les organismes et leur environnement physique et social, de telles résolutions sont un moyen de croissance pour le *self*, ainsi qu'un moyen de transformer des situations oppressives en situations libératrices.

La méthode expérimentale du pragmatisme sape le conservatisme qui cherche à préserver les anciens standards en dépit des conditions changeantes. Selon Dewey,

> ce qui est nécessaire, c'est un examen intelligent des conséquences qui sont effectivement produites par les institutions et les coutumes héritées, afin qu'il puisse y avoir une considération intelligente des façons dont elles doivent être intentionnellement modifiées en vue de la génération de conséquences différentes. (Dewey, 1929/1984 : 218)

Les femmes de différents groupes ethniques et classes sociales, ainsi que d'autres groupes dont la vie était sévèrement limitée par les conventions et qui subissaient de plein fouet les préjugés sexistes, ethniques et raciaux, ont trouvé une ressource puissante dans une position philosophique qui remettait en question plutôt qu'elle ne justifiait les conventions et dont l'objectif était de transformer les conditions données afin de mieux répondre aux justes besoins des individus et des communautés. En réfléchissant aux conséquences pour la pensée du modèle évolutionniste darwinien, les pragmatistes ont compris qu'une métaphysique de l'être ne pouvait plus être défendue dès lors que l'on reconnaissait la prégnance de la temporalité. Réussir

à comprendre les choses telles qu'elles sont, par exemple, nécessite un examen préalable de la manière dont elles sont apparues et se poursuit par un intérêt pour la manière dont elles vont évoluer. L'anticipation soigneuse des résultats que nous avons contribué à produire, et non l'exactitude de la représentation, est l'objectif de la connaissance.

Mais qu'est-ce que les femmes ont apporté à leurs réflexions qui découlaient de leur situation particulière et la remettaient en question ? Lucy Sprague Mitchell est un exemple d'étudiante en licence qui a laissé la preuve que ses expériences étaient en désaccord avec ce qu'elle entendait en cours de philosophie. J'ai découvert son nom en cherchant à savoir si, en tant que femme pour qui le pragmatisme était une ressource inestimable pour développer une théorie et une pratique féministes, j'avais des prédécesseurs. L'enseignement supérieur pour les femmes était encore l'exception plutôt que la règle lorsque Mitchell est entrée dans la classe de 1900 à Harvard Annex, le programme de Harvard qui leur était réservé, l'ancêtre du Radcliffe College. Elle a étudié avec William James, Josiah Royce, George Santayana, Hugo Munsterberg et George Palmer et a été la seule de sa classe à recevoir la mention très bien en philosophie. Je n'ai pas été surprise d'apprendre que, dans un essai écrit pour Royce, elle avait rejeté le sujet isolé qu'est le connaissant *(knower)* parce qu'il était solipsiste, et qu'elle plaidait plutôt en faveur d'un *self* relationnel. Mais j'ai été intriguée par son rejet du libre arbitre dans un autre article. Reconnaissant que sa croyance dans le déterminisme était en désaccord fondamental avec les croyances de Royce et de Palmer, elle a également nié que la réalité était en fin de compte bienveillante et rationnelle, et a affirmé au contraire que « la réalité du mal et de la déception » était l'une de ses « croyances les plus solides » (Antler, 1987 : 62).

Mitchell, qui devint l'amie à vie de John Dewey, l'avait déjà rencontré, ainsi que sa femme Alice et Jane Addams à Chicago, elle avait lu tous les écrits de John Dewey sur l'éducation, suivait avidement le travail d'Addams et assista plus tard aux conférences de Dewey au

Teacher's College de l'Université de Columbia. Je ne sais pas si les positions exprimées dans ses essais de licence se sont perpétuées dans son travail de pionnière de l'enseignement supérieur pour les femmes et de l'éducation progressiste, mais son sentiment de jeunesse d'être déterminée par des conditions sur lesquelles elle n'exerçait que peu de contrôle et sa reconnaissance de l'omniprésence du mal et de la déception ne reflètent pas le méliorisme optimiste associé d'ordinaire à la philosophie pragmatiste. Ces positions sont plus caractéristiques des expériences des membres marginalisés de la société dont les choix sont sévèrement limités et qui subissent le poids de conditions sociales, économiques et physiques défavorables. Mitchell était privilégiée par son statut de classe supérieure et sa richesse, mais elle était toujours soumise aux limites imposées par les traditions patriarcales de la vie familiale. Elle a souffert de la tuberculose pendant ses années d'études, mais, après avoir obtenu son diplôme et bien que souffrant elle-même d'une maladie chronique, elle a assumé son rôle de fille dévouée et s'est occupée de sa mère jusqu'à la mort de cette dernière des suites de la tuberculose, puis a continué à s'occuper de son père, malade et despotique.

Le sentiment de frustration qu'elle a éprouvé, en grandissant sous la contrainte permanente d'un foyer autoritaire et en ajournant ses propres objectifs pour répondre aux besoins des autres, se heurte au méliorisme, à la possibilité créatrice et à l'ouverture sur l'avenir qui caractérisent la philosophie pragmatiste. Sa situation, comme celle de W. E. B. Du Bois, qui a étudié la philosophie à Harvard dix ans plus tôt que Mitchell, illustre les changements perturbateurs de l'attitude, du ton et de sujet qui se produisent lorsque le pragmatisme est abordé du point de vue de ceux qui se distinguent de la norme par leur sexe, leur race ou leur classe. Dans son discours inaugural prononcé en 1890, par exemple, Du Bois déclare que « dire d'une telle nation qu'elle se trouve sur le chemin de la civilisation est une contradiction dans les termes, c'est une farce et un mensonge sachant que le principe d'un tel système de culture humaine est l'ascension d'une race sur les ruines d'une autre » (Du Bois, 1980 : 146-147). Les commentateurs

blancs étaient prédisposés à qualifier ces points de vue d'« amers » et à s'indigner de leur militance (Aptheker *in* Du Bois, 1975 : 14). Mais de tels sentiments révèlent les limites de leur conscience du caractère endémique des relations injustes dans la société américaine. Leur manque de compréhension des souffrances causées par le racisme révèle involontairement leur position privilégiée en tant que Blancs. Des points de vue aussi marginalisés que ceux exprimés par Mitchell et Du Bois ne sont cependant pas nécessairement opposés au ton plein d'espoir de la foi pragmatique dans la reconstruction. Au contraire, un tel programme d'émancipation peut résonner avec une force particulière pour ceux qui sont traditionnellement exclus ou opprimés, comme Mitchell (1953 : 74) l'a reconnu lorsqu'elle a déclaré que Dewey l'avait libérée des attitudes patriarcales de son père, et comme cela est évident dans les appels de Du Bois en faveur de la social-démocratie (1975 : 134-159).

PRÉJUGÉS, ALIÉNATION ET OPPRESSION

Pour une interprétation féministe de Dewey, il est essentiel de déterminer s'il a reconnu et condamné la discrimination sexuelle, de classe et raciale et si sa philosophie pragmatiste peut prendre en compte les personnes marginalisées et les perspectives aliénées. Quelles ressources a-t-il à offrir pour surmonter cette aliénation et cette discrimination et pour changer les conditions sociales, économiques et politiques qui les ont engendrées ? Au fil des ans, les écrits politiques de Dewey se sont de plus en plus radicalisés en réponse à la poursuite de la guerre, à la Grande Crise, à l'intransigeance des forces économiques et politiques bien établies et à la virulence croissante du discours public. Mais tous ses écrits témoignent d'une prise de conscience des effets négatifs des croyances et pratiques injustes du passé et d'un désir de développer les ressources nécessaires pour que tous, et en particulier ceux qui sont actuellement exclus, puissent surmonter ces obstacles et contribuer à un avenir meilleur, tant pour eux-mêmes que pour les autres.

Dewey soutient que la réflexion commence par la situation existentielle de l'expérience quotidienne. Il cherche délibérément à saper la pratique dominante qui consiste à philosopher dans le vide, comme si la rationalité était une caractéristique des esprits désincarnés, non affiliés aux autres et non affectés par la société. Il invente le terme de « corps-esprit *(body-minds)* » pour souligner que le sentiment joue un rôle essentiel dans la compréhension humaine. Parce que nous avons la capacité de sentir, nos réponses aux environnements naturels et sociaux sont sélectives. Notre sensibilité à l'utile et au nuisible dans notre environnement se traduit par une anticipation des conséquences et une prévoyance *(foresight)* intelligente. Les sentiments révèlent et nous orientent donc vers des caractéristiques objectives de l'expérience. Ils sont également influencés par les expériences et les croyances passées : « Le confort ou l'inconfort, la fatigue ou l'exaltation, résument implicitement une histoire dans laquelle [...] le passé peut être démêlé et rendu explicite. » (Dewey, 1925/1981 : 196-197). De tels sentiments révèlent plus que l'histoire personnelle d'un individu particulier, car « l'expérience est déjà recouverte et saturée par les produits de la réflexion des générations passées et des âges révolus » (*ibid.* : 40). Même les expériences qui semblent propres à chacun sont remplies d'interprétations héritées.

Les biais sélectifs dans les interactions avec les environnements sociaux et physiques sont inévitables, et c'est pourquoi « la philosophie est une critique des préjugés ». Aucun d'entre nous n'échappe aux biais, car « l'intérêt, comme le subjectif, est après tout l'équivalent de l'individualité ou de l'unicité *(uniqueness)* » (Dewey, 1931/1985 : 15). Être une personne, un centre d'action individuel, c'est subir et appréhender activement le monde dont on fait partie d'une manière unique. Ces épreuves et ces actions *(these undergoings and doings)* sont l'expression d'une histoire, d'habitudes et de perspectives[2]. Une réflexion critique est nécessaire pour déterminer si ces interprétations héritées, soudées aux matériaux basiques de l'expérience de première main, aboutiront à une compréhension plus complète et plus riche de notre situation, ou si elles l'appauvriront en la déformant. L'une

des grandes tâches de la philosophie est donc de nous émanciper des préjugés (Dewey, 1925/1981 : 40). La philosophie pragmatiste de Dewey est donc alliée à d'autres théories émancipatrices, telles que le féminisme, qui visent à exposer les préjugés et travaillent à donner du pouvoir *(empower)* aux opprimés.

Mais si ses analyses révèlent l'omniprésence de biais inconscients, dont certains sont utiles et d'autres néfastes, Dewey pense néanmoins que « l'insincérité et l'hypocrisie délibérées sont rares ». Ce qui semble être de l'hypocrisie est le plus souvent le reflet de la difficulté que nous avons à intégrer de manière cohérente la théorie et la pratique, les attitudes et les réponses (Dewey, 1929/1984 : 224). Son manque de suspicion à l'égard des motivations d'autrui l'amène à sous-estimer l'étendue et la profondeur de la misogynie, du racisme, de l'homophobie et du classisme dans les habitudes personnelles et les institutions sociales, et à négliger le développement d'un compte rendu des aspects les plus irrationnels de l'entendement humain et de l'utilisation du pouvoir. Cela a des conséquences paradoxales pour son analyse des questions féministes.

D'une part, le fait que Dewey comprenne que l'intérêt sélectif joue un rôle nécessaire dans notre capacité à organiser nos expériences de manière satisfaisante, même lorsque l'organisation est intellectuelle, le motive à développer une méthodologie d'enquête qui tienne compte de ce biais. Reconnaissant que nous ne pouvons pas atteindre l'impartialité simplement en le voulant, il fait de l'inclusion des autres dans les processus de prise de décision une condition de l'objectivité. Il n'est pas seulement moralement répréhensible de refuser d'inclure dans les délibérations qui affectent leur vie les membres de la société qui sont considérés comme inférieurs. C'est également une erreur intellectuelle de supposer que limiter les points de vue à ceux d'une supposée élite intellectuelle permettrait d'atteindre plus adéquatement l'objectivité exprimée dans la résolution de situations problématiques que ne le ferait une approche plus inclusive. Dewey fait également de l'émancipation des préjugés une préoccupation centrale

de la philosophie pragmatiste et une partie nécessaire des mesures à prendre pour accomplir son objectif de reconstruction de la société.

D'autre part, après avoir reconnu les sources de l'oppression dans l'intention des élites dirigeantes de préserver leur pouvoir et après avoir mis en évidence les effets négatifs que cela a eus en théorie et en pratique, il ne parvient pas à rendre compte du rôle que le pouvoir joue dans les affaires humaines. Il semble curieusement peu intéressé à rendre compte de la virulence des préjugés et de leur persistance, ou à explorer en détail comment ils altèrent la vie de ceux qui en sont victimes. En situant les conflits dans des approches différentes de la vie et non dans des luttes pour le pouvoir, il sous-estime souvent ce qui est nécessaire pour les surmonter. Il semble penser qu'une fois que quelqu'un a participé à un processus rationnel d'enquête, il ne persistera pas à s'accrocher à des préjugés ou à un pouvoir unilatéral. Je ne prétends pas qu'il ignore les forces qui s'opposent à la libération personnelle et sociétale – bien au contraire –, mais seulement que ses analyses ne vont souvent pas assez loin.

Dewey attribue parfois l'intransigeance à la force de l'habitude qui tend à conserver et à renforcer les modèles de comportement traditionnels longtemps après qu'ils ont cessé d'être intellectuellement justifiés. Il relie constamment les dualismes traditionnels qui déforment encore les réflexions philosophiques contemporaines aux origines de la philosophie au sein d'une ancienne classe dirigeante grecque dont les loisirs étaient sécurisés par le travail des esclaves. Il cherche donc à démanteler les hypothèses qui permettent à ces croyances oppressives de maintenir leur emprise sur nous, mais il n'aborde pas les moyens par lesquels le pouvoir en place a été sécurisé en premier lieu. À d'autres moments, il localise la source de l'oppression dans l'économie capitaliste. Il soutient que le rejet délibéré des normes morales comme base de la prise de décision économique dans les pays industrialisés est responsable de la situation injuste dans laquelle nous nous trouvons. Il reproche également aux philosophes moraux de placer les considérations économiques « à un niveau inférieur à celui de la

morale ou de la politique » (Dewey, 1929/1984 : 225). Ils commettent une grave erreur car

> [...] la vie que mènent réellement les hommes, les femmes et les enfants, les possibilités qui leur sont offertes, les valeurs dont ils sont capables de jouir, leur éducation, leur participation à toutes les choses de l'art et de la science, sont principalement déterminées par les conditions économiques. *(Ibid.)*

Il n'approfondit cependant pas suffisamment les sources de l'oppression pour réfléchir à la raison pour laquelle la nécessité de développer et de consolider son propre pouvoir est si souvent comprise comme exigeant de le dénier aux autres. L'optimisme initial que j'ai ressenti en découvrant des références à la subordination des femmes dans des endroits jusque-là insoupçonnés des écrits de Dewey a souvent été suivi d'un sentiment de déception parce que les exemples étaient utilisés pour illustrer un autre point et n'étaient pas introduits dans le but d'approfondir une analyse féministe. Dans *Democracy and Education*, par exemple, Dewey critique la séparation théorique d'Aristote entre le domaine de la pratique et le domaine de l'intellectuel parce qu'une telle position métaphysique légitime et étend un ordre social inégal et injuste (Dewey, 1916/1980 : 260-270). Il attribue le dualisme hiérarchique d'Aristote au fait que ce dernier écrivait à une époque où la plupart des hommes et toutes les femmes étaient cantonnés à des tâches subalternes et servaient de simples moyens pour les fins intellectuelles d'autres personnes. L'objectif explicite de Dewey est de promouvoir la démocratie sociale et les pratiques et théories éducatives nécessaires pour y parvenir. Il encourage donc le développement d'un programme d'études qui utilise l'intelligence et la théorie comme « un guide de pratique libre pour tous ». Tant son compte rendu génétique de l'origine de la séparation de la théorie et de la pratique dans les inégalités de classe et de genre que son intention libératrice de transformer l'éducation pour qu'elle soit inclusive sont des positions féministes qui valent la peine d'être développées. Elles sont cependant insuffisantes dans la mesure où elles ne nomment

pas l'appropriation patriarcale du travail des esclaves et des femmes comme une forme d'exploitation ou d'oppression et ne cherchent pas à explorer comment les classes laborieuses et les femmes sont affectées par cette oppression. Ces analyses explicites sont nécessaires pour que ses recommandations visant à surmonter la séparation illicite entre la théorie et la pratique soient effectives.

Ces forces et ces faiblesses sont illustrées par deux discours de Dewey dans lesquels il aborde directement les questions de discrimination, l'un concernant le sort des Noirs et l'autre soutenant le droit de vote des femmes. Dans son « discours à la National Association for the Advancement of Colored People (Association nationale pour l'avancement des personnes de couleur) » en 1932, Dewey reconnaît la plus grande discrimination et la plus grande souffrance que les Noirs endurent au milieu de la Grande Crise, mais il pense qu'il s'agit d'une différence quantitative plutôt que qualitative. Il leur dit que les Noirs en tant que groupe ont sans aucun doute

> [...] souffert plus qu'aucun autre groupe, plus fortement, plus intensément. Vous êtes sans aucun doute les premiers à perdre votre emploi et les derniers à être embauchés. Pour surmonter la crise en cours, vous êtes sans aucun doute les derniers à avoir une opportunité égale de bénéficier d'un quelconque soutien ou d'un quelconque travail public constructif. Mais il n'en reste pas moins que les causes dont tous souffrent sont les mêmes. (Dewey, 1932a/1985 : 225)

Comme Marx, il pense que l'économie est la cause fondamentale du racisme et du classisme, que ceux qui détiennent les commandes politiques et économiques consolident leur pouvoir en encourageant la suspicion et la division parmi les pauvres de la classe ouvrière. La solution consiste à créer une coalition entre tous les groupes minoritaires, qui devrait rompre avec les deux partis nationaux et créer un troisième parti « qui aidera à apporter la reconstruction sociale et économique, dans l'intérêt d'une société coopérative et humaine » (*ibid.* :

230). Avec la fin de l'esclavage économique, toutes les autres formes d'esclavage seront également éliminées.

Cet aveuglement face à la virulence des préjugés raciaux – exacerbés sans doute par la grave crise économique – rend l'analyse du problème et les suggestions de Dewey pour le résoudre moins efficaces qu'elles ne pourraient l'être. Dewey dit au public de la NAACP :

> Je soumets à votre attention ce que je proposerais à n'importe quel groupe blanc qui est lui aussi désavantagé, puisque les difficultés fondamentales que vous partagez tous ne passent pas par la couleur ou une quelconque autre chose.

Mais il dit ensuite qu'elles sont *dues* à une seule chose :

> Pourquoi avez-vous été maintenu en esclavage, si ce n'est pour des raisons économiques ? Qu'est-ce que l'esclavage, si ce n'est une manifestation du mobile du gain privé ? Pourquoi le déni de la liberté civile, de l'égalité culturelle continue-t-il, si ce n'est comme une conséquence de l'oppression économique dont vous avez souffert ? (*Ibid.* : 229-230)

Ces répercussions économiques sont si dévastatrices parce qu'elles mettent l'accent sur la concurrence :

> Quel est l'ordre économique dans lequel nous vivons aujourd'hui, si ce n'est celui de la concurrence ? Fondamentalement, les désavantages, ou les inégalités – civiles, politiques et culturelles – du groupe de couleur, de tous les groupes défavorisés de ce pays, existent parce que nous vivons dans un ordre concurrentiel qui, parce qu'il est concurrentiel, dresse l'homme contre l'homme, le frère contre le frère, tel groupe contre tel autre groupe. (*Ibid.* : 229)

Il nie que le racisme soit le problème fondamental des Noirs, attribuant la cause de l'esclavage, de la persécution et de la négation des libertés civiles à l'oppression économique capitaliste. Il soutient que

> dans une société qui est économiquement et industriellement organisée comme la nôtre, ceux qui veulent les plus grands profits, le monopole, le pouvoir et l'influence que l'argent fournit ne peuvent l'obtenir qu'en fomentant suspicion, antipathie et division au sein de la masse du peuple. (*Ibid.* : 230)

Ils sécurisent leur propre pouvoir en opposant les groupes défavorisés les uns aux autres. Il reconnaît que les Noirs ont été plus discriminés que d'autres, mais pense qu'ils ne font que subir plus intensément ce que tous les groupes de travailleurs subissent. La crise aurait révélé une communauté d'intérêts entre tous les groupes minoritaires et opprimés du pays, mais ces derniers n'ont pas encore compris qu'ils souffrent d'une victimisation commune. Seule une coalition de groupes minoritaires et défavorisés peut efficacement défier les pouvoirs politiques et économiques en place.

> Un ordre économique et social coopératif est le seul genre d'ordre porteur d'une réelle possibilité d'égalité entre les êtres humains, sans considération de race, de couleur, de religion, ou d'autres choses encore pareillement instrumentalisées pour diviser le peuple et faire en sorte que quelques-uns monopolisent privilèges, pouvoir et influence. *(Ibid.)*

Je conviens qu'un ordre social économique coopératif qui brise le monopole des privilèges et du pouvoir serait un moyen puissant dans l'avancement de la lutte des Noirs à de nombreux niveaux. Je suis également d'accord avec la condamnation de l'exploitation capitaliste par Dewey et avec son insistance sur l'importance pour les groupes assujettis de s'unir afin de combattre l'oppression. Mais la situation économique des Noirs ne permet pas à elle seule de répondre aux questions suivantes : pourquoi sont-ils craints et méprisés et pourquoi

sont-ils l'objet de discriminations en matière d'emploi et de logement ? Pourquoi sont-ils les derniers embauchés et les premiers licenciés ? Pourquoi sont-ils le plus souvent au bas de l'échelle dans toute situation de concurrence, ou pourquoi sont-ils en général les boucs émissaires des crimes et troubles sociaux ? La création de coalitions parmi les groupes défavorisés est un moyen précieux pour s'opposer avec succès à un pouvoir politique et économique établi, mais il est peu probable que cela se produise dans un climat de haine et de discrimination.

Dans un autre forum politique, Dewey partage la conviction d'Addams selon laquelle l'argument le plus fort en faveur du suffrage féminin est qu'il est nécessaire pour parachever le mouvement démocratique. En 1911, Dewey déclare dans « A Symposium on Woman's Suffrage » (1911/1978) qu'à moins qu'elle ne soit parachevée, les maux dus à l'état imparfait de la démocratie seront attribués à la démocratie elle-même. En réponse à quatre questions adressées à chacun des intervenants du symposium, il affirme qu'il est réactionnaire de mettre des limites, telles que des restrictions morales ou patrimoniales, à l'accès des femmes au vote. Il rejette clairement tout double standard en matière de moral, en soutenant que si le standard de moralité des hommes n'affecte pas leur droit de vote, celui des femmes ne devrait pas non plus être affecté. De plus, les restrictions en matière de propriété ne font que renforcer la forte influence que les détenteurs du pouvoir économique exercent déjà sur le gouvernement. Ce sont les masses – les pauvres – qui ont le plus besoin de la protection du bulletin de vote. Comme Du Bois l'affirme avec force à propos des Noirs dans *Dusk of Dawn* (1940), les tests d'alphabétisation sont également sans pertinence pour déterminer l'intelligence sociale et politique.

Dewey ne pense pas que les méthodes militantes soient nécessaires pour obtenir le suffrage des femmes en Amérique, et il ne serait donc pas judicieux de les utiliser. La vie politique anglaise, en revanche, n'évolue que sous une forte pression et, dans ces conditions, « les femmes avaient certainement besoin d'un moyen de montrer qu'elles étaient sérieuses ». Cette analyse ne tient pas compte de la raison pour

laquelle l'octroi du droit de vote aux femmes, une extension du droit de vote qui est pourtant si manifestement conforme aux principes démocratiques que professent les Américains, a fait l'objet d'une résistance si féroce pendant si longtemps en Amérique, ni de la raison pour laquelle les femmes devaient patiemment continuer à utiliser, année après année, des tactiques qui, de toute évidence, ne réussissaient pas. Quelques incidents parmi tant d'autres dans les années qui suivirent les remarques de Dewey peuvent donner un aperçu de ce à quoi les femmes étaient confrontées, comme la complicité des brasseurs dans la fraude éhontée du comptage des voix lors du référendum sur le suffrage de 1912 dans le Michigan, un vote contre le suffrage qui n'a pas été annulé « malgré l'énorme tollé public et les tentatives du gouverneur d'assurer un comptage équitable » ; la quasi-émeute provoquée par une marche en faveur du suffrage organisée par Alice Paul, Crystal Eastman, Mary Beard et d'autres la veille de l'investiture de Woodrow Wilson, au cours de laquelle il a fallu des troupes de cavalerie et un mur de protection formé par des étudiants volontaires du Maryland Agricultural College afin de permettre aux marcheuses de se frayer un chemin au milieu d'une foule hostile et railleuse ; et le rapport de Carrie Chapman Catt au conseil d'administration de la National American Woman Suffrage Association, en 1916, selon lequel « la première organisation anti-suffrage d'importance à avoir été créée dans le Sud l'a été en Alabama, avec le slogan suivant : "*Home Rule, States Rights and the National Suffrage Association*" » (Flexner, 1975 : 268, 272-273, 284).

Dans ces écrits et dans d'autres, Dewey s'oppose systématiquement à l'assujettissement des femmes, des minorités raciales, ethniques et autres, et de la classe ouvrière, et plaide pour leur émancipation et leur pleine participation à la société. Il pense que ces objectifs peuvent être atteints par la persuasion rationnelle, la formation de coalitions, la volonté d'utiliser la méthode expérimentale et, en cas d'échec, par une résistance ouverte, telle que les grèves et la pression publique. Ce qui est nécessaire pour compléter ses analyses et ses propositions, c'est un compte rendu plus pénétrant des sources des préjugés hérités et des motivations qui animent des croyances qui vont de l'indifférence

à la méfiance, la dérision et l'antipathie violente à l'égard de certains groupes de personnes. Puisqu'il pense également que l'agitation et les confrontations, en particulier les confrontations violentes, révèlent un échec de l'enquête communicative, il manque à se demander comment résoudre les conflits lorsque les personnes les plus puissantes s'obstinent à réprimer les autres. Il reconnaît que la violence peut prendre des formes plus subtiles et que le recours à la violence, même manifeste, peut être efficacement dissimulé par ceux qui détiennent le pouvoir afin de donner l'impression que la faute de la confrontation incombe toujours à ceux qui protestent contre un abus d'autorité. Mais cette reconnaissance ne l'amène pas à réviser sa théorie concernant les situations problématiques ou ses méthodes de résolution.

Il n'y a peut-être aucun moyen de persuader ceux qui utilisent volontairement la force pour imposer leur volonté aux autres de cesser de le faire, si ce n'est par une force contraire plus puissante. C'est ce que Dewey a semblé admettre lorsqu'il a abandonné son pacifisme face à l'énormité des attaques contre les peuples et les nations et à l'échec des protections institutionnelles de la liberté au cours des deux guerres mondiales. Il était toutefois parfaitement conscient du prix horrible à payer pour régler les différends par la force, et ne cessa de s'interroger sur ce qu'il faut faire dans le présent pour éviter de telles confrontations à l'avenir. Ce faisant, il rejoint Addams dans l'élaboration d'un modèle féministe pacifiste de résistance à l'usage brutal de la force pour régler les différends, ainsi que dans l'élaboration d'un programme positif à propos de ce qui devrait être fait pour éviter le besoin ou l'expectation de la violence comme recours légitime.

Les femmes victimes de violence domestique, les Noirs, les homosexuels, les lesbiennes et les autres membres de la société qui subissent des agressions gratuites ont davantage intérêt à ce que les conflits soient résolus de manière pacifique, pour autant que leurs justes revendications soient satisfaites. Mais ils ont également besoin d'être entendus et que leurs causes soient reconnues, ce qui entraîne souvent une opposition violente de la part des forces du *statu quo* qui les oppriment.

Dewey pense que les conflits de toutes sortes naissent de l'aliénation et que l'esprit démocratique exige de détruire les barrières qui nous divisent en groupes opposés :

> Sortir autant que possible chaque conflit qui surgit – et ils ne manquent pas de surgir – de l'atmosphère et du médium de la force, de la violence comme moyen de règlement, pour le faire entrer dans le médium de la discussion et de l'intelligence, c'est traiter ceux qui sont en désaccord – même profond – avec nous comme des gens dont nous pouvons apprendre, et dans cette mesure, comme des amis. (Dewey, 1939/1988 : 228)

Il s'agit certes là d'un louable idéal, mais quel est le recours des groupes assujettis lorsque ceux qui ne sont pas d'accord avec eux sont d'implacables ennemis ?

La philosophie de Dewey a pris une tournure plus radicale en raison de la menace que les régimes totalitaires de l'Allemagne et du Japon fascistes faisaient peser sur la survie des formes démocratiques de gouvernement pendant la Seconde Guerre mondiale. Contrairement à de nombreux autres intellectuels de son époque, il n'a pas embrassé le nationalisme chauvin et a plutôt adopté la position impopulaire selon laquelle ces mouvements « America First » exprimaient les attitudes mêmes produisant le totalitarisme qu'ils étaient censés répudier. Plutôt que d'exploiter la révulsion populaire suscitée par les ennemis en Europe et en Extrême-Orient pour s'engager dans une autosatisfaction chauviniste et étouffer la dissidence, Dewey a averti que les mêmes facteurs qui ont conduit à la perte des libertés à l'étranger étaient déjà à l'œuvre aux États-Unis. Il a rejeté l'identification de la démocratie à l'individualisme économique, qui mine en réalité la volonté de travailler ensemble, l'essence même de la coopération. La coopération sans contrainte, comme intention de lier son propre bien-être au bien-être de tous et de chacun, est au cœur de la théorie de la démocratie sociale de Dewey, qui repose sur deux prémisses : (1) la foi dans les potentialités de chaque être humain

« indépendamment de la race, de la couleur, du sexe, de la naissance et de la famille, de la richesse matérielle ou culturelle » ; et (2) la nécessité de créer les conditions qui permettront à ces potentialités de se réaliser (*ibid.* : 226). Il pointe que

> [...] dénoncer le nazisme pour son intolérance, sa cruauté et sa stimulation de la haine revient à cultiver l'insincérité si nous sommes mus par des préjugés de race, de couleur ou de classes dans nos relations personnelles avec d'autres personnes, dans nos déambulations et conversations quotidiennes ; en fait, par tout ce qui n'est pas une croyance généreuse dans leurs possibilités en tant qu'êtres humains, une croyance qui entraîne la nécessité de fournir les conditions qui permettront à ces capacités de s'épanouir.

L'expression purement verbale de l'attachement à la démocratie reste sentimentale si cet attachement n'est pas mis en pratique au quotidien et ne constitue pas une protection contre l'intolérance et la manipulation égoïste d'autrui.

Dewey distingue spécifiquement les maux du racisme et de l'antisémitisme, en plus du classisme :

> Notre héritage anti-démocratique de l'esclavage des Noirs nous a laissé des habitudes d'intolérance envers les races de couleur – habitudes qui démentent la profession de loyauté démocratique. (Dewey, 1941/1988 : 277)

Il pointe également que la religion a trop souvent été utilisée pour favoriser l'antisémitisme avant de conclure que

> [...] [l]es personnes qui se sentent libres de cultiver et d'exprimer des préjugés raciaux comme s'il s'agissait d'un de leurs droits personnels sont encore nombreuses, trop nombreuses, manquant à reconnaître comment l'attitude d'intolérance souille,

> peut-être fatalement comme l'exemple de l'Allemagne en témoigne amplement, les valeurs humaines élémentaires sans lesquelles la démocratie n'est qu'un mot. *(Ibid.)*

Dans un essai de 1940, « Contrary to Human Nature », Dewey (1940/1988) démontre que son traitement de l'habitude comme vecteur de préjugés n'empêche pas nécessairement de démasquer et de condamner le rôle du pouvoir dans les relations sociales. Dans cet aspect plus radical de l'examen de la place de l'habitude dans le développement humain, Dewey montre comment ceux dont le pouvoir est ancré non seulement assujettissent les autres, mais les incitent également à devenir complices de leur propre assujettissement.

Les analyses féministes de la misogynie, de l'homophobie et du racisme compléteraient ces comptes rendus en attirant l'attention sur des questions spécifiques qui doivent être abordées si l'on veut couronner de succès l'effort visant à former des personnes suffisamment tolérantes et soucieuses du bien-être d'autrui pour ne pas avoir recours à la violence afin de régler les différends. Charlotte Perkins Gilman, W. E. B. Du Bois, Jane Addams et Alain Locke ont certainement reconnu l'importance de traiter ces questions et ont amorcé le processus d'approfondissement et d'élargissement du compte rendu pragmatiste de Dewey.

LA THÉORIE PRAGMATISTE FÉMINISTE DE DEWEY

Pour les pragmatistes, ce ne sont pas des individus isolés qui constituent l'unité de base de l'existence ou de la théorie, mais des personnes concrètement reliées entre elles au sein d'un environnement naturel et social. Parce que Dewey considère la transaction active entre les organismes et l'environnement comme la base de l'action humaine, laquelle se caractérise spécifiquement par la poursuite d'objectifs, son féminisme est perspectif et pluraliste. La rationalité a évolué au fil du temps pour devenir le pouvoir de réfléchir aux résultats de nos

actions sur l'environnement et à ses effets sur nous. C'est la capacité d'imaginer un avenir différent du présent, d'anticiper et de ressentir fortement les états de choses futurs et présents, et de retenir des expériences présentes quelque chose qui aura de la valeur pour les expériences futures. Cette capacité se manifeste donc dans la vie quotidienne des femmes comme des hommes, des classes défavorisées comme des classes élitistes et éduquées, et n'est pas réductible à la cohérence au sein de systèmes formels. Les expériences différentes des femmes et des hommes conduisent à des perspectives différentes sur le monde et à des valeurs différentes, non pas en raison de leurs différences biologiques en tant que telles, mais uniquement dans la mesure où ces différences biologiques et psychologiques conduisent à des expériences différentes, et uniquement dans la mesure où ces expériences sont médiées par des croyances, des coutumes, des systèmes de valeurs et des institutions spécifiques.

Dans « Philosophy and Democracy », l'un des discours les plus radicaux de Dewey, il utilise explicitement son principe pragmatiste de perspectivisme pour soutenir que les expériences des femmes diffèrent suffisamment de celles des hommes pour affecter les philosophies qu'elles développent. Il dit que

> [l]es femmes ont jusqu'à présent peu contribué à la philosophie. Mais lorsque des femmes qui ne sont pas de simples étudiantes de la philosophie d'autrui entreprennent d'en écrire, nous ne pouvons concevoir que le point de vue ou la teneur de cette philosophie seront les mêmes que celle composée du point de vue de l'expérience masculine des choses, qui diffère. (Dewey, 1919/1982 : 45)

Dewey soutient également dans « Context and Thought » que de tels points de vue différents montreront ainsi leurs limites et leurs forces et doivent être corrigés en écoutant et en interagissant avec d'autres personnes situées différemment (Dewey, 1931/1985 : 20-21). Dans deux lettres écrites à Scudder Klyce en 1915 et 1920, Dewey a

développé plus avant ses vues sur la domination masculine et les perspectives des femmes.

Il reproche à Klyce d'affirmer que les femmes, en tant que classe, ont été limitées par les hommes et que ces restrictions ont eu un impact négatif sur leur développement, sans reconnaître que les hommes doivent également être analysés en tant que classe façonnée par leur position privilégiée (Dewey, 1915). L'incapacité de Klyce à le faire montre qu'il prend les hommes comme norme sans réaliser à quel point son attachement émotionnel à un point de vue masculin déforme son jugement. Les femmes qui ont théorisé à partir de leurs propres expériences ont reconnu que « les hommes sont essentiellement des porcs » *(ibid.)* parce qu'ils supposent que leur propre travail est la chose la plus importante au monde. En outre, les hommes ne reconnaissent même pas leur propre point de vue androcentrique. Dewey reproche également à Klyce de généraliser à partir d'une base trop étroite de femmes. Selon sa propre expérience des « femmes essentiellement saines d'esprit [...] d'une intelligence concrète supérieure » *(ibid.)*, Dewey a été frappé par le nombre de fois où elles l'ont surpris intellectuellement d'une manière que le raisonnement des hommes n'a jamais faite. Il affirme également que, d'après son expérience, les observations des femmes sont plus honnêtes que celles des hommes et qu'elles sont plus disposées à faire face aux faits désagréables de la vie que les hommes.

Dewey (1920) critique également le stéréotype de Klyce selon lequel les hommes sont plus courageux que les femmes. Klyce compare à tort les « hommes » aux « *ladies* », un produit manifestement artificiel de la distinction sociétale. La définition conventionnelle du courage est trop unilatéralement tirée de l'expérience des hommes et de leur auto-valorisation, et il devrait être évident pour tout le monde que les femmes font preuve d'un courage supérieur, ne serait-ce que parce qu'elles portent des enfants. Les hommes ont tendance à juger les femmes globalement parce qu'ils ne leur reconnaissent pas le même accès à l'individualité que celui qu'ils voient chez les autres hommes. Cela est dû en partie à la division du travail entre les femmes et les

hommes et au fait que les femmes sont cantonnées à des postes subalternes et sous-payés. Les « énormes handicaps » dont souffrent les femmes sur le marché du travail ne peuvent être surmontés que par des expérimentations grâce auxquelles de nouveaux faits concernant leurs capacités et la nature de leur travail deviendront perceptibles.

Dewey s'attend à ce que l'entrée des femmes sur le marché du travail humanise les professions, en y apportant un élément de service qui contrebalancera l'importance excessive accordée actuellement au profit. Il faudra encore beaucoup d'expériences pour montrer quelles sont les potentialités des femmes. Quant à la critique selon laquelle les féministes sont trop véhémentes et conflictuelles, Dewey dit qu'il est au contraire étonnant qu'il n'y ait pas plus de protestations de leur part. L'actuelle division inégale du travail ne donne pas aux femmes un « canal d'expression de leurs capacités individualisées dans la mesure où elles sont discriminées en raison du sexe » (Dewey, 1920 : 6). Les femmes n'ont jamais eu l'occasion de décider elles-mêmes de la division du travail qu'elles souhaitent, si tant est qu'il faille une division du travail, parce que les hommes ont réglé la question pour elles en se basant uniquement sur l'anatomie. Dewey dit que cette remarque « est l'enjeu des femmes en peu de mots » *(ibid.)*.

Dewey souligne également que la société n'a pas envisagé ce que les femmes devraient faire de leur vie au-delà de leurs années procréatives. Il réprimande Klyce en lui disant qu'il pourrait « apprendre plus que vous n'avez voulu le faire, "même" des féministes extrêmes » *(ibid.)*. Tout comme Jesse Taft (1915) l'avait soutenu dans sa thèse de 1913 sur le mouvement féministe, rédigée dans le département de philosophie pragmatiste de l'Université de Chicago, Dewey attribue les controverses répandues sur les questions relatives aux femmes au changement de leurs occupations domestiques à la suite de la révolution industrielle. Les femmes qui cherchent à s'épanouir en dehors du foyer sont qualifiées d'égoïstes, mais il souligne que ce jugement est porté du point de vue de « l'égoïsme de *très longue date* mais non perçu [*sic*] des hommes » (Dewey, 1920 : 7).

Le féminisme de Dewey est enraciné dans une valeur centrale de son pragmatisme, à savoir que la démocratie en tant que mode de vie doit guider tous les autres aspects de l'analyse et des activités philosophiques. L'interprétation de cette valeur par Dewey a été profondément influencée par Jane Addams (Dewey, 1939 : 30 ; Kellogg, 1969 : 171). Le rejet de l'individualisme atomistique de la démocratie libérale, ainsi que des essences et des hiérarchies fixes, est au cœur de sa compréhension de la démocratie sociale. Il affirme au contraire que chaque existant est unique et irremplaçable et « n'existe pas pour illustrer un principe, pour réaliser un universel ou pour incarner un type ou une classe » (Dewey, 1919/1982 : 52-53). L'individualité n'est ni externe ni mécanique.

> En matière sociale et morale, l'égalité ne signifie pas l'équivalence mathématique. Elle signifie plutôt l'inapplicabilité des considérations relatives au plus ou au moins, au supérieur et à l'inférieur. Elle signifie que, quelle que soit l'importance des différences quantitatives d'aptitude, de force, de position, de richesse, ces différences sont négligeables par rapport à quelque chose d'autre – à savoir le fait de l'individualité [...] [entendu comme] l'incommensurable dans lequel chacun parle pour lui-même et exige d'être considéré en son lui-même et pour lui-même. *(Ibid.)*

Ce caractère unique s'épanouit dans l'interaction avec d'autres individus, de sorte que la tendance à l'isolement et à l'indépendance inhérente à l'individualité est dynamiquement équilibrée dans la démocratie par la camaraderie ou la collégialité, c'est-à-dire la continuité, ou « l'association et l'interaction sans limite ». Philosopher à partir des principes démocratiques peut être jugé comme toutes les autres perspectives philosophiques, en fonction de l'amélioration des institutions de la vie. Les féministes pragmatistes théorisent et agissent contre les préjugés et les oppressions qui empêchent la pleine participation de tous à la vie des multiples communautés dont ils sont membres. Une telle participation exige le développement sans entrave des capacités

de chacun à choisir librement et à réaliser adroitement ses choix dans l'interaction avec d'autres personnes qui sont également valorisées.

DES QUESTIONS FÉMINISTES SPÉCIFIQUES

En passant des contours généraux de la philosophie féministe pragmatiste de Dewey à ses explications concrètes des problèmes auxquels les femmes sont confrontées dans une société organisée autour des perspectives et des valeurs masculines et dans laquelle les hommes exercent un pouvoir disproportionné, les forces et les faiblesses de sa propre utilisation de la théorie féministe pragmatiste pour interpréter l'expérience deviennent plus apparentes. Il valorise les réalisations des femmes et reconnaît leur influence sur ses théories. Comme nous l'avons vu avec son soutien à l'émancipation des femmes, il n'a pas peur de s'exprimer et de travailler pour les causes radicales des femmes et contre la misogynie, tout comme il s'attaque constamment aux préjugés raciaux, ethniques et de classe. Mais le sexisme est clairement pour lui une préoccupation moindre que le classisme et le racisme et il manque de nombreuses occasions de développer des analyses spécifiquement féministes. Les hypothèses qui sous-tendent ses analyses féministes sont parfois très radicales et parfois modérément libérales, voire conventionnelles. La manière dont son pragmatisme informe son féminisme peut être déduite de deux questions spécifiques : comment les privilèges et le pouvoir se cachent derrière des appels à la nature humaine et comment les femmes sont affectées par le mariage et la maternité.

Dewey s'inscrit dans une longue lignée d'analyses féministes, au moins aussi anciennes que l'ouvrage de Mary Wollstonecraft de 1790, *A Vindication of the Rights of Women*, et aussi récentes que les déconstructions postmodernistes d'identités essentialisées à tort, lorsqu'il écrit qu'un stratagème fréquent pour s'opposer au changement social consiste à affirmer que le changement proposé va à l'encontre de la nature humaine. Au mieux, une telle défense du *statu quo* détourne

l'attention d'un « examen critique des mérites réels de la proposition en question ». Au pire, elle n'est que

> [...] l'expression d'un fort préjugé revêtu des oripeaux d'un idéal afin de paraître respectable. L'utilisation de l'idée de l'immuabilité de la nature humaine comme moyen d'opposition à des projets spécifiques de changement politique et économique appartient à cette dernière catégorie. (Dewey, 1940/1988 : 258)

Il est fait appel à des traits qui, à ce moment-là, sont associés à la nature humaine, c'est-à-dire aux croyances et aux habitudes mêmes qui sont remises en question.

Puisque l'histoire montre que les réformes ont toujours dû surmonter « l'opposition des habitudes ancrées dans des positions avantageuses », il est surprenant que les appels à la nature humaine n'aient pas perdu de leur force[3]. L'inertie des coutumes établies n'est pas un argument en faveur de la constance de la nature humaine. Mais l'esprit et les actions des gens sont sous l'emprise de l'habitude,

> [...] et bien que la tendance soit plus marquée dans le cas de ceux qui obtiennent un avantage unilatéral des coutumes telles qu'elles existent, elle est assez forte pour tenir en sujétion beaucoup de ceux qui sont désavantagés par ces coutumes. *(Ibid.)*

Ceux qui se sont opposés à l'abolition de l'esclavage et ceux qui se sont opposés à l'émancipation des femmes

> [...] ont utilisé l'argument que c'était chose contraire aux lois mêmes de la Nature et du Dieu de la Nature. De tels faits prouvent à quel point forte est la tendance à utiliser des habitudes bien établies comme standard et mesure de ce qui est naturel et contre-nature. (*Ibid.* : 259)

Dewey ne s'attend pas à ce que le simple fait d'exposer le désir de pouvoir caché dans les appels à une nature humaine fixe en élimine les conséquences négatives, parce que la conception de la nature humaine réifie et essentialise également la force conservatrice de l'habitude dans le comportement humain. Selon lui,

> [...] bien que l'argument de la fixité de la nature humaine ne soit qu'une « rationalisation » des habitudes existantes, y compris des préjugés et des intérêts unilatéraux qui se sont institutionnalisés, les partisans des changements sociaux ont quelque chose à apprendre de cet argument. (*Ibid.* : 260)

La première leçon est que le conservatisme obstiné des habitudes signifie que les

> [...] « révolutions » ne vont jamais aussi loin ou aussi profondément qu'elles sont censées le faire ; il faut du temps, généralement beaucoup de temps et une succession de changements partiels, pour en mener une à bien, car la mener à bien signifie l'établissement d'habitudes qui soient aussi profondément enracinées et aussi « naturelles » que celles qui ont été supplantées. *(Ibid.)*

La deuxième leçon est qu'il est possible de faire appel à des caractéristiques de la nature humaine qui sont encore plus constantes que les habitudes afin de remettre en question les inégalités de l'ordre social actuel, au lieu de les perpétuer. Une vie saine et vigoureuse est une de ces caractéristiques, que l'on peut reprocher au système économique capitaliste de ne pas satisfaire. Il faut trouver des moyens de satisfaire d'autres besoins humains fondamentaux que le besoin de nourriture et de santé, tels que « le besoin de compagnie, de liberté de choix, de rivalité ou d'émulation, de sécurité, etc. » (*ibid.* : 261).

Les réformateurs libéraux et radicaux seraient moins désillusionnés s'ils reconnaissaient qu'aucune prescription unique de transformation de l'ordre social ne peut réussir comme l'espèrent ses partisans. Cela

ne devrait pas conduire au découragement, mais à fournir des efforts plus effectifs dans lesquels la complexité des conditions d'oppression est reconnue. Il ne fait aucun doute que cela rend les changements de politique plus difficiles à mettre en œuvre, mais l'histoire et l'expérience prouvent que les solutions simples, bien qu'elles soient utiles pour dynamiser les formateurs et les révolutionnaires, sont vouées à l'échec, parce qu'elles laissent inévitablement de côté certaines des conditions qui contribuent à la situation d'oppression.

Une autre série de questions féministes concerne le sexe, le mariage et la famille. Au cours des premières décennies du XX^e^ siècle aux États-Unis, l'interdiction de discuter ouvertement de la sexualité des femmes a contribué à l'apparition de problèmes psychologiques et de grossesses non désirées. Dewey a soutenu Margaret Sanger, Charlotte Perkins Gilman et d'autres féministes qui ont contesté la suppression de l'information sexuelle et l'interdiction du contrôle des naissances. En 1928, par exemple, il a protesté contre la condamnation de Mary Ware Dennett (Dewey, 1930/1990 : 127), accusée d'avoir envoyé des documents obscènes par la poste[4]. Le matériel supposé offensant était une brochure éducative intitulée *The Sex Side of Life*. Pour défendre son droit à publier sur les questions de sexualité, Dennett a répondu aux critiques de ses activités en publiant *Who's Obscene ?* et en y incluant la lettre de soutien de Dewey. Il y écrit qu'en tant qu'éducateur et père de sept enfants, il se réjouit de la distribution de *The Sex Side of Life* aux parents et aux jeunes et condamne sa suppression, car il n'y a rien d'obscène ou d'indécent dans une information précise sur la sexualité, mais il y a effectivement quelque chose d'obscène dans la suppression de cette information.

Bien que Dewey ait souvent reconnu que les formes patriarcales de mariage et de vie familiale opprimaient les femmes et qu'il cherchait donc à éliminer leurs effets négatifs, il n'a pas toujours adopté une telle perspective féministe. Elle est quasiment absente, par exemple, dans « The War's Social Results », écrit en 1917, dans lequel Dewey fait des prédictions utopiques inhabituelles sur la nouvelle démocratie sociale

qui émergerait après la victoire des Alliés lors de la Première Guerre mondiale. Il prédit que le capitalisme de l'offre et de la demande sera remplacé par la démocratie industrielle. La domination des classes supérieures cessera et les sommes considérables qui leur ont été soutirées pour contribuer à l'effort de guerre continueront d'être prélevées par l'État après la guerre, mais seront plutôt consacrées aux besoins des gens du peuple. Bien qu'il dise que « l'on ne sait pas du tout à quoi ressemblera le règne des classes jusqu'ici submergées » (Dewey, 1917/1990 : 23), il pense que la famille subira un changement des plus radicaux et pourrait même cesser d'exister. L'amour, le mariage et la romance pourraient avoir une signification très différente de celle qu'ils ont aujourd'hui.

Il n'est pas aussi optimiste au sujet de l'amélioration possiblement apportée par ces changements. Il prend soin de préciser, par exemple, qu'il ne préconise pas de changer les idéaux du mariage ou de révolutionner la morale sexuelle, mais qu'il constate simplement que des changements considérables sont en cours. La plupart des changements sont liés à la diminution du rôle du père, qui était autrefois en position de suprématie. Ce changement est principalement dû au passage du féodalisme au capitalisme. Sous le capitalisme, l'individu, et non la famille, est devenu l'unité économique, et il était naturel que « les enfants se débarrassent du joug de la domination patriarcale » (*ibid.* : 24). Dewey ne nomme pas explicitement l'oppression des femmes par le pouvoir patriarcal, mais il dit que son renversement est le plus clairement illustré par la libre sélection des partenaires de mariage et l'importance croissante de l'amour romantique. Cependant, le mariage n'a pas été renforcé pour autant, mais le divorce est devenu plus fréquent.

Selon Dewey, la guerre a accéléré une nouvelle ère économique et a entraîné « trois changements très surprenants dans le statut social des femmes ». Avec des millions de jeunes hommes tués ou rendus inaptes au mariage, les femmes seront beaucoup plus nombreuses que les hommes et beaucoup d'entre elles ne pourront pas espérer trouver

un mari. Plus important encore, « les femmes n'ont jamais eu aussi peu besoin de maris qu'en France et en Allemagne aujourd'hui » (*ibid.* : 24). Pendant la guerre, les femmes ont pris les emplois des hommes, et nombre d'entre elles ont prouvé qu'elles étaient plus efficaces que les hommes. Après avoir acquis le pouvoir économique, les femmes commençaient à accéder au pouvoir politique. Elles pourraient décider d'abdiquer en faveur des hommes après la guerre afin d'obtenir des maris, mais comme la plupart d'entre elles n'ont guère de chances d'y parvenir, il se demande ce qu'il faudrait qu'elles reçoivent pour renoncer à ces acquis. Enfin, en raison des nombreuses pertes humaines, toutes les nations ont préconisé la procréation et les États ont accordé aux enfants le droit de naître et d'être éduqués. L'État assumant la responsabilité des enfants, les pères et les maris se retrouvent plus démunis que jamais. Dewey prédit que des changements interviendront dans la moralité pour s'adapter aux nouvelles conditions. Il ne peut pas dire exactement ce qu'ils seront, sauf pour noter qu'il y aura un certain changement par rapport aux idéaux du « monopole marital ».

En analysant cet essai, il est clair que Dewey prédit et soutient des changements radicaux dans la période d'après-guerre. Il espère qu'une démocratie industrielle socialement responsable remplacera les pratiques prédatrices d'un capitalisme débridé et que les classes inférieures seront émancipées du contrôle des classes supérieures. Mais son évaluation des résultats de l'émancipation de la classe submergée des femmes est ambiguë. Il semble plus inquiet de voir le *statu quo* renversé que confiant dans l'émergence d'une nouvelle ère dans les relations de genre qui sera bénéfique aux femmes et à la société en général. Ses préjugés masculinistes sont révélés par le fait qu'il reconnaît les grands changements sociaux et économiques dans la vie des femmes provoqués par la guerre, mais ne semble se préoccuper que de l'impact de ces changements sur la vie des hommes. Il ne souligne pas la nouvelle indépendance économique des femmes et leur libération du contrôle patriarcal dans le mariage comme une étape nécessaire de leur émancipation, ni même ne les qualifie de gains positifs. En fait, il prend ses distances avec les remises en cause radicales de

l'institution du mariage et de la morale sexuelle. Il est plus préoccupé par l'augmentation du taux de divorce résultant de la diminution du rôle suprême du père que par son impact sur la subordination des femmes.

Puisque Dewey reconnaît que les changements économiques accélérés par la guerre ont conduit à trois changements spectaculaires dans le statut social des femmes, il nous laisse espérer que la signification de ces changements pour les femmes et pour la société sera examinée. Au lieu de cela, il les traite comme des motifs d'inquiétude. Ce qui le préoccupe vraiment, c'est la manière dont l'évolution du statut des femmes affectera celui des hommes. Il note que les femmes ont réalisé de réels gains économiques et politiques et que, par conséquent, elles n'ont plus besoin de maris pour subvenir à leurs besoins. Il ne se préoccupe pas de ce que cela pourrait signifier pour les femmes. Il se demande ce qui se passera si les femmes n'abandonnent pas volontairement leur pouvoir économique nouvellement acquis lorsque les hommes reviendront de la guerre. Il ne soulève pas la question de savoir pourquoi les femmes devraient renoncer au pouvoir ou pourquoi les hommes devraient s'attendre à ce qu'elles le fassent. Curieusement, le troisième changement ne concerne qu'indirectement les femmes, mais il a un impact direct sur le rôle traditionnel de l'homme, qui est de subvenir aux besoins de la famille. Il s'agit du nouveau zèle de l'État pour les droits des enfants, en raison de l'importance qu'il y a à remplacer les personnes disparues pendant la guerre. Le seul commentaire de Dewey sur ce changement de situation est que le fait de donner à l'État plus de responsabilités à l'endroit des enfants diminuera les responsabilités des hommes.

Dewey conclut l'essai en prédisant que les changements subis par les hommes à la suite de leur expérience de la guerre détermineront largement la société d'après-guerre. Bien qu'il reconnaisse que les femmes ont vécu des expériences de la guerre très différentes et qu'elles se sont émancipées de la dépendance économique et du contrôle patriarcal, il n'affirme rien de tel au sujet de leurs expériences

ou à leur influence. Ainsi, malgré son appel à une reconstruction de la moralité en raison du changement des conditions, il n'a pas réussi à développer ou même à préconiser une éthique féministe adaptée aux réalités de l'après-guerre.

En 1930, Dewey semble avoir fait volte-face. Il affirme clairement que « les idées actuelles sur l'amour, le mariage et la famille sont presque exclusivement des constructions masculines » (Dewey, 1930/1984 : 276). Plutôt que de déplorer le rôle réduit des hommes dans la famille, il reconnaît que les défenseurs des mariages conventionnels et des croyances traditionnelles sur l'amour et la sexualité promeuvent « des idéalisations des intérêts humains qui expriment une expérience de domination unilatérale », à savoir celle des hommes. Ils sont romantiques en théorie et prosaïques en pratique. Les conclusions de Dewey ont été reconnues depuis longtemps par une première vague de théories féministes qui ont mis l'accent sur les restrictions suffocantes que ces pratiques prosaïques imposaient aux femmes, et par des vagues ultérieures de féministes qui ont exploré les conséquences encore plus mortelles de la violence domestique. Dewey établit également un lien entre l'idéalisation sentimentale que les hommes font des relations développées pour servir leurs intérêts et un système juridique qui soutient la domination masculine. Il s'oppose à cette sentimentalisation et à cette légalisation en faisant appel aux réalités des relations entre les hommes, les femmes et les enfants, qui ont été occultées à la fois dans les récits idéalisants et dans le système juridique. En sus, il affirme maintenant que

> [...] la liberté croissante des femmes ne peut guère avoir d'autre résultat que la production d'une morale plus réaliste et plus humaine. Elle sera marquée par une nouvelle liberté, mais aussi par une nouvelle sévérité. Car elle sera mise en application par les réalités de la vie associée, telles qu'elles sont révélées par une enquête minutieuse et systématique, et non par une combinaison de conventions, d'un système juridique épuisé et d'un certain sentimentalisme. *(Ibid.)*

Puisque l'éthique pragmatiste de Dewey commence par les réalités de la vie associée, il inclut délibérément les préoccupations féministes relatives à la sphère domestique dans l'éthique pragmatiste (voir Seigfried, 1996 : 224-258).

Mais dans l'explication plus complète que l'on trouve dans « Marriage and the Family », qui est le dernier chapitre de son *Ethics* de 1932 (Dewey, 1932d/1985), Dewey, avec son co-auteur, James Hayden Tufts, prend les réalités de la vie associée comme un argument fort pour soutenir la permanence de l'engagement dans le mariage hétérosexuel, qui devrait combiner sexualité et amitié[5]. Il y répond aux assauts contre l'institution du mariage qui émanent de la nouvelle emphase freudienne sur la satisfaction sexuelle et de l'emphase moderne sur l'accomplissement de l'individu. D'un point de vue féministe, plusieurs éléments apparaissent troublants dans cet exposé. La première section, qui est une brève esquisse de l'histoire de la famille, indique clairement que – à l'exception d'une courte période matriarcale – la forme actuelle du mariage dérive d'un modèle patriarcal du « droit du père » qui n'a même pas été supplanté par la Réforme protestante, laquelle a maintenu la « sujétion des femmes » au sein du mariage. Le problème est que cette idée n'éclaire pas le reste de l'analyse. En fait, cette première section est la seule partie du chapitre qui n'a pas été réécrite à partir de la version de 1908 de *Ethics*, où une critique plus radicale de l'oppression des femmes par la famille patriarcale a été introduite. Alors que la première édition mettait l'accent sur l'aliénation des femmes et s'en préoccupait ouvertement, la deuxième édition se préoccupe principalement du fait que l'émancipation économique, éducative et politique des femmes menace l'institution du mariage. Les anciennes sources de conflit entre les femmes et les hommes ne sont plus que des « irritations » qui ne nécessitent pas une réflexion plus approfondie.

Comme il a été suggéré dans « The War's Social Results », le divorce est considéré comme un acte essentiellement égoïste de la part de ceux qui ne sont pas disposés à faire les sacrifices nécessaires pour

maintenir l'institution du mariage. Les forces qui encouragent « les attachements occasionnels au lieu des unions permanentes » sont examinées d'abord « du point de vue de l'homme et de la femme », puis de celui des enfants pour autant qu'ils en soient affectés (Dewey, 1932d/1985 : 447). Bien que l'on reconnaisse que les rôles sociaux des femmes ont été plus profondément modifiés que ceux des hommes en raison de l'industrialisation, et que les expériences des classes ouvrières diffèrent de celles des classes moyennes, les intérêts des femmes ne sont pas examinés séparément de ceux des hommes, ni du point de vue propre à la famille de la classe moyenne. En revanche, dans la première édition, les conflits générés par le fait que les perspectives des femmes et des hommes divergent – en raison de leurs situations et des pressions sociales différentes subies par les unes et les autres, à quoi s'ajoute le fait que les hommes sont aveugles au sort des femmes – étaient des questions si importantes que Tufts et Dewey y ont parlé d'un « sophisme masculin » et d'un « sophisme féminin » (1908/1978 : 525), par analogie avec ce que William James appelait le « sophisme du psychologue ». Le sophisme du psychologue, selon James, consiste à confondre son propre point de vue avec celui d'autres personnes dans les situations sujettes à examen. En supposant que les intérêts des femmes et des hommes dans la préservation du mariage sont les mêmes et en négligeant l'effet sur les femmes nouvellement émancipées de l'admonestation de Dewey à subordonner leurs intérêts égoïstes au bien de la famille, Tufts et Dewey commettent l'erreur masculine même contre laquelle ils avaient précédemment mis en garde. Jane Addams avait déjà soutenu en 1902 que la priorité des valeurs sociales supérieures sur le bien individuel ne pouvait être utilisée pour condamner les femmes d'être égoïstes parce qu'elles refusaient de se subordonner aux exigences de la famille, alors que c'était leur reconnaissance même des exigences sociales plus élevées qui les avait amenées, en premier lieu, à choisir une carrière hors du foyer (Addams, 1902/1964 : 71-101).

Les aspects les plus réactionnaires du chapitre sur le mariage dans *Ethics* en 1932 doivent vraisemblablement être attribués à Tufts

plutôt qu'à Dewey (1932d/1985 : 460). Dans ce chapitre, une indication qu'il s'agit de la patte de Tufts nous est fournie par le fait que les cliniques de contrôle des naissances – aussi controversées à l'époque que les cliniques d'avortement le sont aujourd'hui – y sont défendues comme légitimes, mais spécifiquement en ce qu'elles servent à rééduquer « les pauvres et les ignorants » et à substituer des procédures médicalement approuvées à leurs méthodes violentes et criminelles[6]. Or la défense du contrôle des naissances par Dewey à la même époque n'était pas basée sur l'appartenance de classe : il en soutenait sans équivoque le principe dans le cadre de ses efforts pour arracher la science et la technologie au contrôle militaire et capitaliste et pour les utiliser en vue du bien social et de l'autonomisation de l'individu. Dans « Education and Birth Control », par exemple, il dit que l'opposition au mouvement de contrôle des naissances fait partie de la résistance plus large aux connaissances nouvellement découvertes qui affectent la conduite de la vie. « L'ignorance, les préjugés, le dogme, la routine, la tradition » entrent en jeu dans le conflit permanent entre les anciennes croyances enracinées et les nouvelles idées et découvertes (Dewey, 1932c/1985). Un tel conflit est inévitable chez des êtres humains affectés par un passé et anticipant un avenir.

La connaissance est toujours synonyme de contrôle accru et le mouvement pour le contrôle des naissances fournit un moyen de contrôler intelligemment les processus de procréation et de conception. Il place un processus naturel aveugle sous la direction de l'homme. Les lois et le sentiment public formés dans l'ignorance de ces moyens de contrôle nouvellement développés par la science bloquent l'accès du public aux connaissances qui donneraient aux personnes un contrôle plus complet de leur conduite. Puisque « la suppression et le secret engendrent l'injustice, le désordre mental et moral », les restrictions arbitraires au contrôle intelligent de la nature doivent être supprimées. Dewey souligne que l'on reprochait à l'éducation de masse de ne pas développer les capacités individuelles des enfants, mais les politiques qui ont pour effet d'augmenter le nombre de personnes nées sans se soucier de leur qualité de vie vont à l'encontre de ce respect de l'individu.

Si les parents avaient le pouvoir de donner la priorité à la qualité de vie dans leur foyer, le problème de l'éducation de masse disparaîtrait.

Les enjeux d'un projet de loi visant à légaliser le contrôle des naissances, présenté au Sénat américain au début des années 1930, présentent des parallèles effrayants avec les débats contemporains sur le droit à l'avortement. Dans « The Senate Birth Control Bill », Dewey (1932b/1985 : 388) se demande, par exemple :

> Peut-on imaginer quelque chose de plus absurde que le fait que des cliniques soient installées pour soigner les femmes, et qu'un médecin réputé soit coupable de la commission d'un crime s'il donne des informations sur l'emplacement de ces cliniques à une femme qui a besoin de soins ?

En faisant pression en faveur du projet de loi, il cherche à en élargir l'attrait en dissipant les accusations selon lesquelles ce dernier serait trop radical. Il souligne que le projet est conservateur en ceci qu'il limite les personnes autorisées à donner des informations, seules le peuvent celles qui sont jugées compétentes, comme le gouvernement, les sociétés médicales, les écoles et les revues. Il prédit que les générations futures compareront la criminalisation de la diffusion d'informations scientifiques sur le contrôle des naissances à l'âge des ténèbres, lorsque les sorcières étaient pourchassées. Le projet de loi est également conservateur en ce sens qu'il vise à « préserver la vie et le bien-être humains, ceux des mères, des enfants et des familles ». Le libre accès à des formes sûres de contrôle des naissances réduirait le besoin d'avoir recours à des avortements et diminuerait les dommages causés par des charlatans sans scrupule. Le projet de loi n'oblige pas les opposants à distribuer des informations sur le contrôle des naissances et il n'interdit pas non plus aux groupes de dissuader leurs membres d'utiliser des mesures contraceptives. Mais il serait « non-américain, non-démocratique et despotique » que de tels groupes « tentent d'utiliser la législation pour créer des crimes nouveaux, afin d'imposer leurs opinions morales particulières aux autres » *(ibid.)*.

CONCLUSION

Le féminisme pragmatiste de Dewey présente de nombreuses facettes, dont quelques-unes seulement ont été explorées dans ce chapitre. Le plus important, c'est qu'il défend la continuité de la théorie et de la pratique et que la philosophie a selon lui un objectif explicitement émancipateur. Reconnaissant que l'expérience est eue avant d'être interprétée, il a astucieusement critiqué le sophisme intellectualiste représenté aujourd'hui par les prétentions exagérées de l'épistémologie formaliste, et il a développé un puissant modèle de description de l'expérience concrète. Ces positions offrent de nombreuses ressources pour les analyses féministes contemporaines, tout comme la théorie féministe contemporaine révèle les absences et les échecs de la théorie pragmatiste antérieure. Les conditions d'arrière-plan du contexte de compréhension et le fonctionnement de l'intérêt sélectif ouvrent un espace pour la reconnaissance des multiples préjugés examinés par les féministes. La réflexion sur ces conditions d'arrière-plan révèle également l'enracinement de la compréhension humaine dans les histoires, les valeurs et les relations multiples à travers lesquelles les personnes sont constituées en interaction avec d'autres. Les limites du perspectivisme qui découlent de la particularité de chaque point de vue suggèrent également un remède aux féministes pragmatistes, en ce qu'il exige l'inclusion de la variété des points de vue comme moyen d'atteindre l'objectivité et fournit donc une justification à l'inclusion de celles et ceux qui sont traditionnellement exclus.

L'intelligence est explicitement liée à

> [...] la libre communication ; la méthode de la conférence, de la consultation, de la discussion, dans laquelle intervient purification et mise en commun des résultats nets des expériences de multitudes de personnes. (Dewey, 1941/1988 : 276)

Qu'il ne s'agisse pas d'une exigence triviale, Dewey le souligne, en pointant que lors de la Seconde Guerre mondiale, au moment où il a produit l'affirmation ci-dessus,

> [...] les centaines de milliers de personnes qui ont été torturées, qui sont mortes, qui pourrissent dans des camps de concentration, nous prouvent que le dialogue peut aussi être tragiquement coûteux, et que la démocratie doit nous être immensément précieuse afin de pouvoir perdurer. *(Ibid.)*

La multiplicité des points de vue et les multiples relations constitutives des personnes confortent les féministes dans leur prétention à apporter à l'exercice philosophique des éclairages qui ont jusqu'à présent fait défaut et dont l'absence a déformé ce qui est disponible. Elle donne également de bonnes raisons de mettre de côté les analyses essentialistes du genre et fournit un modèle pour théoriser les relations multiples par lesquelles nous sommes constitués et qui ont été déformées par l'homophobie, le racisme, le classisme, le colonialisme et le sexisme. Comme dans les citations où Dewey lie les conditions de l'objectivité de la connaissance aux valeurs démocratiques, son insistance sur le continuum des moyens et des fins effondre délibérément la distinction entre théorie pure et théorie appliquée. Il apporte ainsi un soutien à la spécificité des analyses féministes du travail domestique, des relations sexuelles, de l'avortement, de la discrimination dans l'emploi et de la myriade de situations problématiques que rencontrent les femmes dans toute leur diversité, ces analyses étant autant d'étapes nécessaires à la théorisation de la réalité et à la réalisation de la justice.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1916), *The Long Road of Woman's Memory*, New York, Macmillan.

ADDAMS Jane (1964 [1902]), *Democracy and Social Ethics*, éd. par Anne Firor Scott, Cambridge, Harvard University Press.

ADDAMS Jane (1981 [1910]), *Twenty Years at Hull-House*, New York, Signet Classic.

ANTLER Joyce (1987), *Lucy Sprague Mitchell*, New Haven, Yale University Press.

BEAUVOIR Simone de (1974 [1949]), *The Second Sex*, trad. et éd. par Howard Madison Parshley, New York, Vintage.

CHEN Constance M. (1996), « *The Sex Side of Life* » : *Mary Ware Dennett's Pioneering Battle for Birth Control and Sex Education*, New York, New Press.

CODE Lorraine (1995), *Rhetorical Spaces : Essays on Gendered Locations*, New York, Routledge.

DEWEY Jane M. (1939), « Biography of John Dewey », in *The Philosophy of John Dewey*, éd. par Paul Arthur Schilpp, Evanston, Northwestern University Press.

DEWEY John (1915), « Letter to Scudder Klyce, July 5, from Huntington, New York », number 03542, in the Dewey archives of Southern Illinois University, Carbondale, Illinois. Also « John Dewey to Scudder Klyce », 1915.07.05 (03542), *The Correspondence of John Dewey*, vol. 1, 1871-1918. Charlottesville, InteLex.

DEWEY John (1920), « Letter to Scudder Klyce, May 8, from Nanking, China », number 04621, in the Dewey archives of Southern Illinois University, Carbondale, Illinois. Also « John Dewey to Scudder Klyce », 1920.05.08 (04621), *The Correspondence of John Dewey*, vol. 2, 1919-1939, Charlottesville, InteLex.

DEWEY John (1977 [1908]), « Intelligence and Morals », in *The Middle Works*, vol. 4, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 31-49.

DEWEY John (1977 [1909]), « The Influence of Darwinism on Philosophy », in *The Middle Works*, vol. 4, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-14.

DEWEY John (1978 [1908]), *Ethics*, in *The Middle Works*, vol. 5, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1978 [1911]), « A Symposium on Woman's Suffrage [Statement] », in *The Middle Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 153-154.

DEWEY John (1980 [1916]), *Democracy and Education*, in *The Middle Works*, vol. 9, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1981 [1925]), *Experience and Nature*, in *The Later Works*, vol. 1, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1982 [1919]), « Philosophy and Democracy », in *The Middle Works*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 41-53.

DEWEY John (1984 [1929]), *The Quest for Certainty*, in *The Later Works*, vol. 4, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (1984 [1930]), « What I Believe », in *The Later Works*, vol. 5, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 267-278.
DEWEY John (1985 [1931]), « Context and Thought », in *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-21.
DEWEY John (1985 [1932a]), « Address to the National Association for the Advancement of Colored People », in *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-230.
DEWEY John (1985 [1932b]), « The Senate Birth Control Bill », in *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 388-389.
DEWEY John (1985 [1932c]), « Education and Birth Control », in *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 146-148.
DEWEY John (1985 [1932d]), *Ethics*, in *The Later Works*, vol. 7, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (1987 [1934]), *Art as Experience*, in *The Later Works*, vol. 10, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
DEWEY John (1988 [1939]), « Creative Democracy : The Task Before Us », in *The Later Works*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-230.
DEWEY John (1988 [1940]), « Contrary to Human Nature », in *The Later Works*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 258-261.
DEWEY John (1988 [1941]), « The Basic Values and Loyalties of Democracy », in *The Later Works*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 275-277.
DEWEY John (1990 [1917]), « War's Social Results », in *The Later Works*, vol. 17, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 21-25.
DEWEY John (1990 [1930]), « In Defense of Mary Ware Dennett's *The Sex Side of Life* », in *The Later Works*, vol. 17, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, 127.
DU BOIS William Edward Burghardt (1940), *Dusk of Dawn : An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, New York, Harcourt, Brace.
DU BOIS William Edward Burghardt (1975), *Darkwater : Voices from Within the Veil. With an introduction by Herbet Aptheker*, Millwood, Kraus-Thomson.
DU BOIS William Edward Burghardt (1980), *The Autobiography of W. E. B. Du Bois*, New York, International Publishers.

FLEXNER Eleanor (1975), *Century of Struggle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
KELLOGG Paul (1969), « Twice Twenty Years at Hull-House », *in* Allen F. Davis & Mary Lynn McCree (dir.), *Eighty Years at Hull-House*, Chicago, Quadrangle Books.
MITCHELL Lucy Sprague (1953), *Two Lives*, New York, Simon & Schuster.
ROONEY Phyllis (1991), « Gendered Reason : Sex Metaphor and Conceptions of Reason », *Hypatia*, 6 (2), p. 97-98.
SEIGFRIED Charlene Haddock (1996), *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago, The University of Chicago Press.
SEIGFRIED Charlene Haddock (2001), « Beyond Epistemology : From a Pragmatist Feminist Experiential Stand-point' », *in* Nancy Tuana & Sandi Morgen (dir.), *Engendering Rationalities*, Albany, State University of New York Press.
SKLAR Kathryn Kish (1998), « Hull House Maps and Papers : Social Science as Women's Work in the 1890s », *in* Helene Silverberg (dir.), *Gender and American Social Science : The Formative Years*, Princeton, Princeton University Press.
TAFT Jessie (1915), *The Woman Movement from the Point of View of Social Consciousness*, Menasha, Wis., Collegiate Press, George Banta.
WESTBROOK Robert B. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.

NOTES

1 [NdE. : Ce texte est la traduction de Seigfried C. H. (1998), « John Dewey's Pragmatist Feminism », *in* Larry A. Hickman (dir.), *Reading Dewey : Interpretations for a Postmodern Generation*, Bloomington, Indiana University Press, p. 187-216. © 1998 [Copyright Holder]. *Pragmata* et les éditeurs de ce numéro remercient Charlene H. Seigfried de nous avoir autorisés à traduire son texte, ainsi que Larry A. Hickman et les Presses de l'Université d'Indiana/ Indiana University Press d'avoir également donné leur accord pour une reprise en français.]

2 Pour l'explication fournie par Dewey sur l'expérience comme interaction entre des personnes et un aspect du monde en termes de subir et de faire, voir *Art as Experience* (Dewey, 1934/1987 : 50-52, 137) ; en termes d'action et de réalisation, voir *Experience and Nature* (Dewey, 1925/1981 : 28-30).

3 Dewey utilise une étrange circonlocution : n'est-il pas vrai que ce sont les personnes, et non les habitudes, qui sont retranchées dans des positions avantageuses ?

4 La condamnation de Dennett a été annulée par la suite (Dewey, 1930/1990 : 127). Voir également Chen (1996).

5 Bien que Tufts ait écrit le chapitre sur le mariage, la préface de la première édition a été réimprimée avec la nouvelle préface, et il y est dit qu'en raison des suggestions et des critiques faites par chacun sur le travail de l'autre, Dewey et Tufts considèrent que le livre a été écrit conjointement par l'un et l'autre tout au long de l'ouvrage.

6 Parmi ces positions réactionnaires, on peut citer l'imputation de l'instabilité du mariage et de la baisse de la natalité aux nouvelles possibilités offertes aux femmes dans le domaine public, ainsi que d'autres analyses encourageant les rôles stéréotypés des hommes et des femmes.

PRAGMATISME ET PLURALISMES DEPUIS WILLIAM JAMES

GENÈSE ET TRANSFORMATIONS DU « PLURALISME CULTUREL »

GUILLAUME GARRETA

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

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

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

Nous voudrions ici contribuer à une analyse historique et philosophique de l'émergence et de l'évolution du pluralisme, entendu comme position théorique et politique, et comme discours sur cette position[1]. Le pluralisme, comme Foucault a pu le dire de l'homme, est une invention assez récente. En première approximation et en un sens très large, il caractérise un type contemporain de description de la fragmentation des États et des identités postmodernes, en même temps que la revendication communautaire d'une atténuation ou d'une disparition de la hiérarchisation antérieure des valeurs organisant une société : cette revendication repose sur l'adoption, implicite ou explicite, de la tolérance ou du « droit à la différence » comme valeurs suprêmes (apparemment sans contradiction, puisque ces dernières valeurs ne semblent pas avoir de contenu spécifique : elles ne sont pas « substantielles », et ne définissent *a priori* aucune « préférence »). L'évidence de cette description (et, parfois, de cette revendication) s'appuie souvent (même si cela peut être d'une manière non explicite), sur un pluralisme dit « cognitif », ou épistémique, très répandu en philosophie de la connaissance, qui défend le caractère « situé », et propre à un groupe, des standards d'évaluation de ce qui compte comme vrai (en particulier dans le domaine scientifique). Mais dans le discours public anglo-saxon, où il apparaît dès la fin du XIX^e^ siècle, il caractérise d'abord explicitement une métaphysique très particulière proposée par le pragmatiste William James, qui prétend se situer au-delà de l'opposition classique entre monisme et dualisme. Ce pluralisme est avant tout ontologique (il concerne la nature et l'organisation de ce qui existe) et les pluralismes éthique et culturel ne font que dériver de la structure ouverte et non totalisable du réel qu'implique le premier. C'est ainsi au nom de ce pluralisme ontologique que les discours assimilationnistes (dans le champ politique), que symbolise l'image du *melting-pot*, se voient critiqués dans la deuxième décennie du XX^e^ siècle aux États-Unis : les pragmatistes lui substituent un autre registre métaphorique, d'origine leibnizienne, et voué à une grande postérité dans les débats autour du pluralisme culturel, celui de l'orchestre symphonique[2]. Nous voudrions ici mettre l'accent sur quelques traits de cette histoire parfois méconnue, en indiquant les déplacements conceptuels qui rendent

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

L'OFFENSIVE ANTI-ONTOLOGIQUE DU PLURALISME ÉPISTÉMIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

plus ou moins dures de relativisme culturel[3], s'explique pour partie par l'écart du pluralisme épistémique contemporain avec son ancêtre immédiat, le pluralisme « fondateur » du début du XX^e^ siècle, sur un point crucial. C'est du moins ce que nous allons tenter d'esquisser dans un deuxième temps.

LA QUERELLE DES RELATIONS ET LA SOLUTION PLURALISTE DE WILLIAM JAMES

Au début du XX^e^ siècle, le terme et le concept de pluralisme sont extrêmement récents dans la philosophie de langue anglaise, comme le fait remarquer John Dewey dans une des premières notices qui leur soient consacrées[4]. Le pluralisme désigne à ce moment la doctrine selon laquelle les êtres composant le monde sont des individus, et des individus multiples qui entretiennent toutes sortes de relations mutuelles, et qui ne doivent pas être considérés comme de simples affections, modes, ou phénomènes d'une réalité englobante unique et absolue. C'est donc bien une position essentiellement ontologique (d'inspiration nominaliste), qui ne se cantonne pas à nos représentations ou nos descriptions (même si elle peut les englober)[5]. C'est en fait William James qui la met en circulation dans les dernières années du XIX^e^ siècle (à partir de *La Volonté de croire*, 1897) en lui donnant toute son ampleur. Pour saisir la portée de ce geste, il faut rappeler que le débat philosophique est alors structuré par l'opposition entre les monistes et les externalistes, qui s'affrontent en particulier sur la question de la nature de la vérité et des relations. En ce qui concerne ce dernier point, très schématiquement, on retrouve deux pôles, les tenants des relations internes et ceux des relations externes[6]. Les premiers (comme les néo-hégéliens Bradley et Bosanquet) sont monistes, ils représentent une des positions philosophiques les plus influentes de l'époque. Pour eux, il n'y a qu'un seul Être, le Tout, le Monde ou l'Absolu : seul le Tout est réel, les choses séparées n'ont d'existence qu'en lui, prises isolément elles ne sont qu'apparences ou représentations. De ce fait, les relations font intrinsèquement partie des termes qu'elles relient (« A aime B » peut sembler dénoter un fait relationnel, mais

désigne en fait une propriété ou un état intrinsèque de A, totalement interne à A). Et si la relation se modifie, c'est la nature même des termes qui est modifiée (si la relation présente dans « A est plus lourd que B » est modifiée, cela veut dire qu'au moins un des termes connaît une transformation). Alors que pour les externalistes, le changement de la relation n'affecte que la relation elle-même, et non pas les termes reliés (sur le modèle suivant : si « A est au-dessus de B », puis que « A est en dessous de B », cela ne change rien à la nature de A et de B). Bertrand Russell va s'opposer à toute logique tentant de réduire toutes les relations à des propriétés (à des prédicats à une place, comme « est rouge »). Quand on dit que « A est antérieur à B », on dénote une asymétrie (temporelle en l'occurrence) irréductible aux propriétés individuelles de A et de B. Les relations sont donc des concepts spécifiques, logiquement autonomes par rapport aux termes qu'elles relient. Ce qui existe, ce sont par conséquent des constituants « atomiques » indépendants, qui peuvent entrer dans des relations « irréductibles » (à autre chose qu'elles-mêmes) : c'est là le cœur de ce que l'on appellera bientôt l'« atomisme logique » (Russell, 1914 et 1918/1989), qui, à l'inverse de ce que Russell nomme le « holisme logique », voit le monde non comme un tout indifférencié, mais comme une multiplicité de complexes constitués d'éléments atomiques entretenant entre eux certaines relations[7].

Pour sortir de ce qu'ils perçoivent comme une alternative stérile et réductrice, certains pragmatistes[8] vont suggérer l'attitude et la doctrine qu'est le pluralisme. Pour William James, pour qui la différence entre monisme et pluralisme est sans doute « la plus prégnante et la plus féconde de toute la philosophie », le plus urgent est de sortir de l'image moniste du monde, sans tomber dans l'externalisme radical. Les idéalistes absolus ne se rendent pas compte qu'ils transforment un postulat méthodologique, celui de l'unité du monde, en un trait ontologique infondé.

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

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

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

> Certaines choses sont relativement isolées de l'influence d'autres choses : certaines choses sont facilement envahies par d'autres : certaines choses sont violemment contraintes de joindre leurs activités à celles d'autres. L'expérience manifeste tous les types de liaison, de la plus intime à la juxtaposition la plus externe. (Dewey : MW.10.12[9])

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

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

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

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

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

UN PLURALISME SANS RELATIVISME ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De plus, on a commencé à l'indiquer, on ne trouve pas chez lui l'idée que les standards de ce qui compte comme réel ou valide sont relatifs à une culture particulière. Un des bons critères du réel, c'est qu'il est partagé : une montagne ou un feu, imaginés, ne sont pas partagés, n'entraînent généralement pas de conséquences communes dans les expériences des individus (ce qui sera le cas pour un feu réel). On appellera « subjective » ou imaginaire une expérience qui n'entretient aucune relation, ou aucune relation connue et habituelle, avec les autres expériences du sujet et de ses congénères (James, 1912/2005b : essai 1). Et donc, en caricaturant, on pourrait presque dire : plus une expérience (ou quoi que ce soit) est partagée, plus elle est réelle (ou a de chances d'être traitée et considérée comme telle). Mais « partagé » ne signifie pas ici partagé par une communauté ou une culture spécifique. Comme le dit Putnam, « il n'y a pas une seule ligne dans les écrits de James qui prenne "validité générale" au sens de "validité générale dans une culture particulière" » (1990/1994 : 431). Le réel est bien corrélé aux connexions de l'expérience humaine (donc à « nous », à « notre » expérience, et pas à celle de Dieu ni de l'Absolu), mais le « nous » jamesien renvoie à la dimension de ce qui est public, attestable par une troisième instance et entre-vérifiable (par opposition à la supposée intériorité de l'individu isolé), bien plus qu'à une communauté close donnée qui aurait ses « propres » critères axiologiques et épistémologiques. Le « nous » de James inclut virtuellement la très grande majorité des humains, en tant qu'*active knowers*, agents connaissants (qui n'agissent pas de manière incohérente, ont des effets sur les autres agents, sur leurs connaissances effectives et possibles, et sur ce qui les garantit). En ce sens, il n'y a aucun lien direct entre le pluralisme de James et le relativisme culturel[10].

LES PRAGMATISTES ET L'INVENTION DU PLURALISME CULTUREL

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

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

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

de l'individu). Même si les travaux de Boas donnaient des outils pour combattre le « racisme scientifique » des partisans de la hiérarchie naturelle des races et des cultures, et d'envisager éventuellement un assimilationnisme modéré, ils ne modifièrent pas structurellement le climat eugéniste et anti-immigrants[11]. Dans cette période, un des rares intellectuels à contre-courant fut Horace Kallen, ancien étudiant de James à Harvard[12] : ce n'est donc pas un hasard si on lui doit l'invention de l'expression de « pluralisme culturel », qui entre dans l'usage public après la parution de son livre de 1924, *Culture and Democracy in the United States*. L'article qui le rendit célèbre fut « Democracy *vs* the Melting-Pot » (1915), où est présentée la théorie du pluralisme culturel (même si l'expression n'y apparaît pas[13]). Kallen n'y refusait pas le fait qu'il y ait une fusion ou disparition de certaines différences au cours du processus d'intégration, ni le fait que l'Amérique soit encore en phase de croissance et qu'il faille donc la « fortifier » : mais de son point de vue jamesien, il était inconcevable de promouvoir un idéal de fusion finale de tous les éléments[14] – alors qu'il y aura toujours plus de différences que la plus grande unité que nous puissions concevoir pourrait jamais lisser ou englober. *Ever not quite*. James disait que si le monisme ou l'idéalisme absolu étaient modélisables par le biais d'un empire ou d'une monarchie, le monde pluraliste, lui, était comme une république fédérale, dont des îlots seraient toujours sur le mode du *self-government*, échappant à la conscience et à l'action d'un « centre » (James, 1909/1987 : 776). Même si Kallen ne le dit pas, c'est sans doute une source privilégiée de sa définition du pluralisme culturel : sa forme « publique » est celle d'une « république fédérale » et son contenu est donné par une « démocratie de nationalités coopérant volontairement et de manière autonome, par l'entremise d'institutions communes, à l'entreprise de réalisation de soi [...] », les individus, dans la sphère privée, pouvant ensuite s'adonner entièrement à leurs mondes et leurs pratiques ethniques spécifiques (Kallen, 1924 : 124). C'est dans l'article de 1915 que Kallen exposait sa fameuse métaphore de l'orchestre : dans un orchestre chaque type d'instrument a son timbre et sa tonalité spécifiques, et donc son thème et sa mélodie caractéristiques au sein de la symphonie. De même, dans la société,

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

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

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

> Je suis tout à fait d'accord avec votre idée d'un orchestre, mais à condition de parvenir vraiment à une symphonie, et non à une multitude d'instruments différents jouant simultanément. Je n'ai jamais attaché beaucoup d'importance à la métaphore du *melting-pot*, mais une authentique assimilation mutuelle – et non à l'anglo-saxonitude – semble être essentielle pour faire une Amérique. Il me semble très désirable que chaque sous-ensemble culturel conserve ses traditions littéraires et artistiques distinctives, mais dans le but d'avoir davantage à apporter aux autres[15].

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

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

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

démocratie » (MW.10.209). Ainsi, même si Dewey est d'accord avec Kallen d'un point de vue pragmatiste pour préférer une « musique » non pré-arrangée, le premier rappelle qu'il y a aux États-Unis des idéaux fondamentaux, des valeurs spécifiques, différentes des valeurs propres à chaque sous-ensemble culturel, qui ont priorité sur elles et qui devraient informer les existences et les relations de tous ces sous-ensembles. Ce faisant l'Amérique – et c'est ce qui peut la préserver des déchirements de la Vieille Europe autour de la question des minorités nationales – doit assumer le caractère spécifique de son expérimentation radicale, qui repose sur (et vise à) « une séparation complète entre nationalité et citoyenneté » (MW.11.71), entre traditions culturelles et problèmes d'organisation politique. On a donc ici comme un retour ironique à Leibniz, qui posait tout de même un Dieu garant de l'harmonie de la musique produite par l'orchestre des monades. Pour Dewey, il faut envisager la nécessité d'un chef d'orchestre, à savoir, à l'intérieur du pays l'État démocratique et l'école publique gratuite, et à l'extérieur une organisation internationale, qui n'hésiterait pas à limiter, si nécessaire, l'autonomie des groupes pour imposer les conditions de la démocratie pluraliste (Westbrook, 1991 : 214). Et pas n'importe quelles conditions : certaines « solutions » faciles semblent pires que la situation à laquelle elles prétendent remédier. Au moment où des voix s'élèvent pour instaurer un service militaire universel de trois ans, afin de « socialiser » et d'intégrer les nouveaux immigrants et de pallier le manque de « conscience nationale » chez les arrivants récents, Dewey répond, dans « Universal Service as Education » (1916), qu'il ne voit pas comment le port de l'uniforme, la vie dans des baraquements sous les aboiements des sous-officiers pourraient former les individus à la pratique de la démocratie. Il vaudrait mieux déjà parvenir à mettre en œuvre un réel « service éducatif obligatoire », où le nouvel immigrant n'ait pas seulement l'opportunité, mais également l'obligation d'apprendre l'anglais (MW.10.186). L'anglais est vu comme langue d'intercommunication, condition minimale de possibilité d'une participation à la vie politique (d'une nation démocratique) – et non pas avant tout comme élément de domination culturelle WASP[16].

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

C'est également à cette époque, et sans doute aussi pour tenter de résorber cette contradiction, qu'émerge une troisième position dans le débat, qui rejette certes l'« absolutisme » d'un groupe dominant, mais également le pluralisme sous ses deux espèces, atonale et symphonique, pour promouvoir sous une forme révisée l'archétype de l'idéal moderne au cœur de la philosophie des Lumières, recouvert par la montée des nationalismes au XIX^e^ siècle : le *cosmopolitisme*, que nous ne ferons qu'évoquer brièvement. Idéal vivace dans les années 1920-1930, il trouve d'abord son expression à la fin des années 1910 sous la plume d'un brillant intellectuel, musicien, handicapé, élève de Dewey : Randolph Bourne, un pragmatiste qui ne va pas tarder à critiquer son maître. Dans « Transnational America », il s'en prend à la politique d'assimilation anglo-centrée et unilatérale (et en parallèle au rôle des Américains d'origine britannique dans l'entrée en guerre des États-Unis). Il reconnaît s'inscrire dans la perspective ouverte par Kallen, tout en cherchant à en dépasser les limites. Le pluralisme culturel de Kallen tend à promouvoir la survie et le développement du groupe ethnique en tant que tel : pour Bourne, même si on parvenait à les unifier par les valeurs communes supposées ou imposées du respect et de la tolérance, la société du pluralisme culturel demeurerait composée de plusieurs groupes étanches voués au repli sur soi, et donc mûrs pour les réactions xénophobes et le conservatisme[17]. Alors que, contre le Puritanisme, contre l'ultra-patriotisme ambiant, contre les canons littéraires victoriens, le plus pertinent était de se libérer du provincialisme et de promouvoir un « esprit cosmopolite », qui refusait certes l'éradication des différences, mais aussi leur préservation sous une forme sanctuarisée et provinciale. Comme l'affirmait le titre d'un article d'Ezra Pound (1917) qui faisait de Flaubert, Tourgueniev et Henry James (le frère du philosophe) les hérauts de la lutte contre la domination des micro-tyrannies locales : « Le provincialisme, voilà

l'ennemi ! » L'idée était plutôt de concevoir les différences originelles comme des réservoirs particuliers d'expériences et de ressources mobilisables par les individus au gré de l'évolution des situations géographiques et historiques, sans se préoccuper de se conformer à, ou de reconstruire, une « identité » prédéterminée. L'État, les institutions et le système éducatif (et donc la position « symphonique » de Dewey) étaient regardés avec une grande méfiance puisqu'ils ne pouvaient, malgré les dénégations, que contribuer à figer et à prescrire une telle identité[18]. On reconnaît là certains des traits du futur discours de la « postmodernité »[19].

LES TENSIONS INHÉRENTES AU « PLURALISME DÉMOCRATIQUE »

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

BALDWIN James Mark (dir.) (1902), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 vol., New York, Macmillan Co.

BENTLEY Arthur F. (1908), *The Process of Government : A Study of Social Pressures*, Chicago, The University of Chicago Press.

BOURNE Randolph (1916), « Transnational America », *Atlantic Monthly*, 118, juillet, p. 86-97.

BOURNE Randolph (1919), « Unfinished Fragment on the State », *Untimely Papers*, éd. par James Oppenheim, New York, B. W. Huebsch, p. 140-230.

DESCOMBES Vincent (2004), *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard.

DEWEY John (dir.) (1917), *Creative Intelligence : Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt.

DEWEY John (1967-1983), *The Middle Works, 1899-1924*, 15 vol., éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1999), *The Correspondence of John Dewey, Electronic edition* (vol. I), éd. par Larry Hickman, Charlottesville, Va., InteLex Corporation.

DUMONT Louis (1991), *Homo aequalis II : L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.

EISELE J. Christopher (1983), « Dewey's Concept of Cultural Pluralism », *Educational Theory*, 33 (3-4), p. 149-156.

GIREL Mathias (2006), « Relations internes et relations spatiales : James, Bradley et Green », *Archives de Philosophie*, 69 (3), p. 395-414.

GLEASON Philip (1964), « The Melting-Pot : Symbol of Fusion or Confusion », *American Quarterly*, 16 (1), p. 20-46.

HANSEN Jonathan M. (2003), *The Lost Promise of Patriotism : Debating American Identity, 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.

HOLLINGER David A. (1989), « Ethnic diversity, Cosmopolitanism, and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia », *in* David A. Hollinger, *The American Province : Studies in the History and Historiography of Ideas*, 2e éd., Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, p. 56-73.

HOLLINGER David A. (1995), « Cultural Pluralism and Multiculturalism », *in* Richard W. Fox & James T. Kloppenberg (dir.), *A Companion to American Thought*, Oxford, Blackwell, p. 162-166.

JAMES William (1987 [1909]), *A Pluralistic Universe*, *in* William James, *Writings 1902-1910*, éd. par Bruce Kuklick, New York, The Library of America.

JAMES William (2005a [1897]), *La Volonté de croire*, trad. par Loÿs Moulin, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

JAMES William (2005b [1912]), *Essais d'empirisme radical*, trad. par Guillaume Garreta & Mathias Girel, Marseille, Agone.

JAMESON Frederic (1991), *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press.

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

NOTES

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

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

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

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

4 « Pluralism », *in* Baldwin (1902, vol. II : 306-307). Alors qu'en allemand, il remonte au moins aux écrits de Wolff, qui l'oppose au solipsisme. Au sens vu ici, il a d'abord été utilisé par Lotze (dans les années 1840), et caractérise en Allemagne la doctrine de Herbart contre celle de Schelling et Hegel : c'est Bowne, disciple de Lotze, qui l'introduit dans le discours philosophique anglais, dans les années 1880. En français, on ne trouve pas d'usage autochtone du mot – on l'a importé d'Allemagne pour caractériser la doctrine de Renouvier. Selon cette dernière, dirigée contre le monisme, il faut « distribuer » entre tous les êtres les attributs que l'on réservait à certains d'entre eux (voire à un seul). Ainsi, il n'y a pas de grande « conscience synthétique », omnisciente, cause et fin de l'univers, mais des consciences individuelles menant des existences propres, avec une connaissance limitée, ayant chacune une part de cause et une part de fin. Les individualités sont bien « séparées », même si elles ont pu être créées par un Être unique : et même sur ce point, l'hypothèse d'une pluralité initiale d'êtres divins libres paraît être une hypothèse métaphysiquement et logiquement plus cohérente que le monothéisme. Sur ces aspects, cf. Lalande (1992 ; art. « Pluralisme ») ; et Wahl (1920/2005, livre II et Appendices 1 et 2).

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Kallen affirme l'avoir « inventée » vers 1906-1907, à l'époque où il était l'assistant de Santayana, en discutant avec Alain L. Locke (un des premiers étudiants noirs de Harvard, qui allait devenir un philosophe connu défendant un « pluralisme culturel » inspiré de James, et l'architecte du *New Negro Movement* comme de la *Harlem Renaissance*, qui luttaient pour promouvoir la culture et l'art noirs). Sur Kallen, Locke et la formation du concept de pluralisme culturel, voir Menand (2001 : 388-401) et Washington (1986). Il faut également mentionner qu'au même moment Arthur Bentley, ancien étudiant de Simmel et de Dewey et futur collaborateur du second, donne au « pluralisme politique » sa première grande expression dans *The Process of Government* (1908), par sa théorie des « groupes d'intérêt » en redéfinition mutuelle et permanente (contre la « fiction » d'une souveraineté monolithique et d'un État conçu comme entité autonome et absolue).

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

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

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

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

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

18 « L'État représente l'ensemble des forces autocratiques, arbitraires, coercitives et belligérantes au sein d'un groupe social : c'est une sorte de synthèse de tout ce qu'il y a de plus détestable pour l'esprit moderne créatif et libre, pour le sentiment de la vie, de la liberté, et pour la recherche du bonheur. » (Bourne, « The State », manuscrit inachevé – découvert à sa mort en 1918 et publié en 1919). Voir Hansen (2003) sur les rapports complexes entre cosmopolitisme et patriotisme aux États-Unis.

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

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

TEXTES CLASSIQUES DU PLURALISME CULTUREL

DU BOIS, ADDAMS, KALLEN, DEWEY, BOURNE, LOCKE, PARK, STONEQUIST

« C'EST CE QUE FONT LES VÉRITABLES CHERCHEURS EN SOCIOLOGIE… »

SUR LE PROGRAMME DE RECHERCHE PIONNIER DE W. E. B. DU BOIS

PIERRE-NICOLAS OBERHAUSER

Relu au prisme de nos repères et préoccupations sociologiques actuels, « The Study of the Negro Problems » conserve une pertinence et une acuité peu communes. Ces qualités font tout l'intérêt de ce texte. Mais elles tendent aussi à lui conférer une simplicité trompeuse : faussement évidents pour les lecteurs contemporains, les arguments qu'y défend Du Bois risquent de susciter divers malentendus et de se prêter à des appropriations fautives. Cette introduction réinscrit « The Study of the Negro Problems » dans la trajectoire personnelle et intellectuelle de Du Bois. Ce faisant, elle s'efforce de ressaisir les diverses influences qui se dessinent dans ce texte majeur. Elle évoque notamment l'importance du pragmatisme pour la sociologie de Du Bois, par delà la seule référence à ses contacts avec certains des représentants les plus célèbres du mouvement, philosophes et universitaires. Il s'agit ainsi de restituer son intelligibilité propre à ce texte plus que centenaire – un travail d'explicitation dont on pourra constater qu'il n'enlève rien à son actualité, bien au contraire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; W. E. B. DU BOIS ; HISTOIRE DE LA SOCIOLOGIE ; RÉFORME SOCIALE ; SOCIAL SURVEYS ; SOCIAL SETTLEMENTS.

* Pierre-Nicolas Oberhauser est chargé de recherche à la Haute École de Santé du canton de Vaud (HESAV), et chercheur associé à l'Institut des sciences sociales de l'Université de Lausanne ainsi qu'au Cermes3 (CNRS/INSERM/EHESS/Université Paris-Cité) [oberhauser.pn[at]gmail.com].

> « *To the car-window sociologist, to the man who seeks to understand and know the South by devoting the few leisure hours of a holiday trip to unravelling the snarl of centuries* [...]. » (Du Bois, 1903a : 154)

La publication originale de « The Study of the Negro Problems » date de janvier 1898[1]. W. E. B. Du Bois n'avait pas encore trente ans ; il ne fêterait son anniversaire que le mois suivant[2]. Il avait été engagé peu auparavant à l'Université d'Atlanta pour y enseigner les sciences sociales et y prendre en charge les Atlanta Conferences for the Study of the Negro Problems – inaugurées en 1896 par le président de l'université Horace Bumstead (1841-1919), et supervisées en 1896-1897 par George G. Bradford (1864-1952), un simple entrepreneur qu'intéressaient ces questions, qui présiderait plus tard la branche bostonienne de la National Association for the Advancement of Colored People (Wright, 2016 : 16-17). Le texte de l'article reprend celui d'une conférence organisée par l'American Academy of Political and Social Science, fondée quelques années plus tôt à l'initiative de l'économiste Edmund J. James (1855-1925) et d'autres chercheurs issus des institutions d'enseignement supérieur de Pennsylvanie[3]. Les archives de Du Bois à l'Université d'Amherst ont gardé trace, sous la forme d'un carton d'invitation, de cette conférence qui s'est déroulée dans la soirée du 19 novembre 1897. Outre les informations pratiques relatives au rendez-vous auquel il les convie, ledit carton indique aux membres de l'Academy ce qui fera l'objet de leur réunion : une conférence de « W. E. Burghardt Du Bois, Ph. D. » consacrée à « l'étude du problème des Noirs », au singulier[4]. Il s'agit très certainement là d'une erreur – et en tout cas d'un point de détail. Mais la nuance est intéressante : elle fait surgir en creux tout l'enjeu du texte de Du Bois tel qu'il paraîtra l'année suivante dans la revue de l'Academy. Du Bois s'y oppose en effet, avec la dernière énergie, à l'idée selon laquelle les enjeux liés – comme il l'affirme – à « l'ensemble des phénomènes sociaux qui découlent de la présence [aux États-Unis] de huit millions de personnes d'ascendance africaine » ne constitueraient qu'*un* problème bien délimité et

facilement définissable (Du Bois, 1898a : 2). C'est la tâche de la sociologie – sur la base de données statistiques, mais aussi d'un travail empirique plus large, et avec l'appui de l'histoire et de l'anthropologie – que de clarifier *les* « problèmes des Noirs », en tant qu'ils constituent pour la nation américaine des « problèmes sociaux » dont on ne saurait trop souligner l'importance. Ce travail d'enquête est d'autant plus crucial que le sens commun n'en mesure pas spontanément l'importance : pour Du Bois, « [l]'une des choses les plus stupéfiantes » concernant les « problèmes des Noirs » est que « tant de gens [aux États-Unis] sont absolument convaincus qu'ils en ont une compréhension profonde » – à tort, évidemment (Du Bois, 1897 : 15).

DE HARVARD À BERLIN : DU BOIS ET LES SCIENCES SOCIALES ALLEMANDES

Paru il y a cent vingt-cinq ans, « The Study of the Negro Problems » est un texte majeur – à la fois pour la pensée de Du Bois, pour la sociologie américaine, et pour l'histoire de la réflexion sociologique sur le racisme aux États-Unis et ailleurs. Il s'inscrit dans une étape très particulière de la trajectoire de Du Bois : le moment où, de retour du séjour qu'il avait effectué au bénéfice d'une bourse de recherche à la Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlin, et plus généralement en Europe entre août 1892 et juin 1894, celui-ci se tourne résolument vers la sociologie[5]. Du Bois souligne dans *Dusk of Dawn* qu'il avait déjà opéré à Harvard – où il obtient un diplôme de bachelor (1890), puis un master (1891), à la suite d'un précédent bachelor à la Fisk University (1888) – un revirement vers l'histoire et les sciences sociales, après avoir suivi les cours de Francis G. Peabody (1847-1936) et d'Edward Cummings (1861-1926). Il s'était consacré à la philosophie durant la première partie de ses études à Harvard. C'est William James qui l'aurait enjoint à s'en détourner, avec l'avertissement suivant : « Il est difficile de gagner sa vie en tant que philosophe. » (Du Bois, 1940a : 39). Mais, comme le relevait déjà Francis L. Broderick à la fin des années 1950, les réflexions de Du Bois restaient essentiellement marquées par l'histoire et ses méthodes avant son séjour en Allemagne entre ses vingt-quatre et ses

vingt-six ans – ce qui conduit Broderick à affirmer que Du Bois « était un historien à son départ pour l'Europe en 1892, et un sociologue à son retour [aux États-Unis] deux ans plus tard » (Broderick, 1958 : 367)[6]. La formule est sans doute trop forte, d'autant que Du Bois n'abandonne pas l'approche historique déployée dans son travail de master et sa thèse de doctorat (1895) – tous deux réalisés sous la direction d'Albert B. Hart (1854-1943), et qui donneraient lieu à la publication en 1896 de *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America* (Du Bois, 1896). Mais il n'empêche que le séjour de Du Bois en Europe marque un déplacement dans son orientation scientifique.

Durant ses trois semestres à Berlin, Du Bois suit les enseignements et séminaires de Wilhelm Dilthey (1833-1911) (philosophie, histoire de la philosophie), de Rudolf Gneist (1816-1895) (réformes de l'État prussien), de Paul Scheffer-Boichorst (1843-1902) (développement des États modernes), de Max Lenz (1850-1932) (histoire de la Réforme, histoire du XVIII[e] siècle, histoire moderne), de Gustav Schmoller (1838-1917) (histoire constitutionnelle de la Prusse, économie politique générale, problématique du travail), de Max Sering (1857-1939) (problématique du travail en Angleterre et en Allemagne), d'Heinrich von Treitschke (1834-1896) (science politique) et d'Adolf Wagner (1835-1917) (économie politique). Il y entendra aussi Max Weber (1864-1920), qui n'avait que quatre ans de plus que lui, alors que celui-ci venait de recevoir son *Habilitationsschrift* et suppléait le juriste Levin Goldschmidt (1829-1897) dans ses enseignements[7]. Il semble que Du Bois ait surtout été marqué par les cours et séminaires de Wagner et Schmoller[8], en particulier le séminaire d'économie politique de ce dernier. Représentants de la deuxième génération de l'historicisme économique allemand, les positions inductivistes et holistes de Wagner et Schmoller s'étaient durcies au moment de la « Querelle des Méthodes *(Methodenstreit)* » qui les avait opposés aux membres de l'« École autrichienne », Carl Menger (1840-1921) en tête. Wagner et Schmoller étaient membres de la Verein für Socialpolitik, association scientifique et professionnelle dédiée tout à la fois à l'étude des phénomènes économiques et au *lobbying* sur des enjeux sociopolitiques. Du Bois intégrera lui-même

cette association en 1893. En lien avec leur posture anti-individualiste, avec leur volonté de replacer l'économie au sein d'une totalité culturelle envisagée comme « organique », et surtout avec leurs convictions socialistes, Schmoller et ses collègues pensaient d'emblée leur travail en termes de « *Sozialpolitik* » : il s'agissait aussi bien d'étudier que de participer à l'encadrement des processus socioéconomiques. Il semble bien que Du Bois ait tiré de ces enseignements une perspective générale sur la recherche concernant les phénomènes sociaux – une perspective qui valorise les travaux empiriques inductifs visant à ressaisir des singularités historiques dans leur contexte culturel contre une posture théoriciste et déductive se déployant autour de lois universelles à l'échelle des individus, et qui insiste sur le rôle crucial des connaissances accumulées par les sciences sociales en vue d'orienter la réforme sociale et plus généralement l'action publique. Ce programme aurait donné à Du Bois les moyens d'articuler son attachement à l'attitude scientifique et sa lutte politique pour l'égalité, en les pensant sur un mode réformiste comme les deux temps radicalement distincts d'un même travail sur le monde social[9].

Dans les remarques que Du Bois consigne durant une série de séances consacrées par Schmoller à la méthode scientifique lors de son séminaire de l'hiver 1893-1894, on trouve ainsi la citation suivante – qui mêle allemand et anglais, comme le carnet de notes de Du Bois plus généralement : « Mon école [de pensée] s'efforce de laisser autant que possible [la question de] "*ce qui devrait être*" pour plus tard et d'étudier "*ce qui survient*" comme l'ont fait d'autres sciences[10]. » Évidemment, cet extrait n'a en lui-même qu'un intérêt anecdotique. Il n'empêche que les travaux rédigés par Du Bois à la suite de son séjour en Allemagne témoignent bien d'une posture épistémologique et politique de cet ordre, qui défend la scientificité et l'objectivité de la démarche sociologique pour mieux en faire valoir les implications politiques. « The Study of the Negro Problems » se conclut ainsi sur un vibrant plaidoyer en faveur du travail scientifique en tant principe et vecteur de transformation sociale. Du Bois estime en effet que [...]

> ceux qui tiennent réellement à l'humanité ne peuvent qu'exalter les idéaux purs de la science, souligner sans cesse que seule l'étude d'un problème peut conduire à sa résolution, et affirmer qu'il n'est d'autre lâche sur terre que celui qui craint le savoir. (Du Bois, 1898a : 23)

On voit tout ce que pouvait attendre le jeune Du Bois de l'activité scientifique, et plus particulièrement des sciences sociales. Il reviendrait sur ces convictions une quinzaine d'années plus tard, après avoir fait l'expérience des limites propres à la posture du chercheur face à la violence, ou plus généralement à l'injustice, et constaté le peu d'écho rencontré par son travail auprès de ceux qui auraient justement dû s'en inspirer. C'est ce qu'il affirme dans *Dusk of Dawn*, en évoquant les circonstances qui l'ont amené à interrompre son activité scientifique à partir de 1910 :

> [...] d'abord, il n'était pas possible d'être un scientifique calme, détaché et impassible alors que des Noirs étaient lynchés, assassinés et affamés ; ensuite, la demande pour des travaux scientifiques tels que ceux que je réalisais – dont j'avais été persuadé qu'elle se manifesterait aisément – ne s'affirma pas. Je partais de l'axiome selon lequel le monde souhaitait connaître la vérité, et pensais que si la vérité était recherchée avec une précision même approximative et une méticuleuse dévotion, le monde prêterait volontiers son appui à cet effort. Ce n'était bien sûr là que l'idéalisme d'un jeune homme, pas complètement erroné, mais jamais universellement vrai non plus. (Du Bois, 1940a : 67-68)

La confiance et l'enthousiasme que manifeste « The Study of the Negro Problems » vis-à-vis des sciences sociales et de leur capacité à transformer la société allaient donc être mis à mal par la trajectoire ultérieure de Du Bois. Le programme de recherche que celui-ci y formule n'en reste pas moins impressionnant par son envergure, son ambition et son caractère novateur. Comme il le souligne dans la préface de l'ouvrage, *The Philadephia Negro* constitue l'une des

expressions de ce programme – ou plus précisément « un essai s'inscrivant dans la continuité des orientations » exposées dans le texte de 1898 (Du Bois, 1899a : III). Nous verrons que c'est aussi le cas des enquêtes qu'il réalisera dans le cadre des Atlanta Conferences for the Study of the Negro Problems.

Avant de clore cette sous-partie, il nous faut encore ajouter un point sur l'une des références centrales des recherches sociologiques de Du Bois : le statisticien de Columbia, Richmond Mayo-Smith (1854-1901)[11]. Quoique cela n'ait guère été thématisé par les commentateurs, on peut en effet rapprocher l'intérêt subséquent de Du Bois pour le travail de Mayo-Smith de son séjour en Allemagne et de l'influence que les sciences sociales allemandes ont eue sur lui. Mayo-Smith avait lui-même étudié à Berlin et à Heidelberg entre 1875 et 1877. Il contribue ensuite à la revue de la Verein fur Socialpolitik, et reste informé des travaux statistiques menés en Allemagne – comme en témoignent les diverses recensions qu'il publie durant les années 1890, concernant notamment les ouvrages du professeur d'économie politique et membre de la Verein Eugen von Philippovich (1858-1917). Et ses réflexions s'inscrivaient manifestement dans la continuité des positions qui avaient pu marquer Du Bois chez ses enseignants allemands[12].

Le contenu du *Statistics and Sociology* (1895a) de Mayo-Smith est instructif à cet égard. Ce dernier y décrit en effet en ces termes la fonction et l'importance de ce qu'il nomme la « sociologie pratique »[13] :

> Ceci nous invite à formuler un dernier mot concernant les services que peut rendre la statistique à la sociologie. Nous sommes cernés par des problèmes sociologiques ou sociaux qui requièrent d'urgence une solution. Nous ne pouvons pas attendre d'avoir à notre disposition une science achevée ; nous devons chercher à comprendre les conditions qui affectent les problèmes spécifiques auxquels nous sommes confrontés. C'est là ce que l'on peut nommer la sociologie pratique. Partout en ce domaine, la statistique nous apparaît comme un utile instrument d'investigation.

> En fait, l'objet premier que poursuit la collecte de statistiques est de servir à des fins administratives et d'orienter la législation. Un gouvernement doit connaître les statistiques du commerce, des finances, des ressources militaires et économiques de la nation. Il doit également connaître la condition économique et sociale de ses citoyens. Les maux auxquels il faut remédier – tels que la prévalence de la maladie, du vice, du crime – et leur lien avec d'autres phénomènes – tels que la situation économique, l'environnement sanitaire, l'analphabétisme, la mauvaise éducation morale, etc. – doivent être clairement décrits avant de pouvoir être combattus de façon pratique. De nombreux projets d'amélioration sociale sont tout à fait illusoires parce qu'ils n'intègrent pas la cause réelle du mal. Dans la sociologie pratique, nous avons donc une demande constante de mesures et de descriptions statistiques scientifiques. (Mayo-Smith, 1895a : 16)[14]

On retrouve ici l'articulation entre exigence scientifique et aspiration réformiste que nous avons évoquée plus haut à propos de Schmoller et ses collaborateurs. Mais les positions de Mayo-Smith trouvent plus généralement une résonnance particulière au regard des réflexions de Du Bois sur la sociologie, la manière dont elle peut être définie, et les tâches qu'elle devrait se donner. Depuis que le tapuscrit intitulé « Sociology Hesitant » – dans lequel Du Bois déploie sa conception de la sociologie – est largement disponible, l'opposition qu'y formule Du Bois aux errements « métaphysiques » de sa discipline a souvent été relevée (Du Bois, 1905 [*circa*]). Du Bois y tourne en ridicule les questionnements théoriques prenant pour objet l'alternative de la liberté et du déterminisme – une alternative tout aussi vaine, parce que débouchant sur des considérations tout aussi « métaphysiques », que les réflexions sur la « société » et sa nature. La question qui se pose aux *social scientists* est pratique, tout simplement : dans quelle mesure se révèlent-ils ou non empiriquement capables de ressaisir des régularités dans les actions humaines ? Pour Du Bois, c'est ce que cherchent à faire depuis bien longtemps « les véritables chercheurs en sociologie » :

> C'est ce que font les véritables chercheurs en sociologie, et c'est ce qu'ils ont fait depuis un demi-siècle ou plus. Ils considèrent l'action humaine en tant qu'elle est humaine, dans la perspective des sciences de l'humain, et étudient pourtant ces actions avec toute la précision scientifique possible. Ils refusent de s'obscurcir la raison en postulant des entités métaphysiques qui n'ont pas été découvertes et ne le seront jamais, tout comme ils refusent de négliger le champ le plus important qui s'ouvre désormais à l'investigation scientifique simplement parce qu'ils sont incapables d'y trouver des lois similaires à la loi de la gravitation. Ils se figurent un monde gouverné par des lois physiques peuplé d'êtres capables dans une certaine mesure d'actions inexplicables et incalculables à partir de telles lois. Et leur objet est de déterminer autant que possible les limites de cet incalculable [...]. (Du Bois, 1905 [*circa*] : 6)[15]

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher ces réflexions de Du Bois d'un autre passage de *Statistics and Sociology*, dans lequel Mayo-Smith explicite la fonction qu'il attribue aux statistiques en relation justement à la problématique du libre arbitre :

> Les statistiques nous donnent à voir [entre les phénomènes étudiés] certaines relations qui se maintiennent avec une telle persistance et une telle constance que nous ne pouvons qu'en garder un vif sentiment du règne de la loi sur les actions sociales des hommes. C'est ce règne de la loi que nous voulons voir révélé. Nous désirons regarder par-delà l'accidentel et le temporaire, et voir les grandes forces par lesquelles les affaires humaines sont gouvernées. Ce n'est pas là de l'athéisme ou du rationalisme, car nous ne disons rien de la cause première de ce que nous observons. Découvrir des régularités dans le monde social ne récuse pas plus la bonté divine que de découvrir qu'une fleur est construite selon un plan symétrique. Cette démarche n'est pas non plus fataliste, car elle ne nie pas que les actions de l'homme sont régies par des motifs subjectifs. Elle montre simplement

> que, dans de nombreux cas, ces motifs doivent être rapportés à de larges influences qui s'exercent sur des multitudes d'hommes. Cette tentative de donner à voir le règne de la loi sur les actions humaines ne débouche pas non plus sur une perspective pessimiste quant à la réforme et à l'amélioration sociales – car si certaines causes produisent certains effets, il est évident qu'en changeant les causes nous produirons d'autres effets, et c'est là la seule base possible de la réforme sociale. La statistique nous permet d'entrevoir ces relations et donc d'affirmer l'existence de lois sociales. Elle ne nous permet peut-être pas de formuler exactement ces lois, ni de construire un système sociologique parfait. Mais elle nous aide à atteindre les buts recherchés. (Mayo-Smith, 1895a : 15-16)

N'est-on pas proche ici des réflexions de Du Bois, qui s'insurge comme les « errements métaphysiques » de la plupart de ses collègues, loue ceux d'entre eux qui ont préféré travailler à produire des connaissances aussi robustes que possible plutôt que de se perdre en questionnements abscons à propos du statut épistémologique des connaissances qu'ils auraient pu produire, et définit la sociologie comme « la science qui recherche les limites du hasard dans le comportement humain » (Du Bois, 1905 [*circa*] : 9) ? Cette mise en relation mériterait évidemment d'être travaillée de manière plus fine et poussée[16]. On peut cependant souligner que la proximité manifeste entre ces différents extraits n'a rien d'anodin au regard de la teneur et du style propres à bon nombre de textes sociologiques de la même période. Lorsque Du Bois écrit – toujours dans « Sociology Hesitant » – que la part prise par la discipline à l'International Congress of Arts and Science organisé en 1904 à Saint-Louis (Missouri) n'a servi qu'à « soulign[er] douloureusement l'état critique dans lequel se trouve actuellement la sociologie », il faut sans doute le prendre au mot (Du Bois, 1905 [*circa*] : 1)[17]. Du Bois semble n'avoir été guère convaincu par les élaborations souvent théoriques et abstraites d'une large part de ses confrères américains, leur préférant le ton sobre et direct d'un statisticien tel que Mayo-Smith – avec sa « sociologie pratique », ses « lois »

relatives, et son désintérêt pour l'élaboration d'un « système sociologique parfait ».

PHILADELPHIE : PREMIERS TRAVAUX SOCIOLOGIQUES

Malgré son parcours exemplaire, Du Bois ne reçoit que très peu de réponses favorables aux multiples candidatures qu'il soumet à son retour aux États-Unis en 1894. Il intègre d'abord l'Université de Wilberforce, dans l'Ohio, où il enseignera durant deux ans le latin, le grec, ainsi que l'anglais et l'allemand – matières auxquelles il cherche à ajouter la sociologie, sans succès[18]. Il y est payé huit cents dollars par an. Ce salaire était d'autant moins confortable pour Du Bois que le soutien financier fourni par le Slater Fund pour son séjour en Allemagne mêlait à parts égales bourse et prêt d'études (comprenant selon Du Bois un intérêt de cinq pour cent), et qu'il avait accumulé plus de mille dollars de dettes à son retour aux États-Unis. En juin 1896, le président de l'Université de Pennsylvanie, Charles C. Harrison (voir la note 2 ci-dessus), lui propose un engagement d'une année en qualité d'« *assistant instructor* » pour un salaire – légèrement meilleur, mais toujours médiocre – de soixante-quinze dollars mensuels. Il s'agit de réaliser une enquête sur la communauté noire grandissante de Philadelphie, plus particulièrement sur le septième district (Seventh Ward). L'idée de cette étude vient de Susan P. Wharton (1852-1928), membre du College Settlement de Philadelphie, qui sollicite Charles C. Harrison en mai 1895 pour qu'elle soit menée par l'université en collaboration avec le *settlement*. C'est par ailleurs Samuel McCune Lindsay (1869-1959), professeur de sociologie à l'Université de Pennsylvanie, qui suggère Du Bois et sera l'un de ses interlocuteurs réguliers pendant la durée de son enquête. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ces éléments.

Le travail de Du Bois dure quinze mois, répartis sur une période s'étalant du début du mois d'août 1896 à la fin décembre 1897. Il débouchera en 1899 sur la publication de *The Philadelphia Negro* (Du Bois, 1899/2019)[19]. Du Bois trouve néanmoins le temps d'écrire au statisticien

Carroll D. Wright (1840-1909), alors à la tête Bureau des statistiques du travail (Bureau of Labor Statistics), créé une dizaine d'années plus tôt, pour lui faire part de ses recherches. Celui-ci lui propose, à la mi-février 1897, de le subventionner pour qu'il réalise une enquête statistique sur les conditions économiques et la situation professionnelle d'un échantillon de la population noire américaine. Entre autres propositions, Du Bois suggère une étude concernant une petite ville du Sud d'environ deux mille cinq cents habitants, envisagée comme typique du fait de ses caractéristiques géographiques et démographiques. Wright répond favorablement à cette suggestion. Du Bois passe donc les mois de juillet et d'août 1897 à Farmville, chef-lieu du Prince Edward County, en Virginie. Il se mêle aux habitants, observe leurs conditions de vie, les interroge, et leur soumet des questionnaires. Cette recherche donnera lieu à un article de près de quarante pages, publié dès janvier 1898 dans le *Bulletin of the Department of Labor*, dont le titre anticipe celui que Du Bois donnera l'année suivante à son ouvrage sur Philadelphie : « The Negroes of Farmville, Virginia. A Social Study » (Du Bois, 1898b/2024)[20].

En novembre 1897, au moment où Du Bois prononce la conférence qui débouchera sur la publication de « The Study of the Negro Problems », il a donc déjà à son actif deux enquêtes de terrain sur les « problèmes des Noirs »[21]. Il s'installe peu après à Atlanta avec son épouse Nina Gomer Du Bois (1871-1950), étudiante de Wilberforce, originaire de l'Iowa, avec laquelle il s'était marié au mois de mai de l'année précédente. Malgré la qualité du travail qu'il y avait réalisé, Du Bois n'avait en effet aucune perspective professionnelle à l'Université de Pennsylvanie : il notera à la fin des années 1950 que l'idée même d'engager de manière plus durable un chercheur noir ne semblait pas avoir effleuré la direction de l'université – dirigée après tout par « un haut représentant du Sugar Trust », *i.e.* de la Compagnie américaine de raffinement du sucre (American Sugar Refining Company) (Du Bois, 1959-1960/1968 : 199). Il répond donc favorablement à l'appel du président de l'Université d'Atlanta, Horace Bumstead, qui lui avait rendu visite à Philadelphie durant l'été 1896 pour lui faire part de l'intérêt de

son institution à l'engager. Cet engagement proprement dit – en tant que Professeur d'économie et d'histoire (Professor of Economics and History) – sera acté l'année suivante, le 9 juillet 1897.

L'INFLUENCE DU TRAVAIL DE BOOTH ET DES *HULL-HOUSE MAPS AND PAPERS*

J'ai indiqué que la trajectoire de Du Bois avait été marquée par sa rencontre avec les sciences sociales allemandes. Mais le programme scientifique qu'il élabore durant ces années et détaille dans « The Study of the Negro Problems » trahit d'autres influences sur le plan empirique. En effet, Du Bois s'inspire plus concrètement de deux démarches de recherche qui vont lui servir de modèles au moment de mettre en place les enquêtes précitées. Il évoque lui-même ces influences dans un texte inédit légèrement antérieur à « The Study of the Negro Problems », aux côtés du *The Slums of Baltimore, Chicago, New York, and Philadelphia* de Carroll D. Wright (Du Bois, 1897 : 11). Il s'agit des recherches qui ont donné lieu à la série d'ouvrages publiés par Charles J. Booth (1840-1916) et son équipe sous le titre de *Life and Labour of the People in London* et des *Hull-House Maps and Papers* édités par Jane Addams (1860-1935), Florence Kelley (1859-1932), ainsi que leurs collaboratrices et collaborateurs[22]. On se rappellera que l'enquête de Booth – consacrée dans un premier temps à l'*East End* londonien, puis élargie à l'ensemble de la ville – visait à cartographier la population de Londres en spécifiant la condition sociale et l'activité professionnelle des habitants, l'accent étant d'abord placé sur la pauvreté, puis sur le travail, et enfin sur les croyances religieuses[23]. Lancée en septembre 1886, cette recherche dure dix-sept ans et donne lieu à une série de publications couvrant à sa clôture en 1903 autant de volumes. Le travail de Booth fait fond sur les ressources du premier *settlement*, inauguré en 1884 dans l'East End sous le nom de Toynbee Hall – qui servira justement de modèle à Hull-House, fondé cinq ans plus tard[24]. Une part importante de l'équipe de recherche réunie par Booth résidait en effet à Toynbee Hall, dont Ernest Aves (1857-1917) et H. Llewellyn Smith (1864-1945) notamment (sur ce point, voir Bales, 1996).

Il n'est guère surprenant que Du Bois évoque conjointement les recherches de Booth et les travaux issus de Hull-House. Pour mener les enquêtes qui donneront lieu aux *Hull-House Maps and Papers*, les chercheuses et chercheurs rassemblés autour de Jane Addams avaient en effet pris pour modèle le travail de Booth – auquel ils renvoient explicitement[25]. On peut se référer sur ce point aux remarques de Kathryn K. Sklar, qui souligne que la démarche des résidentes et résidents de Hull-House reproduit à bien des égards les orientations scientifiques retenues par Booth et les modes d'organisation de son travail de recherche (Sklar, 1991 : 122). Il s'agit, d'un côté comme de l'autre, d'une entreprise collective initiée et portée à titre volontaire par des acteurs œuvrant en dehors des institutions de recherche établies, s'appuyant de manière prépondérante sur un travail de recensement et l'établissement de cartes sociodémographiques – les *Hull-House Maps and Papers* reprenant la charte graphique établie par Booth – et entretenant une visée de réforme sociale. Les deux projets diffèrent évidemment sur certains points. On peut ainsi relever que le travail mené à Chicago prend pour objet une zone bien plus réduite : le Nineteenth Ward de la ville, l'un de ses quartiers les plus pauvres, où le *settlement* avait été installé. Par ailleurs, le changement social se donnait pour les résidentes et résidents de Hull-House comme un objectif tout à la fois scientifique et pratique, inscrit dans leurs activités quotidiennes. Comme le relève Sklar, Jane Addams souligne dans la note introductive sur laquelle s'ouvre les *Hull-House Maps and Papers* que les « efforts » des autrices et auteurs de l'ouvrage « ont visé en premier lieu non la recherche sociologique, mais bien le travail constructif » mené dans le cadre du *settlement* (Addams *in* Residents of Hull-House, 1895 : VIII)[26]. Au contraire, si Booth était en lien avec Toynbee Hall et entretenait bien des aspirations réformistes, son projet était avant tout descriptif. Mais ces divergences n'ont ici qu'une importance marginale. Quoi qu'il en soit, le lien de filiation entre les deux recherches est indéniable.

Et cette proximité était clairement perçue comme telle par les chercheurs de l'époque. On peut se reporter sur ce point à une recension des

cinquième et sixième volumes de l'enquête de Booth publiée en 1895 dans le *Political Science Quarterly* par Mayo-Smith (1895b). Louant la qualité des ouvrages en question, celui-ci les rapproche des *Hull-House Maps and Papers* ainsi que du *The Slums of Baltimore, Chicago, New York, and Philadelphia* de Wright (1894) :

> L'étude présente dans son ensemble un judicieux mélange des méthodes « statistiques » et de la « monographie individuelle » pour décrire les conditions sociales, mélange qui est à la fois intéressant et instructif. On entendra sans doute des critiques de la part des partisans de chacune de ces méthodes. Mais je ne connais aucun autre ouvrage où les deux démarches ont été combinées avec autant de succès que dans ces deux volumes. L'effet est beaucoup plus satisfaisant que, par exemple, dans les volumes précédents de M. Booth, ou dans le *Slums of Great Cities* de Wright, le *Commissioner of Labor*, ou dans les *Hull-House Maps and Papers*. (Mayo-Smith, 1895b : 728)[27]

Si l'on ajoute à cette liste le *Statistics and Sociology* de Mayo-Smith lui-même et le travail similaire mené à Columbia dans le laboratoire de ce dernier par le statisticien (et pasteur) Walter G. Laidlaw (1861-1936)[28], on a là littéralement la *totalité* des références que donne explicitement Du Bois au tournant du siècle à propos de son travail sociologique. Ce travail s'inscrivait donc clairement et manifestement pour ses lecteurs (éclairés) dans la continuité d'une série d'enquêtes répondant – du fait des méthodes employées et des objectifs visés – à un « genre » identifiable : celui des « *social surveys* » qui se développent dans les deux dernières décennies du XIX^e^ siècle, dont Du Bois est l'un des pionniers (sur ce point, voir Bulmer, Bales & Sklar, 1991). Ce fait n'enlève rien à la qualité des recherches de Du Bois, ni à leur originalité. Mais il permet de les resituer dans un paysage scientifique dont les attendus en ont influencé la forme et le contenu, et en fondaient au moins partiellement l'intelligibilité pour le public intellectuel de l'époque. Ce point n'est, à mon sens, pas assez souligné par les commentateurs de ce pan de l'œuvre de Du Bois, qui choisissent plutôt

d'en accentuer la singularité – au risque d'oblitérer ses influences effectives.

LE MILIEU DES *SETTLEMENTS* ET LA COLLABORATION AVEC EATON

Le travail sociologique de Du Bois hérite donc de ces démarches scientifiques antérieures, entre Royaume-Uni et États-Unis. En témoignent les cartes qui accompagnent *The Philadelphia Negro* (voir ce point Bulmer, 1991 : en part. 174-176). Mais la proximité de Du Bois vis-à-vis des acteurs des *settlements* américains était évidemment plus concrète. On a vu que l'impulsion à l'origine de *The Philadelphia Negro* était venue du College Settlement de Philadelphie. Au moment où Du Bois s'installe à Philadelphie avec Nina Gomer, c'est dans un studio appartenant au *settlement* – à l'angle de la South 7th Street et de la Lombard Street, dans le Seventh Ward – qu'ils emménagent[29]. Au travers de sa collaboration avec Isabel Eaton (1858-1931), Du Bois s'est par ailleurs trouvé directement en lien avec Hull-House – et avec le milieu des *settlements* plus généralement. Avant de travailler avec Du Bois à Philadelphie, Eaton avait en effet contribué aux *Hull-House Maps and Papers*. Il n'est pas sans intérêt de s'attarder quelque peu ici sur Eaton, dont la trajectoire offre certaines indications précieuses sur une part du champ intellectuel et institutionnel avec lequel Du Bois a pu interagir[30]. Pour saisir les origines de la collaboration qui allait lier Eaton à Du Bois, il faut revenir sur la genèse de *The Philadelphia Negro*.

Comme je l'ai indiqué, c'est Susan P. Wharton qui écrit à Charles C. Harrison en tant que membre de la direction du College Settlement de Philadelphie pour lui suggérer qu'une enquête soit menée sur la population noire de la ville. Riche philanthrope, Wharton vivait elle-même dans le septième district de Philadelphie, non loin du *settlement*. Dans une introduction à la première édition de l'ouvrage, Samuel McCune Lindsay fait figurer un extrait de la lettre que Wharton adresse à Charles C. Harrison[31]. On y apprend que le College Settlement de Philadelphie veut participer à l'enquête que ses membres suggèrent

à l'université de mener, et que celles-ci se proposent d'engager à cette fin une chercheuse qui pourrait résider dans le *settlement* lui-même à St. Mary Street (l'actuelle Rodman Street). Cette chercheuse, ce sera évidemment Eaton, engagée par le College Settlement de Philadelphie d'octobre 1896 à mai 1897 « pour mener, sous la même direction d'ensemble et en accord avec les méthodes de l'enquête plus générale, une investigation visant spécifiquement les conditions dans lesquelles prennent place les services domestiques réalisés par des Noirs » (Lindsay, 1899 : VII). C'est vraisemblablement Jane Addams qui aurait recommandé Eaton à Susan P. Wharton, à la suite d'une sollicitation de celle-ci (Deegan, 1988b : 305). Les démarches qui donneront lieu à de *The Philadelphia Negro* sont donc marquées par la collaboration entre l'Université de Pennsylvanie – ou, plus précisément, son Department of Finance and Economy – et le College Settlement de Philadelphie, qui engagent de concert Du Bois et Eaton.

Le parcours professionnel et militant d'Eaton illustre admirablement l'imbrication entre le projet de réforme sociale porté par les *settlements* et la recherche sociologique alors naissante aux États-Unis. Née en 1858, Eaton est diplômée en 1888 du Smith College – célèbre université privée située à Northampton, dans le Massachusetts, qui ferait plus tard partie des Seven Sisters (l'équivalent de l'Ivy League pour les universités réservées aux femmes). Elle obtient l'une des trois bourses de recherche délivrées par la College Settlements Association en 1893-1894, passant trois mois à Hull-House – à Chicago, donc – et six mois dans le College Settlement de Rivington Street à New York en vue de réaliser une enquête comparative sur la rémunération et les dépenses des ouvriers du textile dans ces deux villes[32]. Cette enquête débouche sur un article paru en 1895 dans les Publications of the American Statistical Association sous le titre de « Receipts and Expenditures of certain Wage Earners in the Garments » (Eaton, 1895a). Parmi les conclusions du texte figurent la nécessité de fournir aux ouvriers des conditions de logement acceptables à des prix abordables, ainsi que des suggestions concernant la régulation de leurs conditions de travail et la lutte contre l'embauche d'enfants de moins de seize ans.

Eaton publie simultanément dans les *Hull-House Maps and Papers* un texte consacré au même thème, mais concernant Chicago uniquement (Eaton, 1895b). Elle dirige ensuite, en 1895, un *settlement* à Hartford, dans le Connecticut.

C'est alors que la College Settlements Association lui propose une autre bourse pour mener en compagnie de Du Bois une enquête sur les Noirs employés dans le service domestique à Philadelphie, en 1896-1897. Elle s'inspire dans le cadre de cette recherche du travail de l'historienne Lucy M. Salmon (1853-1927) – professeure au Vassar College, dans l'État de New York, qu'elle connaissait personnellement. Salmon allait publier en 1897 un livre désormais classique intitulé *Domestic Service*, après des années de recherche et d'autres publications sur le même thème (Salmon, 1897)[33]. Alors qu'elle mène son enquête à Philadelphie, Eaton participe par ailleurs avec Du Bois à y mettre sur pied une Ligue des mécaniciens de couleur (League of Colored Mechanics) destinée à accueillir les travailleurs noirs exclus par racisme des autres syndicats. Celle-ci verra le jour au printemps 1897, se réunissant chaque semaine dans les locaux du College Settlement. Au bénéfice d'une bourse, Eaton étudie dans la foulée l'économie et la sociologie à Barnard, faculté de Columbia destinée aux femmes – et peut y faire valoir en 1898 sa recherche sur les domestiques noirs en tant que « *partial fulfillment* » de son diplôme de master, Du Bois faisant office d'« *academic advisor* » pour ce travail malgré son absence de lien avec Columbia. Elle vit durant cette période dans un autre *settlement* new-yorkais, celui de Hartley House, dans le quartier de Hell's Kitchen à Manhattan. Elle deviendra ensuite secrétaire exécutive de la Société de New York pour la culture éthique (New York Society for Ethical Culture), et sera associée une dizaine d'années plus tard – aux côtés de Du Bois, évidemment – à la création de la National Association for the Advancement of Coloured People. Elle prendra en 1910 la direction d'un *settlement* bostonien, la Robert Gould Shaw House, visant en particulier la population noire de la ville.

Ces informations sur Eaton donnent à voir un pan de l'environnement spécifique, aussi bien scientifique que réformiste, avec lequel interagissait Du Bois durant les années où a été rédigé « The Study of the Negro Problems ». Le mouvement des *settlements* est alors en pleine expansion. Pour leurs instigatrices et instigateurs, les projets de recherche qui s'y développent doivent être animés à la fois par une compréhension empathique à l'endroit d'enquêtés qui sont aussi des voisins et par un effort expérimental visant à « co-déterminer » les problèmes pratiques du quartier en coopération avec eux. Enquête scientifique et visée de réforme sociale y sont indissociablement liées :

> Les *settlements* sont perçus au tournant du siècle parmi les principaux opérateurs de la reconstruction sociale. Outre qu'ils essaient d'inventer des formes de médiation et de communication entre natifs et migrants et entre différentes communautés, dans le monde de la vie quotidienne, ils enquêtent, établissent des faits, imaginent des alternatives, prospectent des ressources, fixent des objectifs, identifient les problèmes qui se posent – d'hygiène publique, d'échec scolaire, de prostitution ou de corruption… La compassion pour son prochain et la démarche d'expérimentation balisent le chemin de la démocratie. (Cefaï, 2020 : 314)

Évidemment, le pragmatisme n'est pas loin, qui irrigue en partie ces démarches et qu'elles contribuent en retour à informer. On observe en effet une « intrication étroite entre les milieux d'universitaires qui se perçoivent comme pragmatistes, instrumentalistes ou expérimentalistes, ou même les sociologues chrétiens tenant d'une "sociologie pratique", et les milieux de femmes proches des *settlements* qui se reconnaissent dans cette philosophie ou qui en développent une semblable », illustrée notamment par les relations personnelles qu'ont entretenues Dewey, Mead et Thomas avec des acteurs de premier plan de Hull-House, tels que Mary E. McDowell (1854-1936), Graham Taylor (1851-1938), et bien sûr Jane Addams (Cefaï, 2021 : 385). C'est dans cette ambiance intellectuelle qu'est plongé Du Bois à son arrivée à Philadelphie, et on peut se

dire qu'il s'y est senti à son aise – lui qui affirmait en 1956 « avoir trouvé et adopté » à Harvard, auprès de James, Santayana et Royce, « une philosophie qui [l'avait] accompagné depuis lors » (Du Bois, 1956/1978 : 395). Il faut sans doute se garder – suivant en cela Shamoon Zamir – d'une conception simpliste du développement intellectuel de Du Bois, qui y verrait « la progression univoque d'un récit organique dans lequel James plante chez le jeune Du Bois la graine du pragmatisme qui fleurit ensuite en un activisme et une pratique de l'analyse sociale teintés de radicalité et de libéralisme *(a radical-liberal social analysis and activism)* » (Zamir, 1995 : 73). Mais si une telle perspective est réductrice, c'est aussi et surtout que l'on aurait tort de ne penser l'influence du pragmatisme sur la trajectoire et la pensée de Du Bois qu'au prisme de ses contacts avec les représentants les plus en vue du mouvement, philosophes et universitaires[34].

ATLANTA ET LES CONFERENCES FOR THE STUDY OF THE NEGRO PROBLEMS (1897-1914)

Qu'en est-il maintenant de la ligne de recherche poursuivie par Du Bois à l'Université d'Atlanta autour des Conferences for the Study of the Negro Problems, au regard de laquelle « The Study of the Negro Problems » peut se lire comme un texte programmatique[35] ? De son arrivée à Atlanta en 1897 jusqu'en 1910, Du Bois déploie une intense énergie dans des activités organisationnelles, éditoriales et pédagogiques : il coordonne les Conférence*s* annuelles, et surtout les enquêtes dont elles sont le premier résultat, édite les rapports qui en découlent, et délivre un enseignement postgrade de sociologie couvrant trois semestres. Du Bois parvient ainsi à développer à l'Université d'Atlanta un véritable laboratoire de sociologie, en s'appuyant sur les fondations précédemment posées par John H. Hincks (1849-1894) de 1889 à 1894. Comme je l'ai indiqué, les Atlanta Conferences for the Study of the Negro Problems n'ont cependant pas été inaugurées par Du Bois : elles avaient officiellement été initiées en 1896 par Horace Bumstead, le président de l'Université d'Atlanta, en collaboration avec

George G. Bradford[36]. Celui-ci prendra en charge leur organisation, assisté par Edward Cummings – dont on se souviendra qu'il avait été l'enseignant de Du Bois à Harvard. Le premier congrès devait initialement coïncider avec l'Exposition des États du coton et de l'étranger (Cotton States and International Exposition) d'Atlanta, organisée en septembre 1895 – durant laquelle Booker T. Washington délivrera son célèbre discours du « compromis ». Il aura finalement lieu les 26 et 27 mai 1896. Le second congrès se déroulera, pour sa part, les 25 et 26 mai 1897. Comme je l'ai indiqué, Du Bois ne sera formellement engagé par l'Université d'Atlanta qu'en juillet 1897. Il ne prendra donc la direction des Conférences qu'à partir du troisième congrès.

Dans un texte du début du siècle consacré aux Conférences d'Atlanta, Du Bois ne manque pas de replacer l'initiative de ces congrès dans un cadre historique plus large en indiquant que « [l]'idée de grands rassemblements visant à discuter de la condition des Noirs américains remonte au XVIII^e siècle, avec les rencontres des diverses sociétés africaines libres de Philadelphie, de New York et de Newport » (Du Bois, 1903c : 435). Mais, comme il le laisse entendre dans « The Study of the Negro Problems », les congrès d'Atlanta trouvent plus directement leur origine dans les Conférences de Tuskegee (Alabama). Inaugurées par Booker T. Washington, les Tuskegee Negro Farmers' Conferences avaient lieu chaque année au Tuskegee Institute depuis 1892. Elles visaient à obtenir une image plus précise de la condition des agriculteurs noirs du Sud, des difficultés qu'ils rencontraient, et des démarches susceptibles de les aider. Les congrès de Tuskegee allaient susciter une autre initiative du même genre, légèrement postérieure à celle d'Atlanta, à Hampton (Virginie). Initiées en 1897, les Hampton Negro Conferences prendraient place jusqu'en 1912 au Hampton Institute, université privée de renom, historiquement noire. Réunissant des acteurs noirs américains de premier plan de la vie intellectuelle et politique, en particulier des États du Sud, elles visaient également à discuter des conditions de vie et des besoins de la population noire[37].

Du Bois affirme dans des textes plus tardifs que les deux premières Conferences for the Study of the Negro Problems d'Atlanta avaient souffert de la volonté de George G. Bradford de reproduire le modèle de Tuskegee, aux orientations trop peu scientifiques à son goût[38]. En effet, selon Du Bois, les congrès de Tuskegee et de Hampton trouvaient essentiellement leur signification et leur importance en tant que lieux de rencontre ou de mise en contact et d'échange. Du Bois souhaitait subordonner cette dimension à des aspirations proprement scientifiques, en mettant l'accent sur le travail d'enquête réalisé en amont des congrès plutôt que sur les congrès eux-mêmes (Du Bois, 1940b : 2). Il est clair que les Conférences ont bien suivi cette orientation sous la direction de Du Bois. Mais le projet de Bumstead et Bradford a d'emblée incorporé une certaine ambition de scientificité, dont témoignent les publications qui en ont été tirées – malgré leurs indéniables faiblesses épistémologiques[39]. On peut relever à cet égard que, dans les divers textes qu'il consacre aux Conférences et au laboratoire de sociologie d'Atlanta au tournant du siècle, Du Bois met plutôt l'accent sur la continuité entre les deux congrès de 1896-1897 et ceux qu'il organisera par la suite. S'il évoque une réorientation des Conférences, elle tient surtout à un « élargissement » de l'empan des thématiques investiguées. Les congrès d'Atlanta avaient initialement été envisagés par Bradford comme un pendant « urbain » aux rencontres de Tuskegee, focalisées sur des problématiques liées à la vie rurale[40]. Cette focale restreinte est abandonnée avec l'arrivée de Du Bois à Atlanta : il s'agira désormais de « réaliser une étude scientifique des Noirs [américains] en général » (Du Bois, 1903c : 437). Du Bois articule ainsi les Conférences autour du projet énoncé la même année dans « The Study of the Negro Problems » : l'introduction du rapport de 1898 indique que celles-ci se donnent pour objet d'« étudier avec soin et de manière approfondie certains aspects précis des problèmes des Noirs » (Du Bois, 1898c : 3).

Cet élargissement du cadre fixé à l'investigation correspond à une systématisation du programme de recherche suivi par les Conférences : c'est le célèbre « programme de cent ans [*one-hundred-year program*] » de Du Bois, visant à assurer sur le temps long un suivi méthodique et

cohérent de la condition des Noirs américains. On peut se reporter, concernant ce programme, à ce que Du Bois lui-même en disait en 1904 :

> L'objet des congrès d'Atlanta est d'étudier les Noirs américains. La méthode employée consiste à subdiviser les divers aspects de leur condition sociale en dix grands thèmes. À traiter chaque année un de ces sujets avec le plus grand soin et la plus grande exhaustivité possible, jusqu'à ce que le cycle soit achevé. À recommencer ensuite le même cycle pour une deuxième période de dix ans. Ainsi, au cours d'un siècle, si le travail est bien fait, nous disposerons d'archives continues concernant la condition et le développement d'un groupe de dix à vingt millions d'individus – un corpus de matériaux sociologiques inégalé dans les annales humaines. (Du Bois, 1904a : 88)

On voit l'ambition de la ligne de recherche projetée par Du Bois. Les congrès de 1896 et 1897 avaient été consacrés à une étude de la mortalité et – dans une certaine mesure – de la morbidité différentielles entre populations urbaines noire et blanche, visant à les objectiver et à en éclairer les causes. Du Bois évoque brièvement ces recherches à la fin de « The Study of the Negro Problems ». Les sept congrès suivants prennent successivement pour objet les efforts d'auto-organisation des Noirs américains (1898), les commerçants et capitalistes noirs (1899), les caractéristiques et la trajectoire des diplômés d'université noirs (1900), les écoles publiques ouvertes aux personnes noires (1901), l'activité et la formation des artisans noirs (1902), les institutions ecclésiastiques et la religion dans la population noire (1903), et finalement la criminalité et sa répression dans la population noire (1904)[41]. La dixième séance de ce premier cycle (1905) est consacrée à des considérations méthodologiques, et le rapport accompagnant le compte rendu du congrès dédié à l'établissement d'une bibliographie systématique des travaux concernant les Noirs américains. Huit nouvelles recherches seront ensuite menées de 1906 à 1914, suivant un programme que Du Bois souhaitait plus systématique que celui des

dix précédentes mais qui sera marqué par des difficultés financières et une absence générale de soutien – ainsi bien sûr que par le départ de Du Bois pour New York en 1910, largement dû à ces obstacles[42].

Du Bois décrit ailleurs le déroulement de ces enquêtes collectives, auxquelles participent les étudiants – les « *graduates* », mais aussi dans une certaine mesure les « *undergraduates* » – du département de sociologie et d'histoire de l'Université d'Atlanta[43]. Ces explications permettent de bien comprendre ce que Du Bois veut dire lorsqu'il affirme que les Conférences en elles-mêmes étaient secondaires au regard du travail réalisé avant qu'elles n'aient lieu :

> Le travail est organisé de la manière suivante. Un sujet est retenu. Il s'agit toujours d'un sujet bien défini et limité, correspondant à un pan donné du problème général des Noirs. Des questionnaires sont préparés et transmis avec une lettre d'accompagnement aux correspondants volontaires pour participer à l'étude – pour la plupart des diplômés de cette institution [l'Université d'Atlanta] et d'autres institutions noires d'enseignement supérieur. Ceux-ci, par le biais d'une enquête locale, remplissent et renvoient les questionnaires[44]. On cherche dans la foulée d'autres sources d'information, en fonction de la problématique en jeu, jusqu'à ce qu'après six ou huit mois de travail, un corpus de données soit rassemblé. Une réunion locale est ensuite organisée, durant laquelle le thème étudié est évoqué par des orateurs qui le connaissent particulièrement bien[45]. Enfin, environ un an après le début de l'étude, un rapport imprimé est publié. Celui-ci comprend les résultats complets de l'étude, synthétisés, ordonnés et enrichis par l'ajout de matériaux d'ordre historique ou autre. (Du Bois, 1903b : 504)

C'est de cet ambitieux programme de recherche que « The Study of the Negro Problems » pose les jalons. Sa réalisation souffrira cependant d'un cruel manque de moyens, injustifiable au regard de sa productivité et de son importance manifestes, dont Du Bois déplorera

à de multiples reprises les effets limitants. En 1904, Du Bois rapproche ainsi sur un ton mordant les dépenses occasionnées par les activités coloniales états-uniennes des financements qui seraient nécessaires au bon déroulement des recherches entreprises à Atlanta :

> Nous ne rechignons pas à dépenser des centaines de millions de dollars pour nous rendre dans les Îles des mers du Sud[46], à l'autre bout du monde, pour y frapper les membres d'un peuple faible qui aspire à la liberté et pour leur tirer dessus de manière à les réduire à l'esclavage des préjugés raciaux américains. Et pourtant, à l'Université d'Atlanta, nous devons supplier d'année en année pour que nous soit accordée la somme dérisoire de cinq cents dollars afin de nous aider à remplacer l'ignorance grossière et vindicative des conditions raciales par une connaissance lumineuse et une observation systématique – et nous supplions en vain. (Du Bois, 1904a : 86)

En butte au racisme et au simple désintérêt des institutions et des philanthropes, fragilisé par l'hostilité du très influent Booker T. Washington, Du Bois multiplie en effet les recherches de financement. Les premières pages du rapport du congrès de 1900 contiennent même un genre d'appel à contribution financière, indiquant au lecteur que la recherche dont il tient le résultat entre les mains a coûté « trois cents dollars », que « [d]eux fois ce montant aurait augmenté d'autant sa valeur », et que les Conférences dépendent comme les autres activités de l'Université d'Atlanta de « contributions volontaires » (Du Bois, 1900b : non paginé)… Le chronique manque de moyens des Conférences sera plus simplement souligné par Du Bois dans l'introduction générale des rapports subséquents[47].

Le soutien qui faisait défaut aux Conférences n'était cependant pas que financier. Du Bois formule dans « The Study of the Negro Problems » l'espoir que les grandes institutions universitaires américaines – Harvard et Columbia, notamment – puissent être amenées à collaborer avec le genre de programme de recherche qu'il était en

train de mettre sur pied à Atlanta. Il en appelait également en 1908 à la Société américaine de sociologie (American Sociological Society) pour promouvoir le genre de recherches dans lequel il était engagé, affirmant : « Il serait sans conteste éminemment louable que cette société et d'autres sociétés savantes se prononcent officiellement en faveur d'une étude scientifique approfondie et impartiale du problème de la race en Amérique. » (Du Bois, 1908 : 836). D'un côté comme de l'autre, les appels de Du Bois resteront sans réponse. Au regard des produits déjà considérables du programme de recherche mené par Du Bois à Atlanta, on peut dès lors se demander – à la manière d'Elliott M. Rudwick – « ce qui aurait pu être accompli s[i Du Bois] avait bénéficié d'un réel soutien professionnel et financier » (Rudwick, 1957 : 473)[48].

POUR CONCLURE : LA SOCIOLOGIE DE DU BOIS, SA « NÉGATION » ET SA REDÉCOUVERTE

On ne peut que déplorer la longue oblitération des recherches sociologiques de Du Bois et se réjouir des (très) nombreux travaux qui leur ont été consacrés depuis un peu plus d'une vingtaine d'années[49]. Pendant la majeure partie du XX^e^ siècle, la sociologie de Du Bois n'a en effet trouvé qu'un écho marginal au sein de la discipline – à tel point que Rudwick pouvait affirmer de Du Bois, en 1969, que sa carrière de sociologue avait « été oublié[e] de tous ou presque » (Rudwick, 1969 : 303). Il ne s'agit cependant pas là d'un simple « oubli ». Il faut plutôt parler de disqualification ou de « négation », pour reprendre le terme employé par Dan S. Green et Edwin D. Driver (Green & Driver, 1976). Comme l'indiquait encore Rudwick, on ne peut en effet guère faire sens de la réception du travail sociologique de Du Bois par ses pairs (blancs) de l'époque sans référence aux « préjugés raciaux » dont ceux-ci étaient imprégnés – « préjugés » répondant évidemment à un large consensus et à une organisation sociale partout marquée par la « ligne de couleur » (Rudwick, 1969 : 305). Comment expliquer sans cela qu'un chercheur au parcours exemplaire, diplômé du plus ancien et prestigieux établissement d'enseignement supérieur des États-Unis,

respectant en tout point les attendus d'un cursus d'excellence, instigateur de nombreuses recherches novatrices, pertinentes et rigoureuses au regard des critères de scientificité de leur temps, n'ait vu ses travaux que marginalement chroniqués et cités par ses collègues ? Alors même que la plupart des ouvrages de Du Bois – dont *The Philadelphia Negro* – n'ont pas été discutés dans l'*American Journal of Sociology*, la revue accueillait à la même période dans ses pages des recensions louant l'essayisme de racistes affirmés tels que l'avocat et romancier Thomas N. Page (1853-1922) au sujet de la « question raciale » (Rudwick, 1969 : 305). L'enjeu tenait bien sûr à l'identification de Du Bois en tant que chercheur noir, mais aussi au contenu et à l'orientation de ses enquêtes. Gunmar Myrdal le relevait déjà en 1944 dans *An American Dilemma* : l'une des raisons pour lesquelles les recherches consacrées par Du Bois aux « problèmes des Noirs » nous paraissent « tellement plus modernes » que celles de la plupart de ses contemporains blancs réside tout simplement dans le fait que son travail invite à considérer les Noirs américains comme des êtres humains de plein droit (Myrdal, 1944 : 96)[50]…

Mais la pertinence du travail sociologique de Du Bois pour les lecteurs d'aujourd'hui ne se limite évidemment pas à cela. Plus fondamentalement, par sa rigueur, sa profondeur et sa constance, ce travail est sans commune mesure dans la sociologie américaine de l'époque. C'est ce que soulignait en 1950 déjà William Gorman, de son vrai nom Morris Goelman (1924-1995 ?) – proche collaborateur de C. L. R. James (1901-1989) et partisan avec lui d'une gauche radicale antistalinienne initialement inspirée du trotskysme (au sein de la Johnson-Forest Tendency d'abord, puis du groupe Facing Reality) – dans *Fourth International*, le journal « théorique » de l'U.S. Socialist Workers Party :

> Non seulement la sociologie des Noirs américains développée par Du Bois est supérieure aux travaux similaires des auteurs blancs de cette période, mais la sociologie américaine n'a produit au cours de cette période aucun ouvrage consacré à quelque sujet que ce soit qui, en termes de sérieux, de rigueur et d'envergure,

> puisse se comparer au *The Philadelphia Negro* de Du Bois et aux recherches annuelles qu'il a conduites à l'Université d'Atlanta sur les fermiers, artisans, hommes d'affaires, etc., noirs américains. (Gorman, 1950 : 81)

C'est ce constat que les recherches récentes sur la sociologie de Du Bois ont diversement cherché à faire valoir – de manière, bien sûr, à assurer à Du Bois la place qui lui revient dans l'histoire de la discipline, mais aussi en invitant les chercheuses et chercheurs contemporains à explorer à nouveaux frais les possibilités ouvertes par ses démarches et réflexions. Dire qu'il s'agit là d'efforts bienvenus serait un euphémisme. On peut malgré tout s'interroger sur l'orientation passablement hagiographique de la plupart de ces travaux. Tout brillant qu'il ait été, le projet sociologique de Du Bois n'est évidemment pas exempt de lacunes ou de limites. Ainsi, Du Bois lui-même pouvait affirmer des recherches associées aux Conférences d'Atlanta qu'elles n'étaient pas « d'une importance de premier ordre », ayant été « handicapé[es] par un manque de moyens financiers, un manque de personnel compétent, et une méthode scientifique défectueuse » (Du Bois, 1939b : 319). Sans forcément le suivre dans cette évaluation, ou dans les autres appréciations qu'il a pu donner de son travail sociologique, on peut se dire que celui-ci mérite d'être interrogé dans ses divers aspects de manière rigoureuse et sans complaisance. Après tout, la discussion critique est aussi une forme d'hommage – que Du Bois n'aurait évidemment pas récusée. On peut relever à cet égard qu'il écrivait en 1903 des travaux menés à Atlanta qu'ils n'avaient « pas reçu autant de critiques qu'ils le méritaient », ajoutant qu'il s'agissait peut-être là d'« un aspect décourageant » de la réception qu'ils avaient connue (Du Bois, 1903b : 163).

Je conclurai en soulignant simplement que le travail sociologique de Du Bois se donne aussi et avant tout comme un formidable plaidoyer pour les sciences sociales, faisant valoir leur importance pour le débat public et l'action politique face aux « problèmes sociaux », eu égard en particulier aux inégalités qui traversent nos sociétés. Il vient

nous rappeler que, quelle que soit l'importance des autres champs du savoir, les êtres humains – et plus spécifiquement ces êtres humains marginalisés, abusés, violentés, niés dans leur humanité, qui n'ont ni l'occasion ni le pouvoir de faire entendre leurs voix – méritent l'attention la plus pénétrante et la plus respectueuse que la science saura leur accorder. C'est ce qu'affirmait Du Bois en 1900, comparant avec une âpre ironie l'intérêt scientifique et technique suscité par les « pierres », les « machines à vapeur » et les « végétaux » à la quasi-inexistence de recherches concernant les Noirs américains :

> Si les pierres méritent des microscopes, si les machines à vapeur méritent du temps et des réflexions, si les végétaux méritent des formations et des connaissances scientifiques, neuf millions d'êtres humains méritent certainement une attention intelligente et perspicace de la part de ceux qui sont désireux d'en discuter. (Du Bois, 1900/1985 : 69)

Quelque cent vingt-cinq ans plus tard, l'appel de Du Bois en faveur des sciences sociales semble n'avoir rien perdu de son actualité.

BIBLIOGRAPHIE

ANONYME (1915), « A Social Worker », *The Crisis*, 10 (2), p. 66-67.

ANONYME (2015 [1897]), « Appendix. Résumé of the Discussion of the Negro Problems », *in* Nahum D. Chandler (dir.), *W. E. B. Du Bois. The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century. The Essential Early Essays*, New York, Fordham University Press, p. 111-121.

ADDAMS Jane (1908), « Advantages and Disadvantages of a Broken Inheritance », *The Atlanta University Bulletin*, 183, p. 1-2.

APTHEKER Herbert (dir.) (1973a), *The Correspondence of W. E. B. Du Bois (Selections, 1877-1934)*, Amherst, The University of Massachusetts Press.

APTHEKER Herbert (1973b), « Introduction », *in* William Edward Burghardt Du Bois (1973 [1899]), *The Philadelphia Negro. A Social Study*, Millwood, Kraus-Thomson, p. 5-31.

BALES Kevin (1991), « Charles Booth's Survey of *Life and Labour of the People in London* (1889-1903) », *in* Martin Bulmer, Kevin Bales & Kathryn K. Sklar (dir.), *The Social Survey in Historical Perspective (1880-1940)*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 66-110.

BALES Kevin (1996), « Lives and Labours in the Emergence of Organised Social Research (1886-1907) », *Journal of Historical Sociology*, 9 (2), p. 113-138.

BERCH Bettina (1984), « "The Sphinx in the Household". A New Look at the History of Household Workers », *Review of Radical Political Economics*, 16 (1), p. 105-120.

BOAS Franz (1906), « Commencement Address at Atlanta University, May 31, 1906 », *Atlanta University Leaflet*, 19, p. 1-25.

BOHAN Chara H. (2004), *Go to the Sources. Lucy Maynard Salmon and the Teaching of History*, New York, Peter Lang.

BRADFORD George G. (1896), *Mortality among Negroes in Cities. Proceedings of the Conference for Investigation of City Problems, Held at Atlanta University, May 26-27, 1896*, Atlanta, Atlanta University Press.

BRADFORD George G. (1897), *Social and Physical Condition of Negroes in Cities. Report of an Investigation under the Direction of Atlanta University ; and Proceedings of the Second Conference for the Study of Problems Concerning Negro City Life, Held at Atlanta University, May 25-26, 1897*, Atlanta, Atlanta University Press.

BRODERICK Francis L. (1958), « German Influence on the Scholarship of W. E. B. Du Bois », *The Phylon Quarterly*, 19 (4), p. 367-371.

BRODERICK Francis L. (1959), *W. E. B. Du Bois. Negro Leader in a Time of Crisis*, Standford, Standford University Press.

BULMER Martin (1991), « W. E. B. Du Bois as a Social Investigator. *The Philadelphia Negro* (1899) », *in* Martin Bulmer, Kevin Bales & Kathryn K. Sklar (dir.), *The Social Survey in Historical Perspective (1880-1940)*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 170-188.

BULMER Martin, BALES Kevin & Kathryn K. SKLAR (dir.) (1991), *The Social Survey in Historical Perspective (1880-1940)*, Cambridge, Cambridge University Press.
CAMIC Charles & Yu XIE (1994), « The Statistical Turn in American Social Science. Columbia University, 1890 to 1915 », *American Sociological Review*, 59 (5), p. 773-805.
CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>.
CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-518. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.
CEFAÏ Daniel & Daniel R. HUEBNER (2019), « Pragmatisme et sociologie aux États-Unis. De Mead, Addams et Du Bois à l'interactionnisme symbolique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 378-480. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-cefai-huebner.pdf>.
CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois. Présentation du symposium », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.
CHANDLER Nahum D. (2006), « The Possible Form of an Interlocution (I). W. E. B. Du Bois and Max Weber in Correspondence (1904-1905) », *CR. The New Centennial Review*, 6 (3), p. 193-239.
CHANDLER Nahum D. (2007), « The Possible Form of an Interlocution (II). W. E. B. Du Bois and Max Weber in Correspondence (1904-1905) », *CR. The New Centennial Review*, 7 (1), p. 213-272.
COULBORN A. P. Rushton & William Edward Burghardt DU BOIS (1942), « Mr. Sorokin's Systems », *The Journal of Modern History*, 14 (4), p. 500-521.
CROCE Benedetto (1938), *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza.
DEEGAN Mary J. (1988a), « W. E. B. Du Bois and the Women of Hull-House (1895-1899) », *The American Sociologist*, 19 (4), p. 301-311.
DEEGAN Mary J. (1988b), *Jane Addams and the Men of the Chicago School (1892-1918)*, New Brunswick & Oxford, Transaction Books.
DU BOIS William Edward Burghardt (1896), *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America (1638-1870)*, New York, Longmans, Green & Co.
DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « A Program for a Sociological Society », *W. E. B. Du Bois Papers*, MS 312, Amherst, Université du Massachusetts.
DU BOIS William Edward Burghardt (1898a), « The Study of the Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11 (1), p. 1-23.

DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1898c), *Some Efforts of American Negroes for Their Own Social Betterment. Report of an Investigation under the Direction of Atlanta University ; Together with the Proceedings of the Third Conference for the Study of the Negro Problems, Held at Atlanta University, May 25-26, 1898*, Atlanta, Atlanta University Press.
DU BOIS William Edward Burghardt (1899a), *The Philadelphia Negro. A Social Study. Together with a Special Report on Domestic Service by Isabel Eaton*, Philadelphia, Publications of the University of Pennsylvania
DU BOIS William Edward Burghardt (1899b), « The Negro in the Black Belt. Some Social Sketches », *Bulletin of the United States Bureau of Labor*, 22 (IV), p. 401-417.
DU BOIS William Edward Burghardt (1900a), « The Twelfth Census and the Negro Problems », *The Southern Workman*, 29 (5), p. 305-309.
DU BOIS William Edward Burghardt (1900b), *The College-Bred Negro. Report of a Social Study Made under the Direction of Atlanta University ; Together with the Proceedings of the Fifth Conference for the Study of the Negro Problems, Held at Atlanta University, May 29-30, 1900*, Atlanta, Atlanta University Press.
DU BOIS William Edward Burghardt (1901), « The Negro Landholder of Georgia », *Bulletin of the United States Bureau of Labor*, 35 (VI), p. 647-777.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903a), *The Souls of Black Folk. Essays and Sketches*, Chicago, McClurg & Co.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903b), « The Laboratory in Sociology at Atlanta University », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 21 (3), p. 502-503.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903c), « The Atlanta University Conferences », *Charities. A Weekly Review of Local and General Philanthropy*, X (2), p. 435-439.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903d), « The Talented Tenth », *in* Booker T. Washington (dir.), *The Negro Problem. A Series of Articles by Representative American Negroes of Today*, New York, James Pott, p. 31-75.
DU BOIS William Edward Burghardt (1904a), « The Atlanta Conferences », *The Voice of the Negro. An Illustrated Monthly Magazine*, 3 (1), p. 85-90.
DU BOIS William Edward Burghardt (1904b), « The Future of the Negro Race in America », *The East and the West*, 5 (II), p. 4-19.
DU BOIS William Edward Burghardt (1905 [circa]), « Sociology Hesitant », *W. E. B. Du Bois Papers*, MS 312, Amherst, Université du Massachusetts.
DU BOIS William Edward Burghardt (1908), [Discussion de l'article d'Alfred H. Stone, « *Is Race Friction Between Blacks and Whites in the United States Growing and Inevitable ?* »], *The American Journal of Sociology*, 13 (6), p. 834-838.
DU BOIS William Edward Burghardt (1920), *Darkwater : Voices from within the Veil*, New York, Harcourt, Brace & Co.
DU BOIS William Edward Burghardt (1939a), *Black Folk Then and Now. An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*, New York, Henry Holt.

DU BOIS William Edward Burghardt (1939b), « The Negro Scientist », *The American Scholar*, 8 (3), p. 309-320.
DU BOIS William Edward Burghardt (1940a), *Dusk of Dawn : An Essay Toward an Autobiography*, New York, Schocken Books.
DU BOIS William Edward Burghardt (1940b), « The Future of Wilberforce University », *The Journal of Negro Education*, 9 (4), p. 553-570.
DU BOIS William Edward Burghardt (1940c), « The Atlanta University Studies of Social Conditions among Negroes (1896-1913) », *W. E. B. Du Bois Papers*, MS 312, Amherst, Université du Massachusetts.
DU BOIS William Edward Burghardt (1942), « The Cultural Missions of Atlanta University », *Phylon*, III (2), p. 105-115.
DU BOIS William Edward Burghardt (1944), « My Evolving Program for Negro Freedom », *in* Rayford W. Logan (dir.), *What the Negro Wants*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 31-70.
DU BOIS William Edward Burghardt (1959), [Lettre de W. E. B. Du Bois à W. M. Brewer, 6 août 1959], *W. E. B. Du Bois Papers*, MS 312, Amherst, Université du Massachusetts.
DU BOIS William Edward Burghardt (1968 [1959-1960]), *The Autobiography of W. E. B. Du Bois. A Soliloquy in Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century*, New York, International Publishers.
DU BOIS William Edward Burghardt (1978 [1956]), [Lettre de W. E. B. Du Bois à Herbert Aptheker, 10 janvier 1956], *in* Herbert Aptheker (dir.), *The Correspondence of W. E. B. Du Bois (Selections, 1944-1963)*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 394-396.
DU BOIS William Edward Burghardt (1985 [1900]), « Post-Graduate Work in Sociology in Atlanta University », *in* Herbert Aptheker (dir.), *W. E. B. Du Bois. Against Racism : Unpublished Essays, Papers, Addresses (1887-1961)*, Amherst, The University of Massachusetts Press, p. 65-71.
DU BOIS William Edward Burghardt (2006 [1906]), « The Negro Question in the United States », *CR. The New Centennial Review*, 6 (3), p. 241-290.
DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad., éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.
DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898b]), « Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8, p. 1242-1307.
EATON Isabel (1895a), « Receipts and Expenditures of Certain Wage-Earners in the Garment », *Publications of the American Statistical Association*, 30 (4), p. 135-180.

EATON Isabel (1895b), « Receipts and Expenditures of Cloakmakers in Chicago, Compared With Those of That Trade in New York », *in* Jane Addams & Florence M. Kelley (dir.), *Hull-House Maps and Papers. A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together with Comments and Essays on Problems Growing Out of the Social Conditions*, New York, Thomas Y. Crowell, p. 79-88.
GABBIDON Shaun L. (1999), « W. E. B. Du Bois and the "Atlanta School" of Social Scientific Research (1897-1913) », *Journal of Criminal Justice Education*, 10 (1), p. 21-38.
GORMAN William (1950), « W. E. B. Du Bois and His Work », *Fourth International*, 3 (II), p. 80-85.
GREEN Dan S. & Edwin D. DRIVER (1976), « W. E. B. Du Bois. A Case in the Sociology of Sociological Negation », *Phylon*, 37 (4), p. 308-333.
GREEN Dan S. & Edwin D. DRIVER (1987 [1978]), « Introduction », *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 1-48.
GROSSMAN Jonathan (1974), « Black Studies in the Department of Labor (1897-1907) », *Monthly Labor Review*, 97 (6), p. 17-27.
HUNTER Tera W. (1996), « Historical Note », *in* William Edward Burghardt Du Bois (1996 [1899]), *The Philadelphia Negro. A Social Study. Together with a Special Report on Domestic Service by Isabel Eaton*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 425-426.
ITZIGSOHN José & Karida L. BROWN (2020), *The Sociology of W. E. B. Du Bois. Racialized Modernity and the Global Color Line*, New York, New York University Press.
JONES Allen (1991), « Improving Rural Life for Blacks. The Tuskegee Negro Farmers' Conference, (1892-1915) », *Agricultural History*, 65 (2), p. 105-114.
KALAORA Bernard & Antoine SAVOYE (1989), *Les Inventeurs oubliés. Le Play et ses continuateurs aux origines des sciences sociales*, Seyssel, Champ Vallon.
KIPLING Rudyard (1940 [1899]), « The White Man's Burden », *Rudyard Kipling's Verse. Definitive Edition*, Garden City, NY, Doubleday, p. 321-323.
KNIGHT Louise W. (2005), *Citizen Jane Addams and the Struggle for Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.
LAIDLAW Walter G. (1898), « A Plea and Plan for a Cooperative Church Parish System in Cities », *American Journal of Sociology*, 3 (6), p. 795-808.
LEWIS David L. (1993), *W. E. B. Du Bois. Biography of a Race (1868-1919)*, New York, Henry Holt & Co.
LEWIS David L. (dir.) (1995), *W. E. B. Du Bois. A Reader*, New York, Henry Holt.
LINDSAY Samuel M. (1899), « Introduction », *in* W. E. B. Du Bois, *The Philadelphia Negro. A Social Study. Together with a Special Report on Domestic Service by Isabel Eaton*, Philadelphia, Publications of the University of Pennsylvania, p. vii-xv.

Martin-Breteau Nicolas (2019), « Introduction. *Les Noirs de Philadelphie* : un classique pour les sciences sociales », *in* W. E. B. Du Bois & Isabel Eaton (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale*, Paris, La Découverte, p. 7-50.
Mayo-Smith Richmond (1888), *Statistics and Economics*, Baltimore, American Economic Association.
Mayo-Smith Richmond (1895a), *Statistics and Sociology*, New York, Macmillan.
Mayo-Smith Richmond (1895b), [Recension de Charles Booth (dir.) (1895), *Life and Labour of the People in London* (volumes V et VI)], *Political Science Quarterly*, 10 (4), p. 727-729.
Mayr Georg von (1877), *Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben. Statistische Studien*, Munich, Oldenbourg.
McAvoy Ryan Rosina (2006), *« A Graduate School in Life. » The College Settlement of Philadelphia and its Role in Providing Post-Baccalaureate Education for Women*, Thèse de doctorat, Temple University.
Morris Aldon D. (2015), *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Oakland, University of California Press.
Myrdal Gunmar (1944), *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New York & Londres, Harper & Brothers.
Range Willard (2009 [1951]), *The Rise and Progress of Negro Colleges in Georgia (1865-1949)*, Athens, University of Georgia Press.
Residents of Hull-House, A Social Settlement (1895), *Hull-House Maps and Papers : A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together with Comments and Essays on Problems Growing Out of the Social Conditions*, New York, Thomas Y. Crowell.
Rudwick Elliott M. (1957), « W. E. B. Du Bois and the Atlanta University Studies on the Negro », *The Journal of Negro Education*, 26 (4), p. 466-476.
Rudwick Elliott M. (1969), « Note on a Forgotten Black Sociologist. W. E. B. Du Bois and the Sociological Profession », *The American Sociologist*, 4 (4), p. 303-306.
Salmon Lucy M. (1897), *Domestic Service*, New York, Macmillan.
Seligman Edwin R. A. (1924), *Richmond Mayo-Smith (1854-1901). A Biographical Memoir*, Washington, D. C., Government Printing Office.
Sklar Kathryn K. (1991), « *Hull-House Maps and Papers*. Social Science as Women's Work in the 1890s », *in* Martin Bulmer, Kevin Bales & Kathryn K. Sklar (dir.), *The Social Survey in Historical Perspective (1880-1940)*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 111-147.
Sorokin Pitirim A. (1937-1941), *Social and Cultural Dynamics. Volumes 1-4*, New York, American Book Company.
Topalov Christian (1991), « La ville, "terre inconnue". L'enquête de Charles Booth et le peuple de Londres (1886-1891) », *Genèses*, 5 (1), p. 4-34.
Wedin Carolyn (2009), « Hampton Negro Conferences », *in* Paul Finkelman (dir.), *Encyclopedia of African American History. 1896 to the Present. Form the Age of Segregation to the Twenty-First Century*, Oxford, Oxford University Press.

WILLIAMS Joyce E. & Vicky M. MACLEAN (2015), *Settlement Sociology in the Progressive Years. Faith, Science, and Reform*, Leiden & Boston, Koninklijke Brill.
WILLIAMS Robert W. (2006), « The Early Social Science of W. E. B. Du Bois », *Du Bois Review*, 3 (2), p. 365-394.
WILSON Francille R. (2006), *The Segregated Scholars. Black Social Scientists and the Creation of Black Labor Studies (1890-1950)*, Charlottesville, University of Virginia Press.
WRIGHT Carroll D. (1894), *The Slums of Baltimore, Chicago, New York, and Philadelphia. Prepared in Compliance with a Joint Resolution of the Congress of the United States, Approved July 20, 1892*, Washington, D. C., Government Printing Office.
WRIGHT Carroll D. (1899), *Outline of Practical Sociology. With Special Reference to American Conditions*, New York, Longmans, Green & Co.
WRIGHT Earl II (2000), *Atlanta University and American Sociology (1896-1917). An Earnest Desire for the Truth Despite Its Possible Unpleasantness*, Thèse de doctorat, Université du Nebraska.
WRIGHT Earl II (2014 [2005]), « Le laboratoire sociologique d'Atlanta : un programme d'enquête oublié de Du Bois (1897-1910) », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7-8, p. 1135-1154.
WRIGHT Earl II (2016), *The First American School of Sociology. W. E. B. Du Bois and the Atlanta Sociological Laboratory*, Londres & New York, Routledge.
YANCY Dorothy C. (1978), « William Edward Burghardt Du Bois' Atlanta Years : The Human Side. A Study Based Upon Oral Sources », *The Journal of Negro History*, 63 (1), p. 59-67.
ZAMIR Shamoon (1995), *Dark Voices. W. E. B. Du Bois and American Thought (1888-1903)*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press.
ZUMWALT Rosemary L. & William Shedrick WILLIS (2008), « Franz Boas and W. E. B. Du Bois at Atlanta University, 1906 », *Transactions of the American Philosophical Society*, 98 (2), p. 1-83.

NOTES

1 Je remercie chaleureusement Daniel Cefaï, Joan Stavo-Debauge et Anthony Pecqueux pour leurs précieux commentaires sur une version antérieure de ce texte. Ma reconnaissance va également à Guillaume Braunstein pour sa relecture et son travail d'édition exemplaire.

2 Pour les éléments biographiques concernant Du Bois et sa carrière, je m'appuie en premier lieu dans ce texte sur la première partie de la biographie de l'historien David L. Lewis – qui couvre la période pertinente ici (1868-1919) – ainsi que sur divers comptes rendus autobiographiques rédigés par Du Bois lui-même, qui se recoupent partiellement. Voir Lewis (1993), Du Bois (1920, 1940a, 1944, 1959-1960/1968).

3 La conférence de Du Bois correspondait à la quarante-quatrième réunion scientifique de l'Academy. Réunissant quelque cinq cents personnes, elle était présidée par Charles C. Harrison (1844-1929) – le président de l'Université de Pennsylvanie, qui y avait engagé Du Bois, par ailleurs directeur d'une raffinerie de sucre et issu d'une longue lignée de richissimes propriétaires terriens et propriétaires d'esclaves de Virginie. Celui-ci introduit Du Bois en évoquant l'enquête qui donnera lieu à la publication de *The Philadelphia Negro*. Pour un aperçu du déroulement de la conférence et des interventions qui l'ont suivie, on se reportera au compte rendu initialement publié par l'Academy en décembre 1897 dans son bulletin et récemment réédité par Nahum D. Chandler à la suite de « The Study of the Negro Problems » au sein de son recueil des premiers écrits de Du Bois (Anonyme, 1897/2015).

4 On trouvera une reproduction de ce carton d'invitation sur la plateforme numérique des archives de Du Bois à l'Université du Massachusetts à Amherst, à cette adresse : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b001-i027> (consultée le 20 novembre 2022). Du Bois évoque cette conférence dans *Dusk of Dawn*, et y reproduit de larges extraits de « The Study of the Negro Problems » (Du Bois, 1940a : 59-63).

5 On trouvera dans la dernière autobiographie de Du Bois un compte rendu détaillé de la persévérance dont il a dû faire preuve pour obtenir cette bourse, que le comité du Slater Fund – dirigé par l'ex-président des États-Unis Rutherford B. Hayes (1822-1893) – ne semblait pas du tout disposé à délivrer à un étudiant noir (Du Bois, 1959-1960/1968 : 150-153). Outre les travaux de Francis L. Broderick cités ci-après, les informations factuelles contenues dans ce paragraphe concernant le séjour de Du Bois à la Friedrich-Wilhelms-Universität se basent essentiellement sur le premier volume de la correspondance de Du Bois telle qu'elle a été éditée par Herbert Aptheker (Aptheker, 1973a). De nombreux travaux abordent par ailleurs la formation de Du Bois en Allemagne, de qualité variable.

6 Tôt intéressé par les travaux et la trajectoire de Du Bois, Francis L. Broderick avait obtenu de Du Bois lui-même l'accès à ses archives personnelles – mais avait été interrompu dans ses recherches en 1951 par l'inculpation de Du Bois et du Peace Information Center, dont celui-ci était alors le président, soupçonnés par le Department of Justice d'agir pour le compte du pouvoir soviétique. Il en a tiré une thèse à Harvard, puis un livre et d'autres travaux (Broderick, 1959). Du Bois avait ses propres réserves sur l'ouvrage de Broderick, quoiqu'il en concédât la qualité sur le plan factuel (voir Du Bois, 1959). En fait, le livre de Broderick a une tournure un peu déplaisante : il semble parfois plus prompt à souligner l'« arrogance » et l'« irascibilité » de Du Bois qu'à dénoncer le racisme contre lequel luttait celui-ci… Malgré tout, les écrits de Broderick restent bien documentés et constituent donc – considérés avec une certaine distance – une ressource intéressante.

7 Les contacts ultérieurs de Weber avec Du Bois sont bien connus. Les deux chercheurs se rencontreront très brièvement en septembre 1904 à Saint-Louis (Missouri), lors d'une visite de Weber aux États-Unis à l'occasion de l'International Congress of Arts and Science organisé parallèlement à la Louisiana Purchase Exposition. Ils entameront ensuite une correspondance qui durera quelques mois, à l'initiative de Weber – et celui-ci s'arrangera ensuite pour qu'un texte de Du Bois concernant la situation des Noirs américains soit publié en allemand dans la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1906, sous le titre de « Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten ». Weber souhaitait que *The Souls of Black Folk* soit également traduit en allemand, traduction qu'il se proposait de préfacer. Ce projet n'aboutira pas, cependant. Sur les échanges entre Du Bois et Weber, on se référera au texte en deux parties que Nahum D. Chandler leur a consacré (Chandler, 2006, 2007). Celui-ci y souligne notamment la chose suivante : tout indique que Du Bois n'a pas été l'étudiant de Weber à Berlin, contrairement à ce qu'affirment un certain nombre de commentateurs (Chandler, 2007 : 220-221). Chandler a publié une traduction anglaise de l'article paru à Heidelberg en 1906 (Du Bois, 1906/2006).

8 Les rapports périodiques qu'adresse Du Bois aux responsables du Slater Fund attestent de la proximité qu'il entretenait avec Schmoller et Wagner. On y trouve en effet les lettres de soutien très élogieuses écrites par les deux chercheurs pour appuyer Du Bois dans sa demande en vue du renouvellement pour un quatrième semestre de sa bourse – renouvellement qui aurait pu lui permettre de passer son doctorat à Berlin. Schmoller et Wagner s'étaient efforcés, sans succès, d'obtenir de l'université l'autorisation que Du Bois soutienne son doctorat après seulement trois semestres d'études, contre le minimum de six semestres exigés, considérant que la thèse

qu'il avait alors déjà rédigée méritait l'obtention du titre. Voir Aptheker (1973a : 20-29).

9 Certains aspects plus directement théoriques des positions sociologiques de Du Bois pourraient sans doute être rapportés à l'influence de ses mentors allemands, comme son attachement à un fonctionnalisme – qui s'exprime dans des termes organicistes – et à un évolutionnisme mesurés (voir, par ex., Du Bois, 1897 : 7).

10 La phrase originale est la suivante : « *My school tries as far as possible to leave the "*sollen*" for a later stage and study on the "*geschehen*" as other sciences have done.* » On doit à Broderick d'avoir repéré cette citation dans le carnet d'étudiant consacré par Du Bois aux enseignements de Schmoller et Wagner ; elle apparaît sous une forme légèrement différente dans son article de 1958, et a depuis été souvent reprise par les commentateurs du travail de Du Bois (Broderick, 1958 : 369). La reproduction numérique de ce carnet est disponible sur la plateforme des *W. E. B. Du Bois Papers*, à l'adresse suivante : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b230-i032> (consultée le 23 novembre 2022). La citation en question apparaît au verso de la quatorzième page du carnet (non paginée).

11 Du Bois écrivait en 1903 que le *Statistics and Sociology* (1895a) de Mayo-Smith constituait la référence principale des cours qu'il dispensait aux « *graduates* » de l'Université d'Atlanta – les manuels de sociologie disponibles étant « nettement et manifestement inappropriés » : « L'année suivante, la formation se rapproche de ce que l'on entend par sociologie. Ici encore, après de nombreuses expériences, nous avons abandonné le manuel – non pas parce qu'un livre de ce type ne serait pas utile aux étudiants, mais plutôt parce que les manuels disponibles sont nettement et manifestement inappropriés. Le livre auquel nous nous référons le plus souvent est le *Statistics and Sociology* de Mayo-Smith, suivi par les recensements [*Census*]. » (Du Bois, 1903b : 503). Le livre de Mayo-Smith apparaît également dans la bibliographie de *The Philadelphia Negro*, aux côtés des *Hull-House Maps and Papers* ainsi que d'un rapport sur les taudis de Baltimore Chicago, New York et Philadelphia réalisé par le statisticien et futur chef du Bureau of Labor Statistics Carroll D. Wright (1840-1909) pour le compte du Department of Labor (Wright, 1894). Et c'est également à Mayo-Smith – ainsi qu'à Wright et à l'économiste Richard T. Ely (1854-1943), éditeur de la collection « *Library of Economics and Politics* » où étaient parus les *Hull-House Maps and Papers* – que pense Du Bois au moment d'envisager les *social scientists* susceptibles de faire partie du Special Committee for the Study of the Negro Problems qui pourrait superviser la réalisation d'une série d'enquêtes pour accompagner et compléter les résultats du douzième *Census* américain, en 1900 (Du Bois, 1900a : 307). Les indices ne manquent donc pas pour faire

valoir l'importance des travaux de Mayo-Smith pour Du Bois.

12 On ne dispose que de peu de références concernant Mayo-Smith. On pourra se reporter au mémoire biographique rédigé à son sujet pour le compte de la National Academy of Science par l'économiste Edwin R. A. Seligman (1861-1939) – avec lequel Du Bois était par ailleurs également en contact (Seligman, 1924). Sur la statistique américaine au tournant du XX^e^ siècle et le travail de Mayo-Smith, on pourra aussi se référer à Camic & Xie (1994). Charles Camic et Yu Xie se méprennent cependant dans ce texte sur la posture épistémologique de Mayo-Smith – insérant d'ailleurs dans leur article une étrange paraphrase des propos que tient celui-ci dans la première version de son *Statistics and Economics* (1888), qui en distord profondément le sens (Camic & Xie, 1994 : 783). Camic et Xie laissent en effet entendre que Mayo-Smith attribuerait dans l'ouvrage en question la consistance de « lois naturelles » aux « lois » formulées par la statistique. Or, le statisticien n'y prétend pas que les données dont il s'occupe seraient *dans leur ensemble* susceptibles de donner lieu à la formulation de « lois ayant le caractère de lois naturelles » – mais plutôt que certaines données concernant les caractéristiques biophysiologiques des humains, telles les données de mortalité, peuvent conduire à la formulation de telles lois (Mayo-Smith, 1888 : 12, 15-16). Il reprend sur ce point – comme sur d'autres – le *Die Gesetzmäßigkeit im Gesellschaftsleben* (1877) du statisticien bavarois Georg von Mayr (1841-1925). On peut évidemment trouver cette formulation problématique. Mais il ne s'agit pas d'une simple confusion entre épistémologie des sciences de la vie et de l'humain. Relevons par ailleurs que Du Bois établit la même distinction à la fin de « Sociology Hesitant », en s'appuyant sur les mêmes exemples que Mayo-Smith (Du Bois, 1905 [*circa*] : 9).

13 Sur l'idée de « sociologie pratique » telle qu'elle pouvait apparaître chez les *social scientists* américains – et notamment chez le sociologue Charles R. Henderson (1848-1915), collègue et ami de Mead à l'Université de Chicago – au tournant du siècle, on pourra se reporter à Cefaï (2020 : 302-311). À noter que Carroll D. Wright offre en 1899 une définition de la « sociologie pratique » très proche de celle de Mayo-Smith que je restitue ci-dessus : il s'agit en employant le qualificatif de « sociologie pratique » d'indiquer que l'on se préoccupe « de questions sociales réelles et pressantes, que l'on peut espérer comprendre quand bien même la sociologie est en tant que science encore balbutiante » (Wright, 1899 : 6). Évoquant les « termes techniques » et les « analyses philosophiques » qu'une telle sociologie peut se permettre de laisser de côté, Wright ajoute avec une ironie mordante : « On peut reconnaître l'effet de rues mal nettoyées sur la moralité [de ceux qui y résident] sans être parvenu à des certitudes absolues quant à la nature véritable de l'État. » (Wright, 1899 : 6).

14 Relevons en passant que, si Mayo-Smith met ici l'accent sur la statistique, il en souligne par ailleurs les limites – indiquant que la méthode statistique est parfois « superflue » et parfois « inadéquate » (Mayo-Smith, 1895a : 9).

15 On retrouve chez Du Bois une prise de position relativement proche dans un texte bien plus tardif, qui a la particularité – un cas manifestement unique – d'avoir été cosigné par Du Bois et un autre auteur, l'historien A. P. Rushton Coulborn (1901-1968), alors professeur à l'Université d'Atlanta depuis peu (Coulborn & Du Bois, 1942). Les auteurs cherchent en effet à faire valoir dans cette évaluation des quatre volumes du *Social and Cultural Dynamics* (1937-1941) de Pitirim A. Sorokin (1889-1968) la nécessité de refuser une conception « mécaniste » de l'action qui la rapporte à des « lois naturelles », au bénéfice d'une perspective « humaniste » faisant droit à l'« initiative humaine » – cette dernière se donnant du point de vue de la science comme une forme de « hasard » (Coulborn & Du Bois, 1942 : 511-512). Concernant « la vérité de la conception humaniste de l'histoire et de la société », ils renvoient au *La storia come pensiero e come azione* (1938) – publié en anglais sous le titre de *History as the Story of Liberty* – de Benedetto Croce (Coulborn & Du Bois, 1942 : 509, *infra*). Ils indiquent toutefois ne pas être « entièrement d'accord avec Croce concernant la causalité historique » *(ibid.)*.

16 Il n'est par exemple guère difficile de constater que les statistiques mobilisées par Du Bois dans un texte de la même période au moment d'exemplifier « ce qu'a accompli la sociologie » proviennent également du *Statistics and Sociology* de Mayo-Smith (comparer Du Bois, 1897 : 5-6 et Mayo-Smith, 1895a : 39-40, 46, 131, 278).

17 Albion W. Small (1854-1926) était le vice-président du congrès de Saint-Louis, et Franklin H. Giddings (1855-1931), William I. Thomas (1863-1947), Charles R. Henderson (1848-1915) ainsi que George E. Vincent (1864-1941), notamment, faisaient partie des intervenants. Du Bois lui-même a assisté au congrès, mais il n'a semble-t-il pas été invité à y contribuer directement (Morris, 2015 : 80).

18 Du Bois est initialement engagé pour enseigner le latin et le grec, mais participe bientôt aux enseignements d'anglais, et met de lui-même l'allemand au curriculum. Il indique dans le texte d'une conférence donnée en juin 1940 à Wilberforce que, s'il ne maîtrisait pas aussi bien qu'il l'aurait voulu le latin et le grec, l'offre de l'université lui paraissait intéressante parce qu'il était supposé travailler sous la direction du grand philologue, helléniste et latiniste noir américain William S. Scarborough (1852-1926) (Du Bois, 1940b : 565). Or, à son arrivée dans l'Ohio, Du Bois se rend compte que Scarborough a été évincé par le président de l'université du département de latin et grec – et qu'il est appelé à prendre lui-même

la tête du département, dont il sera le seul enseignant (Du Bois, 1940b : 565).

19 Au sein de la (très vaste) littérature consacrée à *The Philadelphia Negro*, on consultera notamment avec profit l'introduction rédigée par Nicolas Martin-Breteau à sa récente traduction de l'ouvrage en français (Martin-Breteau, 2019).

20 Ce texte est traduit dans le présent volume de *Pragmata*, avec une introduction de Nicolas Martin-Breteau. Du Bois réalisera encore trois autres études pour le compte du Bureau of Labor Statistics, dont seules les deux premières donneront lieu à des publications dans le *Bulletin of the Bureau of Labor* : « The Negro in the Black Belt. Some Social Sketches » en 1899 et « The Negro Landholder of Georgia » en 1901 (Du Bois, 1899b, 1901). Le Bureau refusera en effet de faire paraître l'enquête réalisée en 1906 par Du Bois sur le Comté de Lowndes dans l'Alabama, et – selon Du Bois – ira jusqu'à en détruire le manuscrit. En tout, le Bureau of Labor Statistics a financé entre 1897 et 1903 la publication de neuf études concernant les Noirs américains. Il semble que l'impulsion derrière ce financement soit en partie venue de Wright lui-même, qui avait déjà étudié ce thème avant de prendre la direction du Bureau nouvellement créé. Mais le projet est surtout mis sur pied à l'initiative de George G. Bradford, dont j'ai indiqué qu'il avait supervisé les deux premières Atlanta Conferences for the Study of the Negro Problems. Celui-ci invite le Bureau of Labor Statistics à un travail statistique partagé sur la population noire américaine, qui donne lieu à la première des neuf études financées par le Bureau concernant ce thème. Sur les études commanditées par le Bureau of Labor Statistics et sur la recherche menée par Du Bois à Farmville, outre le texte de Nicolas Martin-Breteau déjà cité, voir respectivement Grossman (1974), et Williams (2006 : 375-377).

21 En fait, Du Bois indique dans sa préface à *The Philadelphia Negro* que l'article sur Farmville « doit être considéré comme une partie du présent travail » (Du Bois, 1899a : IV). Il avait en effet choisi de s'intéresser à Farmville parce qu'« un grand nombre des Noirs de Philadelphie immigrent depuis la Virginie » *(ibid.)*. On peut donc envisager l'enquête de Farmville comme un prolongement de celle de Philadelphie. On peut ajouter ici une remarque sur l'expression de « *social study* » employée par Du Bois pour désigner ces enquêtes. Celui-ci la caractérise de la manière suivante dans un texte de la même période, soulignant qu'elle est « relativement indéfini[e] » : les recherches ainsi désignées visent à « étudier de manière précise et – en respectant certaines limites – exhaustive les conditions de vie et d'action prévalant dans une localité donnée » (Du Bois, 1900a : 306). Pour Du Bois, il est clair que les connaissances produites par de telles enquêtes sont complémentaires avec les données statistiques produites par les recensements généraux.

22 Ces références sont donc revendiquées par Du Bois. Mais il semble que les travaux de Booth et les *Hull-House Maps and Papers* avaient d'emblée été envisagés en tant qu'exemples à suivre par Charles C. Harrison et ses collaborateurs de l'Université de Pennsylvanie au moment de poser les grandes lignes de l'enquête qu'il s'agirait de financer (Lindsay, 1899 : x).

23 Riche négociant et armateur originaire de Liverpool, Booth s'était trouvé préoccupé – et fasciné – par la problématique de la pauvreté à la suite de son déménagement à Londres au début des années 1880. Peu convaincu par les chiffres et comptes rendus alors disponibles, il allait décider de mener sa propre enquête quantitative – projet dont l'ampleur deviendrait bientôt considérable, quoiqu'il le réalisât parallèlement à ses activités commerciales. Partiellement occultée jusqu'aux années 1950 au profit d'une sociologie plus académique (celle de Leonard T. Hobhouse notamment), l'importance des travaux de Booth pour les sciences sociales britanniques et états-uniennes a depuis été largement soulignée (Topalov, 1991 : 5). Au sein de la littérature relativement vaste qui leur a été consacrée, on pourra se reporter à Bales (1991).

24 On se rappellera en effet que Jane Addams avait fait en sorte de visiter Toynbee Hall lors de son second voyage en Europe, en juin 1888, après avoir lu l'année précédente un article du magazine *Century* consacré au *settlement* (Knight, 2005 : 166-175).

25 Sur les *Hull-House Maps and Papers*, et plus généralement sur le travail sociologique entrepris par les membres du *settlement*, voir en particulier Deegan (1988a).

26 C'est ce que rappelle également Daniel Cefaï dans un texte récent : « L'objectif [de Hull-House] n'est pas celui de la science pure, mais de la connaissance appliquée et coopérative avec les habitants du quartier, en intégrant leurs expériences de vie plutôt qu'en les observant comme des insectes, en comprenant en situation quels sont leurs problèmes, en discutant avec eux les solutions qu'ils leur donnent, éventuellement, en transmettant des techniques scientifiques (par exemple d'économie domestique, d'hygiène et de diététique pour éviter mortalité infantile ou faillite économique du foyer), mais aussi en inventant collectivement des solutions (comme la résidence pour femmes créée à Hull-House à la suite d'une grève de fabricantes de chaussures et de la lecture de [*The Co-operative Movement in Great Britain* (1891)] de Beatrice Potter [Webb]). » (Cefaï, 2020 : 316).

27 En évoquant la méthode de la « monographie individuelle », Mayo-Smith réinscrit ici les recherches considérées dans la filiation du travail de Frédéric Le Play – tout en soulignant que « [l]es adeptes de Le Play soutiendront probablement que la méthode employée ici n'est

pas la véritable méthode de la "monographie" » au sens le playsien, « *i.e.* l'analyse de familles choisies à partir de tous les faits concernant leur condition économique, sociale et morale » (Mayo-Smith, 1895b : 728). L'enjeu tient clairement pour Mayo-Smith à l'articulation entre données statistiques et « travail de terrain » auprès de la population étudiée, organisé sur la base de questionnaires remplis au porte-à-porte. Sur l'École de Le Play (et son occultation), on pourra se référer au livre *Les Inventeurs oubliés* de Bernard Kalaora et Antoine Savoye – ainsi qu'à leurs travaux subséquents (Kalaora & Savoye, 1989).

28 Le texte de Laidlaw que cite Du Bois dans *The Philadelphia Negro* – un rapport rédigé pour le compte de la Federation of Churches and Christian Workers in New York City – est introuvable. Mais on pourra se reporter à un article de Laidlaw paru à la même période dans l'*American Journal of Sociology*, qui donne une image du travail réalisé par celui-ci (Laidlaw, 1898). Sur Laidlaw, voir Aptheker (1973b : 13-14).

29 Lewis rapporte une (douteuse) boutade du président de l'Université d'Atlanta, Horace Bumstead, concernant l'emménagement de Du Bois et Nina Gomer dans le Seventh Ward : Du Bois avait beau ne pas s'identifier comme croyant, « quiconque vivant au milieu d'un taudis noir avec sa nouvelle épouse » faisait selon lui « preuve d'"une authentique religiosité par ce fait même" » (Lewis, 1993 : 198). Du Bois écrit cependant du Seventh Ward dans *The Negro of Philadelphia* qu'il était « bruyant et dissipé, mais pas violent » – ajoutant en note : « Au cours d'un séjour de onze mois au cœur des taudis, je n'ai jamais été accosté ou insulté. Les dames du College Settlement font état d'une expérience similaire. » (Du Bois, 1899a : 60). À noter toutefois que certaines remarques ultérieures de Du Bois vont dans un sens différent (voir Du Bois, 1959-1960/1968 : 195). Pour des détails peu connus sur le séjour de Du Bois et Nina Gomer à Philadelphie, en lien avec le College Settlement, voir McAvoy Ryan (2006 : 213-216). On y apprend notamment que le bâtiment dans lequel ils ont emménagé accueillait également un café-restaurant à destination des habitants du quartier et une filiale de la Bibliothèque gratuite de Philadelphie (Free Library of Philadelphia), tous deux gérés par le College Settlement. Les occupants du bâtiment prenaient leurs repas au *settlement* de St. Mary Street, à un pâté de maisons.

30 Concernant Eaton, je m'appuie sur le *Settlement Sociology in the Progressive Years* de Joyce E. Williams et Vicky M. MacLean, sur la brève « note historique » adjointe par Tera W. Hunter au « rapport » d'Eaton dans l'édition de 1996 de *The Philadelphia Negro*, et surtout sur la thèse consacrée par Rosina McAvoy Ryan au College Settlement de Philadelphie (voir Williams & MacLean, 2015 : 269, 270-273 ; Hunter, 1996 ; McAvoy Ryan, 2006 : en part.

222-228). Diverses sources historiques relatives à Eaton sont par ailleurs facilement accessibles. On pourra notamment se reporter au journal des *alumnae* du Smith College, qui offre des informations périodiques sur sa situation professionnelle et ses enquêtes, ainsi qu'à la vignette biographique que lui a consacrée *The Crisis* en 1915 – très probablement rédigée par Du Bois (Anonyme, 1915). Le *Smith Alumnae Quarterly* est disponible au sein de la bibliothèque en ligne de l'*Internet Archive* (consultable à l'adresse suivante : www.archive.org).

31 À noter que cette « introduction » n'apparaît pas dans l'édition du livre publiée en 1967 par Schocken Books, ni dans l'édition de 1996 proposée par l'Université de Philadelphie. Elle n'est pas non plus incluse dans la traduction française de l'ouvrage.

32 Fondée en 1890 par des *alumnae* du Smith College et du Wellesley College (Massachusetts également), la College Settlements Association était à l'origine de trois *settlements* qu'elle participait à financer : le *settlement* de Rivington Street à New York, le College Settlement de Philadelphia, et la Denison House de Boston. Un autre *settlement* préexistant de Baltimore serait ensuite affilié à l'association à partir de 1910. Sur la College Settlements Association, voir Williams & MacLean (2015 : 237-278).

33 Relevons en passant que Salmon a reçu l'assistance de Carroll D. Wright dans son travail statistique. Sur Salmon, on pourra notamment se reporter à l'ouvrage de Chara H. Bohan, issu d'une thèse de doctorat soutenue en 1999 à l'Université du Texas à Austin (Bohan, 2004). Pour une lecture plus critique de *Domestic Service*, voir Berch (1984).

34 En rappelant la proximité de Du Bois vis-à-vis du mouvement des *settlements* et les interrelations de celui-ci avec le pragmatisme, je ne néglige pas les difficultés relatives à un tel rapprochement (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024 : 1079-1092). Daniel Cefaï le rappelait déjà dans un texte antérieur, en référence à Du Bois, mais dans une formulation qui présente une portée plus générale : « [...] c'est toujours compliqué, de décider qui classer et qui ne pas classer parmi les pragmatistes. Ça pose différents problèmes de définition et de méthode. Quels sont les critères du pragmatisme aujourd'hui ? Quels étaient-ils à l'époque ? À quels textes les auteurs auxquels nous avons affaire avaient-ils accès – sous quels angles, dans quelles circonstances, pour en faire quoi ? Quel aurait été pour eux l'enjeu d'être catégorisés ou non comme pragmatistes ? Et nous-mêmes, aujourd'hui, que poursuivons-nous avec une telle entreprise ? Sur quels faits nous basons-nous et quelles conséquences pouvons-nous anticiper de cette relecture ? Pourquoi relire ce corpus de textes que l'on qualifie de pragmatistes ? Comment nous parle-t-il ? Que nous permet-il de faire ? Quel sens prend-il aujourd'hui ? Quelle différence introduit-il ? » (Cefaï & Huebner, 2019 : 436).

35 Sur les Conferences for the Study of the Negro Problems, et plus généralement sur les activités de Du Bois à Atlanta, je m'appuie en premier lieu sur l'article classique de Elliott M. Rudwick, sur l'introduction adjointe par Dan S. Green et Edwin D. Driver à leur recueil de textes sociologiques de Du Bois, sur le livre qu'a consacré Aldon D. Morris à la sociologie de Du Bois, et surtout sur l'ouvrage d'Earl Wright concernant Du Bois et le laboratoire d'Atlanta, qui comprend un résumé de l'ensemble des études issues des Conferences et une utile critique du texte de Rudwick (Rudwick, 1957 ; Green & Driver, 1978/1987 ; Morris, 2015 ; Wright, 2016). Je me suis également référé aux divers textes dans lesquels Du Bois revient sur les Conferences et sur son travail à Atlanta, ainsi qu'aux publications successives associées aux congrès.

36 L'historienne Francille R. Wilson affirme que Bradford n'était en réalité qu'un prête-nom (blanc) au bénéfice du réel instigateur des Conferences, l'homme politique et éducateur noir Richard R. Wright Sr. (1855-1947) (Wilson, 2006 : 24-25). Morris la suit sur ce point (Morris, 2015 : 142-143).

37 Concernant respectivement les Tuskegee Negro Farmers' Conferences et les Hampton Negro Conferences, voir Jones (1991) et Wedin (2009).

38 Un point de clarification est nécessaire ici. Du Bois indique – dans un passage souvent repris, qui apparaît également dans son autobiographie de 1968 – que les deux premières Conferences d'Atlanta « ont suivi le modèle fixé par les congrès de Tuskegee et de Hampton » (Du Bois, 1944 : 43). Or, cette formulation est manifestement fautive. En effet, le premier congrès de Hampton a eu lieu les 21 et 22 juillet 1897 – soit trois mois après la tenue du second congrès d'Atlanta à la fin mai 1897, qui n'a donc pas pu s'en inspirer.

39 À cet égard, les remarques adjointes par Bumstead au rapport du premier congrès donnent le ton : « Notre succès dépendra d'un travail patient, minutieux et persistant de collecte de statistiques fiables et d'autres données. L'entreprise dans laquelle nous nous sommes engagés n'a rien d'une soirée mondaine. Elle appelle à faire preuve de courage et d'honnêteté dans la recherche des faits réels. Nous devons être prêts à nous confronter même aux faits désagréables et à ceux qui bouleversent nos théories précédentes, à prendre acte de tous les faits que nos enquêtes pourront nous obliger à reconnaître comme tels. » (Bumstead *in* Bradford, 1896 : 6).

40 Le premier congrès apparaît conformément à cet objectif sous l'intitulé de Conference for Investigation of City Problems, et le second sous celui de Conference for the Study of Problems Concerning Negro City Life (Bradford, 1896, 1897).

41 Le choix de ces objets d'étude répondait aussi à l'actualité de l'époque. Du Bois indique ainsi en divers endroits que l'enquête

concernant les diplômés d'université venait répondre aux attaques suscitées par l'essor des institutions d'enseignement supérieur à destination de la population noire – des attaques qui s'en prenaient notamment à la supposée non-employabilité des diplômés et à l'« inutilité » des curriculums proposés, l'enseignement du latin et du grec à des personnes noires paraissant particulièrement incongru aux racistes (voir par ex. Du Bois, 1904a : 89). On sait toute l'importance de l'éducation supérieure dans la réflexion de Du Bois durant cette période : le « Talented Tenth » – « aristocratie de talent et de tempérament » formée à l'université, comprenant en particulier les instituteurs – devait pour lui « sauver » la population noire en la guidant vers un devenir meilleur (Du Bois, 1903d : 45). À noter cependant que, dans la perspective de Du Bois, les diplômes seuls ne suffisaient pas : les membres de l'« aristocratie » qu'il avait en tête devaient, pour se montrer à la hauteur de leur tâche, poursuivre leur travail intellectuel par-delà leurs années de formation – et se consacrer plus spécifiquement à étudier et penser les « problèmes des Noirs » (voir sur ce point Du Bois, 1900/1985).

42 Du Bois rapporte ainsi avoir changé la thématique de son enquête de 1907 pour répondre à une requête de la Carnegie Institution of Washington, dont il avait sollicité le fondateur Andrew Carnegie en 1906 et qui s'était montrée prête à financer à hauteur de mille dollars une recherche sur la coopération économique entre Noirs américains (Du Bois, 1940c : 4). Il attribue dans le même texte son départ pour New York aux difficultés rencontrées par les Conferences : « Je peux dire en toute honnêteté que si un quelconque espoir raisonnable avait pu subsister quant au soutien susceptible d'être octroyé à mon travail dans le cadre des Conferences, je n'aurais jamais quitté l'Université d'Atlanta – même si le salaire qui m'attendait à New York était exactement deux fois supérieur à celui que l'on m'accordait là-bas. » (Du Bois, 1940c : 4). Comme on le sait, Du Bois se rendait à New York pour y devenir le Directeur de la recherche et de la communication (Director of Publicity and Research) de la NAACP nouvellement créée – avec pour tâche principale l'édition et la publication de *The Crisis*.

43 Sur les rapports de Du Bois avec ses étudiants d'Atlanta, on pourra se reporter aux témoignages et anecdotes rassemblés par Dorothy C. Yancy (Yancy, 1978).

44 En fait, ces sollicitations rencontraient manifestement un succès assez mitigé. Du Bois se plaignait ainsi en 1900 à Athens (Géorgie) devant un public essentiellement composé d'enseignants noirs que les informateurs et enquêteurs potentiels sollicités dans le cadre des Conferences ne prenaient bien souvent même pas la peine de répondre aux lettres qui leur étaient adressées (Du Bois, 1900/1985 : 71).

45 Parmi les participants aux Conferences d'Atlanta, on compte notamment Jane Addams – qui propose le 26 mai 1908, lors d'un congrès dédié au thème de la « famille noire américaine », une intervention intitulée « Advantages and Disadvantages of a Broken Inheritance », qu'elle ouvre en faisant état de son « manque d'assurance » à parler de la condition des Noirs américains devant une audience habituée au travail d'« un sociologue aussi minutieux que le Dr Du Bois » (Addams, 1908 : 1). Franz Boas sera également invité à participer au congrès de 1906, consacré à la « santé » et aux « caractéristiques physiques » des Noirs américains, ainsi qu'à délivrer la « *commencement address* » lors de la cérémonie de remise des diplômes organisée au lendemain de la Conference. Du Bois dira plus tard combien cette dernière intervention avait pu le marquer, parce qu'elle s'opposait au sens commun de l'époque en faisant valoir les accomplissements techniques, sociaux et culturels des peuples africains (Du Bois, 1939a : VII). De manière intéressante, Boas y rapproche également la condition des Noirs américains de celle des Juifs – évoquant la France et ce qui semble être le Groupe antisémite nationaliste d'Édouard Drumont (1844-1917), formé durant l'affaire Dreyfus (Boas, 1906 : 20). Sur la venue de Boas à Atlanta, voir Zumwalt & Willis (2008).

46 Du Bois peut ici songer aux Philippines, à Guam, à Hawaï, ou encore aux Samoa orientales. Il fait plus spécifiquement référence à Hawaï dans un autre texte publié la même année (Du Bois, 1904b : 10-11). Du Bois était membre, aux côtés notamment de James, Dewey, Jane Addams et George Santayana, de l'Anti-Imperialist League – fer de lance de la lutte contre la politique impérialiste (re)déployée par les États-Unis à partir des années 1890, en particulier aux Philippines. On se rappellera que c'est la situation des Philippines qui a inspiré à Rudyard Kipling (1865-1936) son « The White Man's Burden » (1899) – auquel répond de manière cinglante le très beau « The Burden of Black Women/The Riddle of the Sphinx » de Du Bois (initialement paru en 1907 dans *The Horizon. A Journal of the Color Line*, puis republié sous une forme légèrement différente et avec le second titre ci-dessus dans *The Crisis* en 1914 et dans *Darkwater* en 1920). On trouvera la version originale du poème de Du Bois dans le *reader* publié par David L. Lewis (1995 : 291-293).

47 Il faut rappeler, comme a pu le faire Du Bois lui-même, que l'Université d'Atlanta en général souffrait à la fin du siècle d'un manque de financement du fait des engagements de l'institution pour l'égalité – marqués par le refus de sa direction d'exclure les étudiants blancs et d'appliquer la ségrégation dans l'enceinte de l'établissement (Du Bois, 1942 : 108-111). On pourra se reporter sur ce plan à l'ouvrage ancien mais intéressant de Willard Range, qui revient notamment sur les pressions exercées sur Bumstead

par l'État de Géorgie quelques années avant l'arrivée de Du Bois à Atlanta pour qu'il renvoie les quelques Blancs qui figuraient parmi les étudiants de l'université (Range, 1951/2009 : 60-62).

48 Alors âgé de soixante-cinq ans, Du Bois retournera à l'Université d'Atlanta en 1933 en tant que professeur invité par le département d'économie et de sociologie (Departement of Economics and Sociology). L'année suivante, il démissionnera de la NACCP et se trouve engagé par l'Université d'Atlanta pour diriger ledit département. Il en développera largement l'offre d'enseignement. Surtout, il relancera au début des années 1940 le projet des Conferences avec le Phylon Institute – un nom emprunté au grec φῦλον (lignée, tribu, peuple), en référence à un passage du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle évoquant un « peuple noir » résidant à la source du « fleuve d'Éthiopie » (vers 808). L'institut organisera de nouvelles Conferences en 1941, 1943 et 1944 (voir sur ce point Wright, 2016 : 68-70). Du Bois sera ensuite forcé à prendre sa retraite, en 1944 – et rejoindra à nouveau la NAACP.

49 Parmi ces travaux récents, on retiendra surtout les ouvrages de Morris et de Wright, déjà cités, ainsi que celui de José Itzigsohn et Karida L. Brown (Morris, 2015 ; Wright, 2016 ; Itzigsohn & Brown, 2020). L'intérêt pour les travaux proprement sociologiques de Du Bois a été relancé au tournant des années 2000 par un texte de Shaun L Gabbidon et par divers articles de Wright, qui a soutenu en 2000 sa thèse sur ce thème (Gabbidon, 1999 ; Wright, 2000 ; Wright, 2016 ; voir aussi l'article de Wright traduit par Daniel Cefaï dans ce numéro (Wright, 2005/2024)).

50 Si les travaux sociologiques de Du Bois ont été largement ignorés par ses pairs, ils ont néanmoins abondamment circulé. Comme le soulignait Herbert Aptheker il y a déjà longtemps, *The Philadelphia Negro* en particulier a connu une large réception au moment de sa parution (Aptheker, 1973b : 27-30). Et les Conferences d'Atlanta ont également rencontré des échos favorables dans les milieux universitaires et intellectuels. Du Bois lui-même évoque la réception des Conferences dans *Dusk of Dawn* et surtout dans son autobiographie de 1968, mentionnant les encouragements de James et de Jane Addams, des économistes Edwin R. A. Seligman et Frank W. Taussig (1859-1940), ainsi que de Booker T. Washington (Du Bois, 1959-1960/1968 : 138-139). Il fait également figurer une série d'extraits de recensions élogieuses publiées par divers journaux et revues (*ibid.* : 139). Pour certaines réactions moins positives, on pourra se reporter à l'article de Rudwick déjà cité (Rudwick, 1957 : 472-473).

L'ÉTUDE DES PROBLÈMES DES NOIRS

W. E. B. DU BOIS

En ce qui concerne le développement de la recherche sociologique, la période que nous traversons actuellement est éprouvante[1]. C'est une période d'observation, d'exploration et de comparaison – labeur toujours pénible et souvent confus, sans principes bien établis et sans lignes directrices, et toujours sujet à une juste critique : en définitive, qu'a-t-on accompli ? À cette question, la seule réponse positive que des années de recherche et de spéculation ont pu apporter est la suivante : les phénomènes sociaux méritent d'être étudiés aussi attentivement et systématiquement que possible et, que cette étude finisse ou non par aboutir à un corpus de connaissances digne du nom de science, elle ne peut en tout cas manquer d'offrir au monde une masse de vérités méritant qu'on les connaisse[2].

Notre discipline traverse donc une période d'observation et de comparaison. Nous devons toutefois bien nous avouer que les sociologues américains occupent à cet égard une position particulière : ils sont mieux placés que la plupart pour observer la croissance et l'évolution de la société. L'ascension rapide d'une jeune contrée, les transformations sociales d'envergure, le formidable développement économique, les expériences politiques audacieuses et la rencontre de standards moraux divergents – tout cela fournit aux chercheurs américains des expérimentations cruciales concernant l'action sociale, une répétition en miniature de longs siècles [2] d'histoire mondiale et une succession rapide, et même violente, de problèmes sociaux. Voilà un domaine de choix pour le sociologue – un domaine riche, mais peu travaillé, et porteur de vastes possibilités. Les chercheurs européens envient les opportunités qui s'offrent à nous, et il faut verser à notre crédit le grand intérêt pour l'observation des phénomènes sociaux qui s'est éveillé au cours de la dernière décennie – un intérêt dont une bonne part est certes éphémère et superficielle, mais qui ouvre la voie à une variété d'efforts intellectuels et scientifiques.

Dans un domaine, cependant – et un domaine peut-être plus vaste qu'aucun autre domaine de phénomènes sociaux –, il ne semble pas que l'on ait encore suffisamment pris conscience des possibilités

ouvertes à l'enquête scientifique. Ce domaine correspond à l'ensemble des phénomènes sociaux qui découlent de la présence dans ce pays de huit millions de personnes d'ascendance africaine[3].

Je me donne pour objectif dans ce texte de discuter certains des enjeux que soulève l'étude des problèmes sociaux qui affectent les Noirs américains. Je traiterai tout d'abord de la genèse historique de ces problèmes ; ensuite, de la nécessité que ces problèmes fassent à l'heure actuelle l'objet d'une étude systématique et minutieuse ; troisièmement, des résultats accumulés jusqu'à présent dans l'étude scientifique de ces problèmes ; quatrièmement, de l'échelle et de la méthode appropriées pour de futures enquêtes scientifiques ; et, enfin, des instances par lesquelles ces enquêtes pourront être le plus adéquatement réalisées.

L'ÉVOLUTION DES PROBLÈMES DES NOIRS

Un problème social survient lorsqu'un groupe social organisé échoue à réaliser les idéaux qu'il entretient en tant que groupe, en raison de son incapacité à adapter la ligne d'action qu'il poursuit aux conditions de vie effectives de ses membres. Par exemple, si une part de la population d'un État fondé sur le suffrage universel masculin souffre d'une ignorance telle qu'elle s'en trouve incapable de voter intelligemment, cette ignorance devient un inquiétant problème social. De même, puisque le développement économique et social d'une communauté n'est possible que si la plupart de ses membres acceptent de se conformer aux règles sociales qui caractérisent l'ordre, la criminalité et le mépris des lois constituent un problème social. [3] La prostitution devient un problème social lorsque les exigences d'une vie intime faste entrent en conflit avec les coutumes du mariage.

Ainsi, un problème social découle toujours du rapport entre conditions et actions. Et comme conditions et actions diffèrent et se transforment d'un groupe à l'autre, d'une période à l'autre et d'un lieu à l'autre, les problèmes sociaux changent, se développent et croissent.

Par conséquent, bien que nous parlions habituellement du problème des Noirs comme s'il s'agissait d'une question unique et immuable, les chercheurs doivent reconnaître que ce problème, comme d'autres, a eu un long cheminement historique, qu'il s'est transformé avec la croissance et l'évolution de la nation américaine. Ils doivent également reconnaître qu'il ne s'agit pas d'*un* problème unique, mais plutôt d'un enchevêtrement de problèmes sociaux, certains nouveaux et d'autres anciens, certains simples et d'autres complexes ; et si ces problèmes présentent une unité, c'est seulement que tous concernent ces Africains qu'ont conduits en Amérique deux siècles de commerce d'esclaves.

Dans la dernière partie du XVII^e^ siècle et tout au début du XVIII^e^ siècle, le besoin économique crucial et dévorant de l'Amérique tenait à la constitution d'une main-d'œuvre propice à accroître les richesses du pays. Dans les Antilles, on avait répondu à ce problème en réduisant les populations autochtones et les Noirs en esclavage. Dans les colonies du continent, on y répondit par l'acheminement de Noirs et d'engagés *(indented servants)*[4]. La question du statut juridique de ces esclaves et de ces engagés se posa immédiatement ; et, du Massachusetts à la Géorgie, des dizaines de lois furent adoptées « en vue de la régulation appropriée des esclaves et des engagés ». Ces lois visaient d'abord à résoudre des problèmes relatifs au travail, et non à la race ou à la couleur de peau. Dans ces efforts pour encadrer juridiquement le travail, on commença cependant bien vite à distinguer les problèmes qui concernaient les esclaves pour leur vie entière de ceux qui concernaient les engagés pour des périodes limitées. Cette distinction s'opéra du fait de deux ensembles de circonstances : d'une part, le système de l'esclavage était supérieur sur le plan économique ; d'autre part, les esclaves ne partageaient ni la race, ni la langue, ni la religion des engagés et de leurs maîtres. Parce qu'une si grande distance séparait ces classes de travailleurs, une différence de statut juridique et social émergea [4] tout naturellement entre elles. Les lois coloniales cessèrent bientôt de réunir au sein d'un même chapitre les règles applicables aux esclaves et aux engagés, et des décrets furent promulgués

concernant les engagés d'une part et concernant les esclaves noirs d'autre part.

Au fur et à mesure que le travail des esclaves augmentait en valeur et en efficacité dans les conditions particulières de la vie coloniale, l'acheminement d'Africains augmenta tandis que le recrutement d'engagés diminuait. Cela donna lieu à de nouveaux problèmes sociaux : on voulait protéger une civilisation encore frêle contre un déferlement de barbarie et d'impiété. Entre 1750 et 1800, des lois de plus en plus nombreuses s'agrégèrent en un code spécialement et systématiquement consacré à l'esclavage, fondé sur un principe de castes sociales. Mais, alors même que ce code de l'esclavage se développait, de nouvelles conditions sociales transformaient la nature des problèmes en jeu. Les lois avaient jusqu'alors été conçues pour s'appliquer à une classe caractérisée par sa condition plus que par sa race ou sa couleur de peau. Divers développements conduirent à un clair début de vie de groupe parmi les Noirs : une population de Noirs anglophones nés sur le sol américain et membres d'Églises chrétiennes se constitua ; un certain nombre de métis naquirent de relations illicites ainsi que d'un nombre considérable de mariages entre esclaves et engagés ; une nouvelle classe de Noirs libres fut créée par l'émancipation et la naissance de fils noirs de femmes blanches. Les Noirs tentèrent de manière répétée d'organiser l'insurrection ; ils s'enfuirent en masse, notamment pour s'exiler en Floride[5] ; et une classe de propriétaires fonciers et d'électeurs noirs vit le jour. Ces mouvements sociaux mirent les colons en présence de problèmes nouveaux et graves. Ils cherchèrent dans un premier temps à régler ces problèmes par d'étranges moyens : ils dénièrent aux Noirs le rite du baptême ; ils établirent légalement la présomption selon laquelle tous les Noirs et mulâtres pouvaient être considérés comme des esclaves, et transformèrent finalement le code de l'esclavage en Code noir, substituant ainsi à une caste de condition une caste de race ; ils proscrivirent brutalement les rapports sexuels entre races, légaux jusque-là ; et ils cherchèrent à prévenir de nouvelles complications en restreignant, et même en interrompant le commerce des esclaves. [5]

Du fait de cette action concertée et menée avec acharnement, les problèmes des Noirs changèrent à nouveau de nature. Ces problèmes n'en devinrent cependant pas moins graves. L'impossibilité pour les Noirs de s'extraire de leur servitude pour accéder à la liberté politique transforma les difficultés qu'ils subissaient en tant que groupe en problèmes individuels et domestiques. Les Noirs qui œuvraient dans des plantations isolées ou au sein des foyers devinrent des membres à part entière des familles pour lesquelles ils travaillaient, parlant leur langue, se recueillant dans leurs églises, acquérant leurs traditions, portant leur nom et partageant parfois leur sang ; les esclaves les plus capables trouvaient une grande liberté dans ces rapports intimes de nature familiale, et ils en jouissaient ; ils perdirent une bonne part des traditions issues de la terre de leurs ancêtres, et les valeurs qui leur venaient de celle-ci se mêlèrent à celles de leur nouveau pays. Certains commencèrent à considérer que cette évolution menaçait physiquement, économiquement et moralement l'Amérique – et ils furent très occupés à se demander comment assurer le futur des Blancs et des Noirs sans avilir les premiers ou les mêler aux seconds. Pour trouver une solution à ces difficultés, on se livra à une tentative généralisée de chasser les Noirs des familles blanches comme ils avaient été auparavant chassés de l'État, en engageant un prétendu processus d'émancipation qui ne les rendit pas même à moitié libres, eux et leurs descendants masculins. L'idée sous-jacente, mal définie, était de poursuivre l'entreprise coloniale à partir de l'étrange genre de serfs ainsi créé. Cette politique fut menée à bien jusqu'à ce que l'esclavage ait été aboli sur la moitié des terres américaines et jusqu'à ce qu'un sixième des Noirs fussent des hommes quasi-libres.

Au moment où la nation était sur le point de se rendre compte de la futilité de la colonisation, l'un de ces étranges et imprévisibles mouvements mondiaux commença à se faire sentir dans tous les États civilisés – un mouvement si vaste que nous le désignons en parlant de la révolution économique du XIX^e siècle. Une demande mondiale de produits agricoles particulièrement adaptés aux conditions du Sud substitua en Europe l'usine à l'externalisation domestique, et en

Amérique la grande plantation esclavagiste à l'exploitation familiale patriarcale. L'esclavage devint un système industriel et non plus une école de formation au servage. Les Codes noirs subirent une transformation soudaine qui rendit plus pénible encore le sort des esclaves, [6] en facilita le commerce, coupa court à la poursuite de l'émancipation et rendit insupportable la condition des Noirs libres. La question de la race et de la couleur de peau en Amérique prit une importance nouvelle et particulière en se logeant ainsi au fondement de certaines des plus grandes industries du monde.

Mais la transformation des conditions industrielles n'affecta pas uniquement les demandes d'un marché désormais mondial. Elle augmenta à tel point la production qu'un système de travail qui rencontrait en 1750 un éclatant succès devint bientôt, dans les conditions modifiées de 1850, non seulement une monstruosité économique, mais aussi une menace politique. La crise survint si rapidement que toute l'évolution de la nation américaine en fût arrêtée, et la résolution de nos problèmes sociaux dût être laissée à la fruste méthode de la force brute.

En ce qui concerne la race noire, la guerre de Sécession nous a simplement laissés face au même genre de problèmes de condition sociale et de caste que ceux auxquels la nation commençait à être confrontée il y a un siècle. Ce sont ces problèmes que nous affrontons aujourd'hui de manière assez inefficace – pour ne pas dire avec négligence –, oubliant qu'il s'agit de questions sociales bien vivantes, qu'elles vont croissant, et que leur progéniture survivra pour maudire la nation à moins que nous ne nous y attaquions virilement et avec intelligence.

LES PROBLÈMES ACTUELS DES NOIRS

Tels sont quelques-uns des changements de conditions et de mouvements sociaux qui, depuis 1619, ont transformé et élargi les problèmes sociaux regroupés autour des Noirs américains. Dans ce déploiement de questions successives autour d'un même centre, il n'y a rien de spécifique à l'histoire américaine. Que l'on considère

n'importe quelle condition ou n'importe quel fait fixes, qu'il s'agisse du Nil ou des Alpes, d'une race étrangère ou d'une idée nationale ; les problèmes de société se regrouperont autour de l'objet considéré à chaque étape de son évolution. Toute croissance sociale implique une succession de problèmes sociaux – ils constituent cette croissance, ils marquent cet ajustement laborieux et souvent déroutant de l'action et des conditions qui est l'essence même du progrès –, et si une circonstance ou un [7] fait particuliers peuvent servir dans un pays donné de point de ralliement à de nombreux enjeux d'ajustement intriqués, l'absence de cette circonstance ou de ce fait spécifique n'entraînerait pas celle de tout problème social. Les questions associées au travail, à la caste, à l'ignorance et à la race ne pouvaient manquer de se poser en Amérique ; elles furent simplement compliquées, ici, intensifiées, là, par la présence des Noirs.

Après ce bref résumé des diverses phases qu'ils ont traversées, examinons un peu plus attentivement la forme sous laquelle les problèmes des Noirs se présentent aujourd'hui, après 275 ans d'évolution. Leur existence se manifeste avec éclat dans le fait que huit millions d'Américains forment une masse clairement ségréguée, qu'ils ne participent pas pleinement à la vie nationale du peuple américain, et ne font donc pas partie intégrante du corps social. Les différents plans sur lesquels ils ne trouvent pas à être intégrés à cette vie de groupe constituent les problèmes particuliers des Noirs, qui peuvent être divisés en deux ensembles distincts mais corrélés, en fonction de deux faits :

(1) Les Noirs ne participent pas pleinement à la vie nationale parce qu'ils n'ont, dans l'ensemble, pas atteint un niveau de culture suffisamment élevé.

(2) Les Noirs ne participent pas pleinement à la vie nationale parce qu'il a toujours existé en Amérique une conviction – d'intensité variable, mais toujours très répandue – que les personnes de sang noir ne devaient pas être admises dans la vie collective de la nation, quelle que soit leur condition.

Si l'on considère les problèmes découlant du retard de développement des Noirs en tant que groupe, on peut dire que la plupart des membres de cette race n'atteignent pas les normes sociales de la nation en ce qui concerne :

(a) la condition économique ;
(b) la formation intellectuelle ;
(c) l'efficience sociale.

Même soutenus par l'intervention d'une législation spécifique et d'aides organisées, les affranchis commencent toujours leur vie lestés d'un désavantage économique que des générations, voire des siècles, ne peuvent surmonter. [8]

De même, de toutes les populations importantes qui forment notre nation, les Noirs sont de loin les plus ignorants. Près de la moitié des membres de cette race sont absolument analphabètes ; parmi ceux qui composent l'autre moitié, seule une minorité a reçu une formation scolaire complète, et un petit nombre seulement a reçu une éducation libérale. Mais la lacune majeure des Noirs tient à leur faible connaissance de l'art de la vie sociale organisée – cette ultime expression de la culture humaine. Leur progression dans la vie de groupe a été brusquement interrompue par la survenue des navires négriers. Elle a été détournée de son cours normal et drastiquement réduite par les Codes noirs, avant d'être brutalement remise en branle par la Proclamation d'émancipation. Les Noirs font donc preuve d'une faiblesse particulière sur le plan de cette subtile adaptation de la vie individuelle à la vie du groupe qui est l'essence même de la civilisation. Cela se manifeste dans les formes les plus répugnantes de l'immoralité sexuelle, de la maladie et du crime, ainsi que dans la difficulté d'organiser la race en vue de fins communes sur le plan économique ou intellectuel.

Pour ces raisons, les Noirs seraient à la traîne dans n'importe quelle nation moderne moyenne. Et ils se trouvent singulièrement handicapés au sein d'une nation qui excelle par son extraordinaire développement économique, par l'intelligence moyenne de sa population, et

par l'audace de ses expérimentations en ce qui concerne la vie sociale organisée.

Ces problèmes de pauvreté, d'ignorance et de délabrement social diffèrent de problèmes similaires dans le monde entier par un aspect important : ils sont complexifiés par leur inscription dans un environnement particulier. C'est là qu'intervient la seconde classe de problèmes évoquée plus haut, qui découlent comme on l'a dit de la conviction largement répandue parmi les Américains qu'aucune personne d'ascendance noire ne devrait devenir un membre constitutif du corps social. Ce sentiment donne lieu à des problèmes économiques, à des problèmes d'éducation, et à de subtiles questions de moralité sociale. Il implique qu'il est plus difficile pour les hommes noirs de gagner leur vie ou de dépenser leurs gains comme ils l'entendent. Il cantonne les Noirs à de moins bonnes institutions scolaires et limite leurs contacts avec les classes cultivées. Et dans le pays entier, il donne lieu et offre une excuse au mécontentement, au mépris des lois, à la paresse et à l'injustice. [9]

LA NÉCESSITÉ D'ÉTUDIER SOIGNEUSEMENT CES PROBLÈMES

Tels sont, en résumé, les éléments constitutifs des problèmes actuels des Noirs. Mais il n'est guère utile de nommer les éléments d'un problème si l'on n'est pas également capable d'indiquer avec précision dans quelle mesure chaque élément intervient dans le résultat final. Par exemple, les difficultés actuelles découlent-elles plus largement de l'état de culture des Noirs que des préjugés raciaux, ou *vice versa* ? Nous ne le savons pas, et c'est là que toute discussion intelligente sur les Noirs américains s'interrompt. Il y a près de cent ans, Thomas Jefferson se plaignait que la nation américaine n'ait jamais entrepris d'étudier la condition réelle des esclaves et que, par conséquent, toute conclusion générale à leur sujet soit extrêmement hasardeuse. Nous vivons à une autre époque, mais pouvons difficilement prétendre avoir fait des progrès effectifs dans cette étude. Pourtant, ces

problèmes sont si vastes et intriqués ; ils exigent des recherches approfondies et les analyses d'experts ; ils concernent des questions touchant aux fondements mêmes de la république et du progrès humain ; et ils s'aggravent et s'accroissent d'année en année. Ils devraient dès lors inciter la nation à mesurer, à retracer et à comprendre aussi bien que possible les éléments sous-jacents à ce cas d'évolution humaine.

Au moment d'étudier les problèmes des Noirs, nous devrions en premier lieu chercher à isoler les problèmes différents et distincts qui affectent cette race. Rien ne s'oppose aussi stérilement à toute discussion intelligente de la position des Noirs que l'incapacité répétée à faire la distinction entre les différents enjeux qui les concernent. Si un Noir discute de la question, il aura tendance à parler simplement du problème des préjugés raciaux ; si un Blanc du Sud écrit sur le sujet, il aura tendance à parler des problèmes relatifs à l'ignorance, au crime et au délabrement social parmi les Noirs. Pourtant, chacun nommera le problème qu'il évoque *le* problème noir, laissant dans l'ombre la question véritablement cruciale – celle de l'importance relative des nombreux problèmes en cause. Avant de pouvoir commencer à étudier intelligemment les Noirs, nous [10] devons nous rendre compte que non seulement les Noirs sont affectés à leur stade de développement par toutes les forces sociales variables qui agissent sur n'importe quelle nation, mais qu'ils subissent en plus de ces forces la puissante réaction d'un environnement social particulier et inhabituel. Cette réaction affecte dans une certaine mesure toutes les autres forces sociales en jeu.

En second lieu, nous devrions chercher à connaître et à mesurer soigneusement toutes les forces et les conditions qui entrent dans la composition de ces différents problèmes, à retracer le développement historique de ces conditions et à découvrir, dans la mesure du possible, la tendance que suivra probablement leur développement futur. Il s'agit là, sans nul doute, d'un travail difficile, et l'on objectera avec raison que les méthodes de recherche sociologique à notre disposition ne sauraient nous permettre d'établir tous ces faits de façon complète

et précise. À cette objection, la réponse est toute trouvée : si difficile qu'il soit de tout savoir sur les Noirs, il est certain que nous pouvons en savoir beaucoup plus que nous n'en savons pour le moment, et que nous pouvons organiser ces connaissances sous une forme plus systématique et plus intelligible. Dans l'état actuel des choses, nos opinions sur les Noirs relèvent plus de la foi que de la connaissance. Tous les écoliers sont prêts à discuter de la question, et il n'y a que peu d'hommes qui n'entretiennent pas à cet égard de convictions bien arrêtées. Une telle situation est dangereuse. Chaque fois qu'une nation laisse l'impulsion, le caprice ou la conjecture hâtive usurper la place d'une action consciente, normative et intelligente, elle court un grave danger. L'unique fin de toute société est de résoudre ses problèmes conformément à ses idéaux les plus élevés, et la seule méthode rationnelle pour y parvenir est d'étudier ces problèmes à la lumière des meilleures recherches scientifiques.

Enfin, les Noirs américains méritent d'être étudiés dans le but de faire progresser la cause de la science en général. Jamais une telle occasion d'observer et d'apprécier l'histoire et le développement d'une grande race d'hommes ne s'est présentée aux chercheurs d'une nation moderne. S'ils manquent cette occasion – s'ils accomplissent ce travail de manière négligente et non systématique –, s'ils trafiquent la vérité pour satisfaire aux caprices du jour, [11] les chercheurs ne font pas que nuire à la réputation du peuple américain. Ils nuisent à la cause de la vérité scientifique dans le monde entier, ils limitent volontairement la connaissance humaine d'un univers dont nous sommes déjà suffisamment ignorants, et ils dégradent cette noble visée qu'est la recherche de la vérité à une époque où ils sont de plus en plus contraints d'en rappeler le caractère sacré.

LE TRAVAIL DÉJÀ ACCOMPLI

On pourra répliquer qu'il n'est pas tout à fait exact d'affirmer que peu de tentatives ont été faites pour étudier ces problèmes ou pour mettre la nation américaine en possession d'un corpus de connaissances

vraies les concernant, à partir desquelles elle pourrait agir intelligemment. Je n'ai nullement l'intention de dénigrer d'une quelconque manière le travail déjà accompli sur ces questions par les chercheurs ; beaucoup d'efforts précieux ont sans nul doute été déployés dans ce domaine. Il me semble cependant qu'un examen attentif de la situation ne pourra que souligner le fait suivant : le travail accompli pâlit en comparaison du travail qui reste à faire[6].

En outre, les études réalisées jusqu'à présent peuvent, dans leur ensemble, être critiquées à juste titre sur trois points : (1) elles ne se sont pas [12] appuyées sur une connaissance approfondie des détails pertinents ; (2) elles n'ont pas été systématiques ; (3) elles ont manqué de sens critique.

Il n'est que peu de domaines où les historiens se sont plus volontiers cantonnés à répéter indéfiniment des croyances établies et des faits non étudiés. On nous dit encore avec gravité que la traite des esclaves a cessé en 1808, que l'on n'a connu presque aucune insurrection d'esclaves du fait de la docilité des Africains, et que les Noirs n'ont développé dans ce pays aucune vie de groupe consciente d'elle-même avant 1860. Dans un effort hâtif pour couvrir un vaste sujet dont les détails n'étaient pas connus, nombre de travaux superficiels ont été réalisés – comme celui, par exemple, d'un reporter qui a passé « les rares moments de loisir octroyés par une intense activité journalistique » dans le district de Columbia pendant « près de dix-huit mois », et qui a immédiatement publié une étude concernant les 80 000 Noirs du district, avec des observations sur leurs institutions et sur leur développement[7].

Encore une fois, le travail effectué a été lamentable dans son absence de systématicité et dans son caractère fragmentaire. Le travail scientifique doit certes être subdivisé, mais les conclusions qui concernent l'ensemble d'un sujet doivent être fondées sur une étude d'ensemble. On ne peut étudier les Noirs libres et tirer des conclusions générales sur leur destinée sans connaître leur histoire en tant

qu'esclaves. Qui plus est, tout vaste ensemble de problèmes ayant un centre commun doit être étudié selon un plan général, si l'on veut comparer les travaux des différents chercheurs ou contribuer à l'élaboration d'un corpus unifié de connaissances. Un tel plan, une fois sa mise en œuvre entamée, doit être mené à bien – et non pas stoppé dans sa course comme celui de nos recensements erratiques qui, après nous avoir permis de suivre l'évolution de la taille des fermes dans le Sud durant trois décennies, nous laissent brusquement dans l'incertitude au sujet de la relation entre fermes et familles agricoles. Ceux qui étudient les Codes noirs ne devraient pas s'arrêter soudainement à 1863, de même que les voyageurs et observateurs – dont les témoignages seraient d'une grande valeur s'ils étaient organisés de manière systématique et se donnaient des limites raisonnables dans le temps et l'espace – ne doivent pas s'égarer sans plan ou but précis et attenter ainsi à la valeur de leur travail dans son ensemble.

Mais le plus regrettable est qu'une si grande part des travaux consacrés à la question noire soient notoirement [13] dépourvus de sens critique : dépourvus de sens critique en raison d'un manque de discernement dans la sélection et l'évaluation des sources disponibles ; dépourvus de sens critique au moment de choisir le point de vue approprié pour étudier ces problèmes ; et, enfin, dépourvus de sens critique en raison des biais évidents dans l'esprit de tant d'auteurs. Le profane qui ne prétend pas disposer d'une connaissance de première main sur le sujet et qui veut s'informer auprès des chercheurs est aujourd'hui terriblement dérouté par des preuves absolument contradictoires, ce que l'on peut illustrer de la manière suivante. Un chercheur déclare que les Noirs progressent en connaissances et en capacités ; qu'ils travaillent, fondent des foyers et se lancent dans les affaires, et que le problème des Noirs appartiendra bientôt au passé. Un autre chercheur, tout aussi érudit, déclare que les Noirs s'avilissent, qu'ils sombrent dans le crime et l'immoralité sociale, qu'ils ne profitent guère de l'éducation qu'ils reçoivent, restant toujours pour l'essentiel des laquais serviles, et que le problème des Noirs sera bientôt résolu parce que ceux-ci sont destinés à disparaître complètement d'ici

peu. De telles conclusions contradictoires et bien d'autres découlent de l'emploi acritique des matériaux disponibles. Un chercheur visitant une grande école noire du Sud est saisi par la vivacité de la jeunesse qu'il y trouve ; il étudie le travail des diplômés ; il s'imprègne des espoirs des enseignants ; et il déduit immédiatement de la situation de quelques centaines de personnes la condition générale d'une population deux fois supérieure à celle des Pays-Bas. Un diplômé d'université voit les taudis d'une ville du Sud ; il observe la main-d'œuvre des plantations ; il a une certaine expérience des domestiques noirs ; et, s'appuyant sur ce qu'il a découvert de paresse, de crime et de maladie, il tire des conclusions à propos d'une population de huit millions de personnes s'étalant du Maine au Texas et de la Floride à Washington. Nous jugeons sans cesse le tout d'après la partie qui nous est familière. Nous supposons sans cesse que le matériel que nous avons sous la main est typique du reste. Nous accueillons avec révérence une colonne de chiffres sans nous demander qui les a recueillis, comment ils ont été organisés, dans quelle mesure ils sont valides, et quelles sont les chances qu'ils contiennent des erreurs. Nous accueillons les témoignages qui nous sont communiqués sans nous demander si les témoins concernés ont reçu une formation ou sont ignorants, prudents ou négligents, honnêtes ou enclins à l'exagération et, surtout, s'ils restituent des faits ou formulent des opinions. Il est si facile pour un [14] homme qui a déjà tiré ses propres conclusions de valider n'importe quel témoignage qui joue en sa faveur sans le peser et le tester soigneusement – si facile que l'on trouve parfois dans des travaux scientifiques sérieux des preuves très curieuses de généralisation indue. Pour citer un cas extrême, dans une étude récemment publiée sur les Noirs américains, une partie de l'argumentation concernant la condition physique des millions de personnes en question prétend tirer son autorité de mesures effectuées sur quinze garçons noirs dans une maison de redressement de New York[8].

L'habitude fort répandue d'étudier les Noirs d'un seul point de vue, celui de leur influence sur les Blancs, est également responsable d'une bonne part de cette absence de sens critique. Les esclaves sont

généralement traités comme une masse inerte et immuable, et la plupart des recherches sur l'esclavage ne conçoivent apparemment pas qu'une évolution et un développement sur le plan social ont pris place parmi eux. On restitue le code des esclaves dont s'est muni un État ; on étudie la progression des positions anti-esclavagistes, ainsi que les résultats économiques du système esclavagiste et les influences générales qui se sont exercées sur les maîtres, mais on n'entend pas parler des esclaves eux-mêmes, de leur vie de groupe et de leurs institutions sociales, des traces restantes de leur vie tribale africaine, de leurs distractions, de leur conversion au christianisme, de leur apprentissage de la langue anglaise – en bref, de l'ensemble de leurs réactions face à leur environnement. De tout cela, on ne nous dit rien ou presque, comme si l'on espérait nous faire croire que les Noirs ont surgi d'entre les morts en 1863. Pourtant, dans les lois et coutumes, dans les traditions et conditions sociales présentes, tout témoigne du fait que les Noirs avaient au moment de l'émancipation traversé une évolution sociale qui les avait menés bien loin de leurs sauvages ancêtres.

Cependant, la cause la plus funeste de l'absence de sens critique dans l'étude des Noirs tient aux biais manifestes et profonds des auteurs. Les Américains naissent bien souvent avec des convictions profondes et farouches sur la question noire et, lorsque ce n'est pas le cas, il est fréquent qu'ils en soient malgré tout imprégnés par l'environnement dans lequel ils évoluent. Lorsque de tels hommes en viennent à écrire sur le sujet, sans formation technique, sans largeur de vue et, parfois, sans un sens profond du caractère sacré de la vérité scientifique, leur témoignage, aussi intéressant soit-il [15] en tant qu'opinion, ne peut qu'être dénué de valeur sur le plan scientifique. Ainsi, trop souvent, les déclarations des Noirs et de leurs alliés doivent être rejetées par les tribunaux en raison des préjugés manifestes des auteurs concernés ; mais, d'un autre côté, les déclarations opposées de nombreux autres auteurs – dans le Nord, mais surtout dans le Sud – doivent être reçues avec une réserve similaire en raison de leur trop évidente partialité.

Ces faits rendent le cheminement des chercheurs américains comme des observateurs étrangers particulièrement difficile. Les opinions des étrangers, à moins qu'ils ne soient exceptionnellement perspicaces, dépendront en grande partie de leurs lettres d'introduction ; les opinions des chercheurs locaux seront pour leur part fonction de leur lieu de naissance et de leur filiation. Les uns comme les autres sont susceptibles de ne pas reconnaître l'ampleur et l'importance des problèmes des Noirs, et de succomber à la tentation vulgaire de tirer de leur moindre contribution à l'étude de ces problèmes certaines conclusions générales au sujet de l'origine du peuple noir et à son destin sur la Terre comme au ciel. C'est ainsi que nous disposons d'une infinité de jugements péremptoires sur les Noirs américains provenant d'hommes influents et érudits, quand bien même tout chercheur sérieux sait qu'il n'existe pas aujourd'hui de données suffisantes et dignes de foi sur lesquelles un scientifique pourrait s'appuyer pour tirer des conclusions définitives sur la condition actuelle et le développement probable des huit millions de Noirs américains ; et que toute personne ou publication prétendant offrir de telles conclusions émet tout simplement des déclarations qui outrepassent les faits raisonnablement prouvés.

UN PROGRAMME POUR DES RECHERCHES FUTURES

Si l'on admet l'importance profonde des problèmes des Noirs, la nécessité de les étudier, et les déficiences dont souffre le travail réalisé jusqu'à présent, il semblerait qu'un devoir évident incombe au peuple américain, dans l'intérêt de la connaissance scientifique et de la réforme sociale : celui d'entreprendre une étude générale et systématique de l'histoire et de la condition des Noirs américains. L'étendue et la méthode d'une telle étude, cependant, doivent au préalable être généralement acceptées dans leurs grandes [16] lignes, non pour entraver la liberté des chercheurs individuels, mais pour systématiser et unifier leurs efforts de manière à couvrir le vaste champ d'investigation correspondant.

La portée de toute étude sociale est en premier lieu limitée par l'attitude générale de l'opinion publique envers la vérité et la recherche de la vérité. Si, face à un problème social donné et pour quelque raison que ce soit, l'opinion s'oppose de manière persistante à ce que la vérité soit découverte, il est évident que ce problème ne peut être étudié. Il ne fait aucun doute que le caractère insatisfaisant d'une bonne part du travail déjà accompli en ce qui concerne les Noirs est dû à cette cause ; les sentiments intenses qui ont précédé et suivi la Guerre civile ont rendu presque impossible un travail de recherche calme et nuancé. Aujourd'hui encore, il y a certains aspects de la question que nous ne pouvons espérer être autorisés à étudier de façon impartiale et approfondie, et ces aspects sont naturellement ceux qui sont les plus importants dans l'esprit de l'opinion. Par exemple, au vu de l'état d'esprit actuel du public, qui rend presque impossible l'étude des faits et des conditions réelles en présence, il est extrêmement douteux qu'une étude satisfaisante des crimes commis par les Noirs et des lynchages perpétrés à leur encontre puisse être entreprise avant une génération ou plus. D'un autre côté, l'opinion publique est devenue suffisamment libérale au cours de la dernière décennie pour ouvrir un large champ d'investigation aux chercheurs, et on a là une occasion de réaliser un travail efficace.

Le droit de s'avancer sur ce terrain sans être dérangé ou entravé dépendra largement de l'attitude des scientifiques eux-mêmes. Les chercheurs doivent veiller à insister sur le fait que la science en tant que telle – qu'il s'agisse de physique, de chimie, de psychologie ou de sociologie – n'a qu'un objectif simple : la découverte de la vérité. Ses résultats s'offrent à l'usage de tous – marchands, médecins, hommes de lettres et philanthropes. Mais l'objectif de la science elle-même est simplement la vérité. Toute tentative de lui donner un double but, de faire de la réforme sociale sa visée première plutôt que sa visée seconde au regard de la recherche de la vérité, tendra inévitablement à la faire échouer sur les deux plans. L'alliance fréquente de la recherche sociologique avec diverses panacées supposées et projets spécifiques de réforme a [17] eu pour résultat de lier étroitement, dans l'esprit

populaire, l'investigation sociale à bon nombre de suppositions sans fondement et de balivernes. Il sera difficile, dans un premier temps, d'amener les populations du Sud, noires et blanches, à concevoir une étude sérieuse et minutieuse des problèmes des Noirs qui ne cache pas un projet d'amalgamation raciale, de déportation en Afrique, ou une machination politique. Les nouvelles études consacrées aux Noirs américains doivent éviter dès le début de susciter ce genre de mécompréhensions, en insistant sur le fait que les recherches historiques et statistiques n'ont qu'un seul objectif : l'établissement des faits concernant les forces et conditions sociales s'appliquant à un huitième des habitants du pays. Ce n'est qu'en adhérant avec cette stricte rigueur à la finalité véritable de leur activité que les chercheurs pourront offrir aux hommes d'État et aux philanthropes de tous bords un corpus fiable de connaissances vraies susceptible de guider leurs efforts vers le plus grand et le plus large succès possible.

Ensuite, la recherche consacrée aux Noirs, comme à tout autre sujet, doit partir de certains postulats généralement admis. Nous devons admettre, par exemple, que le champ d'investigation est vaste et hétérogène – que ce qui est vrai des Noirs dans le Massachusetts ne l'est pas nécessairement des Noirs en Louisiane ; que ce qui était vrai des Noirs en 1850 ne l'était pas nécessairement en 1750 ; et que les problèmes sociaux distincts qui affectent les Noirs sont nombreux. Enfin, si nous voulons rallier à cette base commune d'enquête scientifique les activistes et militants de tous bords, nous devons admettre explicitement ce que tous postulent implicitement, à savoir que les Noirs appartiennent à la race humaine, que l'histoire et l'expérience ont montré qu'ils sont, dans une certaine mesure, capables d'amélioration et de culture, et donc qu'ils ont le droit de voir leurs intérêts pris en compte en fonction de leur nombre dans toutes les résolutions relatives au bien commun.

À ces considérations préliminaires, il est sans doute pertinent d'ajouter que la recherche consacrée aux Noirs se divise naturellement en deux catégories qui, bien que difficiles à séparer dans la

pratique, doivent rester distinctes pour des raisons de clarté logique. Ce sont (a) [18] l'étude des Noirs en tant que groupe social, et (b) l'étude de leur environnement social particulier.

L'étude des Noirs en tant que groupe social peut être subdivisée, pour des raisons de commodité, en quatre parties. Celles-ci ne sont pas exactement d'ordre logique, mais semblent les plus adéquates sur le plan pratique. Les voici :

1. L'étude historique ;
2. L'enquête statistique ;
3. La mesure anthropologique ;
4. L'interprétation sociologique.

Les matériaux dont la recherche historique est susceptible de se saisir sont riches et abondants. Il y a les lois et les annales coloniales ; les archives partiellement accessibles du Royaume-Uni, de la France et de l'Espagne ; les collections des sociétés historiques ; un grand nombre de rapports et de documents issus de l'exécutif et du Congrès ; les documents juridiques, rapports et publications gouvernementaux ; les rapports d'institutions et des sociétés diverses ; les récits et avis personnels d'observateurs variés ; et la presse périodique sur près de trois siècles. En s'appuyant sur ces sources, on pourra rassembler de nombreuses informations nouvelles sur le développement économique et social des Noirs ; sur l'essor et le déclin du commerce des esclaves ; sur le caractère, la répartition et l'état de la culture des Africains ; sur l'évolution des codes de l'esclavage en tant qu'expressions de la vie du Sud ; sur l'émergence de manifestations particulières de l'histoire sociale des Noirs, telles que l'Église noire ; sur les aspects économiques de la vie dans les plantations ; sur la jouissance de la propriété privée chez les esclaves et sur l'histoire de cette classe bien souvent oubliée que formaient les Noirs libres. De telles recherches historiques doivent s'appliquer à des espaces et périodes délimités en fonction de la nature du sujet, de l'histoire des différentes colonies et des différents groupes suivis et comparés, des diverses phases de dévelop-

pement spécifiquement étudiées, et d'une analyse du sujet dans son ensemble à partir de diverses perspectives.

La collecte de statistiques devrait être poursuivie avec plus de soin et d'exhaustivité qu'auparavant. Ce n'est pas à notre honneur, en tant que grande nation moderne, qu'autant de doutes légitimes pèsent sur notre connaissance actuelle de questions simples telles que le [19] nombre, l'âge, le sexe et l'état civil de notre population noire. Les enquêtes statistiques générales devraient éviter de chercher à répertorier des conditions sociales plus complexes que celles qui viennent d'être indiquées. Le statut social concret des Noirs ne peut être déterminé que par des études intensives menées par des enquêteurs compétents dans des régions bien délimitées et selon un plan général unitaire. Les recherches statistiques visant des groupes spécifiques tendent à être plus précises et plus faciles à réaliser que les recensements généraux, et à réunir des agents plus compétents et plus responsables. Dans un domaine aussi complexe, les moyennes générales peuvent provoquer de dangereuses confusions. De telles enquêtes devraient chercher à déterminer, par les méthodes de mesure sociale les mieux admises, la taille et la condition des familles, les métiers et les salaires, l'illettrisme des adultes et l'éducation des enfants, le niveau de vie, la nature des habitations, les biens possédés et les loyers payés, et l'état de la vie collective organisée. Le territoire couvert par ces enquêtes devrait être étendu jusqu'à ce qu'elles recensent la vie de groupe typique des Noirs dans toutes les parties du pays. Elles devraient aussi être répétées périodiquement dans les mêmes localités et avec les mêmes méthodes, de sorte à mesurer le développement social des populations considérées.

La troisième subdivision évoquée plus haut est la mesure anthropologique, et elle comprend une étude scientifique du corps des Noirs. La particularité la plus évidente des Noirs – particularité qui constitue un élément important dans nombre des problèmes qui les affectent – tient à leur manque de ressemblance physique vis-à-vis des peuples avec lesquels ils ont été mis en contact. Cette différence est si frappante

qu'elle est à la base d'une multitude de théories, de suppositions et de suggestions profondément établies, alors qu'elles reposent pourtant sur des appuis scientifiques éminemment fragiles. Il est certain qu'il existe des différences entre les races blanche et noire, mais personne ne sait avec un tant soit peu de précision quelles sont ces différences. Pourtant, l'Amérique nous fournit l'occasion la plus remarquable jamais offerte d'étudier ces différences, de noter les influences du climat et du milieu physique, et [20] surtout d'étudier l'effet de l'amalgamation de deux des races les plus diverses du monde – un autre sujet qui gît sous un voile d'ignorance.

La quatrième subdivision des recherches que nous envisageons concernant l'étude des Noirs en tant que groupe social est l'interprétation sociologique. Elle devrait comprendre l'organisation et l'interprétation des données historiques et statistiques à la lumière des expériences d'autres nations et époques. Sa visée serait d'étudier les manifestations les plus fines de la vie sociale, que l'histoire ne peut que mentionner en passant et que la statistique ne peut pas ressaisir, telles que ces expressions de la vie des Noirs que sont leur centaine de journaux, leur littérature considérable, leur musique et leur folklore, et leur vie esthétique naissante – *in fine*, tous les élans et coutumes qui manifestent l'existence parmi eux d'un esprit social distinct.

La seconde grande catégorie des recherches portant sur les Noirs concerne leur environnement social particulier. Il sera difficile, comme on l'a dit, de dissocier l'étude du groupe de celle de son environnement – et pourtant, l'action du groupe et la réaction de ses entours doivent être nettement distinguées si l'on espère comprendre les problèmes des Noirs. L'étude de l'environnement peut être réalisée en même temps que celle du groupe, mais ces deux ensembles de forces doivent être appréhendés séparément.

Dans un tel champ d'investigation, il sera difficile de subdiviser l'enquête plus finement qu'en fonction du temps et de l'espace. Il faudrait chercher à isoler et à étudier les manifestations tangibles des

préjugés à l'égard des Noirs dans tous les cas possibles – en identifiant leurs effets sur le développement physique, le désir de connaissance, ou la condition morale et sociale des Noirs, et en décrivant la manière dont ils s'expriment dans la vie économique, dans les sanctions légales à l'encontre des Noirs, ainsi que dans le crime et le mépris des lois. De même, étudier l'influence de ces mêmes préjugés sur la vie et le caractère américains permettrait en retour d'expliquer les transformations autrement inexplicables qu'ont traversées ces préjugés.

Le programme de recherche ainsi esquissé est, sans aucun doute, long, difficile et coûteux, et pourtant il n'est que proportionnel [21] à la taille et à l'importance du sujet à traiter. Il faudra des décennies pour mener à bien ce programme avec un tant soit peu de succès. Et pourtant, il ne fait aucun doute que ce programme, ou un programme similaire, constitue le plus court chemin pour apporter une solution définitive aux difficultés présentes.

LES INSTANCES ADÉQUATES POUR MENER À BIEN CETTE TÂCHE

En conclusion, il ne sera pas inutile d'indiquer les instances qui semblent les mieux placées pour mener à bien un travail de cette ampleur. À n'en point douter, il y aura toujours une place pour des individus œuvrant seuls et comme ils l'entendent. Si, toutefois, nous voulons couvrir le domaine de façon systématique et dans un délai raisonnable, seuls des efforts organisés et concertés se révéleront profitables. Or, les moyens, les compétences et l'expérience nécessaires à un tel travail ne peuvent être fournis que par deux instances : le gouvernement et l'université.

Pour des enquêtes simples et précises, menées périodiquement sur une large échelle, nous devrions nous appuyer sur le gouvernement fédéral et les gouvernements des États. Le recensement décennal, organisé selon les règles de la fonction publique, devrait constituer la démarche unifiée la plus importante pour le recueil d'informations

générales sur les Noirs. Si, toutefois, le Congrès actuel ne peut être incité à organiser un bureau de recensement agissant effectivement selon les règles de la fonction publique et conformément aux conseils des meilleurs experts, nous devrons encore, pendant de nombreuses années, dépendre de méthodes de mesure maladroites et ignorantes dans des domaines exigeant au contraire de la précision et une formation technique spécifique. Les différents bureaux nationaux et les gouvernements des États seraient également susceptibles d'étudier certains aspects de la question noire sur de vastes étendues. Les précieuses statistiques sur l'éducation recueillies par le Commissaire [à l'éducation des États-Unis William Torrey] Harris[9] et la série d'études économiques que vient d'instituer le Bureau of Labor (Bureau du travail) en sont des exemples frappants.

Dans l'ensemble, on peut considérer comme axiomatique la proposition selon laquelle l'activité gouvernementale doit, en ce qui concerne l'étude des problèmes des Noirs, se limiter [22] principalement à l'établissement de faits simples couvrant un large champ. En ce qui concerne les aspects plus complexes de ces problèmes sociaux, où le *desideratum* tient à une étude intensive menée en accord avec les meilleures méthodes par des esprits adéquatement formés, la seule instance compétente est l'université. En effet, l'université américaine ne saurait mieux remercier ses bienfaiteurs de leur générosité peu commune qu'en mettant à la disposition de la nation un corpus de connaissances vraies à la lumière desquelles celle-ci pourra résoudre certains de ses problèmes sociaux les plus épineux.

Il est tout à l'honneur de l'Université de Pennsylvanie d'avoir été la première à reconnaître son devoir à cet égard et d'avoir tenté, dans la mesure où ses moyens restreints et les circonstances le lui permettaient, d'étudier les problèmes des Noirs dans une région bien délimitée. Ce travail doit être étendu à d'autres groupes, et réalisé plus systématiquement ; et c'est là, me semble-t-il, que s'ouvre une opportunité pour les universités noires du Sud. Nous entendons aujourd'hui beaucoup parler de l'éducation supérieure des Noirs. Et pourtant, tous les

commentateurs de bonne foi reconnaissent qu'il n'existe pas actuellement, là où la population noire est la plus importante, une seule institution de premier rang adéquatement pourvue et dédiée à l'éducation supérieure des Noirs. Pas plus de trois institutions d'éducation supérieures noires dans le Sud méritent même le nom d'*universités*[10]. Or, qu'est-ce qu'une université sinon un vaste établissement d'enseignement et de recherche destiné à l'étude d'un ensemble particulier de problèmes particulièrement déroutants ? Et quel organisme serait plus efficace ou plus approprié pour centraliser les efforts scientifiques déjà menés dans les grandes universités du Nord et de l'Est qu'une institution sise là où ces problèmes sociaux sont les plus prégnants, et dont on ferait le foyer de recherches historiques et statistiques minutieuses[11] ? Il ne fait aucun doute que le premier jalon authentique vers la résolution de la question noire sera la création d'une université noire qui ne soit pas seulement un établissement d'enseignement mais aussi un centre de recherche sociologique, en étroite collaboration avec Harvard, Columbia, Johns Hopkins et l'Université de Pennsylvanie.

C'est dans cette direction que s'orientent les congrès de Tuskeegee [*sic*] et de Hampton, et les prémices d'une entreprise de ce genre ont [23] déjà été inaugurées à l'Université d'Atlanta[12]. En 1896, cette université est entrée en contact avec une centaine d'hommes du Sud issus de l'enseignement supérieur et leur a présenté un plan d'enquête systématique au sujet de certains problèmes de la vie urbaine des Noirs tels que la condition des familles, les logements, les loyers, la propriété immobilière, les professions, les revenus, les taux de morbidité et de mortalité. Chaque enquêteur s'est engagé dans l'étude d'un ou plusieurs petits groupes, et c'est ainsi que cinquante-neuf groupes totalisant quelque 5 000 personnes dans diverses parties du pays ont été étudiés. Les résultats ont ensuite été publiés par le Bureau du travail[13]. Ce travail purement scientifique, visant uniquement à l'identification fidèle des conditions en présence, signe le début d'une nouvelle ère dans la manière dont nous concevons le rôle des universités noires – et il faut assurément espérer que l'Université d'Atlanta puisse poursuivre ce travail comme elle se propose de le faire.

Au moment de conclure ce texte consacré aux problèmes des Noirs, il faut souligner à nouveau la nécessité de rappeler continûment les chercheurs à la visée de toute science face à l'agitation et aux sentiments intenses qui rendent confuse la discussion de cette question sociale brûlante. Nous vivons à une époque où, malgré les brillantes réalisations d'un siècle remarquable, les travaux scientifiques sont souvent critiqués avec désinvolture ; où celui qui cherche la vérité est trop souvent dépeint comme dépourvu de sympathie pour autrui et comme indifférent aux idéaux humains. Malgré toute notre culture, nous sommes encore enclins à moquer l'héroïsme qui préside au travail de laboratoire et à applaudir la morgue qui anime le combat de rue. En une période telle que la nôtre, ceux qui tiennent réellement à l'humanité ne peuvent qu'exalter les idéaux purs de la science, souligner sans cesse que seule l'étude d'un problème peut conduire à sa résolution, et affirmer qu'il n'est d'autre lâche sur terre que celui qui craint le savoir.

BIBLIOGRAPHIE

ANONYME (1897), « Condition of the Negro in Various Cities », *Bulletin of the United States Department of Labor*, 10 (II), p. 257-369.

DONOGHUE John (2013), « Indentured Servitude in the 17th Century English Atlantic. A Brief Survey of the Literature », *History Compass*, 11 (10), p. 893-902.

DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « A Program for a Sociological Society », *W. E. B. Du Bois Papers*, MS 312, Amherst, Université du Massachusetts.

DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1898), *Some Efforts of American Negroes for Their Own Social Betterment. Report of an Investigation under the Direction of Atlanta University ; Together with the Proceedings of the Third Conference for the Study of the Negro Problems*, Held at Atlanta University, May 25-26, 1898, Atlanta, Atlanta University Press.

DU BOIS William Edward Burghardt (1903), « The Laboratory in Sociology at Atlanta University », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 21 (3), p. 502-503.

DU BOIS William Edward Burghardt (1904), « The Atlanta Conferences », *The Voice of the Negro. An Illustrated Monthly Magazine*, 3 (1), p. 85-90.

DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie, une étude sociale*, suivi de : *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district*, par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.

HOFFMAN Frederick L. (1896), *Race traits and tendencies of the American Negro*, New York, Macmillan.

INGLE Edward (1893), *The Negro in the District of Columbia*, Baltimore, John Hopkins Press.

JOHNSTON James S. (2013), « Rival Readings of Hegel at the Fin de Siècle. The Case of William Torrey Harris and John Dewey », *History of Education*, 42 (4), p. 423-443.

LANDERS Jane (1999), *Black Society in Spanish Florida*, Urbana, University of Illinois Press.

ZIMMERMAN Kenneth (1985), « William Torrey Harris. Forgotten Man in American Education », *Journal of Thought*, 20 (2), p. 76-89.

NOTES

1 [NdE. : Ce texte est la traduction de l'article de W. E. Burghardt Du Bois, 1898, « The Study of the Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11, p. 1-23. Traduction de l'anglais au français et édition des notes (hormis la note 6) par Pierre-Nicolas Oberhauser].

2 [NdT. : On peut rapprocher ce passage des affirmations de Du Bois dans un texte rédigé une année auparavant en vue d'une intervention devant le *First Sociological Club* d'Atlanta – « organisation de recherche et de bienfaisance » comptant vingt membres à sa création et visant, selon ses statuts, à « améliorer par tous les moyens utiles la condition sociale des personnes de couleur de cette région [d'Atlanta] », et en particulier « la vie domestique des pauvres » (reproduit *in* Du Bois, 1898 : 30, 41). Du Bois y formule en effet les mêmes espoirs au sujet des apports potentiels de la sociologie, et les mêmes réserves par rapport au statut épistémologique auquel elle sera susceptible d'accéder : « Beaucoup d'hommes éminents insistent encore sur le fait que cette masse de faits partiellement digérés *(this mass of partially digested facts)* ne peut être gratifiée du nom de science – et en effet, si l'on entend par science un corpus de connaissances *(a body of knowledge)* incorporant des lois établies de manière définitive et des faits systématisés avec précaution, alors la sociologie n'est pas encore une science et pourrait ne jamais en devenir une. Mais si l'on entend plutôt par sociologie un champ d'investigation vaste et fructueux quant aux phénomènes mystérieux de l'action humaine, qui a offert la preuve que s'y appliquent dans une certaine mesure des lois scientifiques et promet beaucoup pour le futur – si un tel travail mérite, comme le pensent beaucoup, le nom de science, alors la sociologie a sa place parmi les plus grandes sciences. » (Du Bois, 1897 : 3-4).]

3 [NdT. : Il faut bien comprendre le point de Du Bois. Il veut faire valoir que l'étude de la population noire américaine se donne – en plus de son intérêt intrinsèque – comme un cas particulièrement propice à la formulation de connaissances sociologiques générales. Du Bois reprend et développe cet argument dans un texte légèrement postérieur : « En raison de la couleur de peau de ses membres et des préjugés qui s'y attachent, le groupe [formé par les Noirs américains] est isolé ; en raison de tout ce qui l'incite au changement, les transformations qui s'y manifestent sont rapides et kaléidoscopiques ; en raison de l'environnement particulier dans lequel il évolue, l'action et la réaction des forces sociales sont visibles et peuvent être mesurées avec plus de facilité qu'il n'est habituel. […] [A]u lieu de s'attaquer vainement aux problèmes relatifs aux relations sociales en prenant pour objet tous les hommes et tous les peuples de toutes les époques, pourquoi, au nom du bon sens, ne vient-il pas à

l'esprit des sociologues américains que leur temps et leur travail seraient infiniment mieux investis pour le progrès scientifique réel s'ils étaient consacrés à l'étude de ce seul groupe de personnes présentant un développement rapide ? » (Du Bois, 1904 : 86).]

4 [NdT. : On se rappellera que l'« *indenture* » était une forme de contrat par lequel un individu s'engageait à travailler durant un certain nombre d'années sans rétribution en échange d'un transport vers les colonies et, parfois, d'une propriété foncière une fois le contrat achevé. L'« engagisme » ayant constitué l'équivalent de l'« *indenture* » dans les colonies françaises, il me paraît adéquat de traduire « *indented servants* » par « engagés ». On peut cependant choisir de rendre cette expression par « serviteurs sous contrat », comme le fait Nicolas Martin-Breteau dans sa récente traduction de *The Philadelphia Negro* (Du Bois, 1899/2019). Pour un premier aperçu de la (vaste) littérature consacrée à l'« *indenture* », voir Donoghue (2013).]

5 [NdT. : Des années 1730 – voire avant – à la reddition du territoire aux États-Unis en 1821, la Floride espagnole a pu servir de refuge aux esclaves qui parvenaient à s'enfuir des États du Sud. Sur ce point, voir Landers (1999).]

6 L'établissement d'une bibliographie des travaux consacrés aux Noirs américains est une tâche qu'il serait fort nécessaire d'entreprendre. La littérature existante peut être résumée brièvement comme suit. En ce qui concerne les recherches historiques, il existe des études générales sur les Noirs telles que le *History of the Negro Race in America* de [George W.] Williams, ainsi que les études de [Henry] Wilson, [William] Goodell, [William O.] Blake, [Esther] Copley, [Horace] Greeley et [Thomas R. R.] Cobb sur l'esclavage. On pourra également se reporter au traitement de ce sujet dans les histoires générales de [Hubert H.] Bancroft et de [Hermann] Von Holst, entre autres. Nous disposons également de brèves histoires spécifiques de l'institution de l'esclavage dans le Massachusetts, le Connecticut, l'État de New York, le New Jersey, en Pennsylvanie, dans le District de Columbia, le Maryland et en Caroline du Nord. Le commerce des esclaves a été étudié par [Thomas] Clarkson, [Thomas F.] Buxton, [Anthony] Benezet, [Henry Ch.] Carey, entre autres. Mademoiselle [Marion G.] McDougall a rédigé une monographie sur les esclaves fugitifs. Sur le plan juridique, les Codes des esclaves ont été synthétisés par [John C.] Hurd, [George M.] Stroud, [Jacob D.] Wheeler, [William] Goodell et [Thomas R. R.] Cobb. Les aspects économiques du système esclavagiste ont été brillamment dépeints par [John E.] Cairnes. Enfin, une grande quantité de matériel montrant le développement de l'opinion anti-esclavagiste est disponible. En ce qui concerne les données statistiques et sociologiques, le gouvernement des États-Unis a recueilli beaucoup

d'informations dans les recensements et rapports du *Census Bureau* ; les enquêtes du Congrès, ainsi que celles des administrations et sociétés à l'échelle des États, s'y sont ajoutées. En outre, nous disposons des études statistiques de [James D. B.] DeBow, [Hinton R.] Helper, [Henry] Gannett et [Frederick L.] Hoffman, des observations de [Frederick L.] Olmsted et de [Frances A.] Kemble, ainsi que des études et interprétations de [William] Chambers, [Charles H.] Otken, [Philip A.] Bruce, [George W.] Cable, [Timothy T.] Fortune, [Jeffrey R.] Brackett, [Edward] Ingle et [Albion W.] Tourgée. Certains chercheurs étrangers, depuis [Alexis] de Tocqueville et [Harriet] Martineau jusqu'à [Ernst von] Halle et [James] Bryce, se sont penchés sur le sujet. On peut aussi noter quelques efforts pour compiler le folklore et la musique des Noirs américains, et étudier leur dialecte. Certaines données anthropologiques ont aussi été recueillies. Il existe en sus une masse de littérature parue dans des périodiques, de qualité très variable, qui fourmille d'opinions, d'observations, d'expériences personnelles et de discussions.

7 [NdT. : Dans la version commentée du texte de Du Bois déposée sur la plateforme qu'il anime, le politiste Robert W. Williams donne la source de cette citation : elle provient d'un ouvrage intitulé *The Negro in the District of Columbia*, publié en 1893 à Baltimore et rédigé par Edward Ingle (voir l'article commenté disponible à l'adresse suivante : www.webdubois.org/dbStudyofnprob.html, consulté le 15 novembre 2022). On aura relevé que Du Bois mentionne Ingle dans la note précédente.]

8 [NdT. : Robert W. Williams indique que Du Bois se réfère sans doute implicitement ici à un ouvrage de Frederick L. Hoffman intitulé *Race Traits and Tendencies of the American Negro*, paru en 1896 (voir le commentaire de Williams à l'adresse suivante : www.webdubois.org/dbStudyofnprob.html, consulté le 15 novembre 2022).]

9 [NdT. : William T. Harris (1835-1909) avait été nommé à la tête du Bureau of Education en 1889, et le resterait jusqu'en 1906. Hégélien résolu, membre central de la St. Louis Philosophical Society et fondateur en 1867 du *Journal of Speculative Philosophy*, Harris pouvait par ailleurs apparaître à la fin du XIX^e^ siècle comme *le* grand philosophe américain de l'éducation. Sur Harris, voir Zimmerman (1985), Johnston (2013).]

10 [NdT. : Du Bois pense très probablement ici à l'Université d'Atlanta (Géorgie), à la Fisk University (Tennessee) et à la Howard University (Washington, D. C.).]

11 [NdT. : On peut rapporter cette phrase à un passage issu d'un texte rédigé peu après par Du Bois, qui permet d'en saisir la pleine portée. Le passage en question concerne l'Université d'Atlanta et ce qui en fait une institution privilégiée pour l'étude (sociologique) des « problèmes des

Noirs » : « L'Université d'Atlanta est située à quelques kilomètres du centre géographique de la population noire de la nation, et elle est donc proche du centre de cet agrégat de problèmes humains qui entourent les Noirs américains. Cette institution, qui constitue en elle-même un "problème des Noirs" et qui forme des étudiants dont la vie sera nécessairement un facteur supplémentaire de ce même problème, ne peut logiquement échapper à l'étude et à l'enseignement de certaines choses liées à cette masse de questions sociales. Et ces choses ne peuvent pas être toutes réduites à l'histoire et à l'éthique – la plus grande part d'entre elles relève logiquement de la sociologie. » (Du Bois, 1903 : 161).]

12 [NdT. : Du Bois fait ici référence aux Tuskegee Negro Farmers' Conferences, aux Hampton Negro Conferences et évidemment aux Atlanta Conferences for the Study of the Negro Problems. Sur ce point, voir la présentation du texte.]

13 [NdT. : Le rapport en question était paru en mai 1897 sous le titre de « Condition of the Negro in Various Cities » dans le *Bulletin of the Department of Labor*. Il n'est pas directement attribué à ses auteurs, mais résulte de la collaboration entre une série d'acteurs dont il est pour la plupart question dans la présentation du texte : le pasteur Joseph E. Smith (1805 ?-1844 ?), l'avocat et activiste Butler R. Wilson (1861-1939), Richard R. R. Wright Sr., George G. Bradford, et Carroll D. Wright (Anonyme, 1897).]

COMMENTAIRES SUR LA VISION DU PLURALISME CULTUREL DE JANE ADDAMS

MARILYN FISCHER

Dans un commentaire de trois textes d'Addams – « La propension à l'humanisation de l'éducation industrielle » (1904), « L'immigration récente : un domaine négligé par les chercheurs » (1905) et « L'émancipation [de l'esclavage] a-t-elle été annulée par l'indifférence nationale ? » (1913) –, Marilyn Fischer présente les éléments clefs de sa vision du pluralisme culturel. Addams critique les attitudes négatives des Américains natifs et blancs à l'égard des Afro-Américains et des immigrants récents, et montre comment ceux-ci se nuisent à eux-mêmes en agissant de la sorte. L'idée centrale d'Addams est que les immigrants récents et les Afro-Américains ne constituent pas une menace pour le mode de vie américain. Au contraire, ils apportent un trésor de pratiques et d'expériences culturelles qui pourraient être utiles pour réformer les institutions sociales et politiques des États-Unis. Selon Addams, c'est la voie à suivre pour créer une société « saine » dans laquelle tous les individus pourront s'épanouir.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PLURALISME CULTUREL ; JANE ADDAMS ; IMMIGRANTS ; AFRICAINS-AMÉRICAINS.

* Marylin Fischer est professeure émérite de philosophie au College of Arts and Sciences de l'Université de Dayton, Ohio, membre de la Society for the Advancement of American Philosophy [mfischer1[at]udayton.edu].

Les textes d'Addams repris ici sont tirés de discours qu'elle a prononcés et qui illustrent sa conception du pluralisme culturel. Mes commentaires sur ces textes portent sur les différentes façons dont Addams s'adressait à des publics spécifiques, les encourageant à accueillir les immigrants néo-arrivants et les Afro-Américains, plutôt que de les considérer comme inférieurs.

Addams avait étudié la rhétorique et l'art oratoire à l'université et savait comment retenir l'attention d'un public en faisant appel aux émotions, à l'intellect et à l'imagination. Elle faisait varier sa voix en employant des raisonnements scientifiques et sociologiques, et en recourant à des modes d'expression littéraires et narratifs. En alternant entre ces différentes voix, elle amplifiait et intensifiait les significations de ses principales idées. En lisant les textes d'Addams, il est utile d'imaginer que l'on se trouve dans un auditorium, à une occasion déterminée, prêt à écouter une intellectuelle publique et un maître de la rhétorique traiter d'une question d'actualité, d'intérêt public.

Dans ces discours, le thème central d'Addams est que les immigrants ne menacent pas le mode de vie américain. Au contraire, ils apportent des ressources cruciales pour réformer les institutions sociales et politiques américaines et pour créer une société saine et florissante, qui réponde aux besoins de tous ses citoyens. Les remarques d'Addams sont particulièrement pertinentes aujourd'hui, alors que les mouvements anti-démocratiques et anti-immigrants gagnent en puissance dans le monde entier.

Le premier texte, « Recent Immigration : A Field Neglected by the Scholar » (1905), est une version abrégée d'un discours de convocation qu'Addams a prononcé à l'Université de Chicago en décembre 1904. C'était un honneur pour Addams d'être invitée à s'adresser à un public aussi érudit. J'imagine que les auditeurs s'attendaient à ce qu'Addams les félicite pour leurs réalisations scientifiques. Ils ont peut-être été déconcertés par le titre de sa conférence, « Immigration : un domaine négligé par les chercheurs », alors que certains des plus grands

spécialistes de l'immigration du pays étaient membres de la faculté. Ces spécialistes avaient mesuré et analysé les flux d'immigrants qui affluaient alors du Sud et de l'Est de l'Europe, de la Russie et de certaines parties de l'Empire ottoman, pour travailler dans les chemins de fer, les mines et les usines du pays. Ces chercheurs pouvaient se prévaloir d'une expertise dans le débat national sur la question de savoir si le pays pouvait absorber davantage d'immigrants sans menacer le caractère et le bien-être de la nation. Le débat était vif car, à l'époque, les immigrants et leurs enfants représentaient 78 % de la population de Chicago, une proportion similaire aux plus grandes villes américaines (Knight, 2005 : 179).

Les remarques préliminaires d'Addams ont sans doute stupéfié le public. Au lieu de les féliciter pour leur expertise, elle s'est lancée dans une critique dévastatrice des principes fondamentaux sur lesquels les États-Unis ont été fondés et des méthodes utilisées par les universitaires pour enquêter sur les immigrants. Elle a ensuite traité les membres de son auditoire comme des étudiants ayant beaucoup à apprendre des immigrés qu'ils prétendaient si bien connaître.

L'incapacité de la nation à prendre en compte les immigrants récents, affirme Addams, est enracinée dans son adhésion aux idéaux du XVIII^e^ siècle des fondateurs de la nation. Ces derniers revendiquaient l'allégeance aux principes de liberté et d'égalité pour tous. La liberté politique était définie en termes de gouvernement représentatif, tandis que la liberté économique se confondait avec le contrôle absolu des individus sur leur propriété privée. Ces principes ont été interprétés en accord avec les traditions anglo-saxonnes d'individualisme possessif et politique et de protection de la propriété privée.

Addams a reproché aux chercheurs de ne rien comprendre aux immigrés, en dépit des masses de données qu'ils ont accumulées. Les chercheurs en savaient long sur les immigrants, par exemple sur le nombre qui arrivaient chaque année, sur les nationalités qu'ils représentaient, sur leur état de santé et leur niveau d'éducation, sur leur

nombre d'enfants, sur le niveau de leurs revenus et sur leurs lieux de travail. Pourtant, Addams reprochait à ces universitaires de ne pas connaître les immigrés : « Ils ne nous ont fourni aucune méthode pour découvrir les hommes, les spiritualiser, les comprendre, avoir des relations avec les étrangers et recevoir ce qu'ils nous apportent. » À l'époque, le terme « spiritualiser » faisait référence aux sources culturelles d'un peuple, à la façon dont ses membres donnaient un sens à leurs expériences et trouvaient un but à leurs vies. Ces sources de sens s'exprimaient dans les coutumes, les pratiques religieuses ou les formes d'expression artistique.

Addams étaye sa critique par des preuves sociologiques de son cru. En 1904, elle avait déjà vécu quinze ans parmi les nombreuses nationalités d'immigrants de Chicago. Elle les connaissait intimement, ainsi que leurs pratiques culturelles. Elle et les sociétaires de Hull House comptaient parmi les meilleurs sociologues urbains du pays. Ils avaient mené des enquêtes sur le logement urbain, la qualité des soins médicaux disponibles, la sécurité sur le lieu de travail, le travail des enfants, l'éducation, les installations de loisirs et bien d'autres choses encore, qui définissent la vie urbaine pour les populations migrantes.

Ces études ont démontré de manière éclatante que, dans une société industrielle, la division établie par les fondateurs entre la sphère politique et la sphère économique n'était plus tenable. À l'époque d'Addams, les États-Unis traitaient l'immigration comme une question politique, qui devait être réglée par des documents d'immigration officiels, des tests médicaux à l'arrivée et des lois imposant des restrictions croissantes aux personnes autorisées à entrer dans le pays. Dans la sphère économique, les propriétaires d'entreprises, exerçant leur droit de contrôle sur leurs biens privés, traitaient les travailleurs comme bon leur semblait. En énumérant les formes d'exploitation des immigrés, Addams révèle avec force détails « que les problèmes mondiaux ne sont plus abstraitement politiques, mais politico-industriels ».

Dit autrement, Addams en venait à la conclusion que les principes fondateurs des États-Unis – à savoir que les individus sont libres et égaux pour exercer leur liberté politique par le biais d'un gouvernement représentatif et leur liberté économique par le biais du contrôle de leur propriété privée – étaient désormais dépassés. Ces hypothèses étaient débordées par les conséquences des niveaux intenses d'industrialisation, d'urbanisation et de migration qui définissaient désormais l'époque. De nouveaux idéaux et de nouvelles pratiques étaient nécessaires.

Après avoir délivré ces analyses conceptuelles et sociologiques, Addams adopte une voix de conteuse. Ses histoires révèlent à quel point le sens du patriotisme des Américains était borné et étriqué. Elle raconte l'histoire d'un vétéran de la Guerre civile américaine incapable de comprendre l'admiration d'un garçon italien pour Garibaldi, le combattant italien de la liberté. Le patriotisme du vétéran était trop insulaire pour qu'il pût comprendre ce que les amoureux de la liberté du monde entier avaient en commun. Addams a même inséré un peu d'autodérision dans son récit avec sa tentative d'impressionner un public avec le courage et le zèle des Pèlerins lors de l'établissement de la colonie de Plymouth en 1620. Un jeune Irlandais a traduit la réponse d'un immigrant grec fier de son héritage grec : « Il dit que si vos ancêtres sont comme ça, alors les siens pourraient les battre ! »

Il est temps, déclare Addams, que la nation adopte des conceptions plus cosmopolites de la liberté et de l'égalité en puisant dans les expériences de tous ceux qui résident actuellement dans le pays. Plutôt que cette fondation des institutions de la nation sur ses origines, c'est à la participation de tous les citoyens, nés dans le pays ou immigrants, que devrait revenir l'élaboration des idéaux de la nation, en fonction des besoins du moment.

Dans les paragraphes suivants de son discours, Addams explique comment les cultures d'origine des nouveaux immigrants leur ont fourni des ressources grâce auxquelles les États-Unis ont pu

transformer les institutions et les idéaux politiques et économiques américains. Il s'agit des ressources « spirituelles » des immigrants, qui leur donnent un sens et une cohérence. Addams a parlé des compétences des Italiens en matière d'agriculture intensive, qui n'est pas pratiquée aux États-Unis. Elle a évoqué leur vie sociale rurale dynamique, contrairement à l'isolement imposé par les modes d'exploitation agricole américains. À l'opposé des systèmes américains et canadiens de propriété privée de la terre, fondés sur une « théorie inflexible de l'individualisme », Addams a parlé de la flexibilité du système slave de propriété collective du *mir*, pratiqué depuis longtemps dans les cultures des immigrants d'Europe de l'Est et de Russie. Elle a également évoqué plusieurs pratiques des immigrants juifs dont les Anglo-saxons auraient pu s'inspirer, et ce à une époque d'intensité de l'antisémitisme aux États-Unis.

Addams conclut en rappelant à son auditoire que « tous les peuples du monde font désormais partie de notre tribunal ». Cela était certainement vrai pour les populations des grandes villes américaines de l'époque, et le devenait de plus en plus pour la nation dans son ensemble. Les immigrants ne devraient pas avoir à assimiler les modes de pensée et d'action anglo-saxons des Américains ; au contraire, leurs cultures et leurs idéaux devraient être accueillis comme des ressources permettant aux États-Unis d'évoluer vers une nation saine et florissante.

Le second texte traduit, « The Humanizing Tendency of Industrial Education » (1904), a été présenté par Addams dans un cycle de conférences à Chautauqua, à l'ouest de l'État de New York. Ce programme culturel proposait des cours d'été et des présentations artistiques pour adultes, dans un cadre paisible au bord du lac Chautauqua. Ces sessions étaient particulièrement importantes pour les femmes, qui avaient peu accès à l'enseignement supérieur. Addams y présente « La tendance humanisante de l'éducation industrielle » dans le cadre d'une série de neuf conférences sur « Les arts et l'artisanat – Arts and Crafts – dans l'éducation américaine ». Il peut sembler étrange

qu'Addams parle de l'éducation industrielle dans une série consacrée au mouvement artistique et artisanal, mais elle avait l'art d'aborder des sujets disparates et de les mettre bord à bord pour engendrer des solutions à des problèmes sociaux urgents.

Le mouvement Arts and Crafts est né en Angleterre et s'est ensuite étendu à d'autres pays. La section de Chicago a été fondée à Hull House en 1897. Ce mouvement se fonde sur les philosophies de John Ruskin et de William Morris, intellectuels anglais, réformateurs sociaux. Morris avait expliqué qu'avant l'industrialisation, il n'y avait pas de séparation entre les beaux-arts et l'artisanat. Lorsque les artisans fabriquaient des produits à usage domestique, ils les façonnaient avec leur propre intelligence et leur propre créativité. Leur personnalité s'exprimait dans leurs produits parce que leurs mains maîtrisaient leurs outils. La vision d'Addams pour la production industrielle était de la transformer en un artisanat intelligent, avec des travailleurs capables d'utiliser leurs machines comme des outils, plutôt que d'être esclaves de machines qui commandent à leurs mouvements (Fischer, 2019 : 140-143).

Les questions relatives à la réforme de l'enseignement étaient particulièrement pressantes à mesure que l'industrialisation progressait à un rythme rapide dans les villes américaines. À l'époque, la plupart des écoles proposaient un apprentissage par cœur de l'arithmétique et de la lecture. Peu d'enfants de la classe ouvrière dépassaient la quatrième année (Peterson, 1985 : 59). Addams commence son discours en mentionnant deux expériences éducatives. Dans la première, des chefs d'entreprise créent des écoles de formation manuelle indépendantes dans lesquelles les futurs travailleurs sont formés aux compétences spécifiques dont ils ont besoin pour accomplir des travaux industriels. Addams oppose cette expérience à l'« école avancée », en se référant aux écoles expérimentales de John Dewey et du colonel Francis Parker. Ces écoles ont conçu des programmes d'études permettant aux élèves d'apprendre par le biais de leurs propres expérimentations, en y engageant pleinement leurs mains et leurs intellects.

Puis, Addams consacre le reste de son discours à décrire le Musée du travail (Labor Museum) de Hull House et à expliquer pourquoi il a été créé de la sorte. Cette expérience éducative était conçue expressément pour les adultes, y compris les immigrants récents et les Américains non-immigrants. Addams voulait corriger certaines attitudes sociales qui divisaient la société, dangereuses selon elle pour l'esprit de la démocratie. L'une de ces divisions concernait le travail intellectuel et le travail manuel, présumé inférieur. Une autre division était due au mépris de nombreux Américains de la classe moyenne à l'égard des immigrants récents, dont la plupart venaient de villages ruraux, paysans, prémodernes d'Europe. Le Musée du travail était conçu pour surmonter ces divisions.

L'une des expressions préférées d'Addams était « en connexion et en coopération avec la totalité » (Addams, 1902/2002 : 96). Pour elle, l'éducation consistait en une découverte de la relation que chacun entretient avec les autres, dans le cadre d'une longue histoire de coopération. Le Musée du travail illustre ainsi l'histoire du travail et de la production, depuis les temps les plus reculés des cultures humaines jusqu'au début du XX^e^ siècle. Ses départements retracent l'histoire du travail des textiles, des métaux, des céréales et du bois. Les démonstrations de façons de faire, en pratique *(hands-on)*, au cours de l'histoire, sont complétées par des cartes, des conférences et des représentations artistiques. Pour le département textile, par exemple, Addams a collecté divers outils, comme des rouets, pour montrer aux immigrants du quartier comment fabriquer du fil en filant. Elle les a organisés dans l'espace du Musée du travail de manière à suivre l'histoire de la production textile depuis le stade de la fabrique manuelle jusqu'au stade industriel des usines textiles de Chicago, où de nombreux immigrants étaient employés. L'objectif était d'illustrer comment le travail manuel, que ce soit dans les villages ruraux en Europe ou dans les manufactures les plus modernes de Chicago, s'inscrivait dans une même histoire. Les ouvriers étaient supposés se voir « en connexion et en coopération avec la totalité » de l'histoire humaine, et comprendre ainsi que le

travail manuel et le travail intellectuel forment un processus intégré (Fischer, 2019 : 131-146).

Au Musée du travail, les immigrants exposaient leurs savoir-faire d'artisans aux visiteurs et enseignaient dans les nombreux ateliers. Ils vendaient ce qu'ils produisaient à la boutique du musée. Les visiteurs de la classe moyenne étaient ainsi en mesure d'apprendre des immigrants et de lutter contre les stéréotypes d'infériorité qui les stigmatisaient. Pour Addams, ce dispositif instaurait un type de réciprocité, essentiel à l'esprit démocratique.

Dans sa conférence de Chautauqua, Addams a rassemblé ces mêmes thèmes en décrivant comment les écoles pouvaient être utilisées le soir pour l'éducation des adultes. L'objectif était la réciprocité démocratique. Les immigrants pourraient enseigner la cuisine, la natation et le travail du bois aux Américains, tandis que les Américains enseigneraient l'anglais aux immigrants. Ces échanges seraient égalitaires et marqués par la réciprocité, les immigrants et les Américains étant à la fois enseignants et élèves.

Venons-en au dernier texte, plus tardif, « Has the Emancipation Act been Nullified by National Indifference » (1913), qui rend compte des commémorations du 50e anniversaire de la Proclamation d'émancipation par le Président Abraham Lincoln. Alors que la guerre de Sécession se poursuit de manière sanglante, Lincoln déclare qu'à compter du 1er janvier 1863, toutes les personnes réduites en esclavage dans les États alors en rébellion contre les États-Unis seront « à cette date, dorénavant et à jamais, libres ».

La commémoration la plus grandiose de cet événement à Chicago a eu lieu le 14 février 1913. Il s'agit de l'anniversaire de la naissance de Lincoln à l'Orchestra Hall, devant un public de trois mille personnes. Le *Broad Axe*, un journal afro-américain, rapporte qu'« aucune ligne de couleur » ne séparait les spectateurs blancs et noirs, venus en nombre égal. Ils écoutent de concert la centaine de chanteurs du

Chœur de l'émancipation (Emancipation Chorus), organisé par Ida B. Wells-Barnett, la critique la plus importante contre le lynchage des Noirs. Jane Addams est l'une des quatre orateurs ; elle est décrite par le *Broad Axe* comme « l'une des plus grandes femmes du monde à bien des égards » (*The Broad Axe*, 1913 : 1). Le *Freeman* d'Indianapolis, Indiana, un autre journal afro-américain, rapporte qu'Addams avait déclaré à l'auditoire que le travail d'émancipation était encore incomplet, poursuivant : « Nous devons nous préparer à la nouvelle émancipation, aux plus grandes libertés et aux plus grandes chances qui peuvent naître d'un nouvel effort d'amour, de patience et de patriotisme. » (*The Freeman*, 1913 : 1).

Addams a développé ces thèmes dans son essai intitulé « La loi sur l'émancipation a-t-elle été annulée par l'indifférence nationale », élément d'un symposium de six articles qui visaient à commémorer la Proclamation d'émancipation, publiés dans *The Survey*, une des revues les plus en vue de la réforme sociale. Ida B. Wells-Barnett et W. E. B. Du Bois y ont également contribué. Dans son essai, Addams s'inspire du puissant réquisitoire du philosophe britannique Leonard T. Hobhouse contre l'impérialisme britannique, *Democracy and Reaction*. Hobhouse (1904 : 60-63, 122) y soutient que les indignités, les souffrances et les morts que l'impérialisme britannique a infligées aux peuples autochtones du monde entier ont induit une réaction d'indifférence au sein du peuple britannique. Selon Hobhouse, « cette indifférence est un signe d'appauvrissement moral ». L'indifférence du peuple britannique à l'égard de l'impérialisme britannique indique qu'il a perdu son engagement en faveur de la démocratie et de la réforme.

Addams constatait qu'un phénomène similaire s'était emparé des Blancs aux États-Unis après que l'esclavage eut été déclaré hors-la-loi. Les Américains blancs étaient devenus indifférents aux indignités, aux souffrances et aux morts qu'ils continuaient de faire subir à leurs concitoyens afro-américains. Dans le Sud, les Blancs ont laissé leurs faux souvenirs de relations amicales entre les maîtres et les esclaves

obscurcir leur perception des nombreuses façons dont ils continuaient d'opprimer les Afro-Américains. Le Nord blanc, écrit Addams, « se soumet aux chaînes forgées [...] par sa propre indifférence ». Non seulement cette indifférence masque l'oppression qu'ils font peser sur les Afro-Américains, mais elle les rend également indifférents aux nombreuses contributions que les Afro-Américains apportent à la vie américaine. En décrivant ces dons, Addams fait écho aux évocations émouvantes de Du Bois dans *The Souls of Black Folk* (1903) sur l'art, l'industrie, la capacité d'exécution et la bonne humeur des Noirs américains. En niant ces dons, les Blancs ont supprimé la capacité des Noirs, leur propre capacité et la capacité de la nation à s'épanouir.

Mon propre article, « Jane Addams : pluralisme culturel, migrants européens et Africains-Américains » (2013/2024), traduit dans ce numéro de *Pragmata*, s'interrogeait sur la difficulté d'intégrer les analyses d'Addams sur les immigrants récents et sur les Afro-Américains dans une conception unifiée du pluralisme culturel. Ces notes complémentaires sur les trois textes d'Addams suggèrent-elles de nouvelles façons d'intégrer ces analyses ?

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (2002 [1902]), *Democracy and Social Ethics*, Urbana, University of Illinois Press.

DU BOIS William Edward Burghardt (1903), *The Souls of Black Folk*, Chicago, A. C. McClurg.

FISCHER Marilyn (2019), *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing Democracy and Social Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press.

FISCHER Marilyn (2024 [2013]), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 108-141.

HOBHOUSE Leonard T. (1904), *Democracy and Reaction*, Londres, T. Fisher Unwin.

KNIGHT Louise W. (2005), *Citizen : Jane Addams and the Struggle for Democracy*, Chicago, The University of Chicago Press.

PETERSON Paul E. (1985), *The Politics of School Reform 1870-1940*, Chicago, The University of Chicago Press.

THE BROAD AXE (1913), « Fiftieth Anniversary Celebration of the Emancipation Proclamation of President Abraham Lincoln », Chicago, 15 février, p. 1-2.

THE FREEMAN (1913), « Lincoln Celebration at Orchestra Hall », Indianapolis, 22 février, p. 1.

TROIS TEXTES

LA PROPENSION À L'HUMANISATION DE L'ÉDUCATION INDUSTRIELLE

L'IMMIGRATION RÉCENTE : UN DOMAINE NÉGLIGÉ PAR LES CHERCHEURS

L'ÉMANCIPATION [DE L'ESCLAVAGE] A-T-ELLE ÉTÉ ANNULÉE PAR L'INDIFFÉRENCE NATIONALE ?

JANE ADDAMS

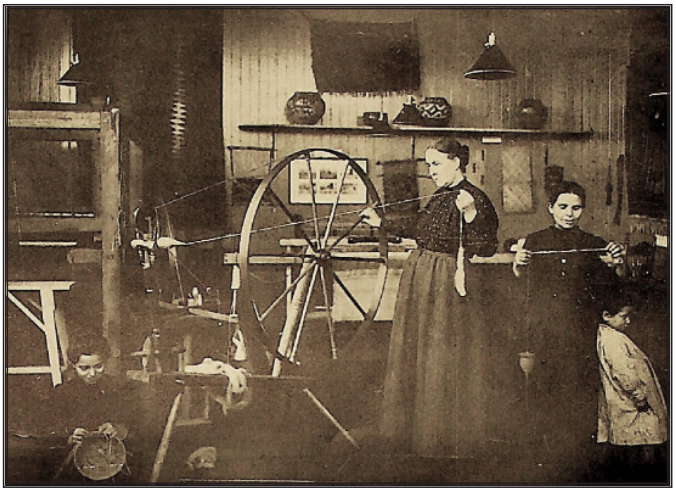
LA PROPENSION À L'HUMANISATION DE L'ÉDUCATION INDUSTRIELLE (1904)

Il ne fait aucun doute que les écoliers éduqués dans le système actuel de « formation aux métiers manuels » finiront par avoir une attitude envers le travail et à l'égard de ceux qui travaillent de leurs mains très différente de celle que la plupart d'entre nous, scolarisés sous l'ancien régime, entretenons à notre insu[1].

Un enfant d'une « école avancée »[2] aura reproduit et, dans une certaine mesure, réinventé les procédés de filage et de tissage depuis l'appareil rudimentaire, fait de quelques bâtons de bois, jusqu'au rouet colonial et au métier à tisser qu'il aura fabriqués de ses mains. Un tel enfant ne verra jamais un morceau de tissu sans y reconnaître le fruit de l'incorporation d'un effort, d'une volonté et d'une ingéniosité humaines ; mais plus encore, peut-être qu'un tel enfant, ayant appris quelque chose de la vie des ouvriers du textile pendant des milliers d'années et du rôle que les occupations et les habitudes quotidiennes ont joué dans l'histoire de l'humanité, développera de fait un intérêt pour les ouvriers du textile du temps présent et saura que ne peut être que superficielle une éducation qui n'est pas fondée sur la vie industrielle de son époque, et adaptée à celle-ci. Il cherchera à connaître la vie des ouvriers, leurs habitudes, leurs besoins et leurs espoirs, non pas dans un esprit philanthropique de leur garantir des « bénéfices éducatifs », mais avec le désir bien plus démocratique de tester l'utilité et la validité de ses propres connaissances, afin qu'elles puissent œuvrer à tous les niveaux et soient adaptées aux besoins contemporains.

Ces jeunes gens seront peut-être capables de rétablir une relation authentique entre le travailleur et le chercheur, sans les affres qui affligent aujourd'hui l'esprit de quiconque a reçu une instruction classique, lorsqu'il essaie de rétablir une harmonie entre la culture de son esprit et celle de ses mains. Ces enfants grandissent autour de nous et on a, depuis un moment, beaucoup prêché la doctrine de cette éducation nouvelle. Certains d'entre nous ont au moins appris son credo,

et quand on les interroge, ils peuvent énoncer les raisons de notre foi. C'est peut-être pour cela qu'à Chicago, où l'on prône depuis longtemps l'éducation nouvelle, où les écoles du colonel Parker et de John Dewey ont été fondées sur la reconnaissance de la valeur éducative du développement industriel, on a trouvé un corps d'enseignants disposés à s'identifier avec le corps de travailleurs formés dans l'industrie. Ce corps d'enseignants ne fait-il qu'anticiper un changement de tournure d'esprit appelé se répandre chaque jour davantage, à mesure que l'éducation nouvelle trace son chemin ? Pouvons-nous espérer qu'avec

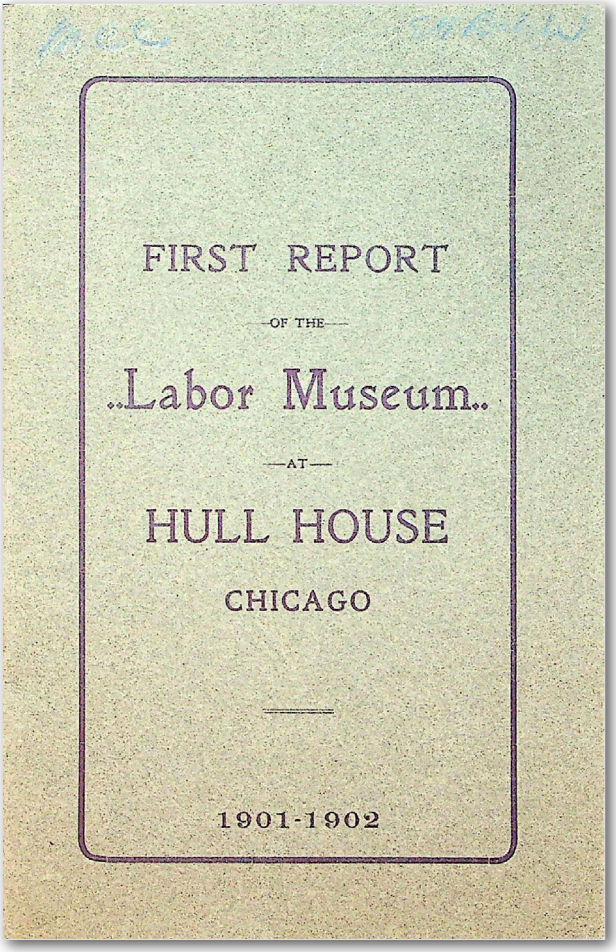


La salle de tissage, au sein du Musée du travail de Hull House.

le temps il nous apprendra à déceler l'habileté et le savoir-faire qui se cachent dans les grandes colonies étrangères – lesquelles constituent aujourd'hui une bonne part de nos métropoles, mais aussi d'un nombre croissant de petites villes ? Le malheur de la situation actuelle est que nous faisons trop peu pour mettre en contact les enfants ainsi préparés à comprendre avec ceux qui auraient si cruellement besoin de cette compréhension.

Un paysan ne cesse pas d'être un paysan quand il monte dans un bateau et traverse l'océan. Et pourtant, le renouveau des « industries paysannes », de l'Irlande à la Russie, semble n'avoir pas pris dans cette paysannerie transplantée. Il serait relativement facile d'y parvenir, et les ateliers de Hull-House et la petite expérimentation du Musée du travail représentent une première tentative dans ce sens. Les ateliers ont procuré un lieu équipé en outils et en matériaux aux « ouvriers de l'Ancien Monde », métallurgistes de Bohème et de Russie, potiers d'Allemagne, sculpteurs sur bois et souffleurs de verre d'Italie. Ils ont aussi donné à ces ouvriers l'occasion d'enseigner non seulement à des classes d'enfants, mais aussi à des adultes américains, désireux de s'approprier des éléments de ce savoir-faire d'antan.

Un coup d'œil sur les ateliers de Hull-House, un soir animé, invite à imaginer ce que l'école publique idéale pourrait offrir pendant les longues nuits d'hiver, si elle devenait effectivement un « centre »[3] pour son voisinage. Nous pourrions imaginer que l'homme d'affaires enseigne à l'immigrant l'anglais et l'arithmétique, dont il a tant besoin, et qu'il reçoive en retour des leçons sur le maniement des outils et des matériaux. Ceux-ci prendraient alors dans son esprit une signification totalement différente de celle que leur donne l'usine, étant donné que le produit qui en résulte aurait pour lui la subtilité et le charme propres à l'expression de soi des ouvriers. La formule habituelle de « dignité du travail » pourrait même y gagner une nouvelle signification. La cuisine, présente dans toute école idéale, fournirait l'occasion aux femmes italiennes d'enseigner à leurs voisines à cuisiner les délicieux macaronis, si différents du produit semi-élastique que les Américains



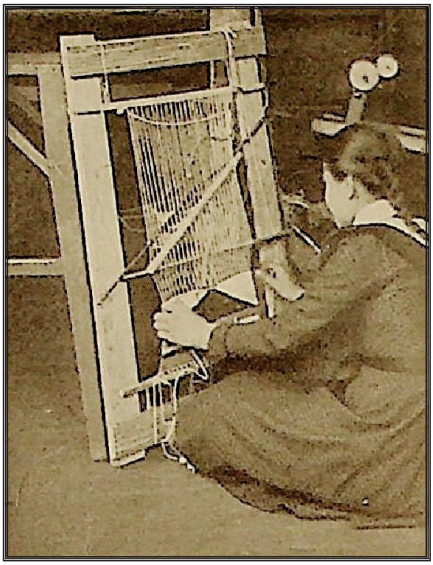
Couverture du Premier rapport sur le Musée du travail de Hull House.

honorent de ce nom. Les soupes paysannes, les plats nationaux dont se vantent les vieux voyageurs européens, pourraient avec un peu de soin être découverts et revisités. Une Italienne apprendrait plus facilement à parler anglais en maniant des ustensiles de cuisine, plongée dans le cours d'expériences familières : ce serait une chose très différente que de l'étudier dans la situation exiguë, et non naturelle, consistant à être assise à un pupitre d'enfant, et à feuilleter des livres, dans le désarroi.

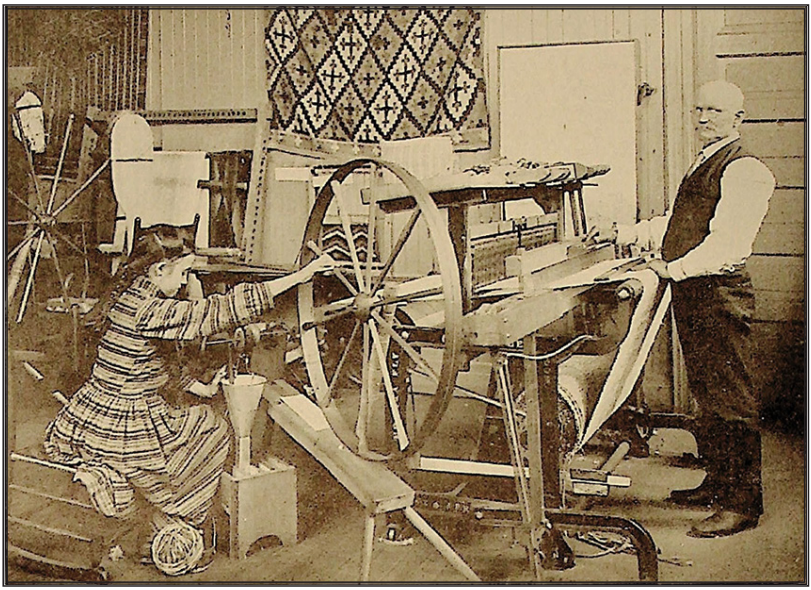
Leur désir d'apprendre à fabriquer des « vêtements américains pour les enfants » pourrait être facilement satisfait par des Américaines bienveillantes, attentives à la lenteur avec laquelle les Italiennes ajustent l'habillement de leurs enfants au climat rigoureux et à l'amertume qu'elles éprouvent face aux maladies et aux préjudices qui en découlent. En retour, les Américaines auraient droit à une démonstration des méthodes textiles d'autrefois, et à des petites expositions de jupons et de foulards, en regard desquels leurs propres vêtements leur apparaîtraient comme de mauvaise qualité et sans intérêt. La leçon qu'elles recevraient en matière d'« estimation de la richesse de la vie »[4] vaudrait la lecture de dix chapitres de Ruskin ou autant de conférences de la Ligue des consommateurs.

Plus encore, les Américaines s'émanciperaient de leur propre expérience pour comprendre quelqu'un qui parle une autre langue et qui consacre sa vie à des activités très différentes. Elles pourraient le faire grâce à cette mise en perspective historique accélérée et au pouvoir élargi des relations humaines, qui sont supposés faire la différence entre la personne cultivée et celle à l'horizon plus restreint, entre la cosmopolite et la provinciale. Un grand bénéfice serait ainsi tiré d'un simple service fourni aux femmes italiennes.

Imaginons plus avant les activités qui prendraient place dans l'école publique du futur. Cette dernière serait, bien sûr, équipée de piscines où les célèbres plongeurs de la baie de Naples auraient de quoi donner bien des leçons, comme d'ailleurs les ouvriers le font souvent, maintenant, dans les gymnases des écoles. Il n'est pas difficile de voir que le paysan, l'immigrant arrivé récemment, aurait là une occasion d'« enseigner » à son voisin américain ce dont l'actuelle école du soir, équipée presque uniquement pour lire et écrire, le laisse complètement dépourvu. L'Américain moyen croit fermement qu'il lui faut, pour connaître la vie européenne, voyager en Europe, et oublie que l'Europe est de fait déjà passée chez nous, au moins pour ce qui concerne ses principales industries, leur attrait ainsi que les conséquences historiques qui en découlent.

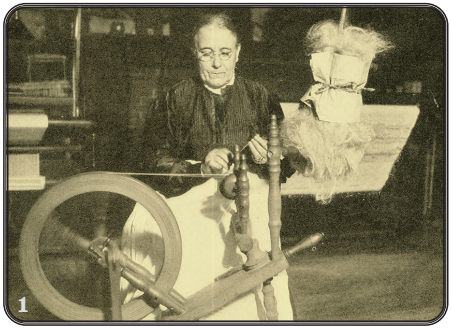


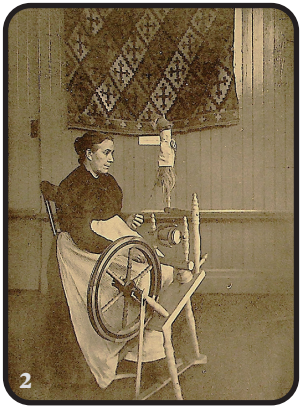
Métier à tisser navaho et métier à navettes volantes.



Le Musée du travail a ainsi pu retrouver l'ordre et la succession historiques de dix méthodes de filage, de la syrienne à la norvégienne, et de presque autant de méthodes de tissage. Toutes ont été recueillies à partir des ressources disponibles dans le quartier de Hull-House, non pas à des fins d'enseignement du filage et du tissage, mais par souci de démontrer leur développement. En reproduisant leurs processus concrets, les nombreux jeunes qui travaillent dans les métiers de la confection, qui fabriquent des cravates et qui tricotent des sous-vêtements, ont ainsi mieux pu comprendre les tissus qu'ils manipulent et leur lien avec les efforts fournis de longue date par leurs parents et leurs grands-parents.

Tant que les Américains soi-disant cultivés jugeront les « étrangers » de la façon la plus superficielle, sans chercher à les connaître à travers l'histoire de l'industrie, il ne faudra pas s'étonner de la honte que les enfants des étrangers éprouvent de leurs parents, parce qu'ils ne parlent pas anglais et ne portent pas de vêtements des grands magasins. Ce standard de jugement étriqué est responsable de beaucoup de tension affective, de solitude et d'amertume et creuse toujours plus profondément le fossé entre parents et enfants. Il pourrait être évité si nous nous rendions compte du pouvoir d'humanisation et d'apaisement d'une véritable éducation industrielle.


1


2

Les photographies de ces femmes irlandaises (1 & 2), russes (3 & 4), syrienne (5) et italienne (6) en train de filer sont parues dans un article de Jesse Luther, artiste et résidente de Hull-House, « The Labor Museum at Hull-House » (*The Commons*, 1902) et dans le premier rapport sur le Musée du travail (*General View of the Museum*, 1901-02).

L'IMMIGRATION RÉCENTE : UN DOMAINE NÉGLIGÉ PAR LES CHERCHEURS (1905)

Il serait peut-être bon de se débarrasser tout de suite de certaines des implications de ce titre un peu trop ronflant, en déclarant d'emblée que le but de cette courte communication n'est pas d'entrer dans une discussion sur la restriction ou la non-restriction de l'immigration[5]. Elle n'est pas non plus d'essayer d'analyser les chiffres stupéfiants publiés chaque année sur Ellis Island. Je ne souhaite pas davantage accuser les universitaires d'avoir négligé de recueillir des informations sur l'étendue et la croissance de l'immigration aux États-Unis, ou de ne pas fournir de matériel statistique aussi complet, peut-être, que le caractère changeant du sujet ne l'autorise. Les études formelles dont nous disposons sur les colonies annuelles d'immigrants dans les villes américaines et sur l'effet de l'immigration dans des régions comme celle du charbon anthracite ont été fournies par des universitaires ; et de fait, la seule enquête précise sur les nationalités et sur les lieux de résidence des immigrants à Chicago a été réalisée par un membre de cette université-ci.

Mais en limitant le sujet à l'examen de l'affirmation souvent répétée selon laquelle nous, comme nation, atteignons rapidement la limite de nos capacités d'assimilation, en restreignant la discussion à l'idée que l'accueil de nouvelles masses d'immigrants risque d'estomper les traits et les caractéristiques que nous sommes heureux de qualifier d'« américains », avec son corollaire que notre niveau de vie est menacé d'abaissement permanent, nous pourrions légitimement adresser une question complémentaire aux universitaires. J'espère pouvoir soutenir la thèse que le principal danger provient de l'apathie et de la pénurie intellectuelles : nous évaluons notre vie nationale à travers une tradition trop provinciale et trop limitée pour en assumer le caractère actuel, hétéroclite et cosmopolite ; et nous manquons cruellement d'énergie mentale et de connaissances adéquates, mais aussi d'un sens du renouvellement de la vie *(youth of the earth)*.

IDÉAUX EN DÉSACCORD AVEC L'EXPÉRIENCE

La sempiternelle plainte selon laquelle les institutions américaines seraient en danger trahit un gâchis spirituel *(spiritual waste)*, qui n'est pas tant dû à notre infidélité aux idéaux nationaux, qu'à notre incapacité d'élargir ces idéaux pour qu'ils s'accordent fidèlement à notre expérience de la vie. Par ailleurs, notre machinerie politique, conçue pour des conditions tout à fait différentes, n'a pas été réajustée ni réadaptée aux changements successifs résultant de notre développement industriel. La ferveur pour le *town meeting* (assemblée municipale) et pour les idéaux de gouvernement de l'époque coloniale et du début du siècle suffit à en témoigner, car nous savons, par expérience personnelle, que nous nous référons aux convictions et aux réalisations du passé comme à autant d'excuses à notre inaction, à un moment où le courant de la vie se tarit. La tentation de rester fidèle à une vérité, alors que nous n'y croyons plus entièrement, et que ses implications ne sont plus en phase avec nos informations les plus récentes, est un des dangers de la vie, un de ses véritables gouffres moraux *(moral pits)*. Si la situation de l'immigration contenait les éléments d'une crise intellectuelle, alors limiter le travail du chercheur à la collecte ou la transmission des connaissances, ou annoncer qu'il en a fini avec cette fonction encore plus importante qu'est la recherche, reviendrait à nous défausser de l'un de nos atouts les plus précieux.

LA THÉORIE SOUS LE FAIT DE LA MIGRATION

En un sens, ce mouvement gigantesque, sans précédent, de toutes les nations à la surface de la terre est en lui-même le résultat d'un dogme philosophique, le credo de la liberté individuelle. Le système moderne de l'industrie et du commerce présuppose la liberté du travail, de circulation et de résidence. Plus encore, il repose dans une large mesure, malheureusement, sur l'hypothèse d'un volant de chômeurs et de travailleurs non qualifiés, susceptibles d'être mobilisés ou rejetés en fonction des exigences de la production. À l'arrière-plan de ce processus, précédant ses développements ultérieurs, se trouve

la doctrine des « droits naturels » du XVIII[e] siècle[6]. En 1892, un traité officiel des États-Unis faisait référence aux « droits inaliénables de l'homme de changer de résidence et de religion ». Ce dogme, enseigné dans les écoles, a pris en France une forme dramatique et a pénétré sous mille formes les États européens les plus arriérés. Il agit encore comme une force obscure, favorisant le départ des émigrants pour les États-Unis, et il est responsable du traitement que nous leur réservons ici. Au cours de son deuxième siècle d'existence, l'Amérique est devenue trop exclusive et glaciale pour offrir, à leur arrivée, un accueil chaleureux ou bienveillant aux immigrants ; et les choses en lesquelles nous croyons – les convictions que nous avons, qui pourraient être formulées, et pour le bénéfice incommensurable des immigrants, et pour le bien durable de notre vie nationale – n'ont pas encore été appréhendées par les chercheurs dans le domaine d'étude des migrations[7]. Ceux-ci ne nous ont fourni aucune méthode pour découvrir, comprendre, insuffler de l'esprit *(spiritualize)*[8], pour entretenir des relations avec les étrangers et pour accueillir ce qu'ils ont à apporté [à la communauté américaine].

LES DOGMES DU XVIII[E] SIÈCLE À L'ENCONTRE DE L'EXPÉRIENCE DU XIX[E] SIÈCLE

Une abstraction centenaire s'effondre devant le test sans appel que nous offrent les cas concrets des *lazzaroni*[9] italiens, des paysans des contreforts des Carpates et des commerçants proscrits de Galatie. Nous n'avons pas un idéal national fondé sur le réalisme et attesté par la croissance de notre expérience ; nous ne disposons que des platitudes d'une immaturité des plus grossières pour faire face à la situation. Les philosophes et les hommes d'État du XVIII[e] siècle pensaient que le droit de vote universel guérirait tous les maux, et que la fraternité et l'égalité reposeraient sur les seuls droits et privilèges constitutionnels. Le premier document politique[10] de l'Amérique s'ouvre sur cette philosophie et c'est sur elle que les fondateurs d'un nouvel État ont fondé leur fortune. Nous nous en tenons aujourd'hui encore à ces propositions formelles parce que les philosophes de notre génération ne nous

offrent rien de plus actuel, ignorant le fait que les problèmes mondiaux ne sont plus abstraitement politiques, mais politico-industriels…

Nous refusons de voir à quel point le problème est désormais d'ordre économique. À l'heure actuelle, comme nous le savons, la venue effective d'immigrants est abandonnée en grande partie à l'énergie des compagnies maritimes et aux agences de recrutement de main-d'œuvre qui sont assez habiles pour éviter les lois restrictives. L'homme d'affaires est à nouveau en selle, comme il l'est si souvent dans les affaires américaines.

EXPLOITATION DES IMMIGRANTS

À partir du moment où ils font la connaissance, dans leur village, de l'agent recruteur des compagnies maritimes, et au moins jusqu'à ce qu'un petit-enfant naisse sur le nouveau sol, les immigrants sont soumis à divers processus d'exploitation de la part d'intérêts purement commerciaux et égoïstes. Cela commence par les représentants des lignes transatlantiques et leurs alliés, qui convertissent les exploitations paysannes en argent et fournissent aux candidats à l'émigration équipements et provisions inutiles. Les courtiers en passeports fabriqués envoient leurs clients par étapes successives sur un millier de kilomètres jusqu'au port correspondant à leur choix. En chemin, on soigne les yeux des émigrants afin qu'ils puissent passer le test physique. On leur apprend à lire suffisamment pour satisfaire au test d'alphabétisation. On leur prête assez d'argent pour qu'ils échappent au test d'indigence. Et lorsqu'ils atteignent l'Amérique, ils sont si désespérément endettés qu'il leur faut des mois pour rembourser tout ce qu'ils ont reçu, période pendant laquelle ils sont entièrement à la merci du dernier courtier de la chaîne, assis à son bureau minable dans une ville américaine.

L'exploitation se poursuit par les soins de l'agence pour l'emploi, dont les activités se rapprochent de celles du politicien, par l'intermédiaire du sbire *(henchman)* chargé de la naturalisation, des petits

avocats qui attisent leurs querelles et leurs griefs en affirmant que dans un pays libre, tout le monde « passe par le droit », des vendeurs d'alcool en situation d'intense concurrence commerciale les uns avec les autres, et enfin des logeurs et des propriétaires, qui ne sont pas obligés de leur donner le logement que réclame le locataire américain. C'est une route longue et misérable, à chaque tournant de laquelle l'immigrant est exploité avec succès.

COMMENT LE PATRIOTISME NE DEVRAIT PAS ÊTRE ENSEIGNÉ

De même que nous ne partons pas de l'expérience de l'immigrant adulte pour l'initier à la citoyenneté pratique, de même nous supposons, dans nos tentatives officielles d'enseigner le patriotisme, que l'expérience et la tradition n'ont aucune valeur et qu'un nouveau sentiment doit être insufflé aux étrangers par un processus extérieur. Il y a quelques années, une organisation guidée par l'intérêt public a engagé un certain nombre d'orateurs pour se rendre dans les différentes écoles de la ville afin d'enseigner aux enfants la signification du *Decoration Day*[11]. L'objectif était d'inciter au patriotisme les personnes nées à l'étranger, au moyen de descriptions de la Guerre de Sécession. Dans l'une des écoles, remplies d'enfants italiens, un vieux soldat, vétéran par son âge et par son expérience, a fait le récit d'une bataille dans le Tennessee et de ses aventures personnelles, alors qu'il utilisait un tas de broussailles en guise de rempart pour se poster en embuscade. En sortant de l'école, un jeune Italien enthousiaste se lança, avec une vivacité caractéristique, dans une description de la campagne de son père sous le commandement de Garibaldi, peut-être en vertu d'une obscure comparaison selon laquelle il s'agissait là aussi d'une guerre civile menée au nom de principes, mais plus probablement parce que la description d'une bataille avait éveillé dans son esprit le souvenir d'une autre description du même genre. Le conférencier, dont les sympathies penchaient du côté du camp opposé au garibaldien, lui dit de façon quelque peu abrupte qu'il devait oublier tout cela, qu'il n'était plus Italien, mais Américain. La croissance naturelle du patriotisme

dans le respect des réalisations des ancêtres, le rapprochement du passé et du présent, la mise en évidence de l'effort quasi-mondial pour atteindre des standards plus élevés de liberté politique, qui ont balayé la totalité de l'Europe et de l'Amérique entre 1848 et 1872, ne pouvaient, bien sûr, pas avoir de place dans l'esprit du garçon : ils n'en avaient pas dans l'esprit de l'instructeur, qui essayait apparemment de « purifier » son patriotisme à travers un processus d'élimination de formes d'expérience patriotique étrangères aux États-Unis[12].

VIEILLES GREFFES SUR DE NOUVELLES SOUCHES

Il est difficile de dire dans quelle mesure un certain humanitarisme cosmopolite ignorant les différences nationales est possible ou désirable, mais il est certain que le vieux type de patriotisme fondé sur une communauté d'histoire nationale et de territoire partagé devient, pour beaucoup d'immigrants qui l'apportent avec eux, un obstacle et une entrave. Beaucoup de Grecs que je connais sont passablement éblouis par la conscience de leur importance nationale et par la mémoire de leur passé glorieux. Auprès d'eux, l'effort habituel de fonder un nouveau patriotisme sur fond d'histoire américaine est souvent une entreprise absurde. Par exemple, la nuit du dernier Thanksgiving, j'ai consacré du temps et de l'énergie à une description des Pères pèlerins *(Pilgrim Fathers)*, des motifs qui les avaient poussés à traverser l'océan, tandis que les expériences de la colonie de Plymouth étaient illustrées par des diapositives stéréoscopiques et des petites scènes théâtrales. L'auditoire des Grecs écoutait respectueusement, quoique je fusse mal à l'aise face à la tentative un peu précaire de vanter les réalisations anglo-saxonnes en matière de hardiesse et de privations à des hommes dont les capacités d'admiration étaient absorbées par leurs antécédents grecs de philosophie et de beauté.

Quoi qu'il en soit, une fois la conférence terminée, l'un des Grecs m'a dit tout simplement : « J'aimerais pouvoir vous décrire mes ancêtres ; ils étaient différents des vôtres. » Un petit Irlandais de onze ans, qui parle le grec moderne avec aisance et gagne beaucoup d'argent grâce

à ce talent, traduisit ses remarques en une phrase quelque peu osée : « Il dit que si c'est cela que sont vos ancêtres, ses ancêtres à lui pourraient les surpasser ! » C'est une bonne illustration de notre faculté à ignorer le passé et de notre incapacité à comprendre la façon dont les immigrés nous évaluent. L'absence d'un standard plus cosmopolite, d'une conscience d'espèce *(consciousness of kind)*[13] fondée sur l'imagination créatrice et sur la connaissance historique, est évidente à maints égards et creuse cruellement le fossé entre les parents immigrés et les enfants qui sont des « Américains en devenir *(Americans in process)* »[14].

LA VIE DES IMMIGRANTS DÉBORDE NOTRE LOGIQUE

L'incompréhension actuelle, le manque d'éclairage apporté par le savoir, ne concernent pas seulement l'inadaptation sociale et politique des immigrants, mais se font sentir dans ce que l'on appelle les « affaires pratiques » d'envergure nationale. On regrette souvent qu'en dépit du fait que neuf immigrants sur dix soient nés à la campagne, ils aient tous tendance à se rassembler dans les villes, où leurs connaissances héritées, élaborées dans le cours de leur vie agricole, restent inutilisées, alors même qu'ils pourraient mettre en œuvre leurs méthodes sophistiquées, que dédaignent les fermiers américains. Mais il est caractéristique de l'autosatisfaction américaine que, lorsque l'on envisage d'aider les gens à s'installer dans des régions agricoles, on ignore totalement leurs expériences passées ; et l'on suppose toujours que chaque famille se contentera de vivre au milieu de son terrain, alors que bien peu de sociétés, à la surface de la terre, ont entrepris d'isoler une famille sur 160, 80, ou même 40 acres. Mais c'est la façon de faire des Américains, une survivance des temps des pionniers, que nous refusons de changer. Pourtant, les Italiens du Sud, depuis l'époque des incursions médiévales, ont vécu dans des villages compacts, à la vie sociale si intense, si subtile, souvent en plein air, et tissée d'interdépendances, qu'elle a affecté presque toutes leurs habitudes domestiques.

Les femmes italiennes pétrissent elles-mêmes leur pain, mais dépendent du four du village pour sa cuisson, et les hommes préfèrent marcher des kilomètres pour se rendre à leurs champs chaque jour, plutôt que d'affronter une soirée où la compagnie serait limitée à la famille. Rien ne pourrait mieux freiner l'exode constant vers les villes de la population agricole de tous les États-Unis que de pouvoir combiner la vie communautaire et l'activité agricole, en permettant ainsi ce développement de la civilisation que, curieusement, seule la densité apporte. Même un système de livraison gratuit en provenance des campagnes ne pourra s'y substituer. Une grande partie du sens et du charme de la vie rurale en Italie du Sud réside dans le compagnonnage entre villageois, tout comme la morosité de la vie des agriculteurs américains découle de leur stérile solitude. Nous méconnaissons totalement la solution que pourrait offrir l'ancienne communauté agricole, et notre manque total d'adaptabilité a quelque chose à voir avec le fait que les Italiens du Sud qui vont vivre en ville perdent rapidement leur habileté en ce qui concerne les vers à soie et les oliviers, mais perpétuent leurs vieilles habitudes sociales au point de remplir leurs immeubles de location avec les gens d'un seul village.

RÉGIME FONCIER, LE PLUS ANCIEN ET LE PLUS RÉCENT

Nous montrons également toute la méfiance des Anglo-Saxons à l'égard des expériences en matière de régime foncier ou de méthode d'imposition, bien que les partisans de l'impôt unique, parmi nous, ne manquent pas de nous rappeler quotidiennement la stupidité de l'arrangement actuel. Et il serait peut-être bon de faire quelques expérimentations qui intègrent ce savoir historique avant que leur enthousiasme ne nous convertisse tous. Le village slave, le *mir* comme système d'occupation des terres, a fonctionné avec succès pendant des siècles en Russie, formant des hommes, dans ses limites étroites, à l'administration communautaire. Et pourtant, lorsqu'une secte persécutée de Russie souhaite trouver refuge en Amérique – et naturellement 7 000 personnes ne peuvent pas abandonner d'un seul coup, même

si c'était souhaitable, un système de propriété foncière dans lequel elles sont expertes, et qui ressemble singulièrement à celui en vogue en Palestine pendant sa période de plus grande prospérité – nous ne pouvons pas les recevoir à la raison que nos lois n'offrent aucune solution pour traiter un tel cas.

Au Canada, où ils sont finalement installés, les fonctionnaires peu imaginatifs du Dominion sont poussés au bord de l'hystérie quand il leur faut enregistrer des actes et percevoir des impôts auprès d'hommes qui ne revendiquent pas des terres en leur nom propre, mais au nom de leur village. Cette hystérie officielle se répercute et s'intensifie parmi les populations, au point de les pousser à des conduites médiévales de « manie marchante *(marching mania)* »[15], dans l'espoir de trouver une terre plus au sud où ils pourront appliquer leur système, pourtant inoffensif, du *mir*. Cette situation dans son ensemble démontre qu'une théorie inflexible de l'individualisme peut devenir aussi rigide qu'une conception du statut. D'autres facteurs d'intolérance religieuse et de calcul politique des dirigeants doivent certainement être pris en compte pour comprendre la situation des Doukhobors. Mais, en dépit du fait que les fonctionnaires canadiens ont pu faire montre, dans d'autres domaines, de la capacité d'adaptation chère à la politique coloniale britannique, ils se sont avérés complètement coincés sur le roc de la propriété individuelle, au point d'assumer que tout système de propriété foncière autre que le leur serait dangereux pour leur gouvernement – et ce, même si en Russie, le gouvernement parvenait à exercer un contrôle relativement fort sur les milliers d'acres possédés et exploités selon ce système qu'ils détestent.

LE SALON DU GHETTO

Dans notre empressement à reprocher aux immigrants de ne pas aller vivre à la campagne, nous en oublions presque les contributions à la vie urbaine que ceux d'entre eux, qui y étaient adaptés en Europe, apportent à nos propres villes. Dans les petits restaurants miteux du sud de New York, dont la fonction se situe entre celles du café du

XVIII[e] siècle et du bistrot parisien, se joue peut-être, à l'heure actuelle, le drame réaliste le plus vigoureux qui se soit produit sur le sol américain. Tard dans la nuit, les spéculations vont bon train. Des esprits, longtemps formés aux belles questions du Talmud et aux subtilités de la logique, discutent sérieusement de la nécessité de réajuster la machine industrielle afin que le sens primitif du droit et de la justice joue un plus grand rôle dans notre organisation sociale. Et pourtant, un Russe de Chicago qui croyait que les Américains se souciaient avant tout de liberté politique, et qu'ils ne pourraient qu'admirer ceux qui avaient souffert pour cette cause, ne trouve personne pour s'intéresser à l'histoire de ses six années de bannissement au-delà du cercle arctique… il n'est vraiment écouté que lorsqu'il raconte à des sportifs l'histoire des poissons qu'il y a pêchés pendant les six semaines de dégel des rivières en été. Le commentaire le plus sympathique qu'il ait reçu à ce jour sur une expérience qui, pour lui au moins, a eu la saveur douce-amère du martyre, est le suivant : « C'est un travail intense, mais on a tout le temps de les manger séchés et congelés pendant le reste de l'année. »

RÉINSUFFLER DE L'ESPRIT À NOTRE MATÉRIALISME

Parmi les colonies de Juifs récemment immigrés qui perpétuent leurs coutumes orthodoxes et leurs rituels préservés pendant des siècles dans le ghetto, on ressent constamment, pendant une saison d'observance religieuse, une attention rafraîchissante portée à la réalité de la vie intérieure et à la dignité de son expression traditionnelle. La critique la plus frappante du matérialisme de Chicago est peut-être cette scène annuelle sur un pont de la rivière Chicago, couvert d'hommes et de femmes qui, sans égard pour la circulation bruyante et l'environnement sordide, jettent leurs péchés dans les eaux afin qu'elles les emportent loin d'eux. Chicago fait parfois naître des obsessions dans l'esprit de ses habitants, au point que l'on est presque poussé à sortir dans la rue pour crier haut et fort qu'après tout, la vie ne consiste pas seulement dans la richesse, l'apprentissage, l'entreprise, l'énergie,

le succès, ni même dans ce fétiche moderne qu'est la culture, mais dans un équilibre intérieur, « l'harmonie de l'âme » – ici, pour une fois, clairement exprimé, offrant un soulagement, même si dans l'exagération et le grotesque.

L'accusation selon laquelle l'immigration récente menace d'abaisser le niveau de vie américain est certainement grave, mais j'inviterais le chercheur à aller jusque dans cette région plus austère que nous avons l'habitude de ne voir que sous un angle purement industriel. À première vue, rien ne semble plus éloigné d'une proposition intellectuelle que cette question de tasses et d'assiettes en fer-blanc rangées dans une baraque misérable, par opposition à une nappe de table blanche dans un pavillon de classes moyennes[16]. Et pourtant, assez curieusement, un écrivain anglais a récemment mentionné les « standards de vie » pour illustrer le fait que ce sont les idées qui façonnent la vie des hommes, et affirmé qu'autour de l'idée profondément significative du standard de vie se concentrent les problèmes industriels qui sont les nôtres aujourd'hui : cette idée serait au fondement de tous les mouvements progressistes de la classe ouvrière. L'importance des « standards de vie » ne réside pas tant dans le fait qu'ils sont différents pour chacun d'entre nous, que dans le fait qu'ils progressent et qu'ils s'imposent constamment dans de nouveaux domaines. Imaginer que tout va bien si les machines à coudre et les orgues de salon atteignent la première génération d'immigrants, la seconde génération ayant accès aux couturières à la mode et aux pianos, est l'interprétation la moins éclairante qui soit. Et pourtant, il s'agit de nourriture et de logement, et plus encore du maintien de l'efficacité industrielle et de la vie elle-même pour des milliers d'hommes ; et cette tâche gigantesque de normaliser des générations successives d'immigrants incombe à des ouvriers qui perdent tout s'ils échouent.

LA NATURE POLITIQUE DE LA SITUATION INDUSTRIELLE

Mais de façon étonnante, dès que la situation des immigrés est regardée comme étant de nature industrielle, le caractère réellement politique de cette situation se révèle dans le fait que les organisations professionnelles, ouvertement concernées par le problème de l'immigration, s'approprient rapidement l'ensemble des instruments et des mécanismes qui ont été associés jusqu'à présent à la vie et au contrôle du gouvernement. Les syndicats ont remis au goût du jour l'autonomie locale avec l'institution de conseils centraux et d'organes représentatifs, à l'échelle nationale, et l'utilisation du vote référendaire. Ils présentent sans doute de nombreux signes de corruption et de manipulation politiques, mais ils portent encore en eux le pouvoir clarificateur de la confrontation à la réalité, car ils sont engagés dans une lutte désespérée pour maintenir un salaire standard face à l'arrivée constante d'immigrants non qualifiés, au rythme de trois quarts de million par an, en un temps où la mécanisation du processus industriel permet le recours massif à la main d'œuvre non qualifiée. La première véritable leçon de *self-government* que reçoivent de nombreux immigrants vient de l'organisation des syndicats, et elle ne pouvait venir d'aucune autre manière, car seul le syndicat fait appel à leurs besoins. Et c'est à partir de ces nécessités premières que l'on voit apparaître les premiers signes d'un idéalisme, dont on ose parfois espérer qu'il sera suffisamment robuste et fondé sur l'expérience pour avoir quelque conséquence sur la situation des immigrants.

SUBSTITUTION DE RACES AUX STOCK YARDS

Pour illustrer la grève des Stock Yards[17] de l'été dernier, permettez-moi de citer une étude réalisée par l'Université du Wisconsin[18] : « Le fait qui revêt peut-être la plus grande importance sociale est que la grève de 1904 n'était pas simplement une grève de travailleurs qualifiés en faveur de travailleurs non qualifiés, mais une grève d'Irlandais, d'Allemands et de Bohémiens américanisés pour le

compte de Slovaques, de Polonais et de Lituaniens… Cette substitution de races dans les Stock Yards est un processus continu depuis vingt ans. Les nationalités les plus anciennes ont déjà disparu des emplois non qualifiés, et la substitution s'est manifestement faite sur la base d'un niveau de vie inférieur. Les derniers arrivés, les Lituaniens et les Slovaques, sont probablement les plus opprimés des paysans d'Europe. »

Ceux qui ont assisté aux réunions bondées de l'été dernier, et qui ont entendu le même discours traduit successivement par des interprètes en six ou huit langues, ceux qui ont vu le respect manifesté au plus grossier des orateurs par des Américains qualifiés qui représentaient un niveau de vie et de pensée nettement supérieur, n'ont jamais pu douter du pouvoir d'amalgame de l'organisation syndicale, quelle que soit l'opinion que puissent inspirer ses autres valeurs. Cela peut être dit en dépit du fait que de grands troubles industriels sont nés de la réduction des salaires par l'abaissement des standards raciaux. Les plus notables de ces épisodes d'agitation ont certainement eu lieu dans ces industries et ces lieux où l'importation d'immigrants a été délibérément encouragée afin de réduire les salaires. Mais même dans ces conflits, sous le choc et la tension d'une longue grève, la désintégration ne s'est pas produite le long de la ligne de clivage racial…

LE NOUVEL IDÉALISME DES GENS SIMPLES

Cela peut être dû au fait que les ouvriers sont mis en contact direct avec des situations tel le problème dramatique du salaire de subsistance ou la famine ; cela peut être dû au fait que la sagesse a renoué avec ses vieilles habitudes de résider dans le cœur des simples, ou que ce nouvel idéalisme, qui est celui d'une vie et d'un travail raisonnables, doit, de par la nature même des choses, provenir de tous ceux qui travaillent ; ou peut-être parce que l'amélioration surgit là où elle est si cruellement nécessaire. Mais il est certainement vrai qu'alors que le reste du pays parle d'assimilation, comme si nous étions un énorme appareil digestif, l'homme avec lequel l'immigrant est entré

le plus brutalement en concurrence a été contraint d'établir des relations fraternelles avec lui.

Tous les peuples du monde font désormais partie de notre tribunal, et leur sens de la pitié, leur exigence de bonté personnelle, leur insistance sur leur droit de participer à notre progrès, ne peuvent être ignorés. Les fardeaux et les chagrins des humains ont acquis, de façon inattendue, un caractère d'urgence et sont devenus une source d'intelligence pour cette nation. Ce n'est qu'en les acceptant, avec une certaine magnanimité, que nous pourrons élargir le sens de la justice. Celui-ci devient mondial et se tient en embuscade, pour ainsi dire, afin de se manifester dans les relations gouvernementales. Les hommes de toutes les nations sont déterminés à abolir la maladie, la pauvreté dégradante et la misère intellectuelle, ainsi que l'inefficacité industrielle qui en résulte. Cela se manifeste dans la législation du travail en Angleterre, dans les lois impériales sur l'assurance maladie et l'assurance vieillesse en Allemagne, dans l'énorme système d'éducation publique aux États-Unis.

PATRIOTISME CONTEMPORAIN

En avoir peur, c'est perdre ce que nous avons. Un gouvernement a toujours reçu un faible soutien de la part de ses électeurs dès lors que ses exigences paraissent puériles ou lointaines. Les citoyens ne peuvent que négliger le devoir civique ou se détourner de lui lorsqu'il ne répond plus à leurs véritables désirs. Il est inutile de nous hypnotiser avec des discours irréalistes sur les idéaux coloniaux et les devoirs patriotiques envers les immigrés, comme s'il s'agissait d'adopter une série de résolutions. La nation doit être sauvée par ceux qui l'aiment, par les patriotes, armés de connaissances actuelles et appropriées. Le mélange des habitudes raciales et des caractéristiques nationales doit finalement reposer sur l'équilibre et la concorde volontaires entre de nombreuses forces.

Il est juste d'exiger des savants qu'ils exposent des propositions philosophiques, et qu'ils réorganisent et reconstruisent leurs connaissances, mais pour autant que nous acceptions de les transformer en manifestations saines et directes d'une vie libre.

Jane Addams le 30 octobre 1912 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph.3a01940).

L'ÉMANCIPATION [DE L'ESCLAVAGE] A-T-ELLE ÉTÉ ANNULÉE PAR L'INDIFFÉRENCE NATIONALE ? (1913)

Dans son remarquable ouvrage, *Democracy and Reaction* (1904), Leonard T. Hobhouse[19] met en évidence une réaction de grande envergure dans la sensibilité de l'époque, laquelle s'est progressivement généralisée, au cours des soixante dernières années, dans tous les domaines de la pensée et de la vie[20]. Hobhouse illustre ce phénomène par le changement d'attitude à l'égard de l'esclavage, qui, selon lui, est en partie dû à l'absence de connaissance concrète, de première main, de la chose elle-même. Nos pères et nos grands-pères étaient plus proches de l'esclavage, comme ils étaient plus familiers de bien d'autres abus politiques. Les principes de réforme auxquels ils faisaient appel avaient une signification très réelle pour eux dans leurs luttes, tout comme aujourd'hui la liberté personnelle a plus de sens pour un Russe que pour un Anglais qui n'en a jamais été privé. Et il conclut : « Nous avons laissé tomber de nombreux principes qu'ils ont établis, simplement parce que nous n'avons pas eu assez d'imagination pour nous rendre compte de ce que le déni de ces principes signifierait en pratique. »

Bien que notre prospérité et notre tranquillité politique aient été obtenues grâce aux efforts de la génération précédente de réformateurs, il est devenu d'usage de saluer d'un signe de tête reconnaissant les sacrifices qu'ils ont consentis, mais sans que nous n'éprouvions aucun sentiment d'obligation de poursuivre la tâche ardue qu'ils ont entreprise. Notre état d'esprit est-il le même que celui du monde entier, en ce qu'il cède à l'antagonisme racial, ou participe-t-il de l'affirmation croissante de soi des races dites « supérieures », qui extorquent du travail et des impôts aux hommes noirs et jaunes avec l'explication facile de la « Destinée manifeste »[21] ?

L'examen des développements réactionnaires n'a bien sûr de valeur que dans la mesure où ils indiquent des voies de secours possibles,

sinon, mieux vaut ne pas y toucher. Mais n'est-il pas possible, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Proclamation d'émancipation[22], le document le plus ambitieux et le plus probant de notre démocratie, de mettre sérieusement à l'épreuve notre tendance nationale, en utilisant comme pierre de touche notre attitude à l'égard de ceux dont la liberté a été obtenue au prix d'une telle dépense d'énergie morale et d'un tel dévouement ?

Qu'avons-nous fait pour conduire au statut de citoyens à part entière les personnes que la Proclamation de Lincoln a soustraites aux conditions de l'esclavage, et qui ont ainsi été immédiatement autorisées à avoir une vie de famille légitime et à conclure des contrats, mais qui, inévitablement, attendaient les droits civils et politiques impliqués par le grand document ? Dans quelle mesure sommes-nous responsables du fait que leurs droits civils sont souvent bafoués, que leur action politique est entravée, que leur égalité devant la loi est niée dans les faits, que des opportunités de travail leur sont refusées et, surtout, que depuis vingt-cinq ans, ils sont exposés aux sombres horreurs du lynchage ? Dans quelle mesure l'acte du Grand Émancipateur a-t-il été annulé par notre indifférence nationale ?

Il serait difficile de dire précisément à quel moment la marée d'indifférence s'est installée, mais nous devons tous admettre que l'attitude, aussi bien au Nord qu'au Sud, à l'égard des hommes de couleur, est responsable d'étranges inhibitions et limitations, opérantes sur l'esprit de l'ensemble de la population blanche. Si nous étudions attentivement les âmes du peuple blanc[23] pour découvrir la cause de cette servitude spirituelle, il ne sera pas difficile de trouver dans le Sud une loyauté envers une cause perdue, envers ceux qui sont morts en son nom et envers ceux qui ont survécu en souffrant et en lui consacrant tout leur être. La nécessité d'admettre que ceux qui sont morts ou qui ont souffert pouvaient être dans l'erreur tend en elle-même à brouiller les pistes chaque fois que les Noirs réclament l'égalité politique.

Les souvenirs d'une relation de caste, qui permettait une grande intimité, mais qui perpétuait l'inégalité des chances, rendent des communautés entières aveugles aux incohérences [pratiquées] aujourd'hui encore dans de nombreuses régions du Sud. Lorsque les hommes du Sud, de façon inconsidérée, voient dans tout homme noir une menace pour la vertu des femmes blanches, ils oublient la protection loyale qu'ont assurée ces hommes noirs aux femmes et aux enfants blancs pendant la guerre, alors qu'eux, les hommes blancs, s'efforçaient de perpétuer un système impliquant la poursuite de l'esclavage. Les conduites éhontées des *carpet-baggers*[24] et les pratiques de corruption politique d'après-guerre servent encore au jeune Sud de justifications d'un système similaire de corruption politique et d'oppression envers ceux que le Nordiste a si imprudemment pris en amitié. Cela explique, entre autres, le traitement réservé aux Noirs par le Sud blanc : l'éducation, les opportunités économiques, les droits civiques, la justice personnelle et la capacité politique sont, en pratique, souvent niés aux Noirs, avec succès et apparemment en toute conscience.

Mais qu'en est-il du Nord blanc qui, ignorant la gloire de son héritage, sans égard pour les principes au nom desquels la guerre a été menée à un prix si terrible, se soumet aux chaînes forgées, non pas par le Sudiste, comme on l'affirme souvent, mais par sa propre indifférence ? Les conséquences d'une telle servitude sur la vie de la nation ne pourront être formulées que lorsque nous en aurons une connaissance plus ample et plus exacte. Il est aujourd'hui très difficile d'évaluer ce qui a été perdu et ce qui l'est encore, du fait que l'on refuse aux Noirs de bénéficier de certaines opportunités et de s'exprimer librement. On ne peut percevoir que de vagues indices de ce gâchis.

Il y a, sans nul doute, le sens de l'humour, unique et spontané, si différent de l'esprit du Yankee, ou l'inimitable art de conter apprécié dans le Sud ; il y a les mélodies noires qui sont les seules chansons populaires *(folk songs)* américaines ; il y a l'amour tenace de la couleur qui s'exprime dans les rideaux éclatants et les jardinières sur le rebord des fenêtres, jusque dans les parties les plus ternes et les plus grises

de nos villes ; il y a la capacité de direction et d'organisation dont font si souvent preuve le serveur en chef d'un grand hôtel ou la femme de couleur qui administre une maisonnée compliquée ; il y a, encore, le don de l'éloquence, la douceur de la voix, le recours au rythme et aux onomatopées qui sont si souvent travestis, aujourd'hui, par un usage grotesque de mots à rallonge ?

On pourrait ajouter bien d'autres choses à la liste des pertes positives subies par la communauté qui cache autant de ses membres « derrière le voile »[25]. Le fait d'enclore dans un seul antagonisme les gammes variées de la vie humaine signifie une énorme perte de capacité pour la nation. Nous oublions que tout ce qui est spontané dans un peuple, dans un individu, une classe ou une nation, est toujours une source de vie, une source bénéfique de rafraîchissement pour une civilisation blasée. Le fait de soupçonner, de réprimer et de craindre continuellement un groupe important dans une communauté entraîne au bout du compte une perte d'enthousiasme pour le type de gouvernement qui laisse libre cours à l'autodétermination d'une majorité de ses citoyens. Pourquoi les vieux arguments abolitionnistes nous paraissent-ils aujourd'hui plats et éculés ? Faut-il admettre que, du fait que nous ne sommes plus animés par l'impulsion de supprimer les entraves, d'empêcher la cruauté, de conduire les plus humbles au banquet de la civilisation, nous serions prêts à éliminer les notions de bien et de mal des affaires politiques et à leur substituer la doctrine élémentaire de la « nécessité politique » et de la « raison d'État » ?

NOTES

1 [NdE. : Les trois textes qui suivent ont été sélectionnés par Marilyn Fischer pour rendre compte de la conception du « pluralisme culturel » de Jane Addams. Premier texte : Jane Addams, « The Humanizing Tendency of Industrial Education », *The Chautauquan*, mai 1904, 39, p. 266-272. Ce texte est le dernier d'une série de neuf articles, publiés par différents auteurs sur le thème « The Arts and Crafts in American Education » (traduction de l'anglais au français et notes par Daniel Cefaï ; relecture par Alvin Panjeta et Alexandra Bidet).]

2 [NdT. : Il faut entendre par là d'une école participant du mouvement de réforme pédagogique, à l'échelle internationale, désigné par Éducation nouvelle (New Education ou New School). Addams était très proche de la Lab School, l'école laboratoire de Dewey.]

3 [NdT.: Le lecteur fera le lien avec John Dewey, 1902, « The School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86. Il se souviendra de la proximité d'Addams et de Dewey. Le Musée du travail résultait d'une suggestion de Dewey.]

4 [NdT. : Marilyn Fischer nous signale que Jane Addams paraphrase ici une citation célèbre de John Ruskin, qui dit qu'« il n'y a pas d'autre richesse que la vie *(there is no wealth but life)* ». Cette citation est tirée du chapitre « Ad Valorem » de son livre *Unto This Last : Munera Pulveris* (1860, ici dans l'édition de George Allen & Sons, Ruskin House, Londres, 1911, p. 109).]

5 [NdE. : Extraits choisis par M. Fischer de Jane Addams, « Recent Immigration A Field Neglected by the Scholar », *University Record*, janvier 1905, IX, 9, p. 274-284, conférence donnée à l'occasion de la 53e Convocation de l'Université, dans l'auditorium Leon Mandel, le 20 décembre 1904 (traduction de l'anglais au français et notes par Daniel Cefaï, relecture par Alexandra Bidet).]

6 [NdT. : Addams n'est pas opposée à la liberté du travail, de circulation et de résidence, elle appelle seulement à leur redéfinition, dans le cadre d'une « socialisation de la démocratie » (cf. Jane Addams, 1902, *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan).]

7 [NdT. : On pourrait commenter comme suit : les vieux idéaux démocratiques de liberté politique et de liberté économique ne sont plus opérants quand ils sont mis à l'épreuve, « testés », dans la vie des immigrants. Pour saisir de nouvelles convictions ou « fixer de nouvelles croyances », les chercheurs sur l'immigration doivent comprendre la vie spirituelle des immigrants, la richesse de leur apport en valeurs personnelles et culturelles pour les États-Unis et ne pas se limiter à mesurer des stocks et des flux ou à quantifier des conditions de vie.]

8 [NdT. : *Spiritualize* : donner un sens à ses expériences et trouver un but à sa vie.]

9 [NdT. : *Lazzaroni* : nom donné au petit peuple à Naples.]

10 [NdT. : Sans doute la Déclaration d'indépendance des 13 États-Unis d'Amérique réunis en Congrès le 4 juillet 1776.]

11 [NdT. : *Decoration Day*, le 30 mai, était une journée de commémoration, impulsée par une association d'Anciens combattants de la Guerre de Sécession, la Grande Armée de la République. Les citoyens américains étaient supposés décorer, pour les honorer, les tombes des soldats de l'Union.]

12 [NdT. : Traduction concertée avec M. Fischer : « *whose patriotism apparently tried to purify itself by the American process of elimination* ».]

13 [NdT. : *Consciousness of kind* : une catégorie de Franklin H. Giddings, 1895, « Sociology and the Abstract Sciences. The Origin of the Social Feelings », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 5, p. 94-101 – qui voyait dans la « conscience d'espèce » « le fait social générique », la sympathie élémentaire éprouvée pour des créatures qui nous sont semblables, dans des relations d'association conscientes d'elles-mêmes.]

14 [NdT. : D'après le titre du livre de Robert A. Woods & Residents and Associates of the South End House (1903), *Americans in Process : A Settlement Study*, Boston et New York, Houghton Mifflin Company.]

15 [NdT. : *Marching mania*, copié sur *dancing mania*, encore appelée chorémanie ou épidémie de danse de Saint-Guy, un phénomène d'hystérie collective observé en Allemagne et en Alsace au Moyen-Âge, souvent cité par Park comme exemple de comportement collectif *(collective behavior)*.]

16 [NdT. : Le texte original dit : « *this question of tin cups and plates stored in a bunk, versus a white cloth and a cottage table* » – nous avons de traduire ainsi après discussion avec M. Fischer, en insistant sur le contraste entre standards de vie de différentes classes sociales.]

17 [NdT. : *Stock Yards* ou le *meatpacking district* : le quartier des parcs à bestiaux, des grands abattoirs et des usines de conditionnement de la viande, installé en 1865 dans le Southside. Chicago était appelée la « boucherie du monde ».]

18 [NdT. : Il s'agit de l'enquête de John R. Commons sur la grève de 1904 : « Labor Conditions in Meat Packing and the Recent Strike », *The Quarterly Journal of Economics*, 1904, 19 (1), p. 1-32, pour la citation, p. 28.]

19 [NdT. : Leonard T. Hobhouse, 1904, *Democracy and Reaction*, Londres, T. F. Unwin]

20 [NdE. : Jane Addams, « Has the Emancipation Act Been Nullified By National Indifference ? », *The Survey*, 29, 1er février 1913, p. 565-566. Ce texte a été publié sous forme de brochure par la NAACP à l'occasion du cinquantième anniversaire de la Proclamation d'émancipation de 1863, tandis que l'État de New York parrainait une exposition sur les Noirs et que Du Bois écrivait et montait un spectacle historique, « The Star of Ethiopia » (traduction de l'anglais au français et notes par Daniel Cefaï, relecture par Alexandra Bidet).]

21 [NdT. : La Destinée manifeste renvoie à la conviction que l'Amérique occupe une place exceptionnelle parmi les nations du monde : les puritains étaient prédestinés à conquérir, peupler et faire prospérer le continent. L'expansion des États-Unis accomplit la mission sacrée qui lui a été confiée par Dieu. Cette expression de « *Manifest Destiny* » a été employée pour la première fois par John L. O'Sullivan, en 1845, pour justifier l'annexion du Texas par les États-Unis.]

22 [NdT. : La Proclamation d'émancipation est la 95e proclamation du président des États-Unis Abraham Lincoln. Publiée le 1er janvier 1863, elle abolit l'esclavage sur l'ensemble des États confédérés des États-Unis. Elle recouvre deux décrets *(executive orders)* d'Abraham Lincoln qui déclarent libres les esclaves résidant sur le territoire de la Confédération sudiste, hors du contrôle de l'Union – les États esclavagistes fidèles à l'Union ne sont pas concernés. L'abolition de l'esclavage sur l'ensemble des États-Unis sera rendue effective par l'adoption du XIIIe Amendement de la Constitution des États-Unis par le Congrès le 6 décembre 1865.]

23 [NdT. : *Souls of white folks* : référence au livre *The Souls of Black Folk* (Chicago, A.C. McClurg & Co, 1903) de W. E. B. Du Bois.]

24 [NdT. : *Carpetbaggers* : surnom donné aux aventuriers venus du Nord dans le Sud des États-Unis pour s'enrichir après la guerre de Sécession.]

25 [NdT. : Une allusion à la symbolique du voile de Du Bois dans *The Souls of Black Folk*.]

LE « PLURALISME CULTUREL » EN DEMI-TEINTE

KALLEN, DEWEY ET DU BOIS ENTRE LES ANNÉES 1915 ET 1926

JOAN STAVO-DEBAUGE

Accompagnant la traduction de trois textes de John Dewey, d'un texte de Horace Kallen et d'un texte de W. E. B. Du Bois, cet article entend complexifier le portrait du « pluralisme culturel » des années 1910-1920. En allant de « Democracy *versus* the Melting Pot » (1915) de Kallen jusqu'à « The Shape of Fear » de Du Bois (1926), et en passant par trois interventions de Dewey, Joan Stavo-Debauge retrace un arc qui témoigne d'une singulière perte d'optimisme de ces auteurs pour le thème du « pluralisme culturel », en particulier sous le coup de la levée du second Ku Klux Klan. Tout en distinguant les différentes versions du « pluralisme culturel » qui étaient discutées dans ces années-là, Joan Stavo-Debauge en fournit un tableau moins enchanté que celui que Kallen présentait en 1915 dans son célèbre article.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; HORACE KALLEN ; PLURALISME CULTUREL ; QUESTION RACIALE ; KU KLUX KLAN ; AMÉRICANITÉ ; ETHNICITÉ.

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

Accompagnant la traduction de cinq articles écrits par Horace Kallen, John Dewey et W. E. B. Du Bois, ce texte souhaite compliquer un peu le portrait du « pluralisme culturel », en suivant la trajectoire de cette catégorie sur une dizaine d'années et en observant l'inflexion finalement relativement pessimiste que ces auteurs lui donnèrent[1]. C'est en raison de cette inflexion que le titre évoque un « "pluralisme culturel" en demi-teinte ». En effet, l'arc qui va de l'article de Kallen (1915) à celui de Du Bois (1926), en passant par les textes de Dewey, indique un relatif déclin de l'optimisme qui portait le thème du « pluralisme culturel », qui est nettement en demi-teinte en 1926. Mais ce n'est pas la seule raison. Si on peut dire que ce « pluralisme culturel » était en « demi-teinte », c'est aussi parce que les Africains-Américains ne figuraient initialement pas dans le propos de Kallen. La « question noire », autrement dit, en était absente. Kallen est généralement compté comme l'inventeur du concept de « pluralisme culturel », mais la filiation est plus complexe. Kallen lui-même le reconnaîtra, en créditant Alain Locke d'en être le co-créateur, mais il faut ajouter encore d'autres noms.

Tout d'abord ceux de W. E. B. Du Bois, de John Dewey, de Randolph Bourne (cf. son texte et sa présentation par Daniel Cefaï dans ce volume de *Pragmata*), ou de Jane Addams – laquelle « a découvert expérimentalement que les *settlements* pouvaient éviter la désorganisation des familles d'immigrants en offrant un accueil chaleureux aux traditions culturelles de l'ancien monde » (Higham, 2002 : 121) : les enfants grandis aux États-Unis étaient ainsi moins pris dans des conflits de générations et l'intégration de leurs familles devenait plus facile (Fischer, 2014/2024). D'autres intellectuels encore (Orosco, 2016 ; Steiner, 2020) ont défendu les immigrants et les « traits d'union *(hyphens)* » à une époque où l'ambiance politique générale n'était pas très hospitalière à ces identités fragiles et composites[2] – les lois qui restreignaient l'immigration allaient en s'empilant avec une inquiétante régularité (McSweeney, 1924), et Dewey lui-même finira par en accepter temporairement le principe (Dewey, 1922/2023) alors qu'il (se) comptait parmi les « pluralistes culturels ».

Une certaine vulgate historienne a néanmoins retenu l'article de Kallen, publié en 1915 dans *The Nation*, comme le premier manifeste du « pluralisme culturel », alors que l'expression elle-même n'y figurait pas – et alors que Kallen lui-même ne l'utilisera qu'en 1924 dans *Culture and Democracy in the United States*. En vérité, Kallen n'était pas le premier pragmatiste à souligner et à mettre en valeur la composition « multi-raciale », « multi-nationale » et « multi-ethnique » des États-Unis. Il n'était pas non plus le premier à plaider pour le droit des immigrants à conserver leurs cultures, coutumes et vêtures, mais il a effectivement fait du « pluralisme culturel » un cheval de bataille, en s'appuyant sur des ressources pragmatistes, empruntées notamment à William James (cf. Garreta, *supra*), dont il était considéré comme l'un des plus loyaux étudiants[3]. Même s'il est hâtif d'attribuer le thème/concept au seul Kallen, l'histoire compte « Democracy *versus* the Melting-Pot » comme un jalon d'importance, et il est de coutume de dire que c'est là où « les paramètres fondamentaux du pluralisme culturel (bien qu'il n'y emploie pas ce terme) » (Kaufman, 2019 : 93-94) auraient été présentés de la plus explicite des façons. C'est donc avec ce texte que s'ouvrira ce dossier de traductions, qui comprend également trois textes de Dewey et un texte de Du Bois : l'ensemble s'échelonnant donc sur une période allant de 1915 à 1926.

Pour bien faire et avoir un portrait plus équilibré des sources du « pluralisme culturel », de sa variété et des difficultés de sa mise en œuvre, il aurait fallu ajouter à ce dossier encore d'autres textes, et d'abord « The Conservation of Races » (1897) de Du Bois, mais aussi « Racial Prejudice and Friction » (1922) de Dewey. Le premier est déjà disponible en français et la traduction du second figure dans le petit livre que j'ai consacré aux écrits de Dewey sur les « questions raciales » (Stavo-Debauge, 2023). Si « The Conservation of Races » méritait également de figurer dans ce dossier, c'est que l'on peut le tenir pour un ancêtre du geste de Kallen, y compris dans la façon assez « primordialiste » de concevoir les groupes raciaux/ethniques, à une notable différence près : tandis que Du Bois s'intéressait d'abord au « peuple noir », Kallen s'intéressait surtout au « peuple juif » – Daniel Greene

le rappelle : « Kallen a formulé son idéologie du pluralisme en grande partie pour répondre à la situation particulière des Juifs américains à un moment précis de l'histoire. » (Greene, 2006 : 176).

La similarité de leur geste n'est pas fortuite. Du Bois et Kallen avaient un maître commun, William James, et ils partageaient tous deux une condition d'intellectuels minoritaires dont les groupes d'appartenance étaient sujets à une variété de discriminations légales et de mépris social. Et tous deux se firent les champions de leur groupe d'appartenance respectif, Du Bois pour les Noirs et Kallen pour les Juifs, en utilisant différentes versions du « pluralisme culturel » afin de contester le racisme et « l'hégémonie usurpée » par « la classe dirigeante anglo-saxonne » (Higham, 2001 : 230), dont eux-mêmes étaient victimes.

En 1897, le concept de « pluralisme culturel » n'était certes pas encore fixé et l'expression n'avait pas encore cours, mais on peut dire que Du Bois avait commencé à en poser les jalons dans « The Conservation of Races ». Prêtant attention aux différents groupes – employant alternativement les catégories de « nations » et de « races » pour les caractériser – présents aux États-Unis, Du Bois y louait déjà les apports que chacun d'entre eux pouvaient offrir, sous réserve que la communauté politique parvienne à les faire coexister sur un pied d'égalité. Et tout comme Kallen le fera un peu plus de quinze ans plus tard, Du Bois se souciait lui aussi de la *persistance* de ce par quoi les groupes différaient les uns des autres : c'était le sens même du mot « conservation » qui ornait le titre de son texte.

S'il était pour lui entendu que les discriminations à l'endroit des Africains-Américains devaient cesser, il n'en allait pas de même des différences du « peuple noir » : valorisées pour elles-mêmes, au titre de l'expression de l'esprit collectif, de l'histoire et de la culture distinctives de ce « peuple », ces dernières avait beaucoup à apporter aux États-Unis et au monde, et elles avaient déjà contribué à la culture américaine, d'abord en lui fournissant une musique et des arts, mais surtout en

l'appelant à accomplir la démocratie. Ainsi, ce texte était déjà un genre de « manifeste anti-assimilationniste », Du Bois y exhortant « ses lecteurs africains-américains à prendre conscience que "leur destin n'est pas d'être absorbés par les Américains blancs, [...] leur destin n'est pas une imitation servile de la culture anglo-américaine, mais une solide originalité qui suivra inébranlablement les idéaux noirs" » ; « l'autonomie sub-culturelle » y apparaissait comme « la clé du développement de la race : "pour atteindre notre place dans le monde, il [le Noir] doit être lui-même, et non un autre" » (Bramen, 2000 : 81).

Le lecteur pourra le constater en le lisant, dans son texte de 1915, republié ensuite dans *Culture and Democracy in the United States* (Kallen, 1924), Kallen produira un geste assez semblable à celui de Du Bois, qui avait donc lui aussi affirmé « que chaque race avait ses propres traditions et son propre "esprit", et qu'elle était destinée à apporter sa contribution particulière à la civilisation » (Menand, 2001). Du Bois le redira d'ailleurs nettement dans *The Gift of Black Folk* (Du Bois, 1924), qui constitue clairement une intervention dans le débat sur le « *cultural pluralism* » (Orosco, 2016). L'ouvrage lui avait été commandé par Edward F. McSweeney, président de la Knights of Columbus Historical Commission, dans le cadre d'une série intitulée « The Racial Contributions to The United States », qui visait à faire connaître au public américain les accomplissements et apports des différents groupes raciaux/ethniques – et c'est à Du Bois qu'il revenait de mettre en valeur les dons *(gifts)* du peuple noir à l'Amérique[4].

La correspondance entre Du Bois et Kallen ne s'arrête pas là, on la retrouve aussi dans leur conception du groupe racial/ethnique. À cette époque, leur conception n'était guère « constructionniste », et tous deux fondaient alors la race/ethnicité sur un substrat spiritualo-psycho-biologique, une « dotation ancestrale » comme l'écrira Kallen dans « Democracy *versus* the Melting-Pot ». Ils avaient ainsi en commun « une stratégie d'enracinement de leurs sous-cultures respectives dans une permanence biologique et ancestrale dont la variété ethno-raciale serait héritée » (Bramen, 2000 : 82). Du Bois et Kallen évolueront et

proposeront ensuite des versions nettement moins « essentialistes », mais ils ne le feront que plus tard[5].

Si « The Conservation of Races » aurait eu toute sa place dans notre sélection de textes ici traduits[6], il en est de même de « Racial Prejudice and Friction », qui n'est pas seulement l'un des plus fameux (et rares) textes de Dewey sur la « question raciale » : il y est aussi question du « pluralisme culturel » (bien que l'expression n'y soit pas utilisée[7]), mais observé sous l'angle des difficultés de sa réalisation dans un monde où la défiance envers « l'étranger » et le « nouveau venu » était à son comble. Reconnaissant la virulence des « préjugés raciaux », c'est comme si Dewey y admettait que les États-Unis refusaient le « pluralisme culturel » dont Kallen s'était fait le champion, en affirmant que « l'Amérique n'était pas, et n'avait jamais été, une entité homogène », mais « était composée d'une pluralité de groupes ethniques qui partageaient un ensemble commun d'idéaux démocratiques » (Kaufman, 2019 : 11-12).

Bien qu'acquis à la cause du « pluralisme culturel », Dewey n'était pas dupe des méfaits de l'inhospitalité : semblant douter du partage de cet « ensemble commun d'idéaux démocratiques », il tenait en 1922 que le « préjugé racial » se nourrissait d'une « aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange » (Dewey, 1922/2023 :169). Même si sa philosophie se distinguait nettement par son attitude « pluraliste », et donc par l'accueil favorable qu'elle réserve à « ce qui est nouveau et étrange », Dewey reconnaissait qu'il n'en allait pas de même du « genre humain » en général, et de ses compatriotes en particulier, y compris de ses compatriotes issus de minorités ethniques et nationales. Ainsi, en 1922, il notait ceci :

> Il est frappant que ce soit généralement le groupe qui avait auparavant été l'objet de sentiments hostiles qui s'est le plus activement opposé aux nouveaux venus, en les affublant de surnoms méprisants, voire en les maltraitant. En témoigne, par exemple, le fait que ce soit principalement les Irlandais qui ont pris la

> part la plus agressive dans la persécution des Chinois sur la côte Pacifique. (*Ibid.* : 171)

« Racial Prejudice and Friction » aurait mérité sa place dans ce dossier, car cet article, encore relativement méconnu, fournissait un contrepoint plutôt pessimiste à la célébration des « différences » culturelles à laquelle Dewey s'était prêté quelques années auparavant. Après avoir partiellement emboîté le pas à Kallen en 1916 dans « Nationaliser l'éducation », tout en apportant réserves et nuances, Dewey semble avoir pris la mesure de la tâche qui attendait les « pluralistes culturels », en sondant ce qui faisait obstacle à l'advenue d'un monde réconcilié avec son hétérogénéité et capable de faire droit aux différences de la variété des groupes qui le composent.

En 1915, Dewey avait écrit à Kallen, après lecture de son article à paraître dans *The Nation*, la chose suivante :

> Il est commode pour les « Américains » de rejeter la responsabilité des choses qu'ils n'aiment pas sur les « étrangers », mais je ne crois pas que cela aille très loin ; il s'agit surtout d'irritation à l'égard de certaines choses qu'ils n'aiment pas et d'un manque de volonté de gratter sous la surface. (Lettre de Dewey à Kallen, 31 mars 1915, *Correspondence*, n° 03222)

En 1922, son appréciation de la situation avait singulièrement changé, il était donc nettement plus pessimiste : les « préjugés » étaient profonds, l'inhospitalité aux différences s'avérait virulente et ça n'était pas près de s'arranger.

Si « Racial Prejudice and Friction » ne fera finalement pas partie de ce présent dossier de traductions – il a été publié dans le second volume de « La Bibliothèque de Pragmata » (Stavo-Debauge, 2023) –, on trouvera néanmoins dans ce numéro trois articles de Dewey. L'un des trois a déjà été cité : « Nationaliser l'éducation » (1916) ; à quoi s'ajoutent « L'autocratie sous couverture » (1918) et « L'école comme

moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants » (1923). Ces trois textes s'inscrivent dans le sillage de l'article de Kallen, et l'on y voit Dewey développer sa propre manière d'aborder le « pluralisme culturel », avec d'importantes préventions, et en faisant preuve d'un moindre optimisme que son cadet. Dans « L'autocratie sous couverture », Dewey s'attache au cas des Polonais, et il s'inquiète plus généralement de la capture des immigrants par d'ambitieux politiciens conservateurs – un risque déjà signalé dans « Nationaliser l'éducation ». Traitant du Ku Klux Klan, « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants » est apparenté à « Le spectre de la peur *(The Shape of Fear)* » (1926), un article de Du Bois également centré sur le Ku Klux Klan, que les lecteurs trouveront dans ce même dossier et sur lequel je vais m'arrêter longuement. L'article de Dewey et celui de Du Bois sont eux-mêmes apparentés à *Culture and Democracy in the United States* (Kallen, 1924), sachant que Kallen introduit son livre avec la menace du Klan, auquel il oppose le « *Cultural Pluralism* » (avec des majuscules) comme seul véritable antidote et unique « alternative » : « L'alternative qui s'offre aux Américains est le Kultur Klux Klan ou le Pluralisme Culturel. » (*Ibid.* : 43). Mais revenons à Dewey.

Comme je l'ai dit, au sein du groupe des pragmatistes, Kallen n'avait pas le monopole de l'attention au sort des immigrants et à la vie des groupes ethniques minoritaires. Addams[8] et Royce s'en étaient souciés auparavant, mais Dewey également. Dès 1902, soit treize ans avant que Kallen ne publie son article dans *The Nation* (1915), Dewey marquait ses distances avec tout désir d'« homogénéisation » et s'engageait dans une critique de la forme d'« américanisation » à marche forcée qui lèvera l'ire de Kallen et que ce dernier qualifiera d'anti-démocratique. Dans « The School as Social Center », « une de ses premières déclarations (1902) sur l'immigration et l'éducation » (Shook, 2014 : 100), Dewey mettait déjà en cause l'entreprise d'éradication des différences « culturelles » qui accompagnait bien des appels à l'« américanisation », et que Kallen dénoncera donc à son tour en 1915. Dans une section de cette conférence, « préoccupé par

la perte des coutumes et valeurs autochtones » *(ibid.)*, Dewey invitait à ce qu'il soit laissé à l'étranger la possibilité d'être dans sa différence. Malgré l'emploi du terme « assimilation », inévitable à l'époque, Dewey se détachait sensiblement de son sens courant :

> Le pouvoir qu'ont les écoles publiques d'assimiler les différentes races à nos propres institutions, grâce à l'éducation donnée à la jeune génération, est sans doute l'une des plus remarquables manifestations de vitalité que le monde n'ait jamais connues. Mais, après tout, elle ne touche pas la génération plus âgée ; et l'assimilation des plus jeunes peut difficilement être complète ou certaine tant que les foyers des parents restent relativement épargnés. De fait, de sages observateurs, tant à New York qu'à Chicago, ont récemment tiré la sonnette d'alarme[9]. Ils ont attiré l'attention sur le fait qu'à certains égards, les enfants sont trop rapidement, je ne dirai pas américanisés, mais trop rapidement dé-nationalisés. Ils perdent la valeur positive et protectrice de leurs propres traditions, de leur propre musique, art et littérature. Ils ne sont pas complètement initiés aux coutumes de leur nouveau pays et sont donc souvent laissés à la dérive, en déséquilibres entre les deux. Ils apprennent même à mépriser la tenue vestimentaire, l'allure, les habitudes, la langue et les croyances de leurs parents – dont beaucoup ont plus de substance et de valeur que le port de nouvelles habitudes adoptées superficiellement. (Dewey, 1902 : 78)

Si Dewey utilise ici le mot « assimilation », il est remarquable d'observer qu'il en change la signification, en le faisant fonctionner dans les deux sens, de part et d'autre et non plus de manière unilatérale : il ne s'inquiète pas de « l'assimilation » des nouveaux venus, mais interroge plutôt de la capacité des Américains de longue date (et des plus vieux migrants) à se faire à la nouvelle composition du « monde » et donc à assimiler ce qu'y apportent les seconds. C'est là le sens de la phrase sur « la génération plus âgée » et « les parents », qui ne seraient pas assez affectés (*i.e.* transformés) par (et comme) les « plus jeunes »

– le qualificatif les « plus jeunes » désigne ici indissociablement les enfants et les migrants nouvellement arrivés. Mais, écrit Dewey, pour qu'il y ait ajout, et donc renouvellement, encore faut-il que ces nouveaux venus ne « perdent » pas « la valeur positive et protectrice de leurs propres traditions, de leur propre musique, art et littérature ». Au « port de nouvelles habitudes adoptées superficiellement », Dewey préférait donc l'apport de « la tenue vestimentaire, l'allure, les habitudes, la langue et les croyances de leurs parents », dont il dit ici qu'elles « ont plus de valeur et de substance ».

Si je mentionne ce texte, c'est aussi parce que l'on retrouvera cette idée d'une assimilation mutuelle (ou d'une mutualisation de l'assimilation) – où les uns et les autres s'assimilent à la situation nouvelle en s'instruisant dialogiquement de ce que chacun y amène afin de mieux renouveler et nourrir un fonds de culture et de valeurs communes – dans la lettre que Dewey enverra à Kallen, en réaction à son article de *The Nation* en 1915, qu'il saluera, mais avec quelques réserves – qui iront grandissantes.

> Je veux voir ce pays américain, ce qui signifie que la tradition anglaise doit être réduite à une simple souche parmi d'autres… Je suis tout à fait d'accord avec votre idée d'orchestre, mais à condition que nous ayons vraiment une symphonie et pas un grand nombre d'instruments différents jouant simultanément. Je ne me suis jamais soucié de la métaphore du *melting-pot*, mais une véritable assimilation les uns aux autres – et non au domaine anglo-saxon – me semble être essentielle à une Amérique. Que chaque section culturelle maintienne ses traditions littéraires et artistiques distinctives me semble des plus souhaitables, mais dans le but d'avoir le plus possible à offrir aux autres. (Lettre à Horace M. Kallen, 31 mars 1915, citée *in* Shook, 2014 : 101)

L'expression « assimilation les uns aux autres » reviendra aussi en 1922 dans « Racial Prejudice and Friction », qui participe des divers commentaires de Dewey sur le « pluralisme culturel ». Publié en 1916,

« Nationalizing Education » en est une des pièces principales, d'où sa présence dans ce dossier. Bien que Dewey ne le cite pas nommément, ce texte constitue un élément versé au débat lancé dans *The Nation* par Kallen. Anticipant « Racial Prejudice and Friction », Dewey s'y inquiète déjà de la face sombre de l'idée nationale, en son devenir « nationaliste ». Il note que « les mots nation et national ont deux significations tout à fait différentes », l'une des significations « indique quelque chose de désirable, quelque chose qui doit être cultivé par l'éducation, tandis que l'autre tient lieu de ce qu'il faudrait fuir comme la peste » (Dewey, 1916/2024 : 479). Pour conjurer ce « fléau », il appelait à développer « un nationalisme qui soit l'ami et non l'ennemi de l'internationalisme », en identifiant « l'idée nationale » américaine à « l'idée de la démocratie » et en faisant de l'éducation la servante de cette « idée » (« nationaliser l'éducation américaine, c'est utiliser l'éducation pour promouvoir notre idée nationale, c'est-à-dire l'idée de la démocratie »), et non d'un « code spécifique ou d'une tradition particulière » érigé en symbole d'une « américanité suprême » (*ibid.* : 482) :

> [L]a nation américaine est elle-même complexe et composite. À proprement parler, elle est interraciale et internationale dans sa composition. Elle est composée d'une multitude de peuples parlant des langues différentes, héritant de traditions diverses, chérissant des idéaux de vie variés. […] Notre unité ne peut pas être une chose homogène […] ; elle doit être une unité créée en tirant et en composant en un tout harmonieux le meilleur, le plus caractéristique de ce que chaque race et chaque peuple contributeurs ont à offrir. (*Ibid.* : 481)

Quatre paragraphes plus loin, il mettra en valeur le rôle des enseignants dans la « lutte commune » en faveur de « l'émancipation » et fera figurer les « Africains » aux côtés des « Juifs » et des « Italiens ». Cette mention des Africains-Américains est d'autant plus remarquable qu'ils étaient le plus souvent exclus du débat public sur l'« assimilation » et/ou l'« américanisation » – alors que Du Bois et Locke, tous deux Africains-Américains, étaient pourtant d'importants précurseurs de la

perspective même du « pluralisme culturel ». Dans son célèbre article de 1915, Kallen avait d'ailleurs déjà timidement signalé cette exclusion, qu'il reconduira néanmoins[10]. Tout en récusant l'eugénisme et le suprémacisme « anglo-saxon », Kallen relevait que le plaidoyer des « assimilationnistes » en faveur du « mélange » se gardait trop souvent de prendre en compte « la divergence d'opinions sur le fait de savoir si les Noirs devraient également constituer un élément de ce mélange » (Kallen, 1915/2024 : 451). Environ trente ans plus tard, Gunnar Myrdal rappellera lui aussi que les Noirs n'étaient pas pris en compte dans les discussions états-uniennes sur « l'assimilation » ; « mis à part », ils étaient tenus pour « inassimilables, à l'instar d'autres peuples de couleur, principalement les Chinois et les Japonais » (Myrdal, 1944 : 53-54).

Dans « Nationaliser l'éducation », réagissant au geste de Kallen, qu'il avait salué, Dewey fournissait donc sa vision du « trait d'union *(hyphen)* », qu'il voulait voir comme une somme de contributions à un fonds commun évolutif plutôt que comme un prétexte d'autoségrégation, ou comme un bien circonscrit à un groupe distinct qui se replierait sur ce qui lui est propre et ne s'ouvrirait pas aux autres « composantes » de la « nation ». Aux yeux de Dewey, le « trait d'union » peut ainsi s'avérer problématique en certaines occasions : c'est le cas s'il « sépare » au lieu de relier, s'il replie chaque sous-groupe sur le culte jaloux de « son propre passé » et l'empêche de contribuer à « la formation d'un tout » qui s'avère « plus noble et plus riche » que chaque « facteur » pris isolément. Mais, pour le philosophe, une chose était sûre, le trait d'union n'était pas l'apanage – ou le défaut – de certains Américains. En vérité, il était le trait commun de chaque Américain, qui est « lui-même un personnage à trait d'union » appartenant à une « composition composite », et il revenait à l'école publique de le faire savoir à tous, afin de se prémunir contre l'exclusivisme et de nourrir une solidarité entre les divers groupes (qui s'imaginent plus séparés et distincts qu'ils ne le sont réellement).

> Dans ce que l'on objecte à juste titre au trait d'unionisme, le trait d'union est devenu quelque chose qui sépare un peuple des

> autres peuples – et empêche ainsi le nationalisme américain. Des termes tels que « Irlandais-Américain » ou « Hébreu-Américain » ou « Germano-Américain » sont faux, car ils semblent supposer l'existence d'une chose déjà existante appelée « Amérique », à laquelle l'autre facteur peut être rattaché de l'extérieur. Le fait est que le véritable Américain, l'Américain typique, est lui-même un personnage à trait d'union. Cela ne signifie pas qu'il est un américain partiel auquel un ingrédient étranger aurait été ajouté. Cela signifie, comme je l'ai dit, qu'il est international et interracial en sa composition. Il n'est pas américain et en plus polonais ou allemand. Mais l'Américain est lui-même polono-germano-anglo-franco-hispano-italo-gréco-irlando-scandinavo-bohémo-juif, et ainsi de suite. Ce qu'il faut voir ici c'est que le trait d'union relie au lieu de séparer. Cela signifie au moins que nos écoles publiques doivent enseigner à chaque facteur le respect de l'autre, elles doivent prendre la peine d'éclairer tout le monde sur les grandes contributions passées de chaque souche de notre composition composite. Je souhaite que notre enseignement de l'histoire américaine dans les écoles tienne davantage compte des grandes vagues de migration par lesquelles notre pays s'est continuellement construit pendant plus de trois siècles et qu'il fasse prendre conscience à chaque élève de la richesse de notre composition nationale. Lorsque chaque élève reconnaîtra tous les facteurs qui sont entrés dans notre être, il continuera à apprécier et à révérer ceux qui proviennent de son propre passé, mais il se considérera comme honoré de n'être qu'un facteur parmi d'autres dans la formation d'un tout, plus noble et plus riche que lui-même. (Dewey, 1916/2024 : 483)

Ainsi qu'il la comprenait, dès lors qu'elle ne sépare pas, l'identité à trait d'union pouvait être « accueillie *(welcome)* », et il convenait de la compter comme un bienfait qui « enrichit » chaque Américain, que Dewey qualifiait donc de constitutivement « interracial » et « international » en sa « composition ». En un sens, il entérinait ainsi le constat de Kallen, qui venait d'exalter « l'impact vivifiant des immigrants non

anglophones et l'épanouissement de leurs cultures distinctes à travers la nation » (Steiner, 2020 : 154).

> En d'autres termes, la façon de traiter le trait d'unionisme est de l'accueillir, mais de l'accueillir au sens d'extraire en chaque peuple son bien spécifique, afin qu'il verse à un fonds commun de sagesse et d'expérience ce pour quoi il a à contribuer en propre. Toutes ces offrandes et contributions, prises ensemble, créent l'esprit national de l'Amérique. Le danger est que chaque facteur s'isole, tente de vivre comme par le passé, puis tente de s'imposer à d'autres éléments, ou, du moins, se maintienne intact et refuse ce que d'autres cultures ont à offrir, et refuse, en conséquence, la transmutation en une authentique américanité. (Dewey, 1916/2024 : 482)

Mais si Dewey entérinait bien le constat de « Democracy *versus* the Melting-Pot », il réitérait néanmoins les réserves exprimées lors sa correspondance épistolaire avec Kallen. Le paragraphe cité ci-dessus est, à cet égard, éloquent. Car Kallen plaidait précisément pour la possibilité que chaque « facteur » ethnique puisse se maintenir « intact », et donc éventuellement refuser « ce que d'autres cultures ont à offrir », en veillant à n'entretenir que ce par quoi il se distingue et se met à part. Au fond, il s'agissait même de l'un des enjeux du texte de Kallen : il entendait faire admettre la *persistance* du fait ethnique, non seulement la persistance d'une irréductible multiplicité d'ethnicités/nationalités, ce qui le plaçait donc contre le *melting-pot*, mais aussi la persistance de chaque ethnicité/nationalité dans sa différence culturelle propre, ce qui le plaçait donc contre toute forme de « standardisation » anglo-saxonne de l'américanité.

Dans son texte, Kallen consacre de nombreuses pages à figurer cette multiplicité et à portraiturer chaque « individualité ethnique » dans sa spécificité et ses localisations, en parcourant tout à la fois l'histoire et la géographie du peuplement des États-Unis – et cette part très géographique de son propos est souvent passée sous silence (Steiner,

2020). Mais s'il le fait, c'est justement pour en montrer l'ancienneté historique, la persistance sociale autant que la dissémination territoriale : les États-Unis sont de fait multi-ethniques, le pays en son entier, d'un bord à l'autre, est le réceptacle et le lieu de vie d'une grande variété de « groupes », qui persistent chacun dans leur être, culturel, coutumier et langagier, chacun ayant à cœur de cultiver sa « communauté d'esprit et [sa] conscience de soi » (Kallen, 1915/2024 : 444). Et Kallen désire qu'il en soit ainsi. Le constat factuel s'accompagne d'une position normative : les États-Unis sont multi-ethniques, c'est un fait, et c'est très bien qu'ils le soient, il faudrait qu'ils le restent, c'est un souhait. D'où l'idée de « fédération des nationalités », qui sanctionnerait l'existence de cette pluralité et lui conférerait une reconnaissance institutionnelle et politique, sans plus tenter de l'éradiquer, ce qui serait de toute façon voué à l'échec. Tel était donc l'argument du texte, qui se terminait sur la célèbre métaphore de l'orchestre :

> Comme dans un orchestre, chaque type d'instrument a son timbre et sa tonalité spécifiques, fondés dans sa substance et sa forme ; tout comme chaque type a son thème et sa mélodie appropriés dans le tout de la symphonie, dans la société chaque groupe ethnique est l'instrument naturel, son esprit et sa culture sont son thème et sa mélodie. Et l'harmonie et les dissonances et les discordances de tous ces groupes font la symphonie de la civilisation. (*Ibid.* : 474)

Kallen se battait sur deux fronts, il s'opposait certes au nativisme et au suprématisme « anglo-saxon », qui érigeaient une « souche » ethnique (et sa culture, moribonde selon le philosophe) en parangon d'une américanité menacée par les vagues de migrations de « souches » inférieures, mais il s'opposait aussi au *melting-pot*, qui attendait après une fusion de l'ensemble des groupes ethniques/raciaux, appelés à perdre leurs traits distinctifs pour se mélanger et donner naissance à un « type » racial/ethnique inédit, qui serait proprement américain. Dans « Democracy *versus* le Melting-Pot », chacune de ces deux positions est personnifiée, la première y est endossée par Edward Ross

(1914), la seconde par Israël Zangwill. Kallen connaissait l'un et l'autre. Sociologue et économiste, le premier était un de ses collègues à l'Université du Wisconsin, et Steiner estime que le portrait que Ross faisait du « Juif » dans son livre – ouvertement raciste – avait certainement blessé le philosophe dans sa fierté (Steiner, 2020). D'origine juive, le second était un auteur et dramaturge anglais très en vue, dont la pièce de théâtre, *The Melting Pot*, à laquelle Kallen avait lui-même assisté, rencontrait un franc succès et servait de bannière aux partisans du *melting-pot*. Kallen s'en prend d'abord à Ross, dont le propos était à ses yeux le plus commun[11], mais aussi le plus ridicule. Comme le résume fort bien José-Antonio Orosco, la « première attaque de Kallen porte sur le modèle de conformité anglo-saxon », qui est « à la fois incorrect d'un point de vue descriptif et moralement hypocrite »

> Le pays a toujours abrité diverses communautés d'immigrants. D'après Kallen, il y avait des Allemands en Pennsylvanie, des Français en Louisiane et des Espagnols dans le Sud, qui ont tous contribué au développement des identités régionales qui allaient finalement être incorporées aux États-Unis. Dire que le noyau essentiel de la culture et de l'identité américaines est anglo-saxon est donc une exagération mensongère qui n'est pas fondée sur des faits historiques avérés. (Orosco, 2016 : 23)

Par ailleurs, Kallen considère également « que les premiers colons, pour la plupart d'origine anglaise et hollandaise, sont venus en Amérique du Nord avec des motivations qui ne sont pas sans rappeler celles de nombreux nouveaux immigrants du début du XX^e^ siècle » (*ibid.* : 23-24). Autrement dit, les « colons anglais ne sont pas venus pour laisser derrière eux leur identité ou pour s'assimiler aux cultures des peuples autochtones d'Amérique », ils guignaient « un endroit où leur vie collective, menacée dans l'Ancien Monde, pourrait s'épanouir dans le Nouveau Monde » *(ibid.)*, tout comme les immigrants actuels.

En définitive, Kallen s'attardait nettement moins sur Zangwill, bien que ce soit le *melting-pot* qui figurait dans le titre : « Democracy

versus the Melting-Pot ». Comme l'écrit Steiner, « si l'exclusionnisme raciste de Ross a donné l'impulsion décisive à la théorie de Kallen », c'est « la parabole populaire de l'assimilation » fournie par la pièce de Zangwill qui donnera « à l'essai de Kallen son titre et une impulsion supplémentaire » (Steiner, 2020 : 146). Kaufman remarque d'ailleurs un détail intéressant à propos du titre de l'article publié dans *The Nation* (Kaufman, 2019 : 98). Avant de publier ce texte dans ce journal, Kallen avait fait une conférence sur le même sujet, mais dont le titre était moins polémique (« Democracy and the Melting-Pot ») et ne mettait pas le *melting-pot* en immédiat antagoniste à la démocratie. Tandis que titre de la conférence était interrogatif, celui de l'article de *The Nation* est nettement affirmatif : le *melting-pot* y figurait tout simplement comme l'envers de la démocratie.

Ce changement témoigne d'une chose : Kallen était effectivement hanté par le risque de l'effacement de ce par quoi les groupes ethniques/nationaux différaient les uns des autres, en offrant une variété de traditions rétives à la « standardisation » consumériste et capitaliste à l'œuvre dans la société américaine. Faire en sorte qu'ils puissent persister dans leur être, maintenir leur identité et épanouir leur « individualité ethnique » constituait bien un objectif du programme esquissé dans l'article. Un programme qui ne naviguait donc pas pour rien sous le pavillon d'une « fédération des nationalités », et se déployait ainsi :

> Sa forme est celle de la république fédérale ; sa substance est une démocratie de nationalités, coopérant volontairement et de façon autonome dans l'entreprise d'auto-réalisation par le perfectionnement des hommes selon leur type. (Kallen, 1915/2024 : 474)

Dans les rangs des progressistes de l'époque, le *melting-pot* avait ses partisans. Bien qu'il fût l'un des premiers à pluraliser les cultures et à les disjoindre de tout soubassement racial (Baker, 1998 : 100), l'anthropologue Franz Boas entretenait l'idée du *melting-pot* comme solution à long terme aux frictions raciales et à la ligne de partage entre Blancs et Noirs qui traversait les États-Unis. L'horizon du

melting-pot pouvait ainsi avoir une coloration anti-raciste, et Boas en parlera même lors de la Second Annual Negro Conference, en 1910, là où la NAACP verra le jour, dans la conclusion de son discours, où il « affirmait que les problèmes raciaux deviendraient moins intenses dans la mesure où les différences entre les races diminueraient » (Anderson, 2019 : 69). Pourtant aussi peu enclin que Kallen à souscrire au *melting-pot*, Du Bois publiera en décembre 1910 – dans le numéro 2 de *The Crisis* (le journal de la NAACP qu'il dirigeait) – le texte de la conférence de Boas, pour qui il avait une grande estime :

> Je pense donc que l'analogie biologique ainsi que les preuves historiques ne favorisent pas l'hypothèse d'une quelconque infériorité matérielle du mulâtre. La question, cependant, mérite une enquête minutieuse. Le simple fait que les Noirs et les Européens vivent côte à côte dans notre pays, que l'Européen reçoit constamment de grands apports de l'étranger, tandis que la quantité de sang noir ne reçoit aucun apport de l'extérieur, doit nécessairement conduire au résultat que le nombre relatif de purs Noirs deviendra de moins en moins important dans notre pays. Le processus graduel d'élimination du Noir pur peut être retardé par la législation, mais il est impossible de l'éviter. [...] Tant que l'état émotionnel général de notre société persistera – et il n'y a aucune raison de supposer que notre attitude générale changera à un degré appréciable dans un temps raisonnable – il semble évident que nos problèmes raciaux deviendront d'autant moins intenses, que la différence de type entre les différents groupes de notre peuple sera moindre, et que l'isolement de certains groupes sociaux sera moindre. De ce point de vue, il semblerait qu'un aspect de la solution de la question noire repose entièrement entre les mains du Noir lui-même. Moins la société noire représente un parti ayant ses propres objectifs et ses propres intérêts distincts de ceux des membres de la race blanche, plus les relations entre les races seront satisfaisantes. D'autre part, il semble que les conditions inexorables de notre vie conduiront progressivement à la disparition du type le plus distinctif du Noir, ce qui

> tendra à nouveau à atténuer l'acuité du sentiment racial. Cela peut sembler être un regard vers un avenir lointain ; mais un examen impartial des conditions telles qu'elles existent à l'heure actuelle laisse entrevoir le résultat final d'un nivellement des profondes distinctions entre les deux races et une coopération de plus en plus fructueuse. (Boas, 1910 : 23-24)

Traitant préférentiellement des peuples originaires d'Europe, qui n'apparaissaient pas encore tous comme appartenant à la population « blanche » aux yeux de l'Américain moyen se prévalant d'origines « anglo-saxonnes », Kallen ne s'occupe pas de la « question Noire » dans « Democracy *versus* the Melting-Pot », je l'ai dit. Le bref détour que je viens de faire par Boas vaut donc seulement comme un témoignage de la sympathie que pouvait susciter l'horizon de l'effacement tendanciel de la perceptibilité des différences ethniques/raciales qui semblait être promis par le *melting-pot* : beaucoup envisageaient cet effacement comme le vecteur d'une baisse des frictions raciales et des conflits inter-ethniques[12]. Mais un tel effacement n'avait rien de désirable pour Kallen, qui y voyait même le contraire de la démocratie. Non seulement cet effacement lui était odieux, mais il l'estimait largement impossible, et cela n'était pas étranger à sa conception de l'ethnicité, qui avait pour lui une consistance « raciale », on le verra sous peu. Dans son article, Kallen en venait même à donner raison à Ross, dont il se moquait pourtant copieusement, sur l'irréalisme du *melting-pot* :

> L'idée que le programme pourrait être réalisé par un métissage radical et même forcé, par la création du *melting-pot* au moyen de la loi, et donc le développement de la nouvelle « race américaine », est, comme le souligne M. Ross, aussi mystiquement optimiste qu'ignorante. Dans les temps historiques, pour autant que nous le sachions, aucun nouveau type ethnique n'a vu le jour, et ce que nous savons de la reproduction ne nous donne aucune assurance de la disparition des anciens types en faveur des nouveaux, mais seulement de l'ajout d'un nouveau type, s'il réussit

> à survivre, aux anciens déjà existants. Biologiquement, la vie ne s'unifie pas ; biologiquement, la vie se diversifie ; et c'est pure ignorance que d'appliquer des analogies sociales aux processus biologiques. (Kallen, 1915/2024 : 471)

On observe néanmoins dans l'article de Kallen une certaine tension sur l'irréalisme de cet effacement de la variété des « types ethniques » et de leur atavique attachement à leur « unité spirituelle ». D'un côté Kallen juge cet effacement impossible, estimant que « les traits raciaux et ethniques ont un degré d'autonomie, indépendant de l'environnement ; leur caractère distinctif ne peut être entièrement annulé ou neutralisé, même par des unions interraciales ou interethniques » (Bramen, 2000 : 82). D'un autre côté, il atteste bien de sa possibilité – qu'il veut croire seulement transitoire – lorsqu'il synthétise la dynamique de l'installation des immigrants sur le sol américain, où ils parviendraient néanmoins à s'américaniser tout en conservant leur « individualité ethnique ». Selon Kallen, cette dynamique est scandée par quatre étapes, « phases » écrit-il, et la dernière démontrerait que « l'américanisation » est pleinement compatible avec le maintien des « différences ethniques et nationales », que « l'assimilation » à l'Amérique permet et même encourage la « dissimilation » (Kallen, 1915/2024 : 468). Néanmoins, l'existence même de ces « phases » indique que l'attachement des immigrants à la culture originaire propre à « l'individualité ethnique » collective dont ils héritent n'est pas sans éclipses : elle peut passer à l'arrière-plan, elle ne s'affirme pas tout de suite, et il y faut des conditions spécifiques, tant négatives que positives – conditions que l'Amérique offrirait donc.

Il est notoire qu'une telle dynamique n'était pas sans résonances biographiques, et que Kallen parlait ici aussi de lui-même, c'est encore plus apparent quand il note que « plus un groupe est cultivé, plus il est conscient de son individualité, et moins il est disposé à abandonner cette individualité » (*ibid.* : 460). En effet, ce n'est qu'alors qu'il était étudiant à Harvard, en partie au contact de James et surtout au contact de Wendell Barrett[13], que Kallen s'est réapproprié sa judaïté, tout en

la sécularisant résolument – il s'en était délesté à l'adolescence, en allant jusqu'à rompre avec son père, qui était rabbin (du genre orthodoxe), tandis que lui-même était rapidement devenu athée (et le restera), embrassera sans réserve le naturalisme et jouera un important rôle de sécularisateur de la vie publique américaine, rejoignant souvent Dewey dans son combat contre le surnaturalisme et la théologie. C'est d'ailleurs à Harvard que Kallen fondera l'association Menorah, laquelle occupera une place de choix dans le monde intellectuel juif américain, *via* sa revue (à laquelle Dewey contribuera), ses sections dans plusieurs villes et universités et ses conférences. Mais revenons aux « quatre phases » distinguées par Kallen :

> Les immigrants semblent passer par quatre phases au cours de leur américanisation. Dans la première phase, ils manifestent une ardeur économique, l'avidité de ceux qui ne mangent pas à leur faim. Les différences extérieures étant un handicap dans la lutte économique, ils « s'assimilent », cherchant ainsi à faciliter l'atteinte de l'indépendance économique. Lorsque le niveau prolétarien de cette indépendance est atteint, le processus d'assimilation se ralentit et tend à s'arrêter. Le groupe immigré est encore un groupe national, modifié, parfois amélioré, par les influences du milieu, mais aussi une unité spirituelle solitaire, qui cherche à se frayer son propre chemin sur le plan social. Cette quête fait apparaître des distinctions de groupe permanentes, et l'immigrant, comme l'Américain anglo-saxon, est renvoyé à lui-même et à ses ancêtres. Commence alors un processus de dissimilation. Les arts, la vie et les idéaux de la nationalité deviennent centraux et primordiaux ; les différences ethniques et nationales passent du statut de désavantages à celui de distinctions. Pendant tout ce temps, l'immigrant a utilisé la langue anglaise et s'est comporté comme un Américain en matière économique et politique, et il continue à le faire. Les institutions de la République sont devenues la cause libératrice et l'arrière-plan de la montée de la conscience culturelle et de l'autonomie sociale de l'immigré irlandais, allemand, scandinave, juif, polonais ou bohémien.

> Dans l'ensemble, l'américanisation n'a pas réprimé la nationalité. L'américanisation a libéré la nationalité. (Kallen, 1915/2024 : 468)

On le voit à travers ces « phases », la « dissimilation » n'est pas première, elle n'intervient qu'après des efforts d'effacement des « différences extérieures ». Mais Kallen veut croire qu'une « unité spirituelle solitaire » qui marquerait chaque groupe de son empreinte « psychophysique » distinctive finirait toujours par vouloir « se frayer son propre chemin ». Et il reviendrait ainsi aux institutions politiques et à l'environnement social de ne pas entraver ce trajet destinal et cette « quête » irrépressible, qui se joueraient de toute manière des individus qui pensent pouvoir échapper à la force de leurs « ancêtres » et à l'ascendance exercée par leurs « grands-pères », qu'ils seraient bien incapables de « changer » et dont ils sont les héritiers, qu'ils le veuillent ou non. Pour caractériser la position à la fois politiquement pluraliste et biologiquement essentialiste de Kallen à cette époque, Carrie Tirado Bramen emploie une expression intéressante, en parlant d'un « pluralisme nativiste », qui constituerait une « forme de protectionnisme culturel, une manière de limiter la malléabilité des cultures minoritaires par la permanence de la biologie ». Kallen conjurerait de cette manière sa hantise de l'assimilation, « la biologie étant considérée comme plus résistante que la culture aux influences environnementales » (Bramen, 2000 : 82-83). L'idée de « pluralisme nativiste » touche juste. De fait, Kallen avait alors « complètement naturalisé l'ethnicité », au point de la transformer en « catégorie immuable », comme l'écrivait Werner Sollors, qui citait à l'appui de ce jugement un paragraphe de *The Structure of Lasting Peace* (Sollors, 1986 : 183) :

> Donc un Irlandais est toujours un Irlandais, un Juif toujours un Juif. L'Irlandais ou le Juif naît, le citoyen, l'avocat ou le membre de l'église est fabriqué. L'Irlandais et le Juif sont des faits de nature ; le citoyen et le membre de l'Église sont des artefacts de la civilisation. (Kallen, 1918 : 31)

Ce trait de la pensée de Kallen n'avait néanmoins pas échappé à ses contemporains, Dewey avait ainsi exprimé ses préventions, tant dans sa correspondance avec Kallen que dans « Nationaliser l'éducation » : Dewey craignait la pente à la clôture des groupes ethniques sur eux-mêmes qui se tenait à l'avant-plan de la théorie de la « fédération des nationalités » de son cadet, et cette pente n'était évidemment pas étrangère à l'arrière-plan de la conception de l'ethnicité/nationalité promue par Kallen. Mais Dewey n'était pas le seul à avoir des réserves face au modèle de la « fédération des nationalités » envisagée par Kallen. La plus sévère critique de ce modèle a été apportée par un ancien étudiant de Dewey, Isaac B. Berkson, juif et sioniste tout comme Kallen[14]. La proposition de Kallen faisait fond sur une conception de l'ethnicité qui lui était propre et qui se distinguait sensiblement de la conception de Dewey et d'autres auteurs du « noyau initial » de l'École de Chicago, Boas en tête. Comme l'écrit Louis Menand, « en somme, Kallen n'était pas boasien », ses « présupposés » étaient paradoxalement les mêmes que ceux des « anti-immigrationnistes » auxquels il s'opposait :

> Kallen partageait leur conviction que la race constitue un élément déterminant du caractère ; il partageait implicitement leur crainte du métissage, même s'il pensait que le métissage n'était pas un danger car (selon lui) les gens préfèrent leur propre groupe, et les types ethniques lui semblaient permanents. Ce qu'il souhaitait, c'était simplement que l'on reconnaisse la différence ethnique comme un fait de la vie américaine du XX^e^ siècle, et qu'on la reconnaisse comme une vertu. (Menand, 2001 : 392)

Reprenant Werner Sollors, Posnock l'avait souligné auparavant : « Une contradiction corrosive entache le pluralisme culturel – Kallen partage avec ses adversaires racistes et nativistes la croyance en "l'éternel pouvoir de l'ascendance, de la naissance, de la *natio* et de la race" (selon les termes de Werner Sollors) » (Posnock, 1998 : 192). Et Philip Gleason l'avait noté lui aussi :

> La façon dont Kallen a traité la question de la race était extrêmement ambiguë. Il n'était certainement pas un raciste biologique strict comme Madison Grant, mais il ne faisait pas non plus de distinction systématique entre les éléments biologiques et culturels à la manière de Franz Boas. (Gleason, 1980 : 44)

En effet, Kallen nourrissait encore en cette période une vision à la fois racialiste et « pérenne » de l'ethnicité. Pour lui, l'ethnicité constituait alors « une qualité héréditaire et inaliénable de chaque individu » (Kaufman, 2019 : 106). Et Kallen envisageait d'ailleurs les Juifs comme une race, ce qui lui permettait de séculariser le peuple juif – dont il se vivait comme un fier et digne membre, malgré son athéisme et son naturalisme résolus. Dans son beau livre, Matthew Kaufman a bien rendu l'écart entre Kallen et ses alliés :

> Ils partageaient avec Kallen une aversion pour l'américanisation en vogue dans la politique américaine. Ils étaient « violemment tolérants », observe Fred Matthews. Hostiles au « racisme biologique » et attachés à la notion de « malléabilité de la personnalité », écrit Matthews, « les sociologues de Chicago se sont opposés à l'exclusionnisme et aux programmes d'assimilation forcée pendant et après la Première Guerre mondiale ». Ils étaient, en un sens, les alliés de Kallen contre la menace que représentaient les nativistes et même contre les progressistes libéraux qui niaient la validité d'une identité américaine à traits d'union. […] La compréhension de la culture par l'école de Chicago était cependant très différente de celle de Kallen. Elle était dérivée de l'école américaine d'anthropologie (comprenant, en particulier, Franz Boas, Alfred Kroeber et Edward Sapir), qui rejetait le postulat de caractéristiques raciales fixes en rapport avec le groupe ethnique. Ces pionniers des sciences sociales ont contribué à faire comprendre que l'ethnicité devait être comprise comme une catégorie sociale non raciale […]. Ce changement conceptuel était fondé sur le principe de la malléabilité de la personnalité, dérivé de l'école de psychologie fonctionnaliste représentée par

> James et Dewey. Ainsi, ils ont souligné la plasticité de l'ethnicité. (Kaufman, 2019 : 83-84)

L'écart entre Dewey et Kallen est d'ailleurs flagrant dans « Racial Prejudice and Friction » (Dewey, 1922/2023). En effet, Dewey y traite la race comme une « idée mythique », tandis que Kallen y voyait un « héritage psychophysique », ce qui « l'a placé dans une position unique d'opposition non seulement aux eugénistes racistes, mais aussi à l'école de philosophie de Chicago et aux anthropologues culturels », comme le relève Kaufman (2019 : 89).

La plus percutante critique adressée à la théorie de la « fédération des nationalités » de Kallen proviendra donc d'un étudiant juif de Dewey, Isaac B. Berkson, qui me semble avoir capturé et prolongé mieux que quiconque le « malaise de Dewey face au séparatisme qui habite le pluralisme de Kallen » (Posnock, 1998 : 322). Bien qu'acquis au « pluralisme culturel », Berkson ne ménagera pas Kallen dans ses *Theories of Americanization* (Berkson, 1920), un ouvrage tiré de sa thèse de doctorat. Kaufman considère que Berkson y reprend la conception de la nationalité consignée dans « The Principle of Nationality » (Dewey, 1917), un article publié dans le *Menorah Journal*, où Dewey invitait à se méfier d'une « compréhension racialisée de la nationalité » (Kaufman, 2019 : 86). Mais on peut aussi estimer que Berkson se met dans les pas de « Nationaliser l'éducation » et élabore plus systématiquement les réserves exprimées par Dewey dans sa lettre à Kallen en 1915. Dans cette lettre, Dewey écrivait en effet à Kallen que son « idée de l'orchestre » paraissait comporter une « implication de ségrégation, géographique ou d'une autre nature ». José-Antonio Orosco a très bien déployé les réserves exprimées par Dewey dans sa correspondance avec Kallen, laissons-lui donc la parole :

> La métaphore orchestrale, tout d'abord, implique une sorte d'essentialisme de groupe imperméable au sein de la société. Dans les orchestres, il existe généralement une hiérarchie reconnue ; chaque groupe d'instruments – cordes, cuivres, percussions –

> a habituellement un rôle standard dans les interprétations, une gamme reconnue par les compositeurs. Kallen admet qu'il voit chaque groupe ethnique en ces termes ; chaque groupe ethnique ou culturel, dit-il, a son « thème et sa mélodie ». L'inquiétude de Dewey ici semble être que Kallen considère encore les différents groupes ethniques comme des silos culturels monolithiques, isolés les uns des autres, et organisés de telle façon que chacun n'émet qu'une seule voix. Les groupes peuvent se répondre ou s'interpeller, mais ils ne s'intègrent jamais les uns aux autres et n'échangent pas les uns avec les autres. De plus, les membres ne peuvent jamais transcender leur culture ; ils sont condamnés à incarner leur « héritage psychophysique ». [...] La deuxième préoccupation de Dewey avec la métaphore de Kallen est qu'un orchestre est plus qu'un simple rassemblement aléatoire de musiciens. La métaphore suggère une forte centralisation. Pour fonctionner, un orchestre doit être étroitement organisé. Sans chef d'orchestre, ni partition commune, un orchestre peut être plus cacophonique que symphonique. Qui ou quoi fournit ce type de direction ou d'objectif dans la société ? (Orosco, 2016 : 33)

Dans son livre, en 1920, Berkson articule de manière systématique les préventions de Dewey, auxquelles il ajoute ses propres réserves, en gardant spécialement en vue le cas des Juifs-Américains, dont il faisait partie et qu'il ne se résolvait pas à racialiser, ainsi que le faisait Kallen.

> La base de cette théorie [de la fédération de nationalités] repose sur l'hypothèse que la qualité ethnique d'un individu détermine absolument et inévitablement ce que sera sa nature. « L'identité personnelle est déterminée de manière ancestrale. » Cette idée directrice est exprimée de façon dramatique dans la phrase se référant à l'immigrant : « Quoi qu'il change, il ne peut pas changer son grand-père. » [...] Puisque la « race » est un élément si inaltérable et si déterminant, elle est le fait central de la vie de tout homme. Le gouvernement ne remplit sa fonction de

> libération des capacités humaines que lorsqu'il existe dans le but de libérer l'expression ethnique. Sa fonction particulière est de permettre le libre développement du groupe ethnique, car le bonheur de l'individu est « impliqué dans la dotation ancestrale ». [...] Cette théorie est fondée sur l'hypothèse de l'influence centrale et inaltérable de la race. L'idée que la race, au sens de l'appartenance ethnique, est le fait déterminant et prédominant dans la vie de l'individu, ou qu'elle devrait l'être pour que l'individu puisse se réaliser pleinement, ne peut être soutenue ni par une analyse logique de ce que le terme « race » peut signifier, ni par un examen des faits dont nous disposons concernant l'influence de la race sur la vie de l'individu. [...] L'affirmation selon laquelle la race joue un rôle primordial dans la détermination du statut de l'individu est vraisemblablement fausse. Toutes les études sérieuses ont démontré que la variabilité au sein d'une même race et le chevauchement entre les races sont si importants que l'on ne peut rien prédire avec un quelconque degré de certitude sur le patrimoine originel d'un individu à partir du seul fait de son origine ethnique. (Berkson, 1920 : 79-83)

Berkson s'attachera tout spécialement à réfuter un axiome/slogan dont Kallen était friand, relatif à l'impossibilité de « changer » de « grands-pères ». Au moyen de cette image, Kallen illustrait sa conception destinale et « psychophysique » de l'ethnicité, qu'il concevait à la façon d'un genre de race, comme Berkson l'avait remarqué. L'axiome imagé revient à plusieurs reprises dans « Democracy *versus* the Melting-Pot », ici notamment :

> Ce qui est inaliénable dans la vie de l'homme, c'est sa qualité positive intrinsèque – son héritage psychophysique. Les hommes peuvent changer plus ou moins leurs vêtements, leur politique, leurs femmes, leurs religions, leurs philosophies, mais ils ne peuvent pas changer leurs grands-pères. Juifs ou Polonais ou Anglo-Saxons, il faudrait qu'ils cessent d'être. Le moi qui est inaliénable en eux, et pour la réalisation duquel ils ont besoin de la

> liberté « inaliénable », est déterminé ancestralement, et le bonheur qu'ils poursuivent a sa forme impliquée dans la dotation ancestrale. (Kallen, 1915/2024 : 473)

De cet axiome de Kallen, dans lequel Ross Posnock verra le « symptôme d'un pluralisme rigide » (Posnock, 1998 : 192), Berkson disait abruptement qu'il n'était qu'un « sophisme » :

> L'épigramme selon lequel « Nous ne pouvons pas changer de grand-père » n'est qu'un sophisme. Un instant de réflexion montrerait que nous pouvons « changer nos grands-pères », et de deux manières spécifiques. En premier lieu, lorsqu'un homme oublie qui étaient ses grands-pères et néglige leurs traditions, c'est-à-dire qu'il ne conserve pas les caractéristiques qui ont marqué ses grands-pères et adopte d'autres modèles, il « change de grand-père » à toutes fins utiles. Nos grands-pères sont aussi bien psychologiques que physiques. Ce que nous sommes dépend non seulement de notre nature originelle, mais aussi de son interaction avec l'environnement. Penser la nature d'un individu comme quelque chose d'indépendant de son environnement, c'est se rendre coupable d'un dualisme impossible. Puisque les croyances, les traditions et le mode de vie social font partie de l'environnement, tout changement dans ces domaines par rapport aux normes de nos grands-pères est en réalité un « changement » de nos grands-pères. En second lieu (puisque nous considérons des groupes), les grands-pères peuvent être changés par les mariages mixtes. Tout individu qui se marie en dehors de son groupe modifie ainsi l'ascendance de ses enfants. (Berkson, 1920 : 88)

Aux yeux de Berkson, la théorie de Kallen n'était pas seulement douteuse d'un point de vue sociologique, elle l'était également d'un point de vue politique, mais aussi d'un point de vue pédagogique, en risquant de conduire à « l'endoctrinement »[15] :

L'objection à un schéma d'organisation tel que la théorie de la « Fédération des nationalités » repose cependant non seulement sur la conclusion que son hypothèse de prédestination raciale est fausse, mais aussi sur le fait qu'un tel schéma d'organisation ne répondrait pas pleinement à nos critères démocratiques.

Considérer chaque individu d'un groupe ethnique comme ayant principalement la nature caractéristique de ce groupe, comme si l'affiliation à celui-ci l'investissait d'un type particulier d'ethnicité qui déterminait alors sa nature, est contraire à la doctrine selon laquelle chaque structure individuelle est de première importance. Supposer qu'il est ce que son groupe est, et cela uniquement ou même principalement, c'est lui appliquer quelque chose de l'ordre d'un standard transcendantal. Si, en effet, après lui avoir laissé la liberté d'action, l'individu montre des tendances qui le rapprochent de son groupe ethnique, on peut à juste titre le concevoir comme participant à sa nature. Tenir pour acquis qu'il partage ainsi le caractère du groupe ethnique et procéder à façonner sa vie de ce seul point de vue revient à lui appliquer un standard extérieur.

Il ne fait aucun doute qu'un individu peut être influencé par le caractère de ses lointains ancêtres. Mais avant qu'une organisation gouvernementale puisse être autorisée à faire de l'origine ethnique une considération centrale, il faut que son importance soit prouvée de manière irréfutable. Sinon, un tel système de gouvernement ne peut que faire de la race un facteur plus important qu'il ne le mérite, ce qui conduit à une répression de l'individu, à une réduction des possibilités d'une variété de types de vie et à une prise de conscience insuffisante de ses responsabilités envers le groupe plus large dont il fait partie. [...]

Faire du groupe ethnique la principale base de l'organisation au sein de l'unité plus large reviendrait en quelque sorte à subordonner tous les autres facteurs à la considération ethnique. En effet, l'autonomie du groupe ethnique devrait s'accompagner d'une ségrégation partielle et d'un pouvoir sur le système scolaire. Le libre jeu des courants divergents, que la communauté

> d'intérêts en Amérique devrait exiger, serait entravé. Une telle organisation, une fédération de groupes ethniques, mènerait au sectionnalisme, une condition dans laquelle un groupe décide de questions affectant également d'autres groupes principalement à partir de sa perspective de groupe plus étroite. Ici, le sectionnalisme serait ethnique. [...]
> Une autre façon de le dire serait que l'autonomie ethnique conduirait à l'endoctrinement. Les appartenances ethniques d'un homme détermineraient, de manière fixe, également ses autres relations avec les autres membres de l'État. [...] La démocratie est essentiellement opposée au déterminisme, que ce soit par la force physique ou par tout autre fait extrinsèque ou non entièrement lié à la vie. [...] De même, en séparant nos enfants dans les écoles sur la base de leur nationalité, nous aurions tendance à faire en sorte qu'un seul facteur de cette situation complexe détermine toutes les autres relations avec leurs jeunes concitoyens américains. En effet, les possibilités d'entrer en contact avec des courants divergents seraient artificiellement limitées. (Berkson, 1920 : 89-90)

En définitive, Berkson considérait que le modèle de la « fédération des nationalités » partageait encore beaucoup trop de traits avec la théorie de l'« américanisation » de Ross à laquelle Kallen s'opposait pourtant vivement : tandis que la seconde « voudrait que le citoyen se conforme à la nature d'un anglo-saxon mythique », la première voudrait « qu'il s'harmonise avec l'âme supposée résider dans le groupe ethnique » (*ibid.* : 117).

> Les théories de l'« américanisation » et de la « fédération des nationalités » présument trop de choses. Elles fixent à un degré inutile la fin pour laquelle la nature individuelle existe. La théorie de l'« américanisation » considère que la vie du pays est assez bien déterminée et insiste sur le fait que l'individu doit se conformer aux limites du type évolué dominant. Ce que l'individu doit être est entièrement prédéterminé par les conditions du

> présent géographique. La théorie de la « Fédération des nationalités » prédisposerait tout autant, mais dans le sens opposé ; la race de l'individu prédétermine sa fin. Comme le terme « race » signifie ici les traditions de son *ethnos*, cela revient finalement à donner au passé de la tribu un droit acquis de déterminer l'avenir de l'individu. Dans les deux cas, le vêtement doit être coupé à la mesure d'un modèle préconçu. (*Ibid.* : 93)

À bien des égards, « Nationaliser l'éducation » préfigurait les critiques que Berkson adressera nommément à Kallen, avec une vigueur et une acuité bien supérieures aux réserves de Dewey. Si Berkson n'hésitera pas à dire que la théorie de Kallen était tendanciellement anti-démocratique, c'est néanmoins en s'appuyant sur la conception de la démocratie comme « mode de vie » de Dewey qu'il le fera. Berkson se souciait tout comme Kallen de l'épanouissement de la culture juive, ce à quoi il se consacrera d'ailleurs, mais il n'était pas prêt à y sacrifier la variété des interactions des personnes avec leurs différents milieux et refusait de donner un poids démesuré au facteur ethnique, craignant tant « l'endoctrinement » que l'auto-ségrégation qui pouvaient en résulter

> Restreindre la libre circulation des courants de vie de l'environnement général de manière à protéger artificiellement une tradition particulière ne serait pas en harmonie avec l'idée fondamentale de liberté pour le développement de l'individualité. (*Ibid.* : 117)

Berkson estimait ainsi qu'un « groupe ethnique ne peut pas exiger la loyauté de ceux à qui la vie culturelle de l'*ethnos* n'offre aucune inspiration, que ceux-ci n'aient pas les facultés d'appréciation émotionnelle et esthétique ou qu'ils considèrent la tradition ethnique comme trop séparatiste » (*ibid.* : 103). Et il tenait également que :

> La tentative de promouvoir l'identité juive par la ségrégation locale et le gouvernement autonome, comme l'implique la théorie

> de la « Fédération des nationalités », introduirait une force de séparation qui tirerait sa force d'autres sources que la valeur et l'attrait de la culture ethnique. (*Ibid.* : 104)

Berkson proposait dans son livre une théorie propre, qu'il appelait la « théorie de la communauté », qui s'opposait tout à la fois à la théorie de « l'américanisation » à la Ross[16], à la théorie du « *melting-pot*[17] », mais aussi à la théorie de Kallen. Selon Berkson, le « mérite essentiel » de sa propre théorie « est de rejeter la doctrine de la prédestination ».

> Elle conçoit la vie de l'individu comme se formant non pas en fonction d'une théorie préconçue mais comme le résultat de l'interaction de sa propre nature avec le milieu le plus riche. En cela, elle satisfait à l'idée fondamentale de la démocratie selon laquelle l'individu doit être laissé libre de se développer grâce à des forces sélectionnées par les lois de sa propre nature, et non pas modelé par des facteurs déterminés par d'autres, soit dans leur intérêt, soit en fonction d'un bien supposé. [...] Elle permet dans la plus large mesure de concevoir l'individu comme créateur et participant de la culture à développer, et autorise en même temps un grand degré de diversification individuelle. Elle vise une culture enrichie par les apports de nombreuses cultures et multiplie ainsi les possibilités d'expériences variées. Elle intensifie l'idée de devoir et de responsabilité envers la vie sociale et les institutions en ajoutant le groupe ethnique et toutes les institutions significatives liées à son histoire au fardeau de la civilisation que doit porter chaque citoyen développé. Elle offre la plus grande opportunité pour la création d'une personnalité libre, riche et élevée. (*Ibid.* : 118)

Les lecteurs rompus au pragmatisme ne manqueront pas de voir une empreinte distinctement deweyenne dans cette « théorie de la communauté » et dans ce souci qu'avait Berkson de ne pas entraver le développement des individualités et la croissance de l'expérience, à la fois personnelle et commune. Berkson fera d'ailleurs par la suite

souvent valoir l'intérêt de Dewey, au-delà de ce livre publié en 1920 qui faisait nettement écho aux préventions de son maître, notamment sur les menaces d'une organisation politique hâtive et non-démocratique des groupes ethniques, qui seraient des cibles faciles de l'autocratie interne et de la manipulation externe. Dewey manifestait cette inquiétude tant dans « Nationaliser l'éducation » (1916) que dans « L'autocratie sous couverture » (1918) – traduits ci-après –, et Berkson l'exprimera lui aussi fortement, en écrivant en 1920 que : « Dans la mesure où le groupe ethnique est organisé à des fins politiques et par des moyens politiques, son activité est une menace. » (Berkson, 1920 : 106). Dans « Nationaliser l'éducation », Dewey opposait ainsi les « politiciens » aux « enseignants », soulignant l'inclination des premiers à instrumentaliser les identités à trait d'union, et appelant les seconds à ne pas céder à cette pente :

> Alors que les politiciens ont trop souvent encouragé un trait d'unionisme et un factionnalisme vicieux pour obtenir des suffrages, les enseignants se sont engagés à transformer des croyances et des sentiments autrefois divisés et opposés en un nouvel état d'esprit – un esprit national inclusif et non exclusif, amical et non jaloux. (Dewey, 1916/2024 : 483)

La chose est encore plus apparente dans « L'autocratie sous couverture », écrit deux ans plus tard, où Dewey revient sur sa participation à une étude consacrée à la vie sociale et à l'organisation politique des immigrants polonais à Philadelphie pendant la guerre et après-guerre. Au-delà de la question spécifique des Polonais et de leur convention à Detroit, ce texte de circonstance constitue une sorte d'étude de cas de la gestion du « pluralisme culturel », observée sous l'angle de ses mauvaises mises en œuvre. Et c'est du reste ainsi que Dewey l'introduit, en revenant d'abord sur un épisode d'avant-guerre, où ses « sympathies » initiales sont mitigées par de sérieuses raisons de « douter » :

> Avant la guerre, à une époque qui semble maintenant bien lointaine, le maire d'une grande ville a nommé sept membres

> d'une commission scolaire. Il y avait un Suédois, un Bohémien, un Polonais, un Norvégien, un Juif russe, un Irlandais et un « Américain ». Le maire a expliqué qu'il était nécessaire de reconnaître les différentes nationalités, et il n'y en avait aucune à remettre en question. La distribution couvrait aussi bien les différences religieuses que nationales. Il y a une certaine gêne, un certain snobisme provincial qui se fait souvent passer pour de l'américanité.
>
> À cet égard, mes sympathies vont au maire de cette époque. Mais, hélas, on peut douter que les nominations aient été faites en raison d'une quelconque reconnaissance des contributions représentatives à la riche diversité d'une vie américaine en développement. Les raisons étaient plutôt liées à la reconnaissance d'hommes capables d'apporter des votes en masse, ou de parler au nom de groupes en bloc. Les nominations étaient une récompense pour les services rendus dans le passé, pour avoir maintenu un groupe dans un tel isolement et si figé qu'il pouvait être facilement manipulé. Elles récompensaient la poursuite de la ségrégation et le maintien d'une déplaisante version du trait d'unionisme. Cette « reconnaissance » n'est qu'un masque de l'échec de la vie américaine à parvenir à une véritable reconnaissance de la valeur apportée par les groupes d'immigrants. (Dewey, 1918/2024 : 491)

Avec cet épisode, bien qu'il n'emploie pas, pas plus que Kallen, l'expression, Dewey pointe les vices d'un « pluralisme culturel » de pacotille[18], qui monnayerait une pseudo « reconnaissance » contre des votes captifs et une mise sous tutelle de blocs électoraux, sujets à manipulation. Loin de valoir comme une « véritable reconnaissance de la valeur apportée par les groupes d'immigrants », une telle gestion de la « diversité » conduirait à « une poursuite de la ségrégation » par d'autres moyens. Au paragraphe suivant, Dewey dit d'ailleurs que cet épisode a valeur d'exemple, qu'il constitue même un « symbole ». Un « symbole » de quoi en l'occurrence ? D'une appréhension faussée des « immigrants » et d'une vision toute aussi faussée de l'Amérique, qui

s'imagine à trop bon compte être « ouverte, hospitalière, accueillante », alors qu'elle ne l'est pas. Dewey semble ainsi craindre que s'installe un « pluralisme culturel » en demi-teinte : un « pluralisme culturel » à la fois mal compris et mal assumé, qui ne prendrait pas la mesure de la façon dont bien des « forces » complotent « pour maintenir dans l'isolement les nouveaux arrivants et les empêcher de participer réellement à la vie américaine » (Dewey, 1918/2024 : 492).

Comme l'écrit Orosco, « manifestement méfiant », Dewey « prévient qu'une tâche cruciale » est de « déterminer comment chaque groupe ethnique ou culturel peut apporter sa richesse culturelle à un fonds commun et s'interpénétrer avec les autres plutôt que de simplement synchroniser ou harmoniser ses intérêts à travers les institutions de l'État ou de l'économie » (Orosco, 2016 : 34). C'est bien de cette méfiance qu'il s'agit dans « L'autocratie sous couverture » et Dewey enfonce le clou dans le relativement long développement qui s'ensuit sur la convention que des Polonais s'apprêtaient à tenir à Detroit. Il y montre en effet de quelles manières un groupe d'immigrants peut être subjugué par d'ambitieux dirigeants « autocrates » qui annihilent toute « discussion » ouverte et se débarrassent des « éléments gênants » aux moyens de divers « stratagèmes », mais aussi en comptant sur « l'ignorance, trop volontaire, de ceux qui revendiquent en premier le droit au titre d'Américain » (Dewey, 1918/2024 : 494) – Dewey entend par là ceux qui revendiquent haut et fort leur américanité et disent s'inquiéter du défaut d'assimilation de nouveaux venus auxquels ils n'accordent pourtant aucune réelle attention, et avec lesquels ils ne nourrissent ni solidarité, ni conversation.

Posant le cas de cette convention en repoussoir, le philosophe fait alors valoir une autre attitude. Se voulant plus attentive et plus encline à « s'informer », cette attitude est aussi plus active et plus exigeante, elle n'en rabat ni sur les promesses, ni sur les contraintes d'une réelle commune appartenance démocratique. Visant à édifier une « association d'égaux et entre égaux », elle doit donc veiller à nourrir de véritables « échanges » avec et entre les « immigrants », plutôt que de les

« éloigner », de n'attendre d'eux que l'adoption de « coutumes » aussi superficielles que le mâchage de « chewing-gum », ou de les laisser à la « vie compartimentée » qui leur est réservée par des « politiciens » aux méthodes autocratiques et aux intérêts égoïstes :

> En savoir plus, prendre la peine de mieux s'informer, c'est surmonter l'instinct qui pousse les hommes à s'éloigner de « l'étranger ». Mais cela impliquerait aussi l'inconfort d'assumer les responsabilités qu'impliquent la connaissance et les échanges. L'ignorance, compensée par un effort bien intentionné d'« américanisation », est la voie la plus facile. Et cette voie s'encombre si peu de comprendre les causes et est si préoccupée par les symptômes superficiels qu'elle suscite le type de réponse typique suivant : « Après nous avoir laissés seuls alors que nous avions besoin d'un contact étroit avec vous, d'un contact personnel et humain, beaucoup d'entre vous, Américains, essaient maintenant de nous faire parler un jargon qui n'est ni un bon anglais ni une bonne langue maternelle, et d'adopter l'usage du chewing-gum et d'autres coutumes américaines ». Cette expression fantaisiste du sentiment que l'on tente d'imposer des habitudes extérieures à l'immigrant au lieu de créer une association d'égaux et entre égaux est très répandue. La situation de vie compartimentée qui la suscite est celle qui met trop facilement les immigrants les plus énergiques et les plus capables en contact principalement avec des politiciens et d'autres personnes qui ont quelque chose à y gagner. C'est ainsi que naissent les alliances qui produisent des phénomènes tels que les opérations de la Convention « représentative » des Polonais d'Amérique. (Dewey, 1918/2024 : 495)

Deux choses sont à noter, qui éloignent Dewey de Kallen, malgré des proximités. À l'instar de Kallen, Dewey était certes prêt à accueillir l'hétérogénéité, il était même « disposé à accepter une certaine désunion pour gagner en diversité » (Eisele, 1975 : 78), comme il l'avait énoncé dans « Nationaliser l'éducation » : « Notre devise nationale, "*One from Many*", va profond et s'étend loin. Elle dénote un fait qui ajoute

sans aucun doute à la difficulté d'obtenir une véritable unité. Mais elle enrichit aussi immensément les possibilités du résultat à atteindre. » (Dewey, 1916/2023 : 59). Dans « The Principle of Nationality », il fera encore état de son peu de goût pour la « théorie du *melting-pot* », rejoignant là aussi Kallen :

> L'idée d'une culture uniforme et unanime est plutôt repoussante [...]. Les États-Unis sont un pays d'autant plus intéressant et prometteur que l'on y trouve une grande diversité [...]. La théorie du *melting-pot* m'a toujours serré le cœur. Souhaiter que tous les éléments géographiques, raciaux, culturels qui constituent les États-Unis soient plongés dans un même récipient, homogénéisés et stabilisés, est une idée détestable. Le même sentiment qui nous mène à reconnaître l'individualité d'autrui et à nous conduire comme des personnes uniques les uns vis-à-vis des autres nous conduit aussi à respecter les éléments de pluralisation culturelle qui apportent de la différence dans notre vie nationale. (Dewey, 1917/2018 : 80-81)

À la différence de Dewey, au niveau local et régional, Kallen paraissait par contre s'accommoder de clientélismes ou d'hégémonismes fondés sur un « facteur » ethnique qu'il considérait comme fixe et doté de caractères définis et prédéterminés. Dans « Democracy *versus* the Melting-Pot », il signale le caractère répandu de ce clientélisme, relevant les « concessions et appels au "vote irlandais", au "vote juif", au "vote allemand" », notant les « comités scolaires de compromis où les membres représentent chaque faction ethnique, jusqu'à ce que, comme à Boston, un groupe devienne assez fort pour dominer toute la situation » (Kallen, 1915/2024 : 447). Soucieux de défendre les différents groupes ethniques dont il vantait les vertus et voulait démontrer la valeur, Kallen ne paraissait pas s'inquiéter des éléments non-démocratiques et des tendances autocratiques qui pouvaient travailler ces mêmes groupes (de l'extérieur comme de l'intérieur) et obérer tant leur coopération mutuelle que leur participation au développement d'une culture démocratique commune : qu'« un groupe devienne assez

fort pour dominer toute la situation », comme cela aurait été le cas à Boston, ne semblait donc pas le troubler outre mesure, il ne faisait que le constater, là où Dewey s'inquiétait qu'une quelconque « faction » ethnique « tente de s'imposer à d'autres éléments » (Dewey, 1916/2023).

Comme le montre aussi « L'autocratie sous couverture », Dewey ne fermait pas les yeux sur les pulsions et inclinations non-démocratiques qui affectaient ses contemporains, *tous* ses contemporains, y compris ceux qui appartenaient à des minorités ethniques ou nationales, lesquelles pouvaient se trouver sous l'empire de « forces » délétères, qui ne provenaient pas seulement de l'extérieur mais pouvaient également être issues de leurs propres rangs. Dewey semblait aussi plus ferme que Kallen sur la continuité des moyens et des fins, ainsi que l'indique son attention sourcilleuse aux « méthodes » employées par les « dirigeants » auto-proclamés des Polonais d'Amérique à la veille de cette convention à Detroit.

Dans ce texte, Dewey dit d'ailleurs que « les méthodes décrites placent le problème de l'américanisation des immigrants sous un jour différent de celui sous lequel il est habituellement considéré, et un jour que j'ose croire immensément plus significatif », en ceci qu'il « concentre l'attention sur les forces qui travaillent sans cesse à maintenir les masses ségréguées dans un bloc préparé à l'exploitation par des managers autocratiques » (Dewey, 1918/2024 : 495). On retrouve ici une chose notée par Orosco, selon qui Dewey aurait été « préoccupé par le fait que le pluralisme culturel de Kallen » restait « vague sur la coopération entre les différents groupes culturels dans une société démocratique », et semblait « également silencieux sur la nécessité d'une certaine forme de solidarité entre les différents groupes culturels et les citoyens individuels, au-delà d'une appréciation utilitaire des institutions de l'État démocratique » (Orosco, 2016 : 34).

Déjà marqué dans « L'autocratie sous couverture », le pessimisme de Dewey s'accroît encore dans « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants », qui

paraît cinq ans plus tard, en 1923. Si ce texte est présent dans ce dossier, c'est en grande partie pour la mention qu'y fait Dewey du Ku Klux Klan, dont le succès social et politique va avoir un impact certain sur les partisans du « pluralisme culturel ». En effet, Dewey n'est pas le seul à en parler. Un an plus tard, en 1924, Kallen fera figurer le Ku Klux Klan comme une vive menace dans *Culture and Democracy in the United States*, et le traitera même comme l'envers du « *Cultural Pluralism* », et W. E. B. Du Bois y reviendra lui aussi dans « Le spectre de la peur », en 1926 – article que j'ai également traduit.

Le succès du Klan semble avoir pris de court Du Bois qui était pourtant très au fait de la virulence du racisme aux États-Unis. Du reste, il est intrigant de constater que Dewey semble avoir entrevu la montée du Klan avant Du Bois, lequel confessait à l'ouverture de « Le spectre de la peur » que le phénomène l'« amusait un peu » jusqu'alors, mais qu'il n'était plus temps d'en rire. Il est d'ailleurs notable que *The Gift of Black Folk* (Du Bois, 1924/2020) ne mentionnait pas encore le Klan, alors que sa montée en puissance était l'une des raisons à l'existence de cet ouvrage de commande[19].

Un an avant Kallen et trois ans avant Du Bois, Dewey s'inquiète des avancées du Klan, qu'il tient pour l'une des manifestations du « symptôme le plus décourageant de la vie américaine d'aujourd'hui », soit « la croissance, au cours des dix dernières années, de l'intolérance sociale » (Dewey, 1923/2024 : 503). Dewey ne s'arrête pas seulement au Klan, ou plutôt, il estime que « l'attitude » incarnée par le Klan emprunte bien d'autres véhicules et se retrouve chez une foule d'Américains, y compris chez des « éditorialistes » de la presse *mainstream*. Aux yeux de Dewey, le Klan n'est pas un « mouvement isolé », il participe de « l'esprit » des politiques dédiées à « l'américanisation », dont il est une excroissance logique, et non une anomalie :

> Nous savons tous que beaucoup d'entre nous ont l'impression de rougir chaque fois que nous entendons le terme « américanisation », parce que certains groupes se sont emparés de cette

> idée pour imposer aux autres leurs propres conceptions de la vie américaine. Je n'ai pas besoin, non plus, d'évoquer la croissance de l'intolérance religieuse et raciale, qui se manifeste dans ce pays sous la forme du mouvement Ku Klux Klan. Ce n'est pas une chose dont nous pouvons nous moquer ou que nous pouvons traiter simplement comme si c'était un mouvement isolé. Il a une plus grande importance dans la mesure où il est le symptôme d'un esprit qui se manifeste dans tant d'autres directions. Nous avons été confrontés à une bonne partie du Ku Kluxisme, au-delà de ces gens qui portent des robes blanches et se couvrent le visage. Un grand nombre de personnes – dont certains éditorialistes qui discutent de ce mouvement du Ku Klux Klan – ont revêtu une sorte de robe blanche intellectuelle et morale et enfilé une cagoule pour se dissimuler et dissimuler leurs objectifs, et ils accomplissent d'une manière plus insidieuse le travail maléfique qui consiste à saper dans la communauté ce sentiment de respect et de confiance les uns envers les autres qui, il me semble en y repensant, était presque universel à l'époque où nous – les plus âgés d'entre nous – grandissions. Non pas que nous n'ayons pas eu certains termes de ridicule et d'opprobre pour les nouveaux arrivants, une sorte de bizutage d'introduction peut-être ; mais il n'y avait pas cette méfiance délibérée, cet esprit de suspicion et de peur, et cette tentative de faire sentir à la communauté que certains éléments de notre population sont nettement anti-américains et doivent être traités avec suspicion et même de manière plus radicale encore. (*Ibid.* : 504)

Dewey distingue deux dimensions à cette « attitude », qui est fauteuse « de division, de séparation et de méfiance mutuelle » : tout d'abord, elle consiste en une vive allergie au pluralisme, ensuite, elle consiste en une certaine manière d'éprouver et d'avérer l'appartenance à la communauté nationale. En une formule qui ramasse ces deux dimensions, Dewey diagnostique ainsi la prévalence d'un « désir de différentes sections de la population d'imposer leurs perspectives et leurs points de vue aux autres comme un test de leur aptitude

à être des citoyens » (*ibid.* : 503). Selon lui, ce « travail maléfique » va bien au-delà d'une simple « question de race et de religion », il s'agit d'une manière aussi désastreuse que répandue qu'ont certains Américains « d'étaler à la face du public le fait » qu'ils sont « de bons Américains en jetant la suspicion sur les éléments de la population étrangère introduits plus récemment » :

> Il y a un désir, un désir intellectuel, de découvrir ce que les gens pensent et croient, et de découvrir si ce qu'ils pensent est différent de ce que nous pensons, et si c'est le cas, croire que cela en fait des personnages suspects. (*Ibid.* : 504-505)

Si cette « tendance » inquiète tout spécialement Dewey, c'est aussi parce qu'elle mord maintenant sur l'école et s'y manifeste pareillement. Le philosophe mentionne ainsi plusieurs lois qui témoignent de l'immixtion de cet « esprit » de suspicion délétère au sein de l'éducation, à travers un contrôle des programmes scolaires exercé par d'incompétents politiciens qui n'entendent rien aux « enquêtes historiques ». Les lecteurs contemporains ne le verront peut-être pas au premier coup d'œil, mais Dewey signale qu'une volonté de légiférer « l'enseignement de l'histoire des États-Unis » fait suite à de précédents efforts visant à légiférer l'enseignement de l'histoire naturelle (*i.e.* de la biologie et de la géologie). En fait, Dewey parle là, à mots couverts, de la croisade anti-évolutionniste lancée par le mouvement fondamentaliste, croisade dont il se désolait et sur laquelle il avait écrit un article un an auparavant dans *The New Republic* : « La frontière intellectuelle américaine » (Dewey, 1922/2019). Pour qui connaît le contexte, il est évident que Dewey relie ici (à raison) le Klan au fondamentalisme protestant – Du Bois le fera lui aussi, mais de manière plus explicite, on le verra –, et invite à traiter ensemble différents « symptômes » d'une même « tendance », à la fois anti-pluraliste et anti-scientifique :

> Un autre exemple de la façon dont cette tendance affecte nos écoles publiques est la législation qui a été introduite et, dans de nombreux cas, adoptée récemment concernant l'enseignement

> de l'histoire des États-Unis. Il est naturel que chaque nation recueille une certaine quantité de mythes dans son développement. Cela fait partie de la romance de l'histoire et je serais le premier à insister pour qu'il y ait une législation stipulant que les enseignants ne peuvent pas raconter ces vieilles lunes aux enfants. Mais lorsqu'il s'agit de législateurs qui n'ont jamais fait d'enquêtes historiques et qui décrètent noir sur blanc qu'aucun livre scolaire ne peut être utilisé dans les écoles s'il ne contient pas soixante-huit pour cent de ces récits quelque peu douteux sur nos ancêtres américains, la plupart d'entre eux n'étant de toute façon que des anecdotes, qui ignorent le véritable esprit des luttes qui ont eu lieu, il est temps de réveiller une conscience sociale plus unifiée. Dans le domaine des sciences, il ne serait guère prudent d'enseigner quoi que ce soit qui ne soit pas le résultat d'une enquête scientifique ; mais aujourd'hui, en biologie comme en histoire, il apparaît que diverses personnes savent sans enquête quelle est la vérité et qu'elles peuvent exercer leur influence sur les législatures pour que ces dernières édictent les lois de la nature. Certains d'entre nous pensent que les législateurs ont assez à faire avec les lois de la société, mais il semble que cette province ne soit pas assez vaste… Ils ont pris toute la nature pour leur province, et bientôt M. Einstein découvrira qu'il a été dépassé par quelque législature du sud ou du nord-ouest, si les choses continuent comme elles vont maintenant. Ces choses sont des symptômes plutôt que des questions que nous pouvons traiter une par une. (Dewey, 1923/2024 : 505)

Il n'est d'ailleurs pas indifférent que Dewey emploie ici le mot de « mythes » pour dénoncer la pseudo-histoire des États-Unis promue par d'intolérants et ignorants législateurs, qui venaient de se faire les dents sur Darwin à l'appel de William Jennings Bryan, cet homme politique populiste (et volontiers raciste) qui avait pris la tête de la croisade anti-évolutionniste et sur lequel Dewey s'était penché dans « La frontière intellectuelle américaine ». Dewey utilisera un synonyme du mot « mythes » en 1927 dans *The Public and Its Problems*, où il raillera les

« légendes » bibliques que cette croisade entendait mettre à l'abri de la critique – croisade qui était aussi au cœur de sa recension du *Phantom Public* de Walter Lippmann et à laquelle *The Public and Its Problems* fera donc à nouveau écho, dans la foulée de plusieurs autres articles consacrés aux fondamentalistes (Stavo-Debauge, 2019).

Dans la suite de l'article, Dewey garde la ligne qui était déjà la sienne dans « Nationaliser l'éducation », il en appelle à nouveau aux enseignants, notant qu'ils n'ont sans doute pas pris la pleine mesure de leur « responsabilité ». Au moyen d'un « programme d'enseignement » adéquat, c'est aux enseignants qu'il reviendrait de nourrir dans les « esprits des enfants » une « attitude mentale » de « coopération » et de « sympathie », tant envers « les différents éléments raciaux de ce pays » qu'à l'endroit des « autres nations et peuples du monde » :

> Les enseignants dans nos écoles, et les communautés derrière les écoles, ont une plus grande responsabilité que nous ne l'avons réalisé en ce qui concerne cette phase internationale de la conscience et des idéaux sociaux. De même que nous avons besoin d'un programme et d'une plate-forme pour enseigner un patriotisme authentique et un sens réel des intérêts publics de notre propre communauté, de même nous avons clairement besoin d'un programme d'amitié internationale, de sympathie et de bonne volonté. Nous avons besoin d'un programme d'enseignement de l'histoire, de la littérature et de la géographie qui rendra les différents éléments raciaux de ce pays conscients de ce que chacun a apporté et qui créera une attitude mentale envers les autres peuples qui rendra plus difficile aux flammes de la haine et de la suspicion de balayer ce pays dans l'avenir, qui en fait rendra cela impossible, parce que lorsque les esprits des enfants sont en période de formation, nous aurons fixé en eux, par le biais des écoles, des sentiments de respect et d'amitié pour les autres nations et peuples du monde. (Dewey, 1923/2024 : 507)

Dewey souscrit toujours à une forme de « pluralisme culturel », mais il insiste sur le fait que la « conscience » et « les idéaux sociaux » qui doivent en accompagner la réalisation ne sont pas au rendez-vous et qu'il convient donc d'abord de les fixer, en s'appuyant notamment sur l'école. En 1923, l'optimisme initial qui portait l'article publié en 1915 par Kallen dans *The Nation* n'est ainsi plus de mise : non, et la seconde itération du Klan le montre amplement, les États-Unis ne sont pas une terre spontanément hospitalière au « pluralisme culturel », loin de là. Certes, les Américains sont « à l'intérieur » d'eux-mêmes « internationaux et interraciaux », comme Dewey l'écrit une seconde fois, mais encore faut-il qu'ils l'acceptent, qu'ils ne « fassent » pas « du patriotisme un fétiche en le détournant de sa signification véritable et appropriée de dévouement au bien commun », mais aussi qu'ils ne se bercent pas d'illusions, en se complaisant dans un « idéalisme » qui éloigne les élèves et les étudiants des « réalités réelles de la vie contemporaine » (Dewey, 1923/2024 : **). Et si Dewey évoque dans ce texte le « nouveau problème économique » qu'il ne faudrait pas cacher aux élèves, je ne peux m'empêcher de songer que c'est aussi auprès d'étudiants qu'il avait fait, un an auparavant, un sombre portrait des « préjugés raciaux » qui sévissaient aux États-Unis ; je pense bien sûr ici à sa conférence publiée sous le titre « Racial Prejudice and Friction » en 1922. Dans cette conférence fort peu optimiste, on peut dire qu'il avait déjà répondu en personne et auprès d'étudiants chinois à la question qu'il posera dans « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants » à propos de plus jeunes élèves américains :

> Mais le garçon ou la fille ordinaire ne quittent-ils pas l'école aujourd'hui avec un état d'esprit beaucoup trop innocent et naïf sur les maux et les problèmes qu'ils vont rencontrer à la sortie de l'école ? N'avons-nous pas tendance à créer à l'école une atmosphère intellectuelle fausse et fictive, à mettre trop d'idéalisme dans l'ensemble des conditions de vie ? (Dewey, 1923/2024 : 508)

Dans ce texte-ci, Dewey croit bon de prévenir ses auditeurs et lecteurs qu'il ne « préconise pas une plate-forme pessimiste », mais force est de constater qu'il y fait effectivement montre d'un certain pessimisme : en effet, s'il convient de veiller à fixer chez les enfants « des sentiments de respect et d'amitié pour les autres nations et peuples du monde », c'est bien que cela semble trop tard pour ce qui est de leurs parents, qui sont déjà en proie « aux flammes de la haine et de la suspicion ». En un sens, dès lors qu'il est admis qu'il s'avère nécessaire et urgent de se concentrer sur l'entretien des conditions propices au « pluralisme culturel » auprès des plus jeunes, c'est donc qu'il est également admis que la réalisation de cet « idéal social » est remise à plus tard : aux générations suivantes, en l'occurrence.

Lorsque Dewey écrit ce texte, l'engouement pour le « pluralisme culturel » – si tant est que cet engouement ait réellement eu lieu – est déjà sur le déclin, et la publication de *Culture and Democracy in the United States* l'année suivante, en 1924, n'y changera pas grand-chose. On l'a dit, c'est dans cet ouvrage que Kallen utilisera pour la première fois l'expression « *Cultural Pluralism* », qui n'apparaissait pas encore dans « Democracy *versus* the Melting-Pot ». Si sa publication était très importante pour Kallen, *Culture and Democracy* fut néanmoins un échec commercial, alors que son auteur était pourtant déjà reconnu comme un « intellectuel public ». Les chiffres de vente relevés par Kaufman sont sans appel :

> La première année, la maison d'édition n'a vendu que 394 copies de l'ouvrage aux États-Unis et 6 au Canada. L'année suivante, les ventes chutent à 37 exemplaires. En 1930, l'éditeur n'aura vendu en tout et pour tout que 812 copies de l'ouvrage et ne le réimprimera pas. (Kaufman, 2019 : 137)

Comme Kaufman l'écrit, si le livre de Kallen n'a pas « provoqué une révolution dans la perception que les Américains avaient d'eux-mêmes », cela en dit beaucoup « sur les difficultés rencontrées par les

pluralistes libéraux en général, tant les auteurs que les éditeurs », qui faisaient face à de puissants vents contraires :

> Non seulement la loi Johnson-Reed a été adoptée en 1924, mais des universités comme Harvard et Columbia ont établi des quotas d'admission pour les étudiants juifs, et le Ku Klux Klan a atteint son apogée avec trois millions de membres. (*Ibid.* : 136)

Il y avait donc quelques raisons au relatif pessimisme exprimé par Dewey dans les années 1920, tant dans « Racial Prejudice and Friction » en 1922 que dans « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants » en 1923 : « un esprit de suspicion, de jalousie, d'antagonisme envers les autres » (Dewey, 1923/2024 : 506) soufflait fort sur le monde en général et sur les États-Unis en particulier, et le Klan n'était effectivement pas une chose que l'on pouvait « traiter simplement comme un mouvement isolé » (*ibid.* : 503) .

Si Du Bois s'inquiète du Klan en 1926 dans « Le spectre de la peur », après Dewey, donc, il en fournit néanmoins une plus pénétrante analyse que son aîné[20]. Tandis que Dewey se contente – mais c'est déjà beaucoup – de relever que les schèmes du Klan débordent largement les rangs de ses seuls membres encagoulés, Du Bois place le phénomène en vis-à-vis du « Fascisme », dont il identifie deux variations : la variation européenne et la variation américaine, la seconde étant identifiée au « Fondamentalisme », avec lequel le Klan nourrissait effectivement de forts liens, notamment autour des questions du créationnisme (Stavo-Debauge, 2019) et de la Prohibition (Higham, 2002).

La caractérisation du Klan comme d'une désinence proprement américaine du « Fascisme » est d'ailleurs assez novatrice pour l'époque. S'il s'agit d'une question débattue dans l'historiographie contemporaine (Gordon, 2017), tel n'était pas le cas en 1925, où d'anciens pragmatistes (notamment italiens) pouvaient même éprouver de la sympathie pour le fascisme (Livingston, 2016 ; Cefaï & Stavo-Debauge, 2021).

On va le voir, Du Bois se propose ainsi de ranger le fascisme européen et son équivalent américain dans la rubrique de ce qu'il thématise comme deux « méthodes », deux « formes » de la « Force », auxquelles il oppose « l'attitude de la raison et de l'examen public ». Après avoir fait état des avancées du Klan et de son emprise politique, dont il a été lui-même témoin ou qui lui ont été rapportées, Du Bois inscrit le phénomène dans le sillage de la « Guerre mondiale », occasion d'une explosion de « peurs » :

> Il ne fait guère de doute que le Klan, sous sa forme actuelle, est un héritage de la guerre mondiale. Ce qu'il a pu être avant cette grande catastrophe était de l'ordre du négligeable et de peu d'importance. Le salaire de la Guerre, c'est la Haine ; et ce dans quoi la Haine trouve sa Fin, et même son Commencement, c'est la Peur. Le monde civilisé, tout comme le monde à moitié civilisé et le monde non civilisé d'aujourd'hui sont terrorisés. Le Spectre de la Peur plane au-dessus d'eux. L'Allemagne craint le Juif, l'Angleterre craint l'Indien ; l'Amérique craint le Noir, le Chrétien craint le Musulman, l'Europe craint l'Asie ; le Protestant craint le Catholique, la Religion craint la Science. Par-dessus tout, la Richesse craint la Démocratie. Ces peurs et d'autres encore sont ancestrales, ou du moins remontent à loin. Mais elles connaissent aujourd'hui un renouveau et se trouvent revivifiées car le monde trouve toujours de quoi attiser sa nervosité ; il ressent qu'il le besoin d'être nerveux car l'Inattendu s'est produit… (Du Bois, 1926/2024 : 515)

Dans un dense paragraphe, adoptant une perspective mondiale, à l'échelle des contrecoups d'une guerre elle-même mondiale, Du Bois repère dans le Klan une modalité des « méthodes » de la « Force », dont le « Fascisme » européen et le « Fondamentalisme » américain sont deux avatars. Cette distinction des « méthodes » n'est pas sans faire penser aux différentes « méthodes de fixation de la croyance » dessinées par Charles S. Peirce (1878/2000), dont l'objet était précisément de composer avec le pluralisme des opinions, la variété des croyances et

les divergences dans les prétentions à la vérité. Ainsi, ce que Du Bois spécifie comme la « méthode » de la « force » semble correspondre à la « méthode de l'autorité ». Si ce n'est que Du Bois opère des subdivisions nouvelles, qui ne croisent pas complètement celles de Peirce, lequel illustrait cependant déjà la « méthode de l'autorité » au moyen de la religion – mais catholique, avec l'exemple de l'infaillibilité pontificale.

Globalement, on peut toutefois dire que la « méthode » de la « force » décrite par Du Bois correspond *grosso modo* à la « méthode de l'autorité » de Peirce, mais avec trois désinences : le « Fascisme », le « Fondamentalisme » et le Klan. Aux yeux de Du Bois, le Klan semble être un mélange des deux premiers, mais avec deux traits supplémentaires : la culture du « Secret » et les « avantages » de la « nuit ». Observons néanmoins déjà comment Du Bois fait du « Fondamentalisme » une variation américaine du « Fascisme » avant de voir ensuite de quelle manière il qualifie le Klan. Dans un premier temps, Du Bois dispose un arrière-plan, qui fait suite à la « guerre européenne », hantise devenue cauchemardesque réalité. Cet arrière-plan, ou cette situation, est celle de la « Peur », généralisée et où figure aussi le « Noir-Américain », qui pourrait bien progresser et faire vaciller la ségrégation, tout comme « l'Empire britannique » pourrait se déliter :

> Pendant des années, c'est la boule au ventre que nous parlions de l'éventualité d'une guerre européenne, puis c'est avec détachement que nous l'avons fait ; et nous en avons fini par la prendre presque en plaisanterie. Il y avait bien de quoi avoir peur, mais cela était si loin de nous qu'il semblait impossible que cette peur se concrétise un jour, du moins pas de notre vivant. Et puis, soudain, l'effroyable est survenu, des faits dont l'atrocité dépassait ce que les hommes pouvaient imaginer. De sorte que, désormais, toutes nos autres peurs font office de prémonitions. Abd-el Krim pourrait bien être à la tête d'une offensive de l'Asie contre l'Europe ; Ghandi et Das pourraient être sur le point de détruire l'Empire britannique ; le Noir américain, en dépit de toutes les précautions prises pour l'en empêcher, pourrait s'imposer et accéder au

> Congrès, prendra Wall Street d'assaut et épouser des femmes blanches. (Du Bois, 1926/2023 : 515)

Pour faire face à cette incertaine situation, Du Bois mentionne donc différentes « attitudes », qu'il appellera aussi des « méthodes ». La première, qui a évidemment sa préférence, on l'a dit auparavant, est donc celle « de la raison et de l'examen public » – en gros, celle de la « recherche scientifique libre » et de la concertation publique, « l'attitude » de l'enquête et de la publicité, « l'attitude » pragmatiste, par excellence.

> Face à de telles craintes, trois attitudes sont possibles. La première est l'attitude de la raison et de l'examen public. Quel sens donner aux troubles qui agitent le monde de couleur et dans quelle mesure la peur que nous en avons n'est-elle que le reflet de la peur qu'il a de nous ? Que veulent réellement les gens de couleur ? Leurs désirs font-ils obstacle et s'opposent-ils aux légitimes désirs du monde blanc ? Jusqu'à quel point la recherche scientifique et son libre examen vont-ils saper la légitimité religieuse ? Qu'y a-t-il dans les objectifs des bolcheviks qui ne devrait pas apparaître dans ceux des réformateurs sociaux américains ? Ces questions révèlent une attitude, mentale, morale et pratique, à l'égard de grandes questions en suspens ; mais ce n'est pas l'attitude que le monde semble disposé à adopter aujourd'hui. (*Ibid.* : 516)

Cette « attitude » n'est pas celle qui semble avoir les faveurs du « monde », et moins encore du public américain, qui ne se constitue d'ailleurs pas en « public » (au sens de Dewey), mais agit plutôt comme une « foule », qui se rassemble en « secret », cultive « l'ignorance » et se meut dans la « nuit ». Après avoir signalé le peu d'attrait suscité par « la raison et l'examen public », Du Bois dispose ensuite deux autres « attitudes », qu'il qualifie cette fois-ci de « méthodes ». Et c'est à cette occasion qu'il distingue entre « Fascisme » et « Fondamentalisme »,

qui participent tous deux de cet « appel ouvert à la force » plutôt qu'à l'enquête et à « l'intelligence » :

> À contraire, le danger qui menace semble si imminent à certains qu'ils se tournent vers l'une des deux autres méthodes. Elles renvoient toutes deux à des formes que peut prendre la Force. L'une est un appel ouvert à la force : c'est le Fascisme, soit sous sa forme physique et agressive telle qu'elle se donne à voir en Italie et en Espagne, soit sous sa forme plus spirituelle telle qu'elle se manifeste dans le Fondamentalisme américain, dans sa détermination à chasser de l'Église toute personne ne souscrivant pas avec honnêteté, ou en se parjurant, à un certain credo, étroit, dépassé et partiellement faux. *(Ibid.)*

Le diagnostic est fort : le « Fondamentalisme américain » serait une variation du « Fascisme », il en constituerait une « forme plus spirituelle » proprement américaine, moins ouvertement « physique et agressive », mais pas moins dangereuse. Ce n'était certes pas la première attaque en règle de Du Bois contre le fondamentalisme et le christianisme conservateur « blanc ». Comme le note l'historien David Sehat, du haut de « son nouveau poste de rédacteur en chef du magazine et de responsable de la NAACP, Du Bois s'en prend régulièrement au christianisme américain, une institution qui a longtemps été du côté de l'oppresseur plutôt que de l'opprimé » (Sehat, 2022 : 42). Du Bois avait déjà sévèrement dénoncé les fondamentalistes en 1925, lors du procès Scopes à Dayton, Tennessee, dans un éditorial particulièrement salé de *The Crisis*, le journal de la NAACP. S'il convient de le citer ici, c'est que Du Bois y revient à nouveau dans « Le spectre de la peur », où il reparlera de cette « Ignorance » dont il disait en 1925 qu'elle tenait lieu à la fois de credo et de politique pour les fondamentalistes :

> La vérité est simple et nous la connaissons : Dayton, Tennessee, c'est l'Amérique : un grand pays ignorant et simple d'esprit, curieusement composé de brutalité, de bigoterie, de foi religieuse et de démagogie, et capable non seulement d'erreurs mais

> aussi de persécution, de lynchage, de meurtre et de balourdise idiote, ainsi que de charité, de missions, d'amour et d'espoir. C'est l'Amérique et l'Amérique est ce qu'elle est parce que les Américains croient à l'Ignorance. Toute la civilisation nordique moderne, dont l'Amérique est une branche importante, a vendu son âme à l'ignorance. [...] Les gens qui laissent le Tennessee blanc dans une ignorance totale et ridicule de ce que la science a enseigné au monde depuis 1859 sont les mêmes qui laisseraient le Tennessee noir et l'Amérique noire avec aussi peu d'éducation que ce qui est compatible avec un travail manuel assez efficace et un contentement minimal ; ils sont ces gens qui s'extasient devant le XVIII[e] Amendement et sont muets devant le XV[e] ; ils sont ces gens qui permettent le lynchage et ont rendu la vilenie légale afin de rendre leur race « pure ». Ce sont de telles personnes qui, lorsqu'elles aperçoivent dans une obscurité soudaine les visages terribles du fanatisme, de la fureur et de la stupidité, essaient de cacher cette vision par des éclats de rire. Mais ce qui se passe à Dayton, Tennessee, ne prête pas à rire. C'est une menace et un avertissement. C'est un défi à la religion, à la science et à la démocratie. (Du Bois, 1925 : 218)

Dans la postface à *The Gift of Black Folk* (Du Bois, 1924), publié un an avant cet éditorial de *The Crisis* et deux ans avant « Le spectre de la peur », Edward F. McSweeney avait aussi fait remarquer que « l'intolérance » et le rejet des immigrants s'appuyaient souvent aux États-Unis sur des « préjugés religieux » et que « dans de nombreux États, cet antagonisme religieux a pris la forme d'une opposition à l'immigration elle-même et d'une demande de restrictions » (McSweeney, 1924). Et s'il n'y mentionnait pas nommément le Klan, c'est bien de l'attitude de ce dernier à l'endroit des Juifs dont il me semble qu'il était question dans le paragraphe final de cet extrait :

> La manifestation continue de l'intolérance a été l'effort le plus persistant de notre vie nationale. Elle a fait des dégâts incalculables. Elle est apparemment profondément enracinée, une

> force active dans presque chaque génération. Présente dans les années 1830, 40 et 50, stoppée temporairement pendant deux décennies par la Guerre civile, elle est réapparue par la suite à maintes reprises ; ravivée depuis l'armistice, elle se manifeste malheureusement aujourd'hui avec autant de virulence et de pouvoir de destruction qu'à n'importe quel moment au cours des cent dernières années.
>
> Après les années 1870, lorsque les étrangers devinrent numériquement puissants et commencèrent à exiger une représentation politique, des mouvements fondés sur des préjugés religieux furent lancés de temps à autre, dont certains prirent temporairement de l'importance, pour ensuite mourir sans gloire ; mais tous ces mouvements qui tentaient de priver les étrangers de leur droit à la liberté de culte étaient calculés pour apporter un mécontentement économique et pour ajouter à la désunion et au malheur national.
>
> Il y a soixante ans, le slogan bigot était « *No Irish need apply* ». Pendant la Grande Guerre, la principale attaque a porté sur les citoyens germano-américains de ce pays, dont les pères étaient venus chercher une nouvelle terre pour protester contre la tyrannie. Aujourd'hui, on tente de priver les Juifs du droit à l'égalité en matière d'éducation. En bref, alors qu'il y a eu des manifestations spasmodiques de mouvements fondés sur l'intolérance dans de nombreux pays, les États-Unis ont le record peu enviable d'efforts continus pour maintenir en vie un épouvantail fondé sur une peur croissante de quelque chose qui n'a jamais existé et qui ne peut jamais exister dans ce pays. *(Ibid.)*

Si Du Bois n'en était pas à son premier coup de semonce contre le protestantisme conservateur « blanc », que les fondamentalistes et les membres du Klan souhaitaient incarner *in toto* et autour duquel ils voulaient conformer l'entier de la communauté nationale, « Le spectre de la peur » monte néanmoins en intensité dans la condamnation : le fondamentalisme y devient un genre de « Fascisme », le Klan en étant

une espèce particulièrement vicieuse, qui « tient la foule en laisse », se déploie dans le « secret », et tire des « avantages » de la « nuit » :

> L'autre méthode est la celle de la Force qui ne se montre pas et opère d'une manière secrète, et c'est donc la méthode du Ku Klux Klan. C'est une méthode aussi vieille que l'humanité. Ce genre de choses que les hommes ont peur ou honte de faire ouvertement et en plein jour, ils les accomplissent en secret, masqués et à la nuit tombée. Cette méthode a certains avantages. Elle utilise la peur pour conjurer la peur ; elle ose des choses devant lesquelles les méthodes qui procèdent à visage découvert hésitent et reculent. Elle peut, avec une certaine impunité, s'attaquer à la haute comme à la basse société ; elle ne recule devant aucun outrage, qu'il s'agisse de mutilation ou de meurtre ; elle trouve refuge dans l'opinion de la foule et alors le voile sombre qu'elle jette sur toutes choses en devient séduisant. Elle attire des gens qui, autrement et sans cela, ne pourraient être atteints. Elle tient la foule en laisse. (Du Bois, 1926/2024 : 516-517)

Si le Klan est une variation de la « méthode de la Force », variation qui privilégie le « secret » et se fait d'autant plus violente, son outil reste la « foule » et le moteur de cette dernière est la « peur » : « Devant les yeux écarquillés de la foule se trouve toujours le spectre de la peur. » Le Klan recruterait ainsi une masse d'« êtres humains » qui « ont désespérément peur de quelque chose », écrit Du Bois ; « généralement de perdre leur emploi, d'être déclassés, dévalués ou même déshonorés ; de perdre leurs espoirs, leurs économies, les projets qu'ils ont pour leurs enfants ; des affres de la faim ; de la saleté, du crime. Et parmi toutes ces peurs, c'est celle du chômage qui est la plus répandue dans la société industrielle moderne est la peur du chômage. » (Du Bois, 1926/2024 : 517).

Si cette « méthode de la Force » prévaut et si la « méthode » de « la raison et de l'examen public » ne parvient à se faire valoir auprès d'une « majorité intelligente d'hommes », c'est que le fondamentalisme

a préparé le terrain, semble nous dire Du Bois, qui reprend dans « Le spectre de la peur » ce qu'il avait pu écrire sur le procès Scopes en 1925, à savoir que « les Américains croient à l'ignorance ». Son argument est toutefois plus fin en 1926, où il invite à considérer la duplicité des « dirigeants en matière de religion », qui ne croient peut-être pas vraiment ce qu'ils professent à la « foule », ou qui nient de le faire :

> [I]l n'y a pratiquement pas un évêque dans la chrétienté, un prêtre à New York, un président, un gouverneur, un maire ou un législateur aux États-Unis, un professeur d'université ou d'école publique qui, en fin de compte, ne se rallie à la solution de la Guerre et l'Ignorance, et qui ne l'envisage comme la principale méthode permettant de régler les problèmes humains urgents. Qu'ils puissent le nier de vive voix chaque jour n'y change rien. (Du Bois, 1926/2024 : 518)

Qu'ils soient sincères ou non, toujours est-il que « le monde » est maintenant un « monde qui croit aux vertus de la Guerre et de l'Ignorance » et dédaigne donc « l'intelligence » pour faire face à la « foule » et la juguler. Cette croyance dans « les vertus de la Guerre et de l'Ignorance » comme « principale méthode » de résolution des « problèmes humains urgents » n'est pas seulement l'occasion d'une mise en sommeil de l'esprit scientifique, elle s'accompagne aussi de la fabrication d'ennemis aussi retors que diaboliques afin de conduire la « foule ignorante » à embrasser la « Force » :

> En 1918, pour gagner la guerre, nous avons *dû* faire des Allemands des Huns et des violeurs. Aujourd'hui, nous *devons* faire des Noirs des violeurs et des idiots. Demain, nous *devrons* faire des Latins, des Européens du Sud-Est, des Turcs et autres Asiatiques de véritables « races inférieures sans foi ni loi ». Certains semblent voir aujourd'hui l'Antéchrist dans le catholicisme, et dans les Juifs, des comploteurs internationaux du Protocole. Quand bien même ces choses seraient vraies, il est difficile de présenter clairement la vérité à une foule ignorante et de la guider vers le renversement

> du mal *(evil)*. Qu'elles soient à moitié vraies ou entièrement fausses, il n'y a de toute façon que le mensonge à grande échelle, qui puisse remuer la foule – et cela coûte cher – la rumeur sourde et clandestine, les méthodes de la nuit et de la cagoule, la psychologie du mal *(ill)* vague et inconnu, les insinuations auxquelles on ne peut répondre. (*Ibid.* : 518-519)

C'est en ce moment de son texte que Du Bois affine sa description antérieure du procès Scopes à Dayton. Tout d'abord, je l'ai dit, il avance l'hypothèse d'une duplicité des « dirigeants », tant des « dirigeants » religieux qu'éducatifs et politiques, qu'il ressaisira sous la figure du « démagogue » (il a vraisemblablement en tête William Bryan Jennings, l'homme politique qui avait pris la tête de la croisade anti-évolution et qui est mort quelques jours après le procès Scopes). Ensuite, il semble laisser entendre que le « Fondamentaliste » protestant a largement préparé le terrain au Klan, qui serait l'un des résultats de « l'ignorance généralisée de la science moderne » et l'une des manifestations que le « moyen » le « plus sûr de détruire la capacité de l'Homme de la Rue à se former des idées claires et à argumenter logiquement » est le « Dogme », qui éteindrait même jusqu'à la tentation de vouloir « penser ». On pourrait croire que Du Bois exagère en dramatisant à ce point l'opposition entre la « Science » et le « Dogme », mais il ne faisait qu'énoncer le mode de fonctionnement et le credo du Klan. De fait, comme l'écrit Linda Gordon, pour l'organisation :

> Remettre en cause ses vérités constituait une trahison ou une hérésie, voire les deux. L'accent mis sur la foi, par opposition à une enquête orientée vers la recherche de preuves, reflétait et alimentait la suspicion à l'égard de la science, en particulier de la théorie de l'évolution. Cette méfiance renforce l'hostilité du Klan à l'égard des intellectuels en général. La doctrine du Klan était inattaquable. Son mode discursif – anecdotique, testimonial – résiste à la contestation. […] L'anti-intellectualisme du Klan le protégeait des sceptiques. (Gordon, 2017 : 204)

Historiquement, sur les liens du fondamentalisme et du Klan, Du Bois n'avait pas tort : le Klan s'est effectivement saisi des croisades morales des fondamentalistes et ses membres encagoulés révéraient William Bryan Jennings. Ce personnage clé n'avait pas seulement pris la tête des mobilisations en faveur de la Prohibition de l'alcool et de l'interdiction de l'enseignement de la théorie de l'évolution, il s'était aussi opposé à une condamnation explicite du Klan dans le programme du Parti démocrate en 1924 – lors de sa mort, une section du Klan brûlera d'ailleurs une gigantesque croix en son honneur. Nonobstant l'usage du label « évangélique » (qui est postérieur et que les fondamentalistes n'utiliseront que dans les années 1930), Linda Gordon a bien rendu le renforcement mutuel du fondamentalisme et du Klan, en notant que, « dans l'ensemble, on peut dire que le Klan représentait une renaissance évangélique », et que :

> [l]e Klan, à son tour, a renforcé la bataille évangélique contre le péché. La défense de la prohibition, l'une des principales priorités du Klan, attirait particulièrement les évangéliques, tandis que le Klan alimentait leur colère contre les divertissements immodestes (films, salles de danse, burlesque), la publicité et les vêtements féminins, en particulier les maillots de bain. Ce faisant, le Klan a également renforcé l'hostilité des évangéliques à l'égard des groupes qu'ils accusaient d'être des pourvoyeurs d'indécence : les Noirs, les Catholiques, les Juifs. (Gordon, 2017 : 32-33)

Derrière le « Fondamentaliste », Du Bois voyait donc l'œuvre du « Spectre de la Peur », ici relative à l'écroulement des cadres, commandements et contenus religieux de la « conduite morale », et il constituait le « Dogme » en « violence spirituelle propre à la foule » :

> Deux choses ressortent de cette explication des phénomènes de foule et du Klan : premièrement, le double langage de nos dirigeants en matière de religion et d'ascension sociale ; et deuxièmement, cette peur de perdre son emploi. Dayton, dans le

> Tennessee, nous a brutalement remis à l'esprit la première. Nous avons soudain entendu des gens parler un *patois* religieux que les milieux instruits avaient presque oublié : la Vérité Biblique, le Plan du Salut, le Sang du Christ. Et soudainement, nous avons commencé à voir non seulement les résultats de l'ignorance généralisée de la science moderne mais ce que cela pouvait produire avec un démagogue aux commandes. Un frisson de stupeur nous a traversé.
>
> Mais qui devions-nous blâmer ? Manifestement, non pas les fermiers et les commerçants du Tennessee, mais bien ces leaders intellectuels qui, aux États-Unis, ont accepté de souscrire à un dogme religieux auquel ils ne croyaient pas sincèrement et qui voulaient pourtant que la masse pense le contraire. Existe-t-il un moyen plus sûr de détruire la capacité de l'Homme de la Rue à se former des idées claires et à argumenter logiquement ? Et pour l'empêcher même de seulement tenter de penser, voici qu'est venu le Fondamentaliste. Sa réponse à la Science est le Dogme ; et la raison pour laquelle il l'assène n'est pas une haine perverse de la Vérité, mais à nouveau la Spectre de la Peur. Le dévot d'aujourd'hui voit les sanctions religieuses de la conduite morale balayées et battues en brèche, moquées et caricaturées. Comment va-t-il combattre cette calamité ? Il peut le faire en mobilisant son intelligence, les moyens de l'argumentation et la persuasion, ou il peut le faire au moyen du dogme, qui est la violence spirituelle propre à la foule – de nos jours, il choisit la foule. (Du Bois, 1926/2024 : 519)

De manière remarquable, intellectuellement et historiquement justifiée, Du Bois s'arrête donc sur cette figure du « Fondamentaliste » avant de se pencher sur le Klan, car à ses yeux le premier prépare l'avènement du second, en lui montrant la voie et en lui désignant une audience : la voie du « Dogme » et l'audience de la « masse des gens ». Du Bois ne néglige cependant pas les raisons économiques et sociales à l'émergence du Klan, un mouvement qui recueille et amplifie une « Peur » du déclassement, tout en empêchant une compréhension réelle

et une réforme profonde de l'industrie et de la propriété des moyens de productions. Là encore, Du Bois rappelle les trois « méthodes » disponibles pour faire face aux maux d'un système qui fait la part belle au « parieur » et au « manipulateur », et il note l'effet de blocage produit par « les foules ingéniées dans le secret du Ku Klux Klan », qui nimbe d'un funeste brouillard les problèmes propres de « la société industrielle », pour le plus grand profit des tenants du *statu quo* :

> Comment faire face à cette situation ? Encore une fois, nous revenons aux trois options : d'abord et avant tout, par la diffusion d'une compréhension plus large et plus profonde parmi les masses d'hommes du processus industriel moderne et de la méthode de distribution des revenus, afin que nous puissions attaquer intelligemment la Production et la Distribution et refaire la société industrielle. Ou, deuxième méthode, par des cris et de la propagande pour arrêter toute critique et tout désir de changement, en qualifiant chaque réformateur de « bolchevik » et en effrayant le salarié avec la perte de la base même de son salaire. Et c'est le genre d'attaque qui, encore une fois, s'enfonce facilement dans les rumeurs souterraines et les tentatives de sauvegarder l'industrie moderne au moyen de foules ingéniées dans le secret du Ku Klux Klan. (Du Bois, 1926/2024 : 520)

Il n'avait ainsi pas échappé à Du Bois (et à Dewey) que les fondamentalistes et le Klan défendaient un programme nettement réactionnaire, qui ne s'en prenait pas seulement à des populations étrangères ou « de couleur », mais aussi à des idées, des pratiques et des organisations, dès lors qu'elles étaient suspectées d'être progressistes, ou réformistes, ou libérales, ou socialistes, ou radicales. Nombre d'entre elles étaient confondues sous le label du « bolchevisme ». Du Bois visait juste, car, comme le rappelle Linda Gordon :

> Dans ses valeurs économiques, le Klan était totalement conservateur. Les membres du Klan respectaient les riches. L'identité de la classe moyenne promue par le Klan honorait le motif du

> profit (ce qui mettait ses dirigeants affairistes à l'abri des critiques pendant un certain temps). (Gordon, 2017 : 202)

L'antisémitisme, l'anticatholicisme et le racisme anti-Noirs du Klan avaient un arrière-plan économique. Une part de « calcul » (Dewey, 1922/2023 : 177) se mêlait à l'idéologie de la « pureté » raciale et du suprémacisme anglo-saxon. Si les récriminations « économiques formulées par le Klan ont toujours pris la forme de préjugés raciaux et religieux » (Gordon, 2017 : 203), les groupes ethniques, religieux et raciaux visés par les hommes du Klan constituaient autant de concurrents à éliminer ou d'épouvantails à agiter pour « détourner les critiques ». Ainsi que l'écrit Gordon, à propos de l'antisémitisme, « le stéréotype pécuniaire des Juifs servait à la fois à masquer la malhonnêteté pécuniaire et l'affairisme des non-Juifs, notamment des responsables du Klan eux-mêmes, et à détourner les critiques des inégalités incrustées dans l'économie » *(ibid.)*.

Du Bois donnera dans son texte un bel exemple de ce mélange de « calcul », de peur et d'idéologie, en revenant avec moult détails sur les exactions du Klan à Mer Rouge, petite ville de Louisiane qui avait défrayé la chronique. Comme l'écrit l'historien Thomas Pegram, c'est dans « dans la morne plaine du nord de la Louisiane, à la fin de l'été 1922 », que les « prétentions morales du Klan, sa volonté de s'affranchir de la loi et de recourir à la violence contre des malfaiteurs présumés, ainsi que sa tendance à s'en prendre aux détracteurs de l'ordre cagoulé, se rejoignirent de façon désastreuse » (Pegram, 2011 : 172). Suscitant une « indignation » d'ampleur « nationale », les événements de Mer Rouge valurent témoignage de « l'influence sinistre de l'emprise secrète du Klan sur le gouvernement » et de « son inquiétante capacité à exercer une violence d'une nature particulièrement crue » (*ibid.* : 173).

Les troubles de Mer Rouge illustraient aussi une des causes publiques qui a été particulièrement investie par le Klan, à savoir l'application de la loi sur la Prohibition, application à l'occasion de

laquelle les « distinctions entre les violations de la loi et des codes moraux coutumiers s'estompaient à mesure que les cavaliers de nuit cagoulés punissaient les trafiquants d'alcool, les hommes et femmes adultères et les couples qui se conduisaient mal » (*ibid.* : 131). C'est souvent dans leur volonté de faire appliquer cette loi que les hommes du Klan se heurtaient violemment aux populations à « trait d'union », qui ne voulaient pas céder sur leurs coutumes et conventions, et opposaient alors au Klan une force proportionnelle, lorsqu'elles en avaient les moyens. En guise d'illustration, il n'est pas anodin que Pegram cite une fusillade au Texas et les incidents meurtriers de Mer Rouge, sur lesquels Du Bois se concentrera donc dans « Le spectre de la peur » :

> Dans une implantation de population allemande du Texas, où les pique-niques étaient agrémentés de bière à volonté (la société agricole du comté a enregistré l'achat de 31 fûts de bière illégale entre 1921 et 1926 pour lubrifier ses événements sociaux), les tensions qui couvaient en 1922 ont conduit à une fusillade dans le centre-ville entre les hommes du Klan des villes voisines et les Allemands locaux, qui a tué quatre participants. Enfin, à Mer Rouge, en Louisiane, lieu des meurtres les plus tristement célèbres du Klan dans les années 1920, les menaces entre les « *wets*[21] » locaux et les membres du Klan à propos du trafic d'alcool à Mer Rouge ont constitué la toile de fond de l'incident qui a établi l'image populaire du Klan comme d'un groupe de tueurs violents. *(Ibid.)*

En quelques pages bien troussées, Du Bois s'emploie à un bel exercice de description et d'analyse de l'épisode sanglant de Mer Rouge, croquant habilement un milieu social troublé et des événements troublants, qui rappelleront aux lecteurs qu'il était un sociologue de premier plan. Avec un sens des détails de l'histoire, de la démographie et de la géographie des lieux qui aurait rendu Kallen envieux, Du Bois remonte bien avant les meurtres perpétrés par le Klan et inscrit les événements sur une dense toile de fond, où la « ligne de couleur » a son importance, de même que les mouvements de population

et les manières des « nouveaux venus », « Blancs » mais de plus basse extraction et aux mœurs moins pieuses :

> Mer Rouge a les problèmes particuliers d'une petite ville de la *Black Belt*. Elle est dirigée par les Blancs, et puisque les Blancs doivent être unis en tant que dirigeants, il existe en leur sein un sens assez extrême de l'égalité sociale que même les différences en richesse et en éducation ne peuvent pas totalement briser. Ils fréquentent les mêmes églises et y concentrent leur vie sociale. Ils envoient leurs enfants dans les mêmes écoles, à l'exception de quelques-uns qui partent en pension. Tout cela fonctionne assez bien tant que les caractères des membres de la classe dirigeante des Blancs s'avèrent pour l'essentiel homologues. Mais aujourd'hui, un changement s'opère dans la paroisse de Morehouse. Il y a environ vingt mille habitants. La population blanche a augmenté de cinq à six mille personnes au cours des dix dernières années, tandis que la population noire a diminué de quatorze à treize mille personnes. Cela est dû à la migration des travailleurs noirs vers la ville et le nord [...]. Pour remplacer ces Noirs migrants, les Blancs pauvres des environs se sont empressés d'arriver. Ils affluent surtout d'un comté pauvre situé directement à l'est, où il y a une majorité de Blancs pauvres, et ces nouveaux venus apportent des problèmes – des problèmes d'agitation, de boisson, de jeu, de femmes volages. (Du Bois, 1926/2024 : 521)

Comme on va le voir, et il n'est pas impossible que cela ait fini par intriguer Du Bois, la population noire est restée relativement à l'écart des troubles survenus à Mer Rouge, elle n'a pas été spécialement inquiétée et s'est retrouvée cantonnée à un rôle de spectatrice. D'ailleurs, c'est peut-être pour cette raison que Du Bois s'est saisi relativement tardivement des incidents de Mer Rouge : les incidents eurent lieu en 1922, ils furent l'occasion d'une importante couverture médiatique, le *New York Times* traita l'affaire, par exemple, mais Du Bois n'écrit à leur propos qu'en 1926. Néanmoins, les effets de la ségrégation

et l'héritage de la culture des « grands propriétaires terriens » et esclavagistes du Sud figurent bien au cœur de la « situation » que Du Bois, en sociologue africain-américain, dépeint dans « Le spectre de la peur », en mêlant considérations sociales et motifs économiques, sur la taille des exploitations, sur le statut des fermiers et sur la structure des revenus. Du Bois était bien au fait des conditions de vie des populations rurales du Sud, en particulier dans la *Black Belt*, pour les avoir largement étudiées au tournant du siècle (cf. par exemple *Les Noirs de Farmville*, 1898/2024, *infra*).

> Aujourd'hui, Mer Rouge a encore des traditions de l'époque où les Blancs étaient de grands propriétaires terriens qui protégeaient leurs femmes dans des maisons fastueuses et avaient un code social prétentieux. Les nouveaux venus Blancs plus pauvres n'ont pas seulement apporté une tonalité morale plus basse mais aussi une nouvelle condition économique. Ils sont devenus des métayers, de sorte qu'entre 1900 et 1920, il y a eu une augmentation de près d'un tiers du nombre de métayers. Mais les grands propriétaires terriens ont toujours le dessus, deux cent cinquante d'entre eux ont des fermes de cent à plus de mille acres, avec des récoltes évaluées à deux millions et demi de dollars par an, principalement du coton, du maïs et de la canne à sucre. En outre, la valeur des terres augmente rapidement. Elle a doublé tous les dix ans depuis 1900. Et pour compliquer encore la situation, il existe un certain nombre de petits fermiers noirs qui possèdent leurs propres terres ; environ deux cent trente et un en tout, contre deux cent cinquante grands propriétaires blancs et cent dix-neuf petits propriétaires blancs. On peut aisément imaginer ici une énorme et âpre rivalité entre les propriétaires blancs riches et pauvres, entre les propriétaires et les métayers, entre les propriétaires blancs et noirs, et écrasée sous tout cela, la masse des métayers noirs. Ces métayers sont ignorants, quarante pour cent d'entre eux reconnaissent ne savoir ni lire ni écrire, et en vérité ce chiffre devrait probablement être de soixante ou soixante-sept pour cent. Il n'y a pas de système de salariat moderne, presque

> tout est troc, péonage et dettes. Le comté n'a déclaré que cent dollars par an de salaire pour chaque travailleur, et cela inclut les travailleurs blancs aussi bien que ceux de couleur. (Du Bois, 1926/2024 : 521-522)

De manière assez étonnante, ceux que la classe dirigeante locale incriminait comme des fauteurs troubles n'étaient pas des Noirs, mais bien des « nouveaux venus », des « Blancs » en l'occurrence, qui les remplaçaient et faisaient peu de cas du « code social prétentieux » de Mer Rouge. Dans la suite du texte, Du Bois montre ainsi comment ces tueries entre Blancs ont l'esclavage et la ségrégation pour toile de fond. Si Mer Rouge est représentative des problèmes rencontrés par les villes de la *Black Belt*, c'est que l'on y trouve une « aristocratie blanche locale » prête à tout pour maintenir la position de domination que lui a conféré l'esclavage et qu'elle fait perdurer au moyen de la ségrégation – contre les Noirs, mais aussi contre les Blancs pauvres, susceptibles par leur seule présence de mettre à mal la suprématie blanche et ses « conventions sociales ».

> Voilà donc le tableau de la situation. Et voici que la petite ville de Mer Rouge se propose de mettre fin à la débauche croissante des Blancs et à l'effondrement des conventions sociales. Doit-elle faire ouvertement appel aux urnes ? Certainement pas. Il y a 6 524 Noirs en âge de voter et seulement 3 000 Blancs ; mais bien sûr, à Mer Rouge, il n'est pas question du vote des Noirs. Un millier ou plus de Noirs sont des propriétaires terriens capables de lire et d'écrire, mais ils n'ont pas le droit de vote. Les femmes blanches, elles aussi, sont privées du droit de vote malgré la loi, de sorte que la population votante se compose d'environ 1500 hommes blancs, et parmi eux, les nouveaux métayers blancs, les commerçants, les artisans et les petits propriétaires terriens blancs ; en d'autres termes, les nouveaux arrivants, sans foi ni loi et sans gêne, pourraient mettre en minorité toute l'aristocratie blanche locale. (*Ibid.* : 522-523)

Cependant, comme Du Bois le remarque ci-dessus, les Noirs anciennement établis ont malgré tout part au « tableau de la situation », en tant qu'électeurs potentiels dont le droit de vote continue d'être bafoué. Selon Du Bois, c'est à défaut de pouvoir compter sur cette masse de votants, dont les voix avaient été d'avance oblitérées, que « l'aristocratie blanche locale » s'est « alors tournée vers le Klan », craignant qu'un appel aux urnes ne soit défavorable à ses intérêts et objectifs :

> Mer Rouge s'est donc tournée vers le Ku Klux Klan et, lorsque l'affaire a été révélée par la suite, elle s'est défendue et a affirmé avec une véracité incontestable que le Ku Klux Klan était une organisation regroupant les meilleurs éléments de la communauté et qu'ils essayaient d'écraser les pires, croyant qu'ils pouvaient faire par le secret et la force ce qu'ils ne pouvaient pas faire ouvertement par les urnes. (*Ibid.* : 523)

Du Bois remarque alors que cette manière de faire, à savoir s'en remettre à la force et prendre les armes, était coutumière dans la région et que l'on pouvait y déceler un héritage de la période *antebellum*, qui était marquée par la « crainte d'une révolte des esclaves ».

> Il était naturel pour eux d'arriver à cette conclusion. Le secret, la force et le meurtre font partie de l'économie sociale de la Black Belt depuis cinquante ans. Les propriétaires vivaient avec le doigt sur la gâchette. Jadis, c'était par crainte d'une révolte des esclaves ou d'un soupçon de révolte. Cette peur est toujours là, mais il y a aussi une autre peur et ces hommes ne sont pas du genre à hésiter. Ils avaient l'habitude de prendre la loi en main et de se faire justice de manière expéditive. *(Ibid.)*

Cette « peur » ancienne était maintenant rejointe par une « autre peur », plus diffuse, moins déterminée dans ses contours et dont l'objet même était incertain, ou à tout le moins troublant. Mais les membres de « l'aristocratie blanche locale » pressentaient que leur

« suprématie » était visiblement en jeu, notamment parce que les critères et « marque[s] d'appartenance » devenaient indécis et que la couleur de peau n'offrait plus les mêmes garanties, par exemple concernant les femmes, et spécialement en raison des « femmes blanches aux mœurs légères » : autrement dit, la supposée décence ne se distribuait plus selon la « ligne de couleur », la vue se brouillait, l'ordre racial vacillait :

> Ils sont confrontés à des problèmes sociaux déconcertants. Un visage blanc n'est plus une marque d'appartenance à l'aristocratie. Une femme blanche peut être la rivale d'une concubine noire. Autrefois, les relations des hommes blancs et des femmes de couleur étaient relativement ouvertes et complaisantes. Le fils du shérif a récemment été tué dans la cabane d'une femme de couleur. La répartition par sexe est également instructive : il y a davantage de femmes de couleur que d'hommes de couleur et il y a onze pour cent de plus d'hommes blancs que de femmes blanches. À cela s'ajoutent les *bootleggers* et les femmes blanches aux mœurs légères. Il n'y a pas de place, pas de traitement pour elles. Les femmes de couleur, aussi décentes soient-elles, peuvent toujours être traitées comme des prostituées ; mais si les prostituées blanches ne sont pas traitées comme des dames, c'est toute la chaîne de la suprématie blanche qui déraille. *(Ibid.)*

On comprend mieux l'intérêt de Du Bois pour les événements de Mer Rouge : le peuple Noir, pourtant majoritaire, n'y participa guère. Il y assista, « hébété », comme le dit la suite de l'article. Mais la « ligne de couleur » était malgré tout au cœur de toute l'affaire, en filigrane autant qu'en toile de fond. Paradoxalement, c'est la tendancielle impertinence pratique de la « ligne de couleur » – elle ne permettait plus de faire la part entre les personnes « décentes » et celles qui ne l'étaient pas – qui faisait que les nouveaux « problèmes sociaux » de Mer Rouge s'avéraient spécialement « déconcertants » pour sa classe dirigeante, qui avait donc à cœur de remettre les choses à leur place à l'aide du Klan, en virant tous les importuns, fussent-ils Blancs :

> Tout cela menait logiquement, comme le pensait Mer Rouge, à une solution : les *bootleggers*, les joueurs et les femmes de mauvaise vie devaient être chassés de la ville par le Ku Klux Klan. Mais ils ont fait un mauvais calcul. Les nouveaux Blancs se sont défendus. Ils n'étaient pas effrayés par les cagoules et les chemises de nuit. Le résultat a été effroyable. Kidnapping, fouet, meurtre en série, tortures dignes du Moyen Âge, une atmosphère de terreur, de haine et de rivalité qui attire l'attention du monde entier. Et au milieu de tout cela, le troupeau de Noirs, qui forme soixante-huit pour cent de la population, était hébété. (*Ibid.* : 524)

Dans sa narration et son analyse des événements de Mer Rouge, Du Bois ne s'attarde pas sur les origines ethniques et nationales de la population de ces « nouveaux Blancs » qui buvaient et trafiquaient de l'alcool, et se défendirent donc contre les attaques du Klan. Selon toute vraisemblance, puisqu'elle comptait des *bootleggers*, elle devait être composée de gens qui n'appartenaient pas à la souche « anglo-saxonne », de religion protestante évangélique et professant la sobriété. Fréquemment, comme le rappelait John Higham, l'opposition entre « *wets* » et « *drys* » recoupait en effet la distinction entre « immigrants » et « anglo-saxons ».

> Les immigrants, dont la culture n'imposait aucun tabou en matière d'alcool, étaient des *Wets* par habitude et par conviction. Les opportunités fulgurantes que la prohibition a créées pour le gangstérisme organisé ont conféré aux enfants d'immigrés une notoriété particulière, car les gangs urbains recrutaient depuis longtemps une grande partie de leurs membres dans l'environnement désorganisé des bidonvilles étrangers. L'interdiction de l'alcool frappait donc les immigrants de deux manières : elle les rendait plus visibles en tant que contrevenants à la loi et attirait sur leur tête les foudres d'une morale qui se voulait américaine à 100 %. (Higham, 2002 : 267-268)

Mais Du Bois ne fournit aucune information à ce propos. Là où Kallen aurait sans doute distingué entre les origines et cherché à établir chaque « individualité ethnique » dans sa différence, Du Bois semble tenir à rappeler le poids du clivage entre Blancs et Noirs, et ce même si les Noirs de Mer Rouge sont restés spectateurs de ces incidents qui opposaient des Blancs à d'autres Blancs. Quoi qu'il en soit, pour Du Bois, tous les protagonistes, même ceux qui se tinrent en retrait, étaient sous l'empire du « spectre de la peur » :

> On avait là des hommes blancs rongés par la peur de la dégradation, on avait là des hommes blancs rongés par la peur de la faim, on avait là des hommes noirs rongés par la peur de la faim et d'autres, par la peur de la mort. Et ainsi se fomentaient les serments secrets de minuit et le meurtre qui cherchait à redresser tous ces torts.
> Tels étaient les éléments constitutifs de la loi de la foule secrète : rivalité économique, haine raciale, haine de classe, rivalité sexuelle, dogmatisme religieux et, avant tout, la Forme de la Peur. (Du Bois, 1926/2024 : 524)

Si les crimes de Mer Rouge ne s'abattirent pas sur les Noirs et ne concernèrent au final que des Blancs, Du Bois a donc rappelé dans « Le spectre de la peur » que les premiers participaient néanmoins à la situation. À la fin de son texte, bien qu'il évoque aussi les autres cibles privilégiées du Klan, à savoir les Juifs et les Catholiques, il tient que ces derniers sont en mesure de se défendre contre les attaques intellectuellement grossières dont ils font l'objet, et il se concentre plutôt sur la figure du Noir américain, qui est au centre de la « folle combinaison de haines, engendrée par le Ku Klux Klan ». Du Bois pose alors la question : « Quel est l'acte d'accusation dressé contre lui ? » Et y répond aussitôt :

> Il a été esclave. Il est ignorant. Il est pauvre. Il a les stigmates de la pauvreté et de l'ignorance – c'est le crime. Il rit, chante et danse. Il est noir. Il n'est pas entièrement noir. L'énoncé même d'un tel

> acte d'accusation revient à blâmer les cendres pour le feu. Le véritable motif d'accusation du Noir, c'est la peur que l'Amérique blanche, même avec sa machinerie actuelle, ne soit pas capable de continuer à rabaisser les Noirs plus bas que terre. Ces derniers conquièrent l'égalité avec une rapidité étonnante. Ni la caricature ni le mépris, ni le viol des femmes ou l'insulte des enfants, ni le meurtre ou le bûcher n'ont réussi à décourager ce groupe extraordinaire. (*Ibid.* : 525)

Ici, Du Bois ne parle pas encore du Klan, mais en redispose l'arrière-plan, montrant par-là que l'organisation n'est qu'une énième incarnation des efforts pour tirer le Noir en arrière et entraver son avancée vers l'égalité. Autrement dit, le Klan n'est pas une anomalie, il est bien cette « méthode » caractérisée par Du Bois au début de « Le spectre de la peur ». Et cette « méthode » est celle du dernier recours, lorsque la « propagande » ne suffit plus, lorsque les « raisonnements » ne convainquent plus, engendrant alors une « peur » partagée bien au-delà du Klan, ce qui explique la « sympathie » qu'il suscite « chez les Américains éduqués et décents » :

> Mais comme je l'ai dit, même cette propagande n'a pas été couronnée de succès. Quelle est la suite ? Ensuite vient le Ku Klux Klan. Ensuite viennent le leadership de la foule et la perpétration d'outrages par des forces secrètes, cachées et souterraines. Et le danger et la honte ne sont pas tant dans le mouvement lui-même que dans la grande tolérance et la sympathie que ses méthodes suscitent chez les Américains instruits et décents. Ces gens voient dans le Ku Klux Klan une façon de faire et de dire ce qu'ils ont honte de faire et de dire eux-mêmes. (*Ibid.* : 526)

Entre ce texte et celui de Kallen, onze années sont passées. En 1915, Kallen célébrait avec un certain optimisme le caractère « multi-ethnique » des États-Unis. Selon lui, les populations et les institutions de l'Amérique étaient spontanément taillées pour être hospitalières au « pluralisme culturel », et l'idée de « fédération des nationalités »

y ferait naturellement son chemin. En 1926, cet enthousiasme n'est plus de mise, il a été douché par les événements de la guerre et de l'après-guerre. Et Du Bois jette alors sur son pays et sur la situation des minorités ethniques, raciales et religieuses un tout autre regard que celui de Kallen onze ans auparavant. De fait, les États-Unis s'avèrent spontanément racistes et la « peur » suscitée par les immigrants ne serait qu'une excroissance ou un sous-produit de la peur habituelle de « l'Amérique blanche » à l'endroit des Noirs. C'est en tout cas le genre de leçon que Du Bois semble tirer du succès du Klan, un succès qui dit bien quelque chose de la nation en son entier, qui ne s'est pas laissée pour rien séduire par les « méthodes » des hommes encagoulés :

> Ainsi, le Ku Klux Klan fait le job que le peuple américain, ou du moins une partie considérable de celui-ci, veut voir fait, et il le veut parce que, en tant que nation, il a peur du Juif, de l'immigrant, du Noir. Ils se rendent compte que l'Américain d'origine anglaise ne fait pas le poids, physiquement ou spirituellement, dans ce pays ; que l'Amérique survit et prospère grâce à l'immigrant étranger, avec la force de ses bras, sa vie simple, sa foi et son espoir, sa musique, son art, sa religion. Ils se rendent compte qu'aucun groupe aux États-Unis ne travaille plus fort que les Noirs pour aller de l'avant et se hisser vers le haut ; et au-dessus de tout cela s'élève le spectre de la peur. (Du Bois, 1926/2024 : 526-527)

L'arc qui va de « La démocratie par oppostion au *melting-pot* » à « Le spectre de la peur », en passant par les trois articles de Dewey, montre un net déclin de l'optimisme initial des artisans et partisans du « pluralisme culturel », qui est très largement en demi-teinte en 1926. Et s'il est alors en demi-teinte, c'est aussi parce que la « question noire » y a fait retour et qu'il s'avère qu'il n'était pas possible de passer outre le clivage entre Blancs et Noirs, comme Kallen avait pu le croire en 1915, en laissant « les Afro-Américains dans la marginalité, voire dans l'invisibilité » (Bramen, 2000 : 95). Le texte de Du Bois se termine ainsi sur un appel solennel à résister aux sirènes des « méthodes secrètes et clandestines », appel certes louable, mais qui est très en deçà de la

revendication initiale. En 1926, avec la montée du Klan et son emprise sur la vie publique et les âmes privées, il ne s'agit plus tant de célébrer le « pluralisme » que de sauver le principe même de la publicité, et donc la « civilisation » moderne, finit par écrire Du Bois :

> En somme, à moins que nous ne soyons prêts à renoncer à l'humanité de la civilisation pour préserver la civilisation, nous ne pouvons pas envisager un seul instant de recourir à des méthodes secrètes et clandestines comme remède à quoi que ce soit ; et face à l'apparition d'un tel mouvement, nous n'avons pas à nous arrêter pour nous demander s'il poursuit actuellement des objectifs louables ou non. Ce pour quoi le Ku Klux Klan se bat ou ce contre quoi il se bat n'a aucune importance. Sa méthode est mauvaise, dangereuse et non civilisée, et ceux qui s'y opposent, qu'ils soient ses victimes comme les Juifs, les Catholiques et les Noirs, ou ceux qui sont loués au titre de ses parrains moraux, comme les Blancs du Sud, la Légion américaine et les « Anglo-Saxons », doivent tous s'unir en phalange solennelle contre cette méthode qui est une menace éternelle pour la culture humaine. (Du Bois, 1926/2024 : 528)

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Mark (2019), *From Boas to Black Power : Racism, Liberalism, and American Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.

BAKER Lee D. (1998), *From Savage to Negro : Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*, Berkeley, University of California Press.

BERKSON Isaac (1920), *Theories of Americanization : A Critical Study, with Special Reference to the Jewish Group*, New York City, Teachers College-Columbia University.

BERNSTEIN Richard J. (2015), « Cultural Pluralism », *Philosophy and Social Criticism*, 41 (4-5), p. 1-10.

BOAS Franz (1910), « The Real Race Problem », *The Crisis*, 2, p. 22-25.

BRAMEN Carrie Tirado (2000), *The Uses of Variety : Modern Americanism and the Quest for National Distinctiveness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-517. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2021), « Politique de William James : James anti-impérialiste ? James anarchiste ? Recension de Alexander Livingston (2016), *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 718-787. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/18-pragmata-4-cefai-et-stavo.pdf>.

DEWEY John (1902), « The School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86.

DEWEY John (2018 [1917]), « Le principe de nationalité », *in* John Dewey, *Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, p. 77-84.

DEWEY John (2019 [1908]), « La religion et nos écoles », *in* John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, Éditions IES, p. 67-82.

DEWEY John (2019 [1922]), « La frontière intellectuelle américaine », *in* John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, Genève, Éditions IES, p. 105-111.

DEWEY John (2023 [1922]), « Préjugé racial et friction raciale », *in* Joan Stavo-Debauge, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, Bibliothèque de Pragmata, p. 167-183. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.

DEWEY John (2024 [1916]), « Nationaliser l'éducation », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 478-488.

DEWEY John (2024 [1918]), « L'autocratie sous couverture », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 490-499.

DEWEY John (2024 [1923]), « L'école comme moyen de développer une conscience sociale et des idéaux sociaux chez les enfants », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 501-510.

DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « The Conservation of Races », *American Negro Academy, Occasional Papers*, 2 (trad. fr. 2006).
DU BOIS William Edward Burghardt (1925), « Scopes », *The Crisis*, 30, p. 218.
DU BOIS William Edward Burghardt (2020 [1924]), *The Gift of Black Folk*, Wisehouse Classics.
DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), « Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale », trad. par Nicolas Martin-Breteau, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1242-1307.
DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1926]), « Le spectre de la peur », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 512-529.
EISELE J. Christopher (1975), « John Dewey and the Immigrants », *History of Education Quarterly*, 15 (2), p. 67-86.
FISCHER Marylin (2019), *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing « Democracy and Social Ethics »*, Chicago, The University of Chicago Press.
FISCHER Marilyn (2024 [2014]), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 108-141.
FISCHER Marylin (2024), « Commentaires sur la vision du pluralisme culturel de Jane Addams », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 312-324.
GLEASON Philip (1980), « American Identity and Americanization », *in* Stephan Thernstrom, Ann Orlov & Oscar Handlin (dir.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 31-58.
GOLDSTEIN Eric L. (2006), *The Price of Whiteness : Jews, Race, and American Identity*, Princeton, Princeton University Press.
GORDON Linda (2017), *The Second Coming of the KKK : The Ku Klux Klan of the 1920s and the American Political Tradition*, New York, Liverlight.
GREENE Daniel (2006), « A Chosen People in a Pluralist Nation : Horace Kallen and the Jewish-American Experience », *Religion and American Culture : A Journal of Interpretation*, 16 (2), p. 161-194.
HIGHAM John (2001), *Hanging Together : Unity and Diversity in American Culture*, New Haven, Yale University Press.
HIGHAM John (2002), *Strangers in the Land : Patterns of American Nativism 1860-1925*, New Brunswick, Rutgers University Press.
KALLEN Horace M. (1918), *The Structure of Lasting Peace*, Boston, Marshall Jones Co.
KALLEN Horace M. (1924), *Culture and Democracy in the United States*, New York, Boni and Liverlight.
KALLEN Horace M. (2024 [1915]), « La démocratie par opposition au *melting-pot* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 440-476.
KAUFMAN Matthew (2019), *Horace Kallen Confronts America : Jewish Identity, Science, and Secularism*, Syracuse, New York, Syracuse University Press.
LEWIS David Levering (2000), *W. E. B. Du Bois : The Fight for Equality and the American Century – 1919-1963*, New York, Henry Holt & Co.

LIVINGSTON Alexander (2016), « *Damn Great Empires !* » : *William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press.
MCSWEENEY Edward F. (2020 [1924]), « The Racial Contributions to the United States », *in* W. E. B. Du Bois, *The Gift of Black Folk*, Wisehouse Classics, p. 220-246.
MENAND Louis (2001), *The Metaphysical Club : A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Straus & Giroux.
MYRDAL Gunnar (1944), *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper.
OROSCO José (2016), *Toppling the Melting-Pot : Immigration and multiculturalism in American Pragmatism*, Bloomington, Indiana University Press.
OUTLAW Lucius (2023), « Considering Richard J. Bernstein's Considerations of "Pluralism" : Philosophy in a Pluralistic Spirit », *Dewey Studies*, 7 (1), p. 241-250.
PEGRAM Thomas (2011), *One Hundred Percent American : The Rebirth and Decline of the Ku Klux Klan in the 1920s*, Chicago, Ivan R. Dee.
PEIRCE Charles Sanders (2000 [1878]), « Comment se fixe la croyance », *Agone*, 23, p. 89-107.
POSNOCK Ross (1998), *Color and Culture : Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
ROSS Edward (1914), *The Old World in the New : The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, New York, The Century Co.
SEHAT David (2022), *This Earthly Frame : The Making of American Secularism*, New Haven, Yale University Press.
SHOOK John (2014), *Dewey's Social Philosophy : Democracy as Education*, New York, Palgrave.
SOLLORS Werner (1986), *Beyond Ethnicity : Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford University Press.
STAVO-DEBAUGE Joan (2019), « L'hommage (oublié) de John Dewey à Mgr Brown, l'évêque des athées et des bolchéviques, pendant la croisade anti-évolutionniste des années 1920 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 296-368. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-stavo-debauge.pdf>.
STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.
STEINER Michael (2020), *Horace M. Kallen in the Heartland : The Midwestern Roots of American Pluralism*, Lawrence, University Press of Kansas.
ZANGWILL Israel (1915 [1908]), *The Melting Pot*, New York, Macmillan.

NOTES

1 Je remercie Daniel Cefaï, Mathias Girel et Antoine Hennion pour leurs relectures du présent texte.

2 « Revendiquer l'espace en tant qu'"Américain à traits d'union" était controversé. Les présidents Theodore Roosevelt et Woodrow Wilson ont tous deux rejeté sans équivoque l'idée que les Américains puissent associer leur identité américaine à leurs origines nationales ou culturelles. Pour Roosevelt et Wilson, se qualifier de juif-américain, d'irlandais-américain ou d'allemand-américain, par exemple, remettait en question le fait d'être véritablement américain. De plus, l'idée d'une identité à trait d'union leur évoquait la possibilité d'une véritable allégeance à une nation autre que l'Amérique. Wilson et Roosevelt, comme le dit un biographe de Roosevelt, "ont déclenché ensemble un mouvement contre le trait d'union". L'affirmation du trait d'union en tant que principe positif était un défi sérieux au courant dominant du sentiment américain, qui vantait une américanité à 100 %. » (Kaufman, 2019 : 53). Au moment où Kallen entreprend de défendre « la prolifération des identités à trait d'union [...] Woodrow Wilson, entre autres, affirmait que "tout homme qui porte un trait d'union sur lui porte un poignard qu'il est prêt à plonger dans les organes vitaux de cette République" » (Bramen, 2000 : 85).

3 S'il ne doutait pas de la loyauté de Kallen à l'endroit de William James, Ross Posnock doutait néanmoins de sa fidélité à la pensée de son maître, et il aura des phrases cruelles : « L'histoire intellectuelle nous rappelle que c'est un pragmatiste jamesien loyal, Horace Kallen, qui a inventé le pluralisme culturel comme un plaidoyer pour la tolérance de l'identité (ethnique) à trait d'union au milieu des pressions nativistes et progressistes visant à américaniser l'immigrant par une immersion complète dans le *melting-pot*. S'il se considérait comme un disciple de James, Kallen n'était pas un étudiant attentif du philosophe. S'il avait été prudent, il n'aurait pas lié James à une notion de pluralisme culturel considéré comme un ensemble de différences irréductibles. [...] En utilisant la pensée de James pour sanctionner de multiples groupes ethniques séparés, Kallen est resté dans la logique de l'identité que James avait répudiée, et il l'a fait tout en proclamant fièrement être un pluraliste jamesien. » (Posnock, 1998 : 23-24).

4 Dans une sorte de postface ajoutée à *The Gift of Black Folk*, McSweeney fustige les lois visant à restreindre l'immigration et se désole du rejet croissant des identités à « traits d'union », soit celles dont Kallen avait assuré la valorisation en 1915 : « Les récentes lois sur les restrictions à l'immigration rompent résolument avec l'histoire et la tradition nationales passées. Il ne fait guère de doute que ces lois sont en partie le fruit d'un mouvement

organisé qui, surtout depuis la guerre, s'efforce de classer tous les étrangers, à l'exception de ceux qui appartiennent à un groupe particulier, comme des "traits d'union" et des "bâtards". Ces lois sont aléatoires, non scientifiques, fondées sur des préjugés indignes et risquent, en fin de compte, d'avoir des conséquences économiques désastreuses. » (McSweeney, 1924). Dans ces lois, McSweeney voyait un des effets de « l'hystérie » de l'après-guerre, et il mettait alors en valeur, en guise de réfutation, les « réussites » de la variété des « groupes raciaux » présents sur le sol des États-Unis : « De telles lois, élaborées dans l'hystérie de la "psychologie de l'après-guerre", semblent être l'un des cas si fréquents dans l'histoire où la démocratie doit prendre le temps de réparer ses propres erreurs. Dans ces circonstances, il est d'autant plus important de faire connaître l'héritage inestimable des réussites raciales des descendants des différents groupes raciaux aux États-Unis. » *(Ibid.)*. Ainsi, pour McSweeney, et c'était l'objet même de sa commande à Du Bois, il revenait à *The Gift of Black Folk* de témoigner des irréfutables accomplissements du peuple noir.

5 Ce qui fait dire à Goldstein qu'il y a un certain paradoxe dans l'attribution du concept de « pluralisme culturel » à Kallen, tout autant que dans la revendication de la paternité de ce même concept par ce dernier : « Bien que l'on se souvienne de Kallen comme de l'idéologue du pluralisme "culturel", il a mis du temps à parvenir à une vision de l'identité juive ancrée dans la culture plutôt que dans la race. En fait, la plupart de ses écrits d'avant les années 1930 utilisaient le langage de la race et discutaient des groupes d'immigrants européens en termes de leurs "instincts héréditaires" plutôt qu'en termes d'une "culture" non raciale. » (Goldstein, 2006 : 179).

6 Son insertion aurait ainsi fait mentir l'idée, relativement vraie si on s'en tient uniquement au Kallen de 1915, selon laquelle : « Les pluralistes culturels se préoccupaient avant tout de l'intégration démocratique des immigrants d'Europe et de Russie, et non de l'intégration des Africains-Américains. Le préjugé dominant en Amérique au cours des premières décennies du XX^e^ siècle – y compris chez certains penseurs progressistes – était que les descendants d'esclaves n'avaient pas vraiment de culture distincte. » (Bernstein, 2015 : 8).

7 Pour tout dire, on n'en trouve aucune occurrence dans les œuvres complètes du philosophe.

8 Comme le note Marylin Fischer : « Ce qu'Addams a accompli dans "Ethical Survivals" et "Subtle Problems of Charity", c'est de développer un compte rendu positif du pluralisme culturel. Elle l'a fait dix ans avant que Franz Boas ne publie *The Mind of Primitive Man* et près de deux décennies avant que Randolph Bourne et Horace Kallen ne publient leurs remarquables essais sur le pluralisme culturel » (Fischer, 2019 : 122) ; voir aussi, dans ce numéro : Fischer (2014/2024, 2024).

9 Il est vraisemblable que Dewey comptait Jane Addams et les militantes des *social settlement*s parmi les « sages observateurs » dont il parle ici, puisqu'il rend un hommage appuyé à Addams et au modèle des *settlements* dans ce même texte (Fischer, 2019 : 131). Par ailleurs, comme le remarquait John Higham, de nombreux « *settlements* ont commencé dans les années 1890 à développer des programmes pour conserver et célébrer les fêtes, les coutumes, les chants populaires et les langues des nationalités des immigrants du voisinage. En encourageant les nouveaux arrivants à préserver le "meilleur" de leurs propres traditions, les leaders des *settlements* ont fait valoir que chaque groupe d'immigrants avait une contribution tangible à apporter à la construction de la culture américaine. Miss Addams et d'autres en sont venus à penser qu'une société plus authentiquement cosmopolite pourrait émerger du mélange de l'ancien et du nouveau. À l'origine, la doctrine des "dons des immigrants" était un moyen de renforcer l'estime de soi des étrangers, mais elle s'est rapidement transformée en une défense des personnes nées à l'étranger contre les attaques des nativistes. » (Higham, 2002 : 121). En un sens, poursuit Higham, « les *settlements* ont entrepris les premiers efforts concrets d'intégration sociale des nouvelles nationalités d'immigrants dans l'ancienne Amérique. […] Dans l'ensemble, ils ont davantage contribué à entretenir le respect de l'immigrant pour son ancienne culture qu'à le pousser vers la nouvelle. L'une des grandes leçons que les *settlements* ont découvertes est que les influences ordinaires de l'assimilation en Amérique fonctionnent souvent trop durement. Les familles d'immigrants étaient divisées ; les enfants développaient une américanité factice et fanfaronne dans leur désir d'être acceptés. Les *settlements* ont donc cherché à tempérer et à améliorer le cours ordinaire de l'assimilation en offrant un environnement réceptif aux héritages culturels de l'Ancien Monde. Prêchant la doctrine du don que constituent les immigrants, Jane Addams et ses collègues s'attachaient moins à changer les nouveaux arrivants qu'à leur offrir un foyer. » (*Ibid.* : 236). Voir aussi Cefaï (2021, « Politique pragmatiste et *social settlements* », p. 473-474), qui resitue le travail de Hull House dans le cadre des tensions et accommodements entre communautés, et l'analyse de la politique d'animation sociale et culturelle de la communauté juive qui crée ses propres centres communautaires, instituts et *settlements*, en vue de préserver et d'inventer une « identité judéo-américaine » (*ibid.* : 420-436).

10 Ce qui fera dire à Werner Sollors que « le concept de Kallen n'était même pas une bonne base théorique pour l'inclusivité. […] L'orchestre pluraliste de Kallen n'avait pas de place pour les Africains-Américains, entre autres, et ne pouvait jouer ni *Shuffle Along* ni *Rhapsody in Blue*. » (Sollors, 1986 : 262).

11 « M. Ross, en un mot, n'est pas une voix isolée qui hurle dans le désert. Il ne fait qu'exprimer à haute voix et dans son style particulier ce qui est ressenti et dit partout où des Américains d'origine britannique se réunissent de façon délibérée », écrit Kallen (1915/2024 : 442-443).

12 Il est notable que Boas tenait aussi cette position concernant les Juifs, ce qui l'éloignait de Kallen, comme le relève Mark Anderson : « Boas avait tendance à faire équivaloir pleine appartenance nationale et assimilation complète. Cette position, semble-t-il, était inspirée par l'histoire des luttes des Juifs allemands pour l'appartenance nationale à la fin du XIX^e^ siècle. » Pour Boas, « l'antisémitisme ne pourrait disparaître que lorsque la possibilité d'une identification facile du Juif en tant que Juif aura disparu. Cette position, bien sûr, n'était pas partagée par toutes les personnes d'origine juive. Pour citer un exemple frappant : Horace Kallen, un homme d'origine juive allemande qui est arrivé aux États-Unis alors qu'il était enfant, a promu une forme de pluralisme culturel qui mettait l'accent sur la compatibilité de la diversité ethnique et de l'appartenance nationale, résistant ainsi à une position assimilationniste. » (Anderson, 2019 : 80-81).

13 Qui confessait pourtant une véritable répulsion pour les Africains-Américains et les Juifs, cf. Steiner (2020) et Kaufman (2019).

14 On n'y reviendra pas dans ce texte, mais le sionisme était central pour tous les protagonistes du « pluralisme culturel », Du Bois y compris : « La stratégie de Du Bois consistant à fonder son internationalisme sur la particularité raciale recoupe celle de Kallen dans la mesure où Du Bois trouve dans le sionisme les fondements conceptuels de son panafricanisme. En 1919, Du Bois expose ce qui deviendra les principes de base du panafricanisme du XX^e^ siècle : "Le mouvement africain signifie pour nous ce que le mouvement sioniste doit signifier pour les Juifs, la centralisation de l'effort racial et la reconnaissance d'un front racial. Aider à porter le fardeau de l'Afrique ne signifie pas une diminution de l'effort pour notre propre problème à l'intérieur du pays. Cela signifie plutôt un intérêt accru. Car toute ébullition d'action et de sentiment qui aboutit à une amélioration du sort de l'Afrique tend à améliorer la condition des peuples de couleur dans le monde entier". L'internationalisme de Du Bois emprunte explicitement à une tradition diasporique juive en transmettant une expérience de discrimination, de dispersion et de souffrance à l'ère moderne de l'"État racial". » (Bramen, 2000 : 90).

15 Berkson rejoignait incidemment « Religion and Our Schools » (Dewey, 1908), où Dewey plaidait pourtant pour une complète sécularisation de l'enseignement public et exprimait sa méfiance à l'endroit du sectarisme et de l'endoctrinement

qui lui semblaient inhérents à toute instruction religieuse, fût-elle pluralisée.

16 « La tendance à interpréter l'américanité comme la culture d'une race définie, quelque chose de bien établi auquel les nouveaux arrivants doivent se conformer complètement, tombe dans la catégorie d'une conception absolutiste qui suppose d'avance ce qui est bon sans relation avec les personnes concernées. En niant tacitement, sinon expressément, le droit de l'immigrant à modifier et à contribuer au développement de l'Américanisme, la théorie de l'"américanisation" viole cette notion qui est la quintessence de la démocratie, à savoir que la personne concernée doit être considérée comme une fin. La théorie de l'"Américanisation" ne remplit pas non plus le deuxième critère de la démocratie – la diversité de l'environnement. Elle idéalise un type de culture fixe contre une culture diversifiée, enrichie par la tradition de nombreux peuples. Par l'élimination des idées étrangères, elle endoctrinerait selon les préceptes d'un culte nationaliste. La vraie liberté est servie par l'enrichissement des possibilités, non par l'établissement de l'uniformité. Enfin, la conception de la socialisation dans la théorie de l'"Américanisation" est erronée. Elle brise la loyauté envers la famille immédiate et les institutions culturelles – langue, coutumes, etc. – auxquelles elle est affiliée. Elle ne réalise pas qu'une grande partie du caractère de l'homme dépend de l'intégrité de ces relations. Pour couronner le tout, elle échoue dans le problème de l'affiliation à la nouvelle vie sociale. L'accent est tellement négatif, soulignant constamment le danger des anciennes associations, que l'on accorde trop peu d'attention à la tâche positive – et c'est une tâche – de construire sur une base solide et profonde la culture de la nouvelle terre. » (Berkson, 1920 : 71-72).

17 « Une meilleure compréhension des groupes étrangers, un esprit de tolérance humaine et une notion de la nature dynamique de la société imprègnent l'idée du *melting-pot*. [...] Cependant, l'anéantissement de soi est le prix que la théorie du "*Melting-Pot*" exige tout en permettant aux groupes étrangers de contribuer à la vie du nouveau pays. C'est en perdant leur propre existence collective que les groupes étrangers sont conçus comme faisant partie de la nouvelle nation. Les nouvelles souches sont mélangées à l'ancienne par le biais de mariages mixtes ; de nouveaux folklores créent un nouveau "gâteau de coutumes", de nouvelles idées sont conçues comme un enrichissement de l'héritage spirituel américain. Mais dans tous les cas, la communauté qui a apporté cette contribution périt au moment où elle donne naissance aux produits de son existence. La théorie du "*Melting Pot*" n'est adéquate que pour les groupes qui sont prêts à renoncer complètement à leur identité pour s'incorporer à la vie de l'Amérique. Elle ne constitue pas une solution pour ceux qui souhaitent participer à la vie américaine tout en conservant

leur identité ethnique, du moins d'une certaine manière. Ceux-là souhaitent que leur contribution soit pérenne, et pas uniquement une seule fois pour toute. Pour ces groupes, la théorie du "*Melting-Pot*", malgré la supériorité de sa méthode, est tout aussi inadéquate que la théorie de l'"Américanisation", car, en ce qui concerne l'essentiel, le droit à conserver l'identité ethnique, les deux théories sont en fin de compte identiques ; elles conduisent toutes deux à une absorption complète. » (Berkson, 1920 : 75-76).

18 Dans un article récent Lucius Outlaw est revenu sur l'appropriation du « pluralisme culturel » chez Richard Bernstein, relevant les distinctions que ce dernier faisait entre différentes formes de pseudo-pluralismes : « "Car le pluralisme lui-même est ouvert à de nombreuses interprétations et nous devons faire quelques distinctions importantes" : le *pluralisme fragmentant* ("lorsque les forces centrifuges deviennent si fortes que nous ne sommes capables de communiquer qu'avec le petit groupe qui partage déjà nos propres biais, et que nous n'éprouvons même plus le besoin de parler avec d'autres personnes en dehors de ce cercle") ; le *pluralisme flasque* ("lorsque nos emprunts à des orientations différentes ne sont guère plus qu'un braconnage superficiel et désinvolte") ; le *pluralisme polémique* ("lorsque l'appel au pluralisme ne signifie pas une véritable volonté d'écouter et d'apprendre des autres, mais devient plutôt une arme idéologique pour promouvoir sa propre orientation") ; et le *pluralisme défensif* ("une forme de tokenisme, où nous nous contentons d'écouter les autres 'faire leur propre truc' mais sommes déjà convaincus qu'il n'y a rien d'important à apprendre d'eux"). » (Outlaw, 2023 : 244).

19 *The Gift of Black Folk*, on l'a dit antérieurement, avait « été commandé par la Knights of Columbus Historical Commission au moment où l'alliance de l'establishment protestant du nord-est, de l'Amérique du Mid-Ouest et Est, du Sud en proie au Klan et d'une grande partie de la main-d'œuvre qualifiée syndiquée se dirigeait vers la victoire dans une campagne frénétique visant à réviser les lois sur l'immigration du pays. Le redoutable Dr Edward McSweeney, président de la commission historique et ancien commissaire adjoint à l'immigration à Ellis Island, espérait qu'un livre réfléchi écrit par le plus grand intellectuel de couleur pourrait contribuer à freiner l'élan du racisme anglo-saxon et de la bigoterie religieuse. » (Lewis, 2000).

20 Il convient de signaler ici l'heureuse trouvaille de Pierre-Nicolas Oberhauser, qui semble être le premier à avoir mis le doigt sur l'origine du titre de cet article de Du Bois (1926). Comme il me le signale dans une communication privée, *The Shape of Fear* était le nom d'un recueil de petites histoires d'épouvante publié en 1898 par Elia W. Peattie, journaliste, militante féministe, romancière, proche de Jane Addams et du milieu des *settlements*.

Selon toute vraisemblance, Du Bois devait la connaître, au moins de nom, puisqu'elle avait rédigé des recensions de ses livres. Elle écrivait par exemple ceci à propos de *Darkwater* (1920) dans le *Chicago Daily Tribune* : « "*Darkwater*" est une œuvre de génie, un génie fiévreux, furieux et terrible. Elle place son auteur, W. E. B. Du Bois, parmi les rebelles notables d'une époque rebelle [...]. Il rejette l'idée que c'est une vertu en soi d'être blanc. Il s'insurge contre la détermination des hommes blancs à soumettre les hommes de couleur à leurs usages. Pour lui, la guerre mondiale n'est ni plus ni moins que l'affrontement des puissances européennes dans leur effort pour s'assurer le droit d'exploiter les races de couleur. » Le titre du recueil publié par Peattie provient de l'une des nouvelles, qui met en scène un homme poursuivi par le « spectre de la peur ». Et qu'est-ce que ce « spectre » ? L'autrice fait dire ceci à son personnage : « C'était le spectre de la peur. [...] Il était formé du bien que j'aurais pu faire. Il était ce que je craignais. » On peut ainsi estimer, avec Oberhauser, que Du Bois faisait un clin d'œil à Peattie, en imaginant les racistes, fondamentalistes et bigots du Sud poursuivis par « le bien qu'ils auraient pu faire », mais n'avaient pas fait...

21 La Prohibition opposait les « *drys* » aux « *wets* », les sobres (secs) aux buveurs (humides).

LA DÉMOCRATIE PAR OPPOSITION AU *MELTING-POT*

HORACE M. KALLEN

PREMIÈRE PARTIE

C'est, je crois, un éminent avocat qui, fort d'une expérience éprouvée des inégalités devant la loi, a déclaré que notre Déclaration d'indépendance était une collection de « clinquantes généralités »[1]. Pourtant, on ne peut pas dire que l'injure insinuée était méritée. Il n'y a guère lieu de douter que les messieurs tout aussi éminents qui ont signé cette synthèse ampoulée de la philosophie sociale et politique du XVIII[e] siècle aient pensé qu'ils souscrivaient à autre chose qu'à la morne et sobre vérité lorsqu'ils ont soutenu la doctrine selon laquelle Dieu avait créé tous les hommes égaux et les avait dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Que cette doctrine ne décrivait pas une condition, qu'elle contredisait même certaines conditions, que beaucoup de signataires possédaient d'autres hommes et les achetaient et les vendaient, que beaucoup étaient éminents par la naissance, beaucoup par la fortune, et quelques-uns seulement par le mérite, tout cela est admis. En effet, ils étaient conscients de ces inégalités ; et ils auraient probablement combattu leur abolition. Mais ils ne les considéraient pas comme incompatibles avec la Déclaration d'indépendance. Car, pour eux, la Déclaration n'était ni une déclaration de principes abstraits ni un exercice de logique formelle. Elle était un instrument dans un conflit politique et économique, une arme d'attaque et de défense. L'essentiel de la doctrine des « droits naturels » a été formulé pour protéger les ordres sociaux contre l'essor de personnes agissant au nom de la doctrine du « droit divin » : sa fonction était de cautionner le refus de l'obéissance coutumière à la supériorité traditionnelle. Et telle était également la fonction de la Déclaration. De l'autre côté de nos eaux, en Angleterre, certaines puissances avaient revendiqué la reconnaissance de leur supériorité traditionnelle sur les colons d'Amérique. Les colons, par l'intermédiaire de leurs représentants, les signataires de la Déclaration, ont répondu qu'ils étaient aussi bons que leurs supérieurs traditionnels et que personne ne devait leur enlever les biens dont ils étaient propriétaires.

Aujourd'hui, les descendants des colons reformulent une déclaration d'indépendance. Une fois de plus, comme en 1776, les Américains d'origine britannique constatent que certains de leurs biens, que l'on peut regrouper sous le mot « américanité », sont en danger. C'est la situation que le livre de M. Ross[2], comme beaucoup d'autres, décrit. Le danger vient, une fois de plus, d'une force de l'autre côté des eaux, mais cette force n'est pas considérée comme supérieure cette fois-ci, mais comme inférieure. Les relations de 1776 sont, par conséquent, inversées. Pour conserver les droits inaliénables des colons de 1776, il était nécessaire de déclarer tous les hommes égaux ; pour conserver les droits inaliénables de leurs descendants en 1914, il devient nécessaire de déclarer tous les hommes inégaux. En 1776, tous les hommes avaient autant de valeur que leurs supérieurs ; en 1914, les hommes sont définitivement pires que leurs supérieurs. « Une nation peut se demander », écrit M. Ross, « pourquoi s'embêter à élever des enfants ? Laissons-les périr dans l'utérus du temps. Les immigrants maintiendront la population. Un peuple qui n'a pas plus de respect pour ses ancêtres et pas plus de fierté de sa race que cela mérite l'extinction qui l'attend sûrement. »

I.

Respect des ancêtres, fierté de la race ! Il fut un temps où ces idées auraient été répudiées comme ennemies de la démocratie, comme antithèse des principes fondamentaux de notre république, avec sa croyance qu'« un homme est un homme pour un autre ». Et maintenant, elles sont invoquées pour défendre la démocratie, contre le « *melting-pot* », par un protagoniste sociologue de l'« idée démocratique » ! On ne saurait dire à quel point leur invocation est consciente d'elle-même. Mais qu'elles aient inconsciemment coloré une grande partie de la pensée sociale et politique de ce pays depuis l'époque de Cincinnati me semble incontestable, et il est encore plus incontestable que cette expression consciente et explicite, apparemment soudaine, est l'effet d'une menace réellement ressentie. M. Ross, en un mot, n'est pas une voix isolée qui hurle dans le désert. Il ne fait qu'exprimer à haute

voix et dans son style particulier ce qui est ressenti et formulé partout où des Américains d'origine britannique se réunissent de façon délibérée. Il est la phase la plus récente de l'opération de ces forces dans l'histoire sociale et économique des États-Unis ; il est une voix et un instrument de ces forces. En tant que tel, il ne les a ni prises en compte ni observées, mais il a réagi en fonction d'elles à la situation sociale qui constitue le thème de son livre. La réaction est secondaire, la situation est secondaire. Seules les normes sont réellement premières et, peut-être, ultimes. Pour comprendre pleinement la place et la fonction de « l'ancien monde dans le nouveau », et l'attitude du « nouveau monde » envers l'ancien, il faut apprécier l'influence de ces normes primaires et ultimes sur tous les gens qui sont citoyens du pays.

II.

En 1776, la masse des hommes blancs des colonies était en fait, les uns par rapport aux autres, plutôt libres et plutôt égaux. Je ne fais pas tant référence à l'absence de grandes différences de richesse qu'au fait que les Blancs étaient animés des mêmes sentiments. Ils possédaient une unité ethnique et culturelle ; ils étaient homogènes en termes d'ascendance et d'idéaux. Leur tradition de plus d'un siècle et demi en tant qu'Américains était en continuité avec leur tradition immémorialement plus ancienne de Britanniques. Jusqu'à ce que la querelle économico-politique avec la mère patrie éclate, ils ne se considéraient pas comme autre chose que comme des Anglais, partageant les dangers et les gloires de l'Angleterre. Quand la querelle arriva, ils se rappelèrent comment ils avaient quitté la mère patrie à la recherche de la liberté religieuse pour eux-mêmes ; comment ils avaient quitté les Pays-Bas, où ils avaient trouvé cette liberté, par peur de perdre leur identité ethnique et culturelle, et quelles épreuves ils avaient endurées pour conserver à la fois la liberté et l'identité. Ils y ont greffé cette liberté politique dont l'amour était peut-être inné, mais dont l'expression a été provoquée par la guerre économique avec les marchands d'Angleterre. Cette greffe n'était pas, bien sûr, consciente. La continuité s'est établie plutôt comme une humeur partagée que comme une idée

articulée. La situation économique n'était qu'une occasion, et non une cause. La cause résidait dans l'homogénéité des gens, leur communauté d'esprit et leur conscience de soi.

Or, il se trouve que la préservation et le développement de tout type de civilisation reposent sur ces deux conditions – la communauté d'esprit et la conscience de soi. Sans elles, l'art, la littérature – la culture sous toutes ses formes les plus nobles – sont impossibles ; et l'Amérique coloniale avait une culture – principalement celle de la Nouvelle-Angleterre –, mais assez représentative de toute la vie britannico-américaine de l'époque. Sur le territoire de ce que nous appelons aujourd'hui les États-Unis, cette vie n'était cependant pas la seule vie. Des groupes de Français et d'Allemands animés de la même manière, en Louisiane et en Pennsylvanie, se considéraient comme les pairs culturels des Britanniques et, en raison de leur ascendance commune, de leur communauté d'esprit et de leur conscience de soi, ils ont conservé une grande partie de leur individualité et de leur autonomie spirituelle jusqu'à ce jour, même après des générations de contacts libres et mobiles et un siècle d'union politique avec les populations britanniques dominantes.

Au fil du temps, l'État, qui a commencé à exister avec la Déclaration d'indépendance, a pris possession de tous les États-Unis. Les Français et les Allemands de Louisiane et de Pennsylvanie sont restés chez eux, mais les descendants des colons britanniques ont parcouru le continent, laissant dans leur sillage de minuscules noyaux de population conscients d'eux-mêmes, et ont ainsi établi des normes ethniques et culturelles pour l'ensemble du pays. Si l'accroissement de ces colonies avait été proportionnel à l'unité de population comme il l'a été entre 1810 et 1820, on dénombrerait aujourd'hui plus de 100 millions d'Américains de souche britannique. Les habitants du pays sont effectivement plus de 100 millions, mais ils ne sont pas les enfants des colons et des pionniers ; ce sont des immigrants et des enfants d'immigrants, et ils ne sont pas britanniques, mais de toutes les autres souches européennes.

En premier sont venus les Irlandais, qui faisaient partie intégrante de la société du Royaume-Uni, mais qui étaient ethniquement différents, de religion catholique, fuyant l'oppression économique et politique – et conscients d'eux-mêmes et en rébellion. Ils sont venus en quête de nourriture et de liberté, et de vengeance contre les oppresseurs d'autre part. Leur aire d'installation est principalement dans l'Est. Là-bas, ils n'ont pas été accueillis à bras ouverts. Historiquement seulement à moitié étrangers, leur apparition n'en a pas moins éveillé la peur et une opposition active. Leur diversité en religion était remarquable, leur politique grégaire perturbante. L'opposition organisée, religieuse, politique et sociale, a stimulé leur grégarité naturelle et l'a mise en action. Ils s'organisèrent à leur tour, religieusement et politiquement. Lentement, ils ont fait leur chemin, lentement, ils ont gagné en pouvoir, s'imposant de bien des façons comme des forces puissantes dans la vie de l'Amérique. M. Ross pense qu'ils ont encore à prouver leur vertu, mais il ne dit pas comment. Pour le sens commun du pays, ils constituent une unité ethnique approuvée de la population blanche américaine.

Après les Irlandais vint la grande masse des Allemands, assez différents en leur langage et coutumes, culturellement et économiquement bien mieux lotis que les Irlandais, et conscients d'eux-mêmes, aussi bien par l'oppression et l'aspiration politique que pour ces autres raisons. Ils se sont établis à l'intérieur des terres, sur une portion de territoire relativement continue qui s'étend de l'ouest de l'État de New York au Mississippi, de Buffalo à Minneapolis, et de Minneapolis à Saint-Louis. Sur le plan spirituel, ces Allemands étaient plus proches des colons américains que les Irlandais et, en effet, bien que la suspicion sociale les poursuivît également, ils étaient moins froidement accueillis et moins difficilement tolérés. Au fur et à mesure de leur avancée, des paysans de plus en plus nombreux les ont rejoints dans les noyaux occidentaux de population, de sorte qu'entre les Grands Lacs et la vallée du Mississippi, ils constituent le type ethnique dominant. Au-delà, dans le Minnesota, ce sont leurs proches voisins, les Scandinaves, qui dominent, et au-delà, dans les régions

montagneuses et minières, les Européens du centre, de l'est et du sud – Slaves de diverses souches, Magyars, Finlandais, Italiens. Au-delà des Rocheuses, coupée du reste du pays par cette barrière naturelle, une strate d'Américains d'ascendance britannique équilibre la mince strate de la côte atlantique ; flanquée au sud par les Latins et des groupes épars d'Asiatiques, et au nord par les Scandinaves. La répartition de la population sur les deux côtes n'est pas différente ; celle du littoral atlantique est seulement moins homogène. Là, les Canadiens français, les Irlandais, les Italiens, les Slaves et les Juifs alternent avec la population américaine et les uns avec les autres, tandis qu'à l'ouest, les Américains se trouvent entre les Italiens, les Asiatiques, les Allemands et les Scandinaves, et ils les entourent.

Actuellement, parmi tous ces immigrants, la plupart sont des paysans, largement analphabètes, vivant leur vie au poids du boxeur avant un combat *(fighting weight)*, avec un minimum de nourriture et un maximum de labeur. M. Ross pense que leur venue en Amérique n'a pas été déterminée par un élan spirituel, mais seulement sous l'impulsion des agences de transport maritime à vapeur et mue par le besoin ou l'avidité économique. Aussi généralement vraie que soit cette opinion, elle ignore, curieusement, trois exceptions significatives et une exception notable. Les exceptions significatives sont les Polonais, les Finlandais, les Bohémiens – soit les nationalités slaves assujetties en général. La persécution politique, religieuse et culturelle joue un rôle non négligeable dans le mouvement de ces masses. L'exception notable est celle des Juifs. Les Juifs ont bien plus l'attitude des premiers colons que n'importe quel autre peuple, car, plus que tout autre groupe d'immigrants actuels, ils fuient les persécutions et les catastrophes, et sont en quête d'opportunités économiques, de la liberté de conscience et de droits civiques. Ils se sont installés principalement dans le Nord-Est, la ville de New York étant le centre de la plus grande concentration. Chez eux, comme chez les puritains, les Allemands de Pennsylvanie, les Français de Louisiane, la conscience de soi et la communauté d'esprit sont intenses et articulées. Mais ils diffèrent des peuples slaves assujettis en ce que ces derniers regardent en arrière et en avant vers

des patries réelles, même si elles sont asservies ; les Juifs, dans leur majorité, ont jusqu'à présent considéré l'Amérique comme leur patrie.

En somme, lorsque nous considérons la partie de notre population qui s'est enracinée, nous constatons qu'elle n'a pas morcelé le pays en petites unités de groupes ethniques divers. Elle forme plutôt une série de bandes ou de couches de tailles diverses, se déplaçant d'est en ouest le long de l'axe central de peuplement, là où les villes sont les plus denses, c'est-à-dire de New York et Philadelphie, en passant par Chicago et Saint-Louis, jusqu'à San Francisco et Seattle. Le pointillé est absent même dans les villes, où la variété de la population est généralement plus grande. Il est probable que 90 % de cette population soit née à l'étranger ou soit de souche étrangère ; pourtant, même dans ce cas, les villes sont des agrégations et non des unités. Largement divisée en sections habitées par les pauvres, cette division économique n'abolit pas la division ethnique, elle la croise seulement. Il y a de riches et de pauvres Little Italys, Little Irlands, Little Hungarys, Little Germanys, et de riches et de pauvres petits Ghettos. La vie urbaine commune, qui dépend de la communauté de vues, n'est pas intérieure, organisée et inévitable, mais extérieure, inarticulée et accessoire, une réaction au besoin d'amusement et au besoin de protection, et non l'expression d'une unité de tradition héritée, de mentalité et d'intérêt. La politique et l'éducation dans nos villes présentent donc le phénomène des compromis éthiques qui n'est pas inconnu en Autriche-Hongrie ; concessions et appels au « vote irlandais », au « vote juif », au « vote allemand » ; comités scolaires de compromis où les membres représentent chaque faction ethnique, jusqu'à ce que, comme à Boston, un groupe devienne assez fort pour dominer toute la situation.

Au sud de la ligne de Mason et Dixon, les villes présentent une plus grande homogénéité. En dehors de certaines régions du Texas, les descendants de la race blanche autochtone, souvent dégénérés et arriérés, prédominent parmi les Blancs, mais les Blancs dans leur ensemble constituent une proportion relativement faible de la population. Ils vivent parmi neuf millions de Noirs, dont le mode de vie

propre tend, par son ampleur numérique, à normaliser l'« esprit » du Sud prolétaire dans la parole, les manières et les autres valeurs de l'organisation sociale.

III.

Tous les immigrants et leur progéniture sont en passe de devenir « américanisés », s'ils restent à un quelconque endroit du pays suffisamment longtemps – disons six ou sept ans environ. La notion générale d'« américanisation » semble désigner l'adoption de la langue anglaise, des vêtements américains et des manières américaines, de l'attitude américaine en politique. Elle évoque la fusion des différents sangs et la transmutation, par « le miracle de l'assimilation », des Juifs, des Slaves, des Polonais, des Français, des Allemands, des Hindous, des Scandinaves en des êtres semblables, par leur arrière-plan, leur tradition, leur perspective et leur esprit, aux descendants des colons britanniques, soit la souche anglo-saxonne. En gros, les éléments de l'américanité sont quelque peu externes, l'effet de l'environnement ; et largement internes, l'effet de l'hérédité. Notre individualisme économique, notre politique traditionnelle de *laisser-faire*, est en grande partie l'effet de l'environnement : lorsque la nature offre plus de richesses qu'il n'en faut, il n'y a nul besoin immédiat d'en réglementer la distribution. La pauvreté et le chômage qui existent parmi nous sont le résultat d'une gestion sociale peu qualifiée et gaspilleuse, et non d'une réelle stérilité naturelle. Et jusqu'à ce que la disparité entre nos ressources économiques et notre population s'égalise, de sorte que le pays atteigne un équilibre économique approximatif, il en sera toujours ainsi. Notre optimisme et nos autres vertus « pionnières » vont de pair avec notre individualisme : ce sont de simples réactions à nos richesses naturelles inexploitées et, en tant que telles, des états d'esprit qui caractérisent toutes les sociétés dans lesquelles le rapport entre population et ressources est similaire. La prédominance de la « nouvelle liberté » sur le « nouveau nationalisme » est une puissante expression politique de ce rapport, et la préoccupation écrasante de ces deux nouveautés pour la situation économique plutôt que pour la

culture ou l'esprit en est une encore plus forte. Que ces dernières nouveautés justifient ou condamnent à elles seules telle ou telle condition ou programme économique est un lieu commun : « C'est à leurs fruits que vous connaîtrez les sols et les racines. »

Dans ce cas, les fruits sont ceux de la Nouvelle-Angleterre. Éliminez de notre liste Whittier, Longfellow, Lowell, Hawthorne, Emerson, Howells, et que nous reste-t-il ? Il reste Poe et Whitman, et le mysticisme nécromantique du premier n'est qu'une version malade du mysticisme naturaliste du second, tandis que l'humeur générale des deux est celle d'Emerson, qui exprime à sa manière le point culminant de ce mouvement mystique qui va de la conscience agonisante de la Nouvelle-Angleterre coloniale et puritaine – à laquelle Hawthorne donne sa voix – à une assurance sereine et optimiste. En religion, cet esprit de non-conformisme de la Nouvelle-Angleterre puritaine culmine de la même manière : dans la Science chrétienne, lorsqu'il est superstitieux et magique ; dans l'Unitarisme, lorsqu'il est rationaliste ; dans les deux cas, face à l'individualisme personnel, il y a l'unité cosmique. Pour la Nouvelle-Angleterre, les intérêts religieux, politiques et littéraires sont restés coordonnés et indivisibles ; et la Nouvelle-Angleterre a donné le ton et établi les normes pour le reste de l'État américain. À l'exception des tout premiers écrivains politiques, le « solide Sud » reste inexprimé, tandis que la marche des pionniers à travers le continent est marquée de façon permanente par Mark Twain pour le Middle West, et par Bret Harte pour le versant Pacifique. Ces deux hommes portent quelque chose du ton et de l'esprit de la Nouvelle-Angleterre, et, avec, la « grande tradition » de l'Amérique, l'Amérique des « Anglo-Saxons », prend fin. Il ne reste rien de grand ou de significatif qui n'ait pas été exprimé, et aucun écrivain non mentionné qui soit aussi complètement représentatif que ceux que l'on vient de citer.

La toile de fond, la tradition, l'esprit et les perspectives de l'ensemble de l'Amérique des « Anglo-Saxons » trouvent donc leur expression spirituelle dans l'école de la Nouvelle-Angleterre, chez Poe, Whitman, Mark Twain, Bret Harte. Ils réalisent un individu qui est passé de la

conscience malheureuse à la conscience optimiste, une personne aux vertus solides et rustiques, tempérées par la certitude mystique de son destin, de son élection, donc toujours prête à prendre des risques et à affronter les dangers. De l'agonie d'Arthur Dimmesdale à l'arrogante ascension industrielle et sociale de Silas Lapham, de la gentillesse irresponsable de Huck Finn à la « chance de Roaring Camp »[3], le mouvement est le même, bien qu'à des niveaux sociaux différents. Dans les régions célestes, son corollaire est le passage du Dieu de Jonathan Edwards à l'*Oversoul* d'Emerson et à la Divinité de Mrs Eddy[4]. Il se résume dans le représentant contemporain de l'Américain « moyen » de souche britannique – un individualiste, anglophone, désireux de s'entendre, aimable, bon voisin, pas trop scrupuleux en affaires, indulgent pour ses femmes, dévoué avec optimisme au laisser-faire en économie et en politique, très respectable dans la vie privée, tendant au libéralisme et au mysticisme en religion, et mû, lorsque ses intérêts économiques ne sont pas affectés, par des formules plutôt que par des idées. Il incarne l'aristocratie de l'Amérique. C'est parmi ses semblables que sont recrutés les principaux protagonistes de la politique, de la religion, de l'art et du savoir. Il constitue, en tant qu'héritier de la plus ancienne tradition économique et spirituelle *enracinée* de l'homme blanc en Amérique, la mesure et la norme de l'américanité que le nouveau venu doit atteindre.

Toutes choses égales par ailleurs, une société démocratique qui devrait être la réalisation des postulats de la Déclaration d'indépendance, à supposer qu'ils soient vrais, serait une société de nivellement où toutes les personnes deviennent semblables, soit sur le plan le plus bas, soit sur le plan le plus élevé. Le résultat des libres contacts sociaux devrait, selon les lois de l'imitation, établir l'« égalité » sur le plan le plus élevé ; car l'imitation s'effectue du plus haut vers le plus bas, de sorte que la coupe d'une robe de Paris à 1000 dollars est imitée dans les grands magasins à 17,50 dollars, et que le jeu des riches devient le vice des pauvres. Ce processus de nivellement par l'imitation est facilité par la soi-disant « standardisation » des biens. À l'heure du prêt-à-porter, des marchandises manufacturées à la chaîne, des chambres

froides, il est presque impossible que la masse des habitants de ce pays ne porte pas des vêtements uniformes, n'utilise pas des meubles ou des ustensiles uniformes, ou ne mange pas autre chose que le même type de nourriture. En ces jours de transport rapide et de mobilité industrielle, il doit sembler impossible qu'une quelconque stratification de la population puisse être permanente. Presque personne ne semble être né là où il vit, ou vivre là où il est né. Les vacillements de l'offre et de la demande dans l'industrie et le commerce maintiennent de grandes masses de population en constante mobilité, de sorte que l'on ne peut plus dire que beaucoup de gens ont un foyer. Cette mobilité renforce l'usage de l'anglais – car une *lingua franca*, intelligible partout, devient indispensable – par les immigrants. Et les idéaux que l'on sent appartenir à la langue tendent à se « standardiser », à se répandre, à s'uniformiser, grâce aux dispositifs du télégraphe et du téléphone, à la syndication de la « littérature », au journal bon marché et au roman bon marché, au circuit du vaudeville, au « cinéma » et au *star-system*. De façon encore plus significative, la mobilité conduit à la proximité des différentes souches, favorisant ainsi les mariages mixtes et laissant présager l'avènement d'une nouvelle « race américaine » – un mélange d'au moins toutes les souches européennes (car il semble y avoir une certaine divergence d'opinions au sujet de savoir si les Noirs devraient constituer un élément de ce mélange) en un être nouveau et meilleur dont les qualités et les idéaux seront ceux de l'Américain contemporain d'ascendance britannique. En dehors de l'impulsion non-intentionnelle vers ce but, dans les conditions que je viens d'énumérer, il existe l'instrument spécialement conçu à cet effet que nous appelons l'école publique – et dans une certaine mesure l'université d'État. Le témoignage biographique de Jacob Riis, de Steiner et de Mary Antin – un Danois et deux Juifs, mariés entre eux, assimilés dans la religion même, et ayant plus excessivement conscience de leur américanité que les Américains eux-mêmes – montre que cet objectif est atteint. Et un autre Juif, M. Israel Zangwill, de Londres, le promulgue avec profit comme principe et comme aspiration, avec l'approbation admirative du public américain, sous le titre « le *melting-pot* ».

IV.

Tout cela ne constitue cependant pas un fait, parce qu'il s'agit d'un espoir ; la biographie d'un individu, en particulier d'un individu littéraire, n'est pas non plus l'histoire d'un groupe. Les Riis, les Steiner et les Antin en font trop, ils sont trop conscients d'eux-mêmes et égocentriques, leur « américanisation » apparaît trop comme un exploit, un tour de force, et trop peu comme une croissance. Quant à Zangwill, au mieux, il est l'inverse de Dickens, au pire, c'est un Juif qui fait un plaidoyer de circonstance. C'est le travail des écrivains américanisés qui est vraiment significatif, et dans ce travail on sent, sous l'excellente écriture, un dualisme et l'effort pour le surmonter. Le même dualisme se manifeste sous des formes différentes chez les Américains, et la volonté de le surmonter semble encore plus forte. Le parti Know-Nothing en a été l'une des premières expressions ; l'organisation, dans les années 1880, des sociétés patriotiques – les Sons et les Daughters of the American Revolution, plus tard les Colonial Dames, et ainsi de suite – en a été une autre. Depuis la guerre avec l'Espagne, elle s'est manifestée dans la croissance continue, bien qu'inégale, de la conscience politique, d'abord sous la forme d'une propagande des magazines d'investigation *(muckraking)*, ensuite d'une attaque à l'échelle nationale contre la corruption de la politique par la ploutocratie, enfin sous la forme du parti progressiste, tout à fait respectable et évangélique, avec son slogan « Droits de l'homme contre droits de propriété ».

Dans ce processus, cependant, l'Américain non-britannique ou l'immigrant continental n'a pas été un protagoniste fondamental. Il a été une occasion plutôt qu'une force. Le facteur causal a été « américain ». Considérez le personnel et l'histoire du parti progressiste à titre de démonstration : il est composé en grande partie de groupes d'experts professionnels et de la classe moyenne « solide » et « supérieure » ; en tant qu'esprit, il a survécu au Kansas, qui, par un accident historique, se trouve être le seul État du Middle West à être majoritairement Yankee ; en tant que parti victorieux, il a survécu en Californie,

l'un des rares États dont la population est remarquablement « américaine ». Ce qui est significatif en ce cas, comme dans toute autre forme de conscience politique, c'est qu'il s'agit d'une réponse à un sentiment que « quelque chose ne tourne pas rond », et naturellement l'attention cherche la cause, avant tout, à l'extérieur de soi, et non à l'intérieur. D'où l'intérêt pour la reconstruction économico-politique. Mais le désajustement dans cette région est en réalité extérieur. Et la conscience politique cherche, par un simple changement de la condition extérieure, à abolir une disparité intérieure. Les « droits de l'homme contre les droits de propriété » ne sont que la version moderne de la Déclaration d'indépendance, qui part toujours du principe que les hommes ne sont que des hommes, semblables à des billes et destinés sous l'uniformité des conditions à l'uniformité d'esprit. Le cours de notre histoire économique depuis la guerre de Sécession montre assez bien combien étaient judicieuses, toutes choses égales par ailleurs, les généralisations de Marx concernant la tendance du capital à se concentrer entre les mains de quelques-uns. L'attention s'est donc portée de plus en plus sur l'égalisation de la répartition des richesses – pas de manière socialiste, bien sûr. Et cela abolirait vraiment le dualisme si le dualisme économique des riches et des pauvres était le dualisme fondamental. Mais il se trouve qu'il ne l'est tout simplement pas.

L'Américain anglo-saxon, qui constitue la classe économique supérieure, n'aurait guère réagi à la disparité économique comme il l'a fait si celle-ci avait été la seule disparité en jeu. En fait, c'est la disparité ethnique qui le dérange. Son activité d'entrepreneur a encombré nos villes de travailleurs de plus en plus bon marché, de souche continentale [*i.e.* non-anglaise], tous consacrés à la machine industrielle, et des villes comme Gary, Lawrence, Chicago, Pittsburgh, sont devenues des camps industriels de mercenaires étrangers. Ses initiatives ont donné naissance aux terribles autocraties de Pullman et de Lead, dans le Dakota du Nord. Elles ont créé une masse de 5 000 000 travailleurs occasionnels, et de 1 500 000 enfants travailleurs (ces derniers principalement dans le Sud, où le Blanc purement « américain » prédomine). Ils ont fait tout cela parce que l'avidité de l'entrepreneur

a chassé la main-d'œuvre à forte exigence par une main-d'œuvre moins chère, créant le problème inutile du chômage. En toutes choses, l'avidité a fixé la norme, de sorte que l'idéal du peuple est de s'enrichir, de vivre et de penser comme les riches, de subordonner le gouvernement au service de la richesse, rendant le gouvernement réel « invisible ». Par contre, cela a généré une « agitation syndicale », l'Industrial Workers of the World[5], la guerre civile au Colorado[6].

Parce que la grande majorité des travailleurs est d'ascendance continentale et non britannique, et parce qu'ils sont les derniers arrivés, M. Ross les rend responsables de cette perversion de notre vie publique et de nos idéaux sociaux. Ignorant les fermiers dégénérés de la Nouvelle-Angleterre, les « Blancs pauvres » du Sud, les Noirs, il craint les effets anthropologiques et économiques de la « fusion » de ces Européens continentaux, Slaves, Italiens et Juifs, avec la souche native, et se montre inquiet du sort des institutions américaines entre leurs mains. Rien ne pourrait mieux illustrer le fait que le dualisme en cause est principalement ethnique et non économique. Sous la politique du laisser-faire, le processus économique aurait été le même, quelle que soit la race des riches, et quelle que soit la race des pauvres. Seul un préjugé racial, primitif, spontané et inconscient, aurait pu amener un économiste de formation à ignorer le fait si évident que, dans une société industrielle capitaliste, le travail est inutile et impuissant sans capital ; et que, par conséquent, les dangers externes de l'immigration résident dans l'avidité du capitaliste et dans l'indifférence du gouvernement. La restriction de l'immigration ne peut naturellement réussir qu'avec la restriction de la cupidité de l'entrepreneur, qui en est la cause. Mais l'abolition de l'immigration et la restauration de la suprématie des « droits de l'homme » sur les « droits de propriété » n'aboliront pas le dualisme ethnique fondamental ; elles risquent même de l'aggraver.

La raison en est évidente. Cette communauté d'esprit en vertu de quoi les hommes sont, autant que possible, « libres et égaux » n'est pas d'abord le résultat d'un ensemble constant de conditions extérieures.

Sa cause première est une similarité intrinsèque qui, pour l'Amérique, a ses racines dans l'unité ethnique et culturelle dont nos institutions fondamentales sont l'expression la plus durable. Des environnements similaires, des professions similaires, génèrent, bien sûr, des similarités : « Américain » est un adjectif commun appliqué aux Anglo-Saxons, Irlandais, Juifs, Allemands, Italiens, et ainsi de suite. Mais il s'agit d'une similarité de lieu et d'institution, acquise, non héritée, et donc non transmise. Chaque génération doit, en fait, s'« américaniser » à nouveau et, de surcroît, la nature héritée a une façon de réorienter l'acquis *(nurture)*, ce dont nos écoles publiques ne donnent que trop de preuves. Si les habitants des États-Unis sont stratifiés économiquement en « riches » et « pauvres », ils sont stratifiés ethniquement en Allemands, Scandinaves, Juifs, Irlandais, et bien que les deux stratifications se croisent plus fréquemment qu'elles ne coïncident, elles interfèrent entre elles beaucoup moins qu'on ne l'espère. L'histoire de l'« Internationale » au cours des dernières années, la débâcle actuelle en Europe, montrent à quel point la « conscience de classe » modifie peu la conscience nationale. Pour la nationalité dominante en Amérique, la nationalité, au sens européen du terme, n'avait aucune signification ; car elle avait fixé les normes du pays et assimilé les autres à elle-même. Maintenant que le processus semble se ralentir, elle se trouve confrontée au problème de la nationalité, tout comme les Irlandais, les Polonais, les Bohémiens, les Tchèques et les autres nationalités opprimées en Europe. « Nous sommes submergés », écrit un grand homme de lettres américain, qui a mieux que quiconque interprété l'esprit américain dans le monde, « nous sommes submergés par une conquête si complète que notre nom même signifie autre chose que nous-mêmes… Face à ce que nous avons été, je me sens comme je pense qu'un Indien devait se sentir. »

Le fait est que la similarité de classe ne repose sur aucune condition externe inévitable, alors que la similarité de nationalité est inévitablement intrinsèque. C'est pourquoi les pauvres de deux peuples différents tendent à être moins semblables que les pauvres et les riches des mêmes peuples. Au fond, aucun être humain, même à l'« état

de nature », n'est une simple unité d'action mathématique comme l'« homme économique ». Derrière lui, dans le temps, et prodigieusement en lui, en qualité, se trouvent ses ancêtres ; autour de lui, dans l'espace, se trouvent ses parents et ses proches, qui remontent avec lui à une ascendance commune plus lointaine. C'est en eux qu'il vit, se meut et a son être. Ils constituent sa *natio*, littéralement, et en Europe, chaque pouce de son environnement non humain porte les effets de leur action et en respire l'esprit. L'Amérique où il arrive, à côté de l'Europe, est une nature vierge et inviolée ; elle ne le guide pas avec des blasons ancestraux ; extérieurement, il est coupé du passé. Il n'en est pas de même à l'intérieur : quoi qu'il change par ailleurs, il ne peut changer son grand-père. De plus, il vient rarement seul ; il vient accompagné de ses compatriotes ; et il ne vient pas chez des étrangers, mais chez des parents et des amis qui l'ont précédé. S'il est capable d'exceller, il parvient rapidement à s'établir dans une localité. Là, il rencontre l'Amérindien pour qui il est un Hollandais, un Français, un espingouin, un rital, un métèque, un polack ou un youpin, et il rencontre ces autres qui ne lui ressemblent pas et qui le traitent comme une créature inférieure et excentrique. Alors, même s'il s'agit du paysan le plus grossier et le plus primitif, jusqu'ici totalement inconscient de sa nationalité, de sa différence catégorique avec les autres hommes, il vient inévitablement à en prendre conscience. Ainsi, dans nos villes industrielles et surpeuplées où les contacts entre les nationalités immigrées sont réels et importants, le premier effet semble être une intensification des dissemblances spirituelles, intensification qui se fait toujours au détriment des dissemblables[7].

La deuxième génération, par conséquent, se consacre fébrilement à atteindre la similarité. L'ancienne tradition sociale est perdue par attrition ou rejetée par avantage. Les plus infimes éléments extérieurs de la nouvelle tradition sont acquis – par l'intermédiaire de l'école publique. Mais telle que l'école publique la transmet, ou telle que l'établissement la transmet, ce n'est pas vraiment une vie, c'est une abstraction, un arrangement de mots : en tant que fait historique, comme idéal démocratique de vie, elle n'est pas du tout réalisée. Dans le meilleur et

dans le pire des cas – maintenant que les capitaines d'industrie commencent à s'inquiéter du gâchis qu'ils ont produit et que la « formation professionnelle » fait partie du programme d'enseignement – l'Américain potentiel apprend un métier, acquérant à son âge le plus impressionnable l'habitude d'être un rouage de la machine industrielle. Et cela il l'apprend, de surcroît, auprès des fils et des filles des immigrants précédents, eux-mêmes essentiellement sans instruction et presque illettrés, avec la spontanéité et la puissance d'enseignement qu'ils ont fait disparaître dans les écoles « normales » par l'application de cette pression à l'« efficacité » formaliste appelée pédagogie.

Mais la vie, l'expression des émotions et la réalisation des désirs, le futur Américain l'apprend de la presse à scandale, qui s'est donnée pour tâche explicite de séduire ses capacités. Il apprend la richesse, le luxe, les extravagances et les immoralités de certaines personnes riches. Il apprend à vouloir être comme eux. Comme cela est impossible à la masse, leurs amusements deviennent ses crimes ou ses vices. Ou supposons qu'il soit assez fort pour passer du prolétariat à la classe moyenne, pour atteindre la compétence économique et la respectabilité sociale. Il reste toujours le Slave, le Juif, l'Allemand ou l'Irlandais, citoyen du Commonwealth américain. Là encore, dans la masse, ni lui, ni ses enfants, ni les enfants de ses enfants ne perdent leur individualité ethnique. Car le mariage est déterminé par la sélection sexuelle et par la proximité, et plus la ville est grande, moins les mariages mixtes sont probables. Bien que le nombre brut de ces mariages soit plus élevé qu'il y a cinquante ans, les proportions relatives, en termes d'unités de population variées, tendent, je pense, à être nettement inférieures. Comme la stratification des villes fait écho et souligne la stratification du pays dans son ensemble, la probabilité d'une nouvelle race « américaine » est assez éloignée, et la crainte de son advenue sans objet. Mais la possibilité d'une universalisation de l'intériorité de l'ancienne vie américaine est tout aussi éloignée. Seuls les éléments extérieurs réussissent à se transmettre.

Il a fallu plus de deux cents ans de vie sédentaire en un même lieu pour que l'école de la Nouvelle-Angleterre émerge, et elle a émergé dans une communauté où la convergence de vues était très forte, et où l'ensemble du groupe ethnique accomplissait toutes les tâches, économiques et sociales, que la communauté requérait. Comment faire lorsque les groupes ethniques et industriels coïncident ? Car il existe dans ce pays une tendance marquée à ce que la stratification industrielle et sociale suive les lignes de partage ethniques. Les premiers venus dans le pays constituent son aristocratie, ils sont ses principaux protagonistes de la fierté du sang aussi bien que de la fierté de soi, ils sont ses formateurs et ses leaders d'opinion, ils sont les fixateurs des standards de sa culture. La primauté de l'antériorité chronologique leur a donné la primauté du statut, comme tous les « premiers-nés », de sorte que ce que nous appelons la tradition et l'esprit de l'Amérique est leur propriété. Les éléments non britanniques de la population sont pratiquement sans voix, mais ils sont massifs, des « hordes barbares », si vous voulez, et l'effet, l'effet inconscient et spontané de leur pression, a été de renvoyer l'Anglo-Américain à ses ancêtres et à ses idéaux ancestraux. Cela a pris deux formes : (1) les sociétés « patriotiques » – pas, bien sûr, la Cincinnati ou la Artillery company, mais celles qui ont surgi avec les grandes migrations, les Sons and Daughters of the American Revolution, les Colonial Dames[8] ; et (2) les organisations claniques ou tribales spécifiques composées de familles remontant à la même ascendance coloniale – les sociétés des descendants de John Alden, etc. L'ancienne haine de l'Angleterre a complètement disparu. Partout où cela est possible, la lignée ancestrale est retracée par-delà les flots et jusqu'en Angleterre ; les vieilles maisons ancestrales sont achetées ; et celles des ancêtres des héros nationaux comme John Harvard ou George Washington sont transformées en sanctuaires. L'opinion publique met de plus en plus l'accent sur l'unité du patrimoine anglais et américain – les intérêts communs des nations « anglo-saxonnes » et de la civilisation « anglo-saxonne », l'unité de la tradition politique, littéraire et sociale. Si tout cela ne constitue pas un retour à la conscience de la nationalité ethnique, qu'est-ce donc ?

Suivent, selon l'estimation générale, les Allemands et les Irlandais, les Juifs venant juste après, bien que la position de ces derniers comporte quelques anomalies. Viennent alors les Slaves, les Italiens et les autres Européens du centre et du sud, et enfin les Asiatiques. Les Allemands, comme le souligne M. Ross, ont largement le monopole de la brasserie, de la boulangerie et de l'ébénisterie. Les Irlandais ne brillent dans aucune industrie particulière, à moins qu'il ne s'agisse de celles que pratiquent les municipalités et les corporations de service public. Les Juifs se massent dans les industries du vêtement, dans la fabrication du tabac et dans les « professions libérales ». Les Scandinaves semblent être au même niveau que les Juifs dans l'estimation générale, et en hausse. Ce sont des fermiers, pour la plupart, et des hommes d'extérieur. Les Slaves sont des mineurs, des métallurgistes et des conditionneurs. Les Italiens ont tendance à tomber avec les Noirs dans la « brigade des pioches et des pelles ». Une telle stratification industrielle et sociale à l'échelle d'un pays et d'une ville n'est pas plus susceptible que la stratification géographique et sectionnelle de faciliter l'avènement de la « race américaine » ! Et comme notre action politique et « réformatrice » s'attaque aux symptômes plutôt qu'aux causes fondamentales, la stratification, à mesure que le pays se dirige vers l'équilibre inévitable entre richesse et population, aura tendance à devenir plus rigide plutôt que moins rigide. Jusqu'à présent, seule la pression de l'immigration a empêché les strates de se durcir. Si on l'élimine, on se dirige peut-être vers un système de castes fondé sur la diversité ethnique et seulement atténué à un degré négligeable par les différences économiques.

SECONDE PARTIE

V.

L'ensemble des forces pour et contre cette communauté d'esprit *(likemindness)* qui est la substance et l'essence de la nationalité s'aligne comme suit : en sa faveur, il y a l'imitation sociale des classes supérieures par les classes inférieures, la facilité des communications, les

passe-temps nationaux que sont le baseball et le cinéma, la mobilité de la population, le faible coût de l'imprimerie et les écoles publiques. Contre elle, il y a d'abord les différences ethniques primaires de la population, sa stratification sur une énorme étendue de pays, sa stratification industrielle et économique. Nous sommes un pays anglophone, mais pas de façon intime et inévitable, comme la Nouvelle-Zélande et l'Australie, ou même le Canada. L'anglais est pour nous ce que le latin était pour les provinces romaines et pour le Moyen Âge – la langue de la classe supérieure et dominante, le véhicule et le symbole de la culture : pour la masse de notre population, c'est une sorte d'espéranto, une *lingua franca* nécessaire, mais moins dans les contacts spirituels que dans les contacts économiques de la vie quotidienne. Cette masse est composée de gens simples, de paysans – le matériau de base prolétarien de toutes les formes de civilisation. M. Ross affirme que leur « paysanisme[9] » menace la vie américaine. Leur conscience de soi en tant que groupes est relativement faible. C'est un facteur qui favorise leur « assimilation », car plus un groupe est cultivé, plus il est conscient de son individualité, et moins il est disposé à abandonner cette individualité. Il suffit de penser aux puritains eux-mêmes, qui ont quitté les Pays-Bas par crainte d'être absorbés par la population néerlandaise ; aux Créoles et aux Allemands de Pennsylvanie de ce pays, ou aux Juifs, où qu'ils soient. Dans son jugement sur l'assimilabilité de diverses souches, M. Ross néglige complètement ce point important, probablement parce que son attention est fixée sur les contrastes existants plutôt que sur les similitudes potentielles. Les paysans, par contre, n'ayant pas grand-chose à céder en s'appropriant une nouvelle culture, ne ressentent aucune rupture nécessaire et trouvent la transition facile. C'est le choc de la confrontation avec d'autres groupes ethniques et le sentiment d'aliénation qui génèrent en eux une conscience de soi plus intense, qui milite ensuite contre l'américanisation dans l'esprit en renforçant les deux facteurs auxquels l'expression spirituelle du prolétaire a été largement confinée. Ces facteurs sont la langue et la religion. La religion n'est, bien sûr, pas plus un universel que la langue. L'histoire

du christianisme montre assez clairement comment la religion est modifiée, voire inversée, par la race, le lieu et le temps.

Elle devient un principe de séparation, souvent le seul dépositaire de l'esprit national, presque toujours le conservateur de la langue nationale et de la tradition qui se transmet avec la langue aux générations suivantes. Ainsi, parmi les immigrants, la religion et la langue tendent à être coordonnées : une seule expression de la vie mentale spontanée et instinctive des masses, et les principaux facteurs intérieurs qui s'opposent à l'assimilation. M. Ross, je le note, a tendance à s'emporter contre la mise en concurrence de l'école paroissiale avec l'école publique, en même temps qu'il déplore « que le dimanche, le norvégien est prêché dans plus d'églises en Amérique qu'en Norvège ».

Et l'inquiétude de M. Ross serait, je pense, plus justifiée si la religion, dans ces cas, ne faisait pas plus qu'elle ne le prétend. Car elle conserve l'aspect intérieur de la nationalité plutôt que la simple religion, et tend à devenir le centre d'exfoliation d'un type supérieur de personnalité parmi les paysans dans les termes naturels de leur propre *natio*. Cette *natio*, qui atteint la conscience d'abord en réaction contre l'Amérique, puis comme effet de la concurrence avec l'américanisation, prend des formes spirituelles autres que religieuses : l'école paroissiale, pour tenir tête à l'école publique, se sécularise tout en restant nationale. La *natio* est ce qui sous-tend la véhémence des « américanisés » et l'agitation spirituelle et politique des Américains. C'est le fait fondamental de la vie américaine d'aujourd'hui et, à la lumière de ce fait, le ressentiment de M. Wilson à l'égard de l'Américain « à trait d'union » est à la fois fondé et pathétique. Mais un trait d'union s'attache aussi, dans les choses de l'esprit, à l'Américain anglais « pur ». Sa maîtrise culturelle a tendance à être rétrospective plutôt que prospective. À l'heure actuelle, il n'y a pas d'esprit américain dominant. Notre esprit est inarticulé, ce n'est pas une voix, mais un chœur de plusieurs voix qui chantent chacune un air différent. Comment mettre de l'ordre dans cette cacophonie, voilà la question qui se pose à tous ceux qui se préoccupent de ce qui justifie à lui seul la richesse et le pouvoir, qui se

préoccupent de la justice, des arts, de la littérature, de la philosophie, de la science. Que faut-il que cette cacophonie devienne, que *doit* devenir cette cacophonie – un unisson ou une harmonie ?

Car décidément, l'ancienne Amérique, dont la Nouvelle-Angleterre était la voix et l'esprit, s'est éteinte sans que l'on puisse s'en souvenir. Les Américains sont encore les artistes et les penseurs du pays, mais ils travaillent chacun pour soi, sans vision ni idéaux communs. L'ancienne tradition est passée de l'état de vie à celui de souvenir, et la plus récente, dans la mesure où elle a une base anglo-saxonne, se maintient à côté de rivaux plus redoutables : l'expression sous la forme d'appropriations des héritages nationaux des diverses populations concentrées dans les différents États de l'Union, populations dont la conscience de soi nationale est peut-être le principal atout spirituel. Pensez aux Créoles du Sud et aux Canadiens français du Nord, qui s'accrochent au français depuis tant de générations et maintiennent, même faiblement, des contacts spirituels et sociaux avec la mère patrie ; aux Allemands, avec leur germanité *(Deutschthum)*, leur *Mannerchore*, *Turnvereine* et *Schutzenfeste*[10] ; aux Juifs universellement séparés ; aux Irlandais intensément nationalistes ; aux Allemands de Pennsylvanie ; aux indomptables Polonais et aux Bohémiens plus indomptables encore ; aux trente mille Belges du Wisconsin, avec leur langue « belge », un mélange de wallon et de flamand qui s'est soudé en réaction à un environnement social étrange. Sauf dans des cas comme celui de la ville de Lead, dans le Dakota du Sud, les grands groupes ethniques de prolétaires, jetés les uns sur les autres dans un nouvel environnement, génèrent en leur sein les autres classes sociales que M. Ross manque si tristement à considérer : leurs commerçants, leurs médecins, leurs avocats, leurs journalistes, et leurs dirigeants nationaux et politiques, qui forment les liens entre eux et la grande société américaine. Ils développent leur propre littérature, ou prennent conscience de celle de la mère patrie. À mesure qu'ils deviennent plus prospères et « américanisés », qu'ils se libèrent du stigmate de « l'étranger », ils développent un respect de soi collectif : le « rital » se transforme en un fier Italien, le « polack » en un Slave intensément nationaliste. Ils

apprennent, ou se remémorent, l'héritage spirituel de leur nationalité. Leur abjection culturelle fait place à une fierté culturelle et les écoles publiques, les bibliothèques et les clubs sont assaillis de demandes de textes dans la langue et la littérature nationales.

Les Polonais fournissent un cas qui mérite que l'on s'y attarde. Le résumé qu'en fait M. Ross est aussi frappant que prémonitoire. Il y en a plus d'un million dans le pays, un peuple arriéré, prolifique, brutal, soumis à ses prêtres – une menace pour les institutions américaines. Pourtant, l'impulsion qui les mène en si grand nombre en Amérique n'est pas sans rappeler celle qui a porté les Pères pèlerins. Après les Juifs, que leurs frères traquent à mort dans leur maison polonaise, ils constituent le peuple le plus malheureux d'Europe, exploités à la fois par leurs propres classes supérieures et par le conquérant russe, et ils ont résisté à l'extinction en payant un prix élevé. Ils se sont accrochés à leur religion parce qu'elle était une marque de différence entre eux et leurs conquérants ; parce qu'ils aiment la liberté, ils ont fait de leur langue un élément littéraire important en Europe. Leur aspiration, impersonnelle, désintéressée, comme elle doit l'être en Amérique, à libérer la Pologne, à conserver l'esprit polonais, est ce qu'il y a de plus encourageant et de plus américain en eux – la seule chose qui les sépare réellement de la brutalisation qui vient avec la dégradation économique complète. En fait, cela les élève plus haut que tout ce que l'Amérique leur offre. La même chose est vraie pour les Bohémiens, 17 000 d'entre eux, ouvriers à Chicago, qui dépensent une partie de leur salaire pour maintenir des écoles de langue bohémienne et de libre-pensée ; la même chose est vraie pour de nombreux autres groupes.

On peut constater à quel point cela est vrai en comparant les quotidiens et les hebdomadaires vernaculaires avec la presse à scandale américaine qui est concoctée expressément pour les grandes masses américaines. Le contenu des premiers, si l'on exclut les nouvelles locales, est une masse d'informations politiques, sociales et scientifiques, souvent des traductions en langue vernaculaire d'écrits anglais standards, souvent des œuvres originales de grande qualité littéraire.

La seconde, lorsque les nouvelles en sont déduites, se compose de la page sportive et de la page éditoriale. L'une et l'autre se contentent de flatter plutôt que d'éveiller, de sorte qu'il n'est pas étonnant que le pâturage intellectuel et spirituel des grandes masses soit plutôt constitué par les journaux vernaculaires dans leur langue nationale. Avec eux, il y a aussi le théâtre vernaculaire et les mille et un autres phénomènes qui font une culture distincte, l'expression extérieure de cette communauté d'esprit fondamentale où les hommes sont vraiment « libres et égaux ». Ce phénomène, qui commence pour les masses paysannes muettes dans la langue et la religion, se manifeste dans les autres formes de vie et d'art et tend à rendre des groupes ethniques, plus ou moins grands, autonomes, autosuffisants et réagissant comme des unités spirituelles au résidu de l'Amérique.

Quel est le résultat culturel probable, dans ces conditions ? Certainement pas le *melting-pot*. Plutôt quelque chose qui est devenu de plus en plus distinct dans les changements survenus dans l'État et dans la vie urbaine au cours des deux dernières décennies, et qui est le plus articulé et le plus apparent parmi les peuples dont M. Ross fait le plus l'éloge – les Scandinaves, les Allemands, les Irlandais, les Juifs.

C'est dans la région où les Scandinaves sont les plus concentrés que le norvégien est prêché le dimanche dans plus d'églises qu'en Norvège. Cette région, c'est le Minnesota, qui n'est pas sans rappeler la Scandinavie par son climat et son caractère. Là-bas, si l'on en croit les journaux, la « langue étrangère » enseignée dans un nombre croissant de lycées est le scandinave. La Constitution de l'État ressemble à bien des égards à la célèbre Constitution norvégienne de 1813. La plus grande ville a été choisie comme « capitale spirituelle », si je puis dire, le siège de la « maison de la vie » scandinave, que la Société Scandinave d'Amérique aurait l'intention de construire comme un centre à partir duquel la culture et les idéaux scandinaves se répandront dans le pays.

Le voisin oriental du Minnesota est le Wisconsin, une région à grande concentration d'Allemands. Est-ce un simple accident

politique que la centralisation de l'autorité et du contrôle de l'État y ait été possible à un degré inconnu jusqu'ici dans ce pays ? Que l'organisation socialiste est la plus puissante du pays, capable dans des conditions normales d'élire le maire d'une grande ville et un membre du Congrès, et qu'elle n'a été écartée du pouvoir qu'en raison de la coalition d'autres partis ? Que l'allemand est la « langue étrangère » prédominante dans les écoles publiques et à l'université ? Ou que le parfum du *Deutschthum* imprègne la vie de l'État tout entier ? Les premiers immigrants allemands en Amérique avaient une forte conscience de groupe. Ils ont apporté avec eux une tradition culturelle et une aspiration politique. Ils voulaient fonder un État. Si un État doit être considéré comme un mode de vie de l'esprit, ils ont réussi. Leur langue est la langue « étrangère » prédominante dans tout le Middle West. Son enseignement est exigé par la loi en de nombreux endroits, dans le sud de l'Ohio et à Indianapolis, par exemple. Leurs institutions nationales, jusqu'à leur cuisine, sont aussi répandues qu'elles peuvent l'être. Ils sont organisés en une grande société nationale, l'Alliance germano-américaine, qui se consacre à l'avancement de la culture et des idéaux allemands. Ils encouragent et rendent possible un contact étroit et plus intime avec la patrie de leurs pères. Ils financent des musées germaniques, encouragent et proposent des échanges de professeurs, érigent des monuments à la gloire des héros allemands et diffusent des traductions des classiques allemands. Et il y a, bien sûr, la très excellente presse vernaculaire allemande, le théâtre allemand, le club allemand, l'organisation de la vie allemande.

Il en va de même pour les Irlandais, qui vivent en force dans le Massachusetts et à New York. Quand ils ont commencé à venir dans ce pays, ils étaient beaucoup moins bien lotis et beaucoup plus passionnément conscients d'eux-mêmes que les Allemands. Pour nombre d'entre eux, l'Amérique n'était et n'est restée qu'une base arrière d'où ils pouvaient comploter pour la liberté de l'Irlande. Pour la plupart, c'était une occasion d'échapper à l'exploitation et à la famine. Le chemin qu'ils ont parcouru, ils l'ont parcouru contre les préjugés raciaux et religieux : au cours de ce processus, ils ont perdu beaucoup de ce qui

était attirant, mais aussi beaucoup de ce qui était désagréable. Mais l'américanisation a aussi apporté à la masse d'entre eux un respect spirituel de soi, et leur prospérité croissante, tant ici qu'en Irlande, est à l'origine des phases plus intériorisées du nationalisme irlandais – le mouvement gaélique, le théâtre irlandais, l'Irish Art Society. J'omets de considérer des corps organisés tels que l'Ancien Ordre des Hiberniens[11]. Tous ces mouvements indiquent la conversion du nationalisme négatif de la haine de l'Angleterre en un nationalisme positif de l'amour et du développement des valeurs culturelles de l'esprit celtique. Une phase significative de ce mouvement est le vote de l'enseignement de l'histoire irlandaise dans le programme des écoles secondaires de Boston. En résumé, une fois que le corps irlandais a été nourri et édifié, l'esprit irlandais a exigé et généré sa propre forme particulière de réalisation de soi et de satisfaction.

Et, enfin, les Juifs. Leur attitude à l'égard de l'Amérique est fondamentalement différente de celle des autres nationalités immigrantes. Ils ne viennent pas aux États-Unis à partir de terres véritablement natales, de terres de leur propre *natio* et culture. Ils viennent de terres de séjour, où ils ont été traités pendant des siècles comme des étrangers, tout au plus comme des demi-citoyens, soumis à des handicaps et à des persécutions. Ils ne viennent pas avec des aspirations politiques qui menacent la paix d'autres États, comme le font les Irlandais, les Polonais, les Bohémiens. Ils viennent avec l'intention d'être complètement incorporés dans l'organisme politique de l'État. Eux seuls, comme le note M. H. G. Wells, parmi tous les peuples d'immigrants, ont fait des efforts spontanés, conscients et organisés pour se préparer, eux et leurs frères, aux responsabilités de la citoyenneté américaine. Il n'y a guère de municipalité importante dans le pays, où vivent des Juifs, qui n'ait son Institut hébraïque, ou son Alliance éducative, ou son Association hébraïque pour les jeunes gens, ou sa Maison communautaire, spécialement consacrés à cette tâche. Selon les tableaux de M. Ross, ce sont eux qui affichent le pourcentage le plus élevé de naturalisation, et il concède qu'ils ont bénéficié de cette politique. Pourtant, de tous les peuples conscients d'eux-mêmes, ils sont le plus

conscient. De tous les immigrants, ce sont eux qui ont la plus ancienne tradition civilisée, qui sont habitués depuis le plus longtemps à vivre sous la loi et qui, dès le début, sont les plus désireux et les plus efficaces pour éliminer les différences extérieures qui se font jour entre eux et leur environnement social. Même leur religion est souple et adaptable, contrairement à celle des secteurs chrétiens, car le changement n'implique pas de changement de doctrine, mais seulement de mode de vie.

Pourtant, une fois que le loup est chassé de la maison et que l'immigrant juif prend sa place dans notre société en tant qu'homme libre et Américain, il tend à devenir encore plus Juif. L'unité culturelle de sa race, de son histoire et de son héritage ne fait que se poursuivre par la nouvelle vie dans les nouvelles conditions. M. H. G. Wells appelle le quartier juif de New York une ville dans la ville, et avec plus de justice que les autres quartiers parce que, bien qu'il soit beaucoup plus en harmonie avec [une certaine idée de] l'américanité que les autres quartiers, il est aussi beaucoup plus autonome dans son esprit et beaucoup plus conscient de sa propre culture. Il a ses sectaires, ses radicaux, ses artistes, ses littéraires ; sa presse, sa littérature, son théâtre, son yiddish et son hébreu, ses collèges talmudiques et ses écoles hébraïques, ses œuvres de charité et ses vanités, et son organisation de coordination, la Kehilla, tous plus ou moins dupliqués partout où les Juifs se rassemblent en masse. Ici, il ne s'agit pas seulement de la religion, mais de l'ensemble du monde de la pensée radicale, qui porte la langue maternelle et la langue paternelle, avec tout ce qu'elles impliquent. Contrairement aux écoles paroissiales, leurs écoles séparées, en ceci qu'elles sont nationales, ne supplantent pas les écoles publiques, elles les complètent. L'ardeur des Juifs pour les études pures est notoire. Et, encore une fois, comme ce fut le cas pour les Scandinaves, les Allemands, les Irlandais, la démocratie appliquée à l'éducation a donné aux Juifs leur volonté que l'hébreu soit coordonné avec le français et l'allemand dans l'examen d'admission. À l'échelle nationale, on trouve l'American Jewish Committee, la Jewish Historical Society, la Jewish Publication Society[12]. Au niveau

régional, il y a l'Association of Jewish Farmers, avec leur organisation coopérative pour l'agriculture et l'éducation agricole. En somme, le plus ardemment américain des groupes d'immigrants est aussi le plus autonome et le plus conscient de lui-même sur le plan spirituel et culturel.

VI.

Les immigrants semblent passer par quatre phases au cours de leur américanisation. Dans la première phase, ils manifestent une ardeur économique, l'avidité de ceux qui ne mangent pas à leur faim. Les différences extérieures étant un handicap dans la lutte économique, ils « s'assimilent », cherchant ainsi à faciliter l'atteinte de l'indépendance économique. Lorsque le niveau prolétarien de cette indépendance est atteint, le processus d'assimilation se ralentit et tend à s'arrêter. Le groupe immigré est encore un groupe national, modifié, parfois amélioré, par les influences du milieu, mais aussi une unité spirituelle solitaire, qui cherche à se frayer son propre chemin sur le plan social. Cette quête fait apparaître des distinctions de groupe permanentes, et l'immigrant, comme l'Américain anglo-saxon, est renvoyé à lui-même et à ses ancêtres. Commence alors un processus de dissimilation. Les arts, la vie et les idéaux de la nationalité deviennent centraux et primordiaux ; les différences ethniques et nationales passent du statut de désavantages à celui de distinctions. Pendant tout ce temps, l'immigrant a utilisé la langue anglaise et s'est comporté comme un Américain en matière économique et politique, et il continue à le faire. Les institutions de la République sont devenues la cause libératrice et l'arrière-plan de la montée de la conscience culturelle et de l'autonomie sociale de l'immigré irlandais, allemand, scandinave, juif, polonais ou bohémien. Dans l'ensemble, l'américanisation n'a pas réprimé la nationalité. L'américanisation a libéré la nationalité.

Ainsi, ce qui trouble M. Ross et tant d'autres Américains anglo-saxons, ce n'est pas vraiment l'inégalité ; ce qui les trouble, c'est la *différence*. Pour eux, seules les choses qui se ressemblent concrètement

et non pas abstraitement, et seuls les hommes qui se ressemblent en origine et en esprit et non pas abstraitement, peuvent être vraiment « égaux » et maintenir cette unanimité intérieure d'action et de perspectives qui font une vie nationale. Les auteurs de la Déclaration d'indépendance et de la Constitution n'ont pas été confrontés au fait concret et pratique de la dissemblance ethnique parmi les Blancs du pays. Leurs descendants y sont confrontés. Son existence, son acceptation et son développement sont l'une des conséquences inévitables du principe démocratique sur lequel repose notre théorie du gouvernement, et le résultat, à l'heure actuelle, est très désagréable à de nombreux dignitaires. Le démocratisme et le principe fédéral ont travaillé de concert avec la cupidité économique et le snobisme ethnique pour peupler le pays de toutes les nationalités d'Europe et pour transformer la nation américaine primitive en l'État américain actuel. En effet, nous sommes en train de devenir un véritable État fédéral, un État tel que les hommes l'espèrent à l'issue de la guerre européenne, une grande république constituée d'une fédération ou d'un *commonwealth* de nationalités.

Étant donné, dans l'ordre économique, le principe du laisser-faire appliqué à une société capitaliste, en contraste avec les systèmes manoriaux et de guilde du passé et avec les utopies socialistes de l'avenir, les conséquences économiques sont les mêmes, que ce soit en Amérique, pleine de toute l'Europe, ou en Grande-Bretagne, pleine d'Anglais, d'Écossais et de Gallois. Étant donné, dans l'ordre politique, le principe selon lequel tous les hommes sont égaux et que chacun, par conséquent, du moins en droit, doit avoir la possibilité de tirer le meilleur parti de lui-même, le contrôle de l'appareil gouvernemental par la ploutocratie est inévitable. Le laisser-faire et les ressources naturelles d'une abondance sans précédent ont tourné l'esprit de l'État vers la seule richesse, et dans la hâte d'accumuler la richesse, les considérations de qualité humaine ont été négligées et oubliées, l'action du gouvernement a été corrective plutôt que constructive, et le « paysanisme » de M. Ross, c'est-à-dire la croissance d'une classe industrielle

expropriée et dégradée, dépendant de l'usine plutôt que de la terre, s'est développé rapidement.

Les problèmes que ces conditions soulèvent sont importants, mais pas de première importance. Bien qu'ils aient occupé l'esprit de tous nos théoriciens politiques, ce sont des problèmes de moyens, d'instruments, et non de fins. Ils concernent les conditions de vie, non *le type de vie*, et il semble qu'il y ait eu une hypothèse générale selon laquelle un seul type de vie humaine est possible en Amérique. Mais la même démocratie qui sous-tend les maux de l'ordre économique sous-tend aussi les maux – et la promesse – de l'ordre au plan ethnique. Parce qu'aucun individu n'est jamais simplement un individu, l'autonomie politique de l'individu a signifié et en vient à réaliser dans ces États-Unis l'autonomie spirituelle du groupe. Ce processus est encore loin d'être achevé. Nous sommes, en fait, à la croisée des chemins. Une véritable alternative sociale se présente à nous, dont nous pouvons réaliser l'une ou l'autre option si nous le voulons. Dans la construction sociale, la volonté est le père du fait, car le fait n'est rien d'autre que la concorde ou le conflit des volontés. Que voulons-nous faire des États-Unis – un unisson, chantant le vieux thème anglo-saxon « America », l'Amérique de l'école de la Nouvelle-Angleterre, ou une harmonie, dans laquelle ce thème sera peut-être dominant, mais où il ne sera qu'un parmi d'autres, et non le seul ?

L'esprit revient impuissant aux tentatives historiques d'unisson en Europe – l'échec héroïque des pan-hellénistes, des Romains, la désintégration et la diversification de l'Église chrétienne, pour un temps l'unisson le plus réussi de l'histoire ; les échecs actuels de l'Allemagne et de la Russie. Ici, cependant, toute la situation sociale est favorable, comme elle ne l'a jamais été à aucun moment ailleurs – tout est favorable sauf la loi fondamentale de l'Amérique elle-même, et l'esprit des institutions américaines. Réaliser l'unisson – c'est possible – reviendrait à les violer. Car la fin détermine les moyens, et cette fin n'impliquerait pas d'autres moyens que ceux utilisés par l'Allemagne en Pologne, en Schleswig-Holstein et en Alsace-Lorraine ; par la Russie

dans le Pale, en Pologne, en Finlande. Fondamentalement, cela exigerait la nationalisation complète de l'éducation, l'abolition de toute forme d'école paroissiale et privée, l'abolition de l'enseignement dans d'autres langues que l'anglais, et la focalisation de l'enseignement de l'histoire et de la littérature sur la tradition anglaise. Les autres institutions de la société nécessiteraient un traitement analogue à celui administré par l'Allemagne à ses acquisitions européennes. Et tout cela, même si l'on ne rencontrait aucune résistance, ne garantirait pas complètement la survie de l'ancienne conception de l'américanité en tant qu'unisson. Car le programme serait appliqué à divers types ethniques, et la reconstruction, même avec la meilleure volonté, à laquelle ils pourraient spontanément soumettre la tradition l'éloignerait plus que probablement de sa version originale. Elle en est déjà loin.

L'idée que le programme pourrait être réalisé par un métissage radical et même forcé, par la création du *melting-pot* par le moyen de la loi, et donc le développement de la nouvelle « race américaine », est, comme le souligne M. Ross, aussi mystiquement optimiste qu'ignorante. Dans les temps historiques, pour autant que nous le sachions, aucun nouveau type ethnique n'a vu le jour, et ce que nous savons de la reproduction ne nous donne aucune assurance de la disparition des anciens types en faveur des nouveaux, mais seulement de l'ajout d'un nouveau type, s'il réussit à survivre, aux anciens déjà existants. Biologiquement, la vie ne s'unifie pas ; biologiquement, la vie se diversifie ; et c'est pure ignorance que d'appliquer des analogies sociales aux processus biologiques. En tout cas, nous savons quelles sont les qualités et les capacités des types existants ; nous savons comment, par l'éducation, faire quelque chose pour réprimer ce qui est mauvais en eux et conserver ce qui est bon. La « race américaine » est une chose totalement inconnue ; présumer qu'elle sera meilleure parce que (si l'on veut persister dans l'illusion qu'elle s'annonce) elle sera plus tardive, revient à imaginer que, parce que contemporaine, la Russie est meilleure que la Grèce antique. Il n'y a plus rien à dire à la pieuse bêtise qui identifie la récence à la valeur. L'unisson à accomplir ne peut être un unisson de types ethniques. Il doit s'agir, pour autant

qu'il puisse exister, d'une union d'intérêts sociaux et historiques, établie par la suppression totale de la mémoire ancestrale de nos populations, l'utilisation forcée et exclusive de la langue anglaise et de l'histoire anglaise et américaine dans les écoles et dans la vie quotidienne.

La réalisation de l'autre alternative, l'harmonie, nécessite également une action publique concertée. Mais cette action ne ferait pas violence à notre loi fondamentale et à l'esprit de nos institutions, ni aux qualités des hommes. Elle chercherait simplement à éliminer le gaspillage et la bêtise de notre organisation sociale, en libérant et en renforçant les forces vives déjà à l'œuvre. En commençant par nos groupes ethniques et culturels existants, elle chercherait à fournir les conditions dans lesquelles chacun peut atteindre la perfection qui est propre à son genre. La mise en place de telles conditions est l'intention première de notre loi fondamentale et la fonction de nos institutions. Et les diverses nationalités qui composent notre Commonwealth doivent tout d'abord apprendre ce fait, qui est peut-être, pour la plupart des esprits, le contenu idéal le plus remarquable de l'« américanité » – à savoir que la démocratie signifie la réalisation de soi par l'auto-détermination, l'autogouvernement, et que l'un est impossible sans l'autre. Pour l'application de ce principe, qui se réalise dans un harmonique de sociétés, il y a aussi des analogies européennes. J'omets l'Autriche et la Turquie, car l'union des nationalités y est fondée plutôt sur une force insuffisante que sur le consentement, et la forme de leur organisation est étrangère à la nôtre. Je pense au Royaume-Uni et à la Suisse. Le Royaume-Uni est composé de quatre nationalités – les Anglais, les Gallois, les Écossais et les Irlandais (si l'on considère l'Empire, il y en a beaucoup plus), et bien que l'histoire anglaise ne soit pas exempte de tentatives d'unisson, la politique intérieure et la politique impériale ont, depuis la guerre des Boers, été réalisées de plus en plus grâce à la coopération volontaire et autonome des nationalités qui la composent. La Suisse est un État à trois nationalités, une république comme les États-Unis, gouvernée de manière beaucoup plus démocratique, concentrée sur un territoire dont la taille n'est pas très différente, je suppose, de celle de la ville de New York, et dont la population totale

n'en est pas très éloignée non plus. Pourtant, la Suisse a les citoyens les plus loyaux d'Europe. Leur langue, leurs traditions littéraires et spirituelles sont d'un côté l'allemand, d'un autre l'italien, d'un troisième le français. Et en termes d'organisation sociale, de prospérité économique, d'éducation publique, de niveau général de culture, la Suisse est la démocratie la plus couronnée de succès au monde. Elle préserve et encourage l'individualité.

La raison réside, je pense, dans le fait qu'en terre helvétique, la conception des « droits naturels » opère, consciemment ou inconsciemment, comme une généralisation des données inaltérables de la nature humaine. Ce qui est inaliénable dans la vie de l'homme, c'est sa qualité positive intrinsèque – son héritage psychophysique. Les hommes peuvent changer plus ou moins leurs vêtements, leur politique, leurs femmes, leurs religions, leurs philosophies, mais ils ne peuvent pas changer leurs grands-pères. Cela impliquerait qu'ils cessent d'être Juifs, Polonais ou Anglo-Saxons. Le moi qui est inaliénable en eux, et pour la réalisation duquel ils ont besoin de la liberté « inaliénable », est déterminé ancestralement, et le bonheur qu'ils poursuivent a sa forme impliquée dans la dotation ancestrale. C'est ce que suppose, en réalité, la démocratie dans son opération. Il y a des capacités humaines que l'État a pour fonction de libérer et de protéger ; et l'échec de l'État en tant que gouvernement signifie son abolition. Le gouvernement, l'État, dans la conception démocratique, n'est qu'un instrument, pas une fin. Qu'il soit souvent un instrument abusif, qu'il soit souvent accaparé par les puissances prédatrices, qu'il commette des erreurs fréquentes et ne considère que des fins secondaires, des besoins de surface, qui varient d'un moment à l'autre, est, bien sûr, évident ; d'où notre chaos social et politique. Mais c'est un instrument qui s'adapte avec souplesse à l'évolution de la vie, de l'opinion et des besoins, comme en témoignent toute notre organisation électorale et notre système de partis. Et à mesure que l'intelligence et la sagesse l'emportent sur la « politique » et les intérêts particuliers, à mesure que la pression constante et continue des qualités et des objectifs inaliénables des groupes humains domine de plus en plus la confusion de

notre vie commune, les contours d'une grande République possible et vraiment démocratique deviennent discernables.

Sa forme est celle de la république fédérale ; sa substance est une démocratie de nationalités, coopérant volontairement et de façon autonome dans l'entreprise d'auto-réalisation par le perfectionnement des hommes selon leur type. La langue commune de la richesse commune, la langue de sa grande tradition politique, est l'anglais, mais chaque nationalité exprime sa vie émotionnelle et volontaire dans sa propre langue, dans ses propres et inévitables formes esthétiques et intellectuelles. La vie commune du Commonwealth est politico-économique, et sert de fondation et d'arrière-plan à la réalisation de l'individualité distinctive de chaque nation qui le compose. Ainsi, la « civilisation américaine » peut en venir à signifier la perfection des harmonies coopératives de la « civilisation européenne », le gaspillage, la misère et la détresse de l'Europe ayant été éliminés – une multiplicité dans une unité, une orchestration de l'humanité. Comme dans un orchestre, chaque type d'instrument a son timbre et sa tonalité spécifiques, fondés dans sa substance et sa forme ; tout comme chaque type a son thème et sa mélodie appropriés dans le tout de la symphonie, dans la société chaque groupe ethnique est l'instrument naturel, son esprit et sa culture sont son thème et sa mélodie. Et l'harmonie et les dissonances et les discordances de tous ces groupes font la symphonie de la civilisation, avec néanmoins cette différence notable : une symphonie musicale est écrite avant d'être interprétée, tandis que l'interprétation est l'écriture dans la symphonie de la civilisation. Ce faisant, en ses progressions, il n'y a alors rien d'aussi fixe et d'inévitable qu'en musique ; dans les limites fixées par la nature, elles peuvent varier à volonté, et la gamme et la variété des harmonies peuvent devenir plus larges, plus riches et plus belles.

Mais la question qui se pose est la suivante : les classes dominantes en Amérique veulent-elles d'une telle société ?

NOTES

1 [NdE. : Horace Kallen, 1915, « Democracy *versus* the Melting-Pot : A Study of American Nationality », *The Nation*, 25 février (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge, qui remercie Camille Ferey pour sa relecture).]

2 [NdT. : publié en 1914 par l'éditeur new-yorkais Century Company, le livre de Edward Ross s'intitule *The Old World in the New : The Significance of Past and Present Immigration to the American People*. Ross était sociologue et économiste à l'Université du Wisconsin, où Kallen avait lui-même été en poste. Bien que considéré comme « progressiste » à certains égards, Ross développait dans ce livre une conception non seulement raciale, mais aussi nettement raciste de l'américanité.]

3 [NdT. : Arthur Dimmesdale est le personnage principal du roman *La Lettre écarlate* de Nathaniel Hawthorne (1850). Silas Lapham est le personnage principal du roman *The Rise of Silas Lapham* écrit par William Dean Howells (1885). Huck(leberry) Finn est le personnage des célèbres *Aventures* de Mark Twain (1884). « The Luck of Roaring Camp » est une nouvelle de Bret Harte parue en 1868, qui narre l'histoire d'un enfant orphelin qui grandit parmi les chercheurs d'une mine d'or en Californie.]

4 [NdT. : Kallen oppose ici le Dieu de Jonathan Edwards (1703-1758), pasteur et théologien puritain, qui contribua beaucoup au premier « Grand réveil », à l'*Oversoul* de Ralph Waldo Emerson (1803-1882), figure du transcendentalisme américain. Mary Baker Eddy (1821-1910) est la fondatrice du mouvement religieux chrétien hétérodoxe de la Science Chrétienne (à travers l'église The Church of Christ, Scientist).]

5 [NdT. : l'Industrial Workers of the World (IWW) – les Travailleurs Industriels du Monde – dont les membres sont surnommés *Wobblies*, est un syndicat international fondé à Chicago en 1905. Il était impliqué dans toutes les grandes grèves agricoles, textiles et minières de l'époque : la grève du textile de Lawrence (1912), la grève de la soie de Paterson (1913) ou l'Émeute de Wheatland Hop, le 3 août 1913.]

6 [NdT. : il s'agit de la guerre du charbon du Colorado (Colorado Coalfield War) entre mineurs, Garde nationale et troupes fédérales, qui a duré de septembre 1913 à décembre 1914 (nombre de morts estimé : entre 69 et 200).]

7 [NdT. : la phrase dans la version originale est la suivante : « Thus, in the industrial and congested towns of the United States, where there are real and large contacts between immigrant nationalities, the first effect appears to be an intensification of spiritual dissimilarities, always to the disadvantage of the dissimilarities. »]

8 [NdT. : on notera que l'appartenance à ces associations patriotiques est fondée sur un lien lignager direct avec des personnes ayant pris part aux événements qu'elles célèbrent.]

9 [NdT. : « paysanisme *(peasantism)* », doctrine selon laquelle le pouvoir devrait être exercé par la classe des paysans.]

10 [NdT. : il s'agit d'associations allemandes : les chœurs d'hommes, les clubs de gymnastique et les fêtes patronales.]

11 [NdT. : l'Ancien Ordre des Hiberniens (Ancient Order of Hibernians) est une association catholique irlandaise, fondée à New York en 1836 par des immigrants d'origine irlandaise.]

12 [NdT. : Le Comité juif américain (American Jewish Committee) a été fondé en 1906 à New York. Non content de lutter contre les discriminations dont les Juifs faisaient l'objet, il a pris une part importante à la lutte pour les droits civiques des Africains-Américains. Établie en 1892, la Société historique juive américaine (American Jewish Historical Society) s'est donnée pour mission de mettre en valeur le patrimoine culturel des Juifs américains, constituant pour cela un important fonds d'archives sur l'histoire et les productions culturelles des Juifs américains. La Société des publications juives (Jewish Publication Society) a été fondée en 1888 à Philadelphie et s'est spécialisée dans la publication de textes juifs et dans la traduction anglaise de textes hébreux. Toutes ces associations existent encore.]

NATIONALISER L'ÉDUCATION

JOHN DEWEY

Les mots « nation » et « national » ont des significations tout à fait différentes[1]. On ne peut discuter de façon profitable de la nationalisation de l'éducation à moins d'être au clair sur la différence entre ces deux significations. Car l'une des significations renvoie à quelque chose de désirable, quelque chose qui doit être cultivé par l'éducation, tandis que l'autre tient lieu de ce qu'il faudrait fuir comme la peste. L'idée qui a donné sa vitalité sociale au mouvement vers la nationalité, qui a tant caractérisé le siècle dernier, c'est la conscience d'une communauté, d'histoire et de visées, plus vaste que celle de la famille, de la paroisse, de la secte ou encore de la province. La construction d'États nationaux a substitué une unité de sentiments et d'objectifs, une liberté d'échanges, sur de vastes territoires, aux isolements locaux, aux suspicions, aux jalousies et aux haines antérieurs. Elle a forcé les hommes à sortir de leurs appartenances étroites pour devenir membres d'une unité sociale plus large, et a créé une loyauté envers un État auquel sont subordonnés les intérêts mesquins et égoïstes.

On ne peut cependant pas dire cela sans que l'on nous rappelle aussitôt que le nationalisme a eu un autre visage. À l'exception peut-être de notre propre pays, les États nationaux du monde moderne se sont construits par le conflit. Le développement d'un sentiment d'unité à l'intérieur d'une région bénie s'est accompagné d'une aversion, d'une hostilité à l'égard de tout ce qui se trouve en dehors. Les politiciens habiles et autres égoïstes ont toujours su jouer habilement du patriotisme et de l'ignorance des autres peuples pour identifier le nationalisme à la haine latente des autres nations. Sans exagération, on peut dire que la guerre mondiale actuelle est le résultat de cet aspect du nationalisme, elle le manifeste dans toute sa détestable nudité.

Dans le passé, notre isolement géographique nous a largement protégés de l'aspect âpre, égoïste et exclusif du nationalisme. L'absence de pression extérieure, l'absence de rivalité ou d'hostilité active et urgente de la part de voisins puissants, a peut-être contribué à l'échec du développement d'une unité adéquate de sentiments et d'idées pour le pays dans son ensemble. L'individualisme du type « faites ce qui

vous plaît » n'a eu que trop de succès. Nous avons hérité d'une jalousie à l'égard de toutes les sortes d'agences nationales puissantes, et nous avons été enclins à laisser les choses dériver plutôt qu'à élaborer une politique de contrôle centralisée. Mais l'effet de la guerre a été de nous faire prendre conscience du fait que les jours de l'isolement géographique sont comptés, et aussi de nous faire prendre conscience que nous manquions d'un sens et d'une politique sociale intégrée pour notre pays dans son ensemble, indépendamment des classes et des sections qui le composent.

Ce qui nous attend, c'est maintenant la difficulté de développer le bon côté du nationalisme sans son côté maléfique ; de développer un nationalisme qui soit l'ami et non l'ennemi de l'internationalisme. Comme il s'agit d'une question d'idées, d'émotions, de dispositions et de perspectives intellectuelles et morales, sa réalisation dépend d'agences éducatives et non de machineries extérieures. Parmi ces agences éducatives, l'école publique tient le premier rang. Dans un avenir lointain, quand l'histoire sera récapitulée et que l'on enregistrera les réalisations publiques de l'école commune, distinctes des réalisations privées et purement personnelles, la question à laquelle il faudra répondre sera la suivante : qu'est-ce que l'école publique américaine a fait pour subordonner l'esprit local, provincial, sectaire et partisan aux objectifs et aux intérêts communs à tous les hommes et à toutes les femmes du pays ? Et dans quelle mesure a-t-elle appris aux hommes à penser et à ressentir en termes suffisamment élargis pour englober les objectifs et le bonheur de tous les segments et de toutes les classes ? Car, à moins que les organismes qui forment l'esprit et la morale de la communauté ne puissent empêcher l'action de ces forces qui favorisent toujours la division des intérêts, les idées et les sentiments de classe et de section deviendront dominants, et notre démocratie partira en lambeaux.

Malheureusement, à l'heure actuelle, l'un des résultats de l'excitation provoquée par la guerre est que de nombreuses personnes influentes et bien intentionnées tentent d'alimenter la croissance

d'un nationalisme inclusif en faisant appel à nos peurs, nos soupçons, nos jalousies et nos haines latentes. Ils voudraient que la mesure de notre préparation nationale soit notre empressement à affronter d'autres nations dans une guerre destructrice plutôt que par notre aptitude à coopérer avec elles dans les tâches constructives de la paix. Ils sont tellement troublés par ce qui a été révélé de la division interne, du manque d'une intégration nationale complète, qu'ils ont perdu confiance dans la lenteur des politiques d'éducation. Ils raviveraient le sentiment que nous dépendons les uns des autres en nous faisant craindre les peuples qui se trouvent hors de nos frontières ; ils favoriseraient l'unité intérieure en mettant l'accent sur notre séparation des autres. Cette situation rend d'autant plus nécessaire que ceux qui s'occupent de l'éducation résistent à la clameur populaire, favorable à un nationalisme fondé sur l'excitation hystérique, sur l'exercice machinique, ou sur une combinaison des deux. Nous devons nous demander ce qu'est un véritable nationalisme, un véritable américanisme. Car si nous ne connaissons pas notre propre caractère et nos propres objectifs, il est peu probable que nous fassions preuve d'intelligence dans le choix des moyens pour les atteindre.

Je voudrais seulement mentionner deux éléments du nationalisme que notre éducation devrait cultiver. Le premier est que la nation américaine est elle-même complexe et composite. À proprement parler, elle est interraciale et internationale dans sa composition. Elle est composée d'une multitude de peuples parlant des langues différentes, héritant de traditions diverses, chérissant des idéaux de vie variés. Ce fait est à la base de notre nationalisme, distinct de celui des autres peuples. Notre devise nationale, « *One from Many* », va profond et s'étend loin. Elle dénote un fait qui ajoute sans aucun doute à la difficulté d'obtenir une véritable unité. Mais elle enrichit aussi immensément les possibilités du résultat à atteindre. Quelle que soit la force avec laquelle quelqu'un proclame son américanité, il trahit le nationalisme américain s'il suppose qu'une race, une culture, quelle que soit son ancienneté sur notre territoire ou encore ses accomplissements sur son propre sol, fournit un modèle auquel

toutes les autres races et cultures doivent se conformer. Notre unité ne peut pas être une chose homogène comme celle des États séparés d'Europe dont notre population est issue ; elle doit être une unité créée en tirant et en composant en un tout harmonieux le meilleur, le plus caractéristique de ce que chaque race et chaque peuple contributeurs ont à offrir.

À mon sens, beaucoup de ceux qui ergotent le plus bruyamment sur la nécessité d'un esprit américain, suprême et unifié, parlent en réalité d'un code spécifique ou d'une tradition particulière auxquels ils se trouvent être attachés. Ils ont une tradition qui leur est chère et ils voudraient l'imposer à tous. En mesurant ainsi les contours de l'américanité à l'aune d'un seul des éléments qui le composent, ils sont eux-mêmes en contradiction avec l'esprit de l'Amérique. Ni l'Angleterre – l'ancienne et la nouvelle –, ni le Yankee, ni le Puritain, ni le Cavalier[2], pas plus que le Teuton ou le Slave, ne peuvent faire autre chose que proposer une note unique dans cette vaste symphonie.

En d'autres termes, la façon de traiter le trait d'unionisme *(hyphenism)* est de l'accueillir, mais de l'accueillir au sens d'extraire de chaque peuple son bien spécifique, afin qu'il cède/verse à un fonds commun de sagesse et d'expérience ce pour quoi il a à contribuer en propre. Toutes ces offrandes et contributions, prises ensemble, créent l'esprit national de l'Amérique. Le danger est que chaque facteur s'isole, tente de vivre comme par le passé, puis tente de s'imposer à d'autres éléments, ou, du moins, se maintienne intact et refuse ce que d'autres cultures ont à offrir, et refuse, en conséquence, la transmutation en une authentique américanité.

Dans ce que l'on objecte à juste titre au trait-d'unionisme, le trait d'union est devenu quelque chose qui sépare un peuple des autres peuples – et empêche ainsi le nationalisme américain. Des termes tels que « Irlandais-Américain » ou « Hébreu-Américain » ou « Germano-Américain » sont faux, car ils semblent supposer l'existence d'une chose déjà existante appelée « Amérique », à laquelle l'autre facteur

peut être rattaché de l'extérieur. Le fait est que le véritable Américain, l'Américain typique, est lui-même un personnage à trait d'union. Cela ne signifie pas qu'il est un Américain partiel auquel un ingrédient étranger aurait été ajouté. Cela signifie, comme je l'ai dit, qu'il est international et interracial en sa composition. Il n'est pas Américain et en plus Polonais ou Allemand. Mais l'Américain est lui-même polono-germano-anglo-franco-hispano-italo-gréco-irlando-scandinavo-bohémo-juif, et ainsi de suite. Ce qu'il faut voir ici c'est que le trait d'union relie au lieu de séparer. Cela signifie au moins que nos écoles publiques doivent enseigner à chaque facteur le respect de l'autre, elles doivent prendre la peine d'éclairer tout le monde sur les grandes contributions passées de chaque souche de notre composition composite. Je souhaite que notre enseignement de l'histoire américaine dans les écoles tienne davantage compte des grandes vagues de migration par lesquelles notre pays s'est continuellement construit pendant plus de trois siècles et qu'il fasse prendre conscience à chaque élève de la richesse de notre composition nationale. Lorsque chaque élève reconnaîtra tous les facteurs qui sont entrés dans notre être, il continuera à apprécier et à révérer ceux qui proviennent de son propre passé, mais il se considérera comme honoré de n'être qu'un facteur parmi d'autres dans la formation d'un tout, plus noble et plus riche que lui-même.

En bref, à moins que notre éducation ne soit nationalisée d'une manière qui reconnaisse que la particularité de *notre* nationalisme est son internationalisme, nos efforts frénétiques pour assurer l'unité ne susciteront que l'inimitié et la division. Les enseignants du pays le savent bien mieux que beaucoup de ses politiciens. Alors que les politiciens ont trop souvent encouragé un trait d'unionisme et un factionnalisme vicieux pour obtenir des suffrages, les enseignants se sont engagés à transformer des croyances et des sentiments autrefois divisés et opposés en un nouvel état d'esprit – un esprit national inclusif et non exclusif, amical et non jaloux. Ils y sont parvenus grâce à l'influence des contacts personnels, des rapports de coopération et du partage de tâches et d'espoirs communs. L'enseignant qui a activement contribué à faire avancer la lutte commune des natifs, des Africains,

des Juifs, des Italiens, et peut-être d'une vingtaine d'autres peuples, pour atteindre l'émancipation et les Lumières ne deviendra jamais complice d'une conception de l'Amérique comme d'une nation qui conçoit son histoire et ses espoirs comme étant de moindre envergure que ceux de l'humanité – et laissons les politiciens clamer leurs fins égoïstes comme ils le veulent.

L'autre point de la constitution d'un véritable nationalisme américain sur lequel j'attire l'attention, c'est que nous avons été occupés pendant la plus grande partie de notre histoire à soumettre la nature, et non pas à nous soumettre les uns les autres ou les autres peuples. J'ai entendu un jour deux visiteurs étrangers venant de pays différents discuter de ce qui leur avait semblé être le trait principal du peuple américain. L'un d'eux a parlé de vigueur, d'énergie juvénile et dynamique. L'autre disait que c'était la gentillesse, la disposition à vivre et à laisser vivre, l'absence d'envie face à la réussite des autres. J'aime à penser que si ces deux caractéristiques qui nous sont attribuées ont la même cause à l'arrière-plan, la seconde est plus profonde. Non pas que nous ayons plus de vertu, native ou acquise, que les autres, mais nous avons eu plus de place, plus d'opportunités. Par conséquent, les mêmes conditions qui ont mis en valeur l'énergie active et pleine d'espoir ont permis aux instincts les plus aimables de l'homme de s'exprimer. L'étendue d'un continent qui n'avait pas été monopolisé par l'homme a stimulé la vigueur et a également détourné l'activité de la lutte de l'homme contre ses semblables en direction de la lutte de l'homme contre la nature. Lorsque les hommes gagnent leur vie en s'affrontant en commun à une contrée sauvage, ils n'ont pas ce motif de méfiance mutuelle qui leur vient lorsqu'ils prospèrent uniquement en s'affrontant les uns les autres. J'ai récemment entendu une histoire qui me semble avoir quelque chose de typique. Quelques industriels discutaient du problème de la main-d'œuvre. Ils se plaignaient bruyamment. Ils étaient amers contre les exactions des syndicats, et fourmillaient de récits sur une inefficacité des ouvriers qui leur semblait calculée. Puis l'un d'eux dit : « Eh bien, pauvres diables ! Ils n'ont pas beaucoup de chance et doivent faire ce qu'ils peuvent pour tenir le coup. Si nous étions

à leur place, nous ferions la même chose. » Les autres acquiescèrent et la conversation expira. Je trouve l'anecdote caractéristique, car s'il n'y avait certes pas une sympathie ardente de leur part, il y avait au moins un esprit de tolérance et de reconnaissance passive.

Mais sur ce point comme sur celui de notre composition composite, la situation est en train de changer. Nous ne disposons plus d'un grand continent inoccupé. Le temps des pionniers est révolu, et les ressources naturelles ont toutes été appropriées. Il est à craindre que les mêmes causes qui ont dressé la main de l'homme contre son voisin dans d'autres pays n'aient le même effet ici. Au lieu de partager une lutte commune contre la nature, nous commençons déjà à nous battre les uns contre les autres, classe contre classe, nantis contre démunis. Ce changement impose aux écoles la responsabilité de cultiver notre véritable esprit national. Les vertus d'estime mutuelle, de tolérance humaine et de bienveillance qui, autrefois, étaient les produits inconscients des circonstances, doivent maintenant être le fruit conscient d'une éducation qui forme les ressorts les plus profonds du caractère.

Les enseignants, plus que quiconque, ont l'occasion d'être affligés lorsque l'idéalisme d'autrefois, qui consistait à accueillir les opprimés, est traité comme un faible sentimentalisme, lorsque la sympathie pour les infortunés et ceux qui n'ont pas eu une chance équitable est considérée comme une faiblesse indulgente fatale à l'efficacité. Notre disposition traditionnelle à cet égard doit maintenant devenir un motif central de l'éducation publique, non pas par condescendance ou paternalisme, mais comme un élément essentiel au maintien d'un esprit véritablement américain. Tout cela impose aux écoles une responsabilité qui ne peut être assumée qu'en élargissant le champ des équipements éducatifs. Les écoles doivent maintenant offrir aux masses déshéritées une instruction consciente, en développant la puissance, l'habileté, la capacité et l'initiative personnelles, pour compenser la perte d'opportunités extérieures qui résulte de la disparition de nos jours de pionniers. Sinon, le pouvoir risque de passer de plus en

plus entre les mains des riches, et nous finirons par avoir cette même alliance entre la culture intellectuelle et artistique et le pouvoir économique fondé sur la richesse – alliance qui a été la malédiction de toutes les civilisations dans le passé, et à laquelle nos pères, dans leur idéalisme démocratique, pensaient que cette nation devait mettre fin.

Puisque l'idée de la nation est l'égalité des opportunités pour tous, nationaliser l'éducation signifie utiliser les écoles comme un moyen de rendre cette idée effective. Il fut un temps où l'on pouvait faire cela plus ou moins bien en fournissant simplement des écoles, des pupitres, des tableaux noirs et peut-être des livres. Mais cette époque est révolue. Les opportunités ne peuvent être égalisées que si les écoles s'emploient activement et sérieusement à permettre à tous de devenir maîtres de leur propre destin industriel. Ce mouvement en plein essor que l'on appelle l'enseignement industriel ou technique est maintenant dans la balance. Si, dans la pratique, il est conçu de façon à produire simplement des mains plus compétentes pour les postes subalternes de bureau et d'atelier, si son but est de former les garçons et les filles à certaines formes d'habileté automatique qui les rendront utiles pour exécuter les plans des autres, alors cela signifie qu'au lieu de nationaliser l'éducation dans l'esprit de notre nation nous avons abandonné la bataille et décidé de reféodaliser l'éducation.

Je n'ai rien dit sur le point que mon titre suggère le plus naturellement : les changements dans les méthodes administratives qui mettront les ressources de toute la nation à la disposition des parties les plus à la traîne et les moins fortunées, en entendant par ressources non seulement de l'argent mais aussi des avis d'experts et des consignes de toutes sortes. Je ne doute pas que nous nous écarterons dans l'avenir d'un contrôle purement régional des écoles publiques pour nous diriger vers une régulation plus centrale. Je ne dis rien de cette phase de la question à l'heure actuelle, non seulement parce qu'elle soulève des questions techniques, mais parce que cet aspect de la question n'est que le corps, le mécanisme d'une éducation nationalisée. Nationaliser l'éducation américaine, c'est utiliser l'éducation pour

promouvoir notre idée nationale, c'est-à-dire l'idée de la démocratie. C'est l'âme, l'esprit, d'une éducation nationalisée, et à moins que les changements administratifs ne soient exécutés de manière à incarner cette âme, ils ne signifieront que le développement de la paperasserie bureaucratique, une uniformité mécanique et une supervision étouffante venant d'en haut.

Les circonstances de la guerre ont mis l'idée de la nation et du national au premier plan des pensées de chacun, mais le plus important est de ne pas oublier qu'il y a nations et nations, nationalisme et nationalisme. Si je ne me trompe pas, certains utilisent aujourd'hui la clameur d'un nationalisme américain, d'un patriotisme national intensifié, pour promouvoir des idées qui caractérisent les nations européennes, surtout celles qui sont les plus actives dans la guerre, mais qui trahissent l'idéal de notre nation. C'est pourquoi j'ai pris cette partie de votre temps pour vous rappeler le fait que notre nation et la démocratie sont des termes équivalents, que notre démocratie signifie l'amitié et la bonne volonté envers toute l'humanité (y compris ceux qui sont au-delà de nos frontières) et l'égalité des opportunités pour tous à l'intérieur. Si nous parvenons à nationaliser notre enseignement dans l'esprit de ces orientations, la nationalisation de l'appareil administratif finira par se faire d'elle-même. Face à toute vague d'émotion hystérique et à tout recours insidieux à de sinistres intérêts de classe, j'appelle donc les enseignants à se souvenir qu'ils sont, plus que quiconque, les serviteurs fidèles des idées démocratiques qui font de ce pays une nation vraiment distincte – des idées relatives à des relations amicales et coopératives entre tous et à l'équipement de chaque individu pour qu'il serve la communauté avec le meilleur de ses pouvoirs et de la meilleure des manières.

NOTES

1 [NdE. : Dewey John, « Nationalizing Education », *Journal of Education*, LXXXIV (16), 2 novembre 1916 (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge).]

2 Puritains et cavaliers renvoie à une opposition classique de l'époque de Cromwell, les puritains étaient parfois appelés « têtes rondes », et s'opposaient aux royalistes, parfois appelés Cavaliers. Cette opposition a connu une nouvelle actualité lors de la guerre de Sécession.

L'AUTOCRATIE SOUS COUVERTURE

JOHN DEWEY

Avant la guerre, à une époque qui semble maintenant bien lointaine, le maire d'une grande ville a nommé sept membres d'une commission scolaire[1]. Il y avait un Suédois, un Bohémien, un Polonais, un Norvégien, un Juif russe, un Irlandais et un « Américain ». Le maire expliqua qu'il était nécessaire de reconnaître les différentes nationalités, et il n'y en avait aucune à remettre en cause. La distribution couvrait aussi bien les différences religieuses que nationales. Il y a une certaine gêne, un certain snobisme provincial qui se fait souvent passer pour de l'américanisme.

À cet égard, mes sympathies vont au maire de cette époque. Mais, hélas, on peut douter que les nominations aient été faites en raison d'une quelconque reconnaissance de contributions représentatives à la riche diversité d'une vie américaine en développement. Les raisons étaient plutôt liées à la reconnaissance des hommes qui étaient capables d'apporter des votes en masse, ou de parler au nom de groupes en bloc. Les nominations étaient une récompense pour les services rendus dans le passé, pour avoir maintenu un groupe dans un tel isolement et si figé qu'il pouvait être facilement manipulé. Elles récompensaient la poursuite de la ségrégation et le maintien d'une version déplaisante du trait-d'unionisme. Cette « reconnaissance » n'est qu'un masque de l'échec de la vie américaine à parvenir à une véritable reconnaissance de la valeur apportée par les groupes d'immigrants.

Que cet incident serve de symbole. Je crains que, à l'arrière-plan de l'esprit de nombreux Américains, il y ait une image un peu floue d'étrangers volontairement repliés sur eux-mêmes par peur de se transformer en véritables Américains. L'image est celle d'une Amérique ouverte, accueillante, hospitalière, d'un côté, et d'une dévotion obstinée à des habitudes et des idéaux étrangers de l'autre. Même lorsque les obstacles dus aux difficultés de la langue, aux limitations économiques et à l'exclusivisme des Américains de souche sont esquissés avec sympathie, l'arrière-plan final est laissé de côté : la conspiration des forces économiques, confessionnelles et politiques, et de l'ambition personnelle ainsi que de l'amour du prestige pour maintenir dans

l'isolement les nouveaux arrivants et les empêcher de participer réellement à la vie américaine. La mesure de leur ségrégation en blocs distincts sera vraisemblablement la mesure de la facilité avec laquelle ils peuvent être convertis au service d'intérêts spéciaux et égoïstes.

Cette idée s'est concrétisée de façon poignante au cours de l'étude à laquelle j'ai été associé ces derniers mois et qui portait sur une importante colonie polonaise de la ville de Philadelphie, composée en grande partie de gens travailleurs et économes, exceptionnellement prospères à l'heure actuelle en raison de la stabilité de l'emploi et des salaires élevés. Ils sont très patriotiques, enthousiastes à l'égard de la guerre, qu'ils considèrent comme étant intimement la leur. En raison de la déclaration du président Wilson en faveur d'une Pologne libre et unie, se battre pour les États-Unis et se battre pour la Pologne ont fusionné en une seule flamme. Dans les détails, ils sont affectés de cette ignorance d'une population paysanne, à qui l'éducation a été rendue difficile dans son pays natal, à laquelle s'ajoute le fardeau que représente pour elle d'être plongée en masse dans un centre industriel congestionné. Dans les plus généraux et les plus vagues des termes, ils ont une connaissance avide et émotionnelle des gloires de la Pologne historique, et une conscience vive des possibilités de sa rédemption. C'est une anecdote qui montre comment leur ignorance et leur connaissance se sont combinées pour faire d'eux un matériau plus facile à soumettre à des exploitations étrangères. Du moins, c'est un chapitre typique de cette histoire.

Une convention de Polonais doit se tenir à Détroit au cours de la dernière semaine d'août. Cette convention est annoncée comme le signe visible de la volonté unie des quatre millions de Polonais d'Amérique. Ses conclusions seront censées exprimer avec autorité les désirs de tous les Polonais patriotes concernant les prochaines mesures à prendre en faveur d'une Pologne libre, indépendante et unie.

Cette organisation qui se prétend ostensiblement représentative de tous les Polonais et de la Pologne est convoquée par un cercle

auto-constitué d'hommes, dont le centre est à Chicago et qui, pour l'instant, jouent à la Providence avec les destins des nations. Ils viennent de l'Alliance nationale polonaise, de l'Alliance polonaise catholique romaine et de certains politiciens polono-américains (le trait d'union est inévitable) qui maintiennent le vote polonais presque entièrement en faveur du parti républicain, dans la politique locale et nationale. Ce Comité exécutif du Département national polonais, qui s'est formé de son propre chef et s'est autoproclamé, a ensuite nommé un Comité de la Convention, composé en partie de son propre personnel et d'autres personnes ayant les mêmes intérêts. Ce comité a bien sûr assumé l'autorité de déterminer la constitution de la convention et la sélection des délégués. En gros, la méthode est la même que si les patrons d'une machine politique comme Tammany Hall décidaient gracieusement que tous ses clubs mineurs et locaux seraient autorisés à choisir des délégués à une convention tout à fait représentative, les principaux officiers étant admis d'office comme délégués. De plus, le comité s'est arrogé le droit de décider si une organisation donnée correspondait à des règles formulées en termes vagues et si, par conséquent, elle avait le droit d'envoyer des délégués. Les sociétés locales qui peuvent envoyer des délégués ont leurs réunions qui sont convoquées par les curés des paroisses ; les réunions ont généralement lieu dans les églises et sont présidées par le curé s'il le désire. Ces faits excluent automatiquement tous les éléments gênants. Il existe également des délégués dits territoriaux, mais leur sélection est contrôlée par des stratagèmes d'appareils rudimentaires.

Le comité ne s'est pas contenté de déterminer la composition de la convention. Il a également pris sur lui le fardeau de gérer les affaires des délégués après qu'ils se sont réunis. Le règlement relatif au déroulement de la convention pourrait susciter l'envie, dans le cœur des managers les plus rusés d'un rouleau compresseur politique. La phrase qui revient le plus souvent est « pas de discussion ». À une exception près, les réunions générales servent à entendre les rapports de routine et à faire de grands discours – M. Paderewski étant, naturellement, la tête de proue. Les affaires courantes sont menées par

sept réunions de section. Les sujets qu'elles examinent sont soigneusement préparés par des greffiers désignés plusieurs semaines à l'avance par le comité directeur. Le président du congrès désigne les présidents, les secrétaires et neuf membres de chaque section. La dernière assemblée générale, qui est celle qui traite réellement les affaires, ne peut pas prendre de mesures qui ne lui ont pas été rapportées par les sections, et il ne peut pas y avoir de discussion sur leurs décisions, sauf sur demande écrite d'un tiers des délégués. Il ne faut prendre aucun risque, même avec une convention taillée sur mesure par des personnes déjà acquises à la ligne des dirigeants.

Telle est la technique de convocation et de fonctionnement d'une convention qui, selon les mots de ses créateurs inspirés, sera « le plus grand événement politique et national pour tous les Polonais d'Amérique, une expression extérieure visible de la volonté de toute l'immigration ». En tant que telles, ses décisions seront présentées au public américain par l'intermédiaire de la presse américaine.

Les sources du pouvoir qui s'impose ainsi sont une leçon sur la relation de l'immigrant à ce pays. Le prestige d'un grand nom et d'une grande personnalité, les ambitions ordinaires pour les positions et l'entregent, ainsi que l'opportunité extraordinaire due au fait de travailler dans son coin et sous couvert d'une presse que les Américains ne lisent pas, l'exploitation délibérée d'un groupe ségrégué, tout cela marche ensemble. Mais après tout, son principal renfort provient de l'ignorance, trop volontaire, de ceux qui revendiquent en premier le droit au titre d'Américain.

En savoir plus, prendre la peine de mieux s'informer, c'est surmonter l'instinct qui pousse les hommes à s'éloigner de « l'étranger ». Mais cela impliquerait aussi l'inconfort d'assumer les responsabilités qu'impliquent la connaissance et les échanges. L'ignorance, compensée par un effort bien intentionné d'« américanisation », est la voie la plus facile. Et cette voie s'encombre si peu de comprendre les causes et est si préoccupée par les symptômes superficiels qu'elle suscite le

type de réponse typique suivant : « Après nous avoir laissés seuls alors que nous avions besoin d'un contact étroit avec vous, d'un contact personnel et humain, beaucoup d'entre vous, Américains, essayent maintenant de nous faire parler un jargon qui n'est ni un bon anglais ni une bonne langue maternelle, et d'adopter l'usage du chewing-gum et d'autres coutumes américaines. » Cette expression fantaisiste du sentiment que l'on tente d'imposer des habitudes extérieures à l'immigrant au lieu de créer une association d'égaux et entre égaux est très répandue. La situation de vie compartimentée qui la suscite est celle qui met trop facilement les immigrants les plus énergiques et les plus capables en contact principalement avec des politiciens et d'autres personnes qui ont quelque chose à y gagner. C'est ainsi que naissent les alliances qui produisent des phénomènes tels que les opérations de la Convention « représentative » des Polonais d'Amérique.

Même en temps de paix, et lorsque des questions concernant exclusivement les affaires intérieures des Polonais – si tant est qu'il y en ait – devaient être examinées, les méthodes décrites placent le problème de l'américanisation des immigrants sous un jour différent de celui sous lequel il est habituellement considéré, et un jour que j'ose croire immensément plus significatif. Car il concentre l'attention sur les forces qui travaillent sans cesse à maintenir les masses ségréguées dans un bloc prédisposé à l'exploitation par des managers autocratiques. Ainsi, les nationalités opprimées d'Europe ont leurs équivalents littéraux ici, et il y a pour elles le même besoin d'autodétermination et d'accès sans entrave aux matériaux – dans ce cas, aux matériaux humains.

Dans le cas typique sélectionné, à savoir la convention, il est facile de voir que cela concerne de véritables intérêts américains. L'une des occasions, sinon le but, de la convocation de la convention était un conflit d'opinions concernant les fonds collectés pour l'aide à la guerre polonaise, la propagande politique, etc. Déterminer la destination des fonds est principalement entre les mains d'un groupe spécifique d'hommes ; la collecte des fonds est entre les mains d'un autre

groupe qui est en contact direct avec la masse issue de l'immigration. Sans même évoquer les insinuations et récriminations réciproques entre ces deux forces, il y a ici un conflit d'intérêts qui doit être réglé. Le simple fait que cette importante question financière concerne la guerre établit l'intérêt direct de l'Amérique dans cette affaire, car il est très important que ces questions soient traitées de manière soit à rapprocher les Américains et les immigrants, soit à maintenir et même à accroître le séparatisme.

Dans le cas des Polonais et en ce qui concerne la collecte et l'utilisation des fonds, c'est une position modérée que de dire que jusque-là on n'a guère saisi l'occasion d'une unification plus étroite. Il n'est pas nécessaire d'accepter le point de vue d'une des parties de cette controverse que nous venons d'évoquer, à savoir que la cause en est qu'un prétendu intérêt pour le secours aux victimes de la guerre s'est trouvé subordonné à l'intérêt pour l'utilisation des fonds à des fins politiques, et encore moins les nombreuses insinuations de corruption. Les faits parlent d'eux-mêmes. Malgré le dévouement des Polonais américains à la guerre – plus de dix pour cent des tués dans l'armée américaine en France jusqu'à présent sont des Polonais –, malgré les terribles souffrances des Polonais en territoire polonais pendant la guerre et malgré la grande générosité avec laquelle les appels venant de Belgique, de Serbie et d'autres pays souffrants ont été entendus, les fonds recueillis dans ce pays pour tous les besoins polonais découlant de la guerre ont été lamentablement faibles – à peine un dixième de ce qui a été recueilli pour l'aide aux Arméniens, par exemple. Tous les Américains qui s'intéressent à la poursuite la plus efficace de la guerre se préoccupent certainement de savoir si la convention se contente d'un ajustement ou d'un compromis personnel sur des intérêts financiers, ou si elle prend des mesures susceptibles d'obtenir la confiance totale des Polonais et des Américains à l'égard de la conduite financière des affaires polonaises dans ce pays, et inverser le piètre bilan du passé. Alors que l'argent américain a été envoyé en Europe non pas pour des fins inavouées mais à cause de la misère et du dénuement, tout le monde sait quel a été l'effet de la générosité américaine sur les populations

touchées. Cet effet n'a pas été produit en Pologne jusqu'à présent. Il ne se produira pas, à moins que toutes les conditions qui, jusqu'à présent, ont freiné la réponse aux appels de fonds soient résolument et courageusement balayées, et que l'unité polonaise sous les auspices américains soit réalisée. La convention s'élèvera-t-elle à cette hauteur ? Malheureusement, les méthodes exprimées lors de sa formation ne permettent guère d'être optimiste.

La même opportunité et la même interrogation se présentent en ce qui concerne les mesures politiques qui seront approuvées par la convention. Celles-ci ne concernent pas des objets fondamentaux, mais les méthodes pour les atteindre, qui, dans ce cas comme dans tant d'autres, ont un rapport direct avec la réalisation des objets en jeu.

Tous les Polonais sont d'accord pour une Pologne libre, indépendante et unie, avec un accès à la mer. Tous, même les socialistes radicaux, sont d'accord pour s'opposer au régime bolchevique en Russie. Tous, dans ce pays en tout cas, sont d'accord pour dire que les États-Unis sont le plus efficace et naturel gardien des intérêts de la Pologne à la Conférence de paix. Avec cette unité d'objectifs, il semblerait facile de parvenir à une unité pratique. Mais des causes historiques ont créé parmi les Polonais des divisions partisanes qui sont exceptionnellement aiguës et nombreuses, et qui sont compliquées par la lutte des individus pour être le pivot sur lequel tournera la réalisation de la nouvelle destinée de la Pologne. Si vous imaginez le système multipartisan allant de la droite à la gauche de n'importe quel pays européen, entrecoupé de plusieurs partis issus d'une partition entre ces puissances, et influencé par les intrigues de ces pouvoirs, vous avez une image approximative de la politique polonaise. À l'approche de l'avènement espéré d'un nouvel État, les enjeux liés à un avantage de position dans le contrôle de la formation de son gouvernement sont considérables. Il ne serait guère vrai de dire que les affaires politiques partisanes et personnelles polonaises ont été « ajournées ».

La convention aura-t-elle l'intelligence et la loyauté d'agir sur les points fondamentaux de l'unité ? Si tel est le cas, elle se prononcera avec force en faveur d'une commission internationale, composée de tous les éléments des divers partis ; en faveur d'un contact aussi étroit que possible avec tous les partis qui sont vraiment fidèles à la Pologne, en Pologne même ; et en faveur du recentrement de la question polonaise à Washington, où, comme tous l'admettent dans leurs conversations privées, se trouve l'ami le plus puissant et le plus désintéressé de la Pologne. Mais si les influences trop fortes du passé continuent à opérer, le masque de l'autorité apparente que revêt quiconque fait croire qu'il parle au nom de tous les Polonais sera mis à profit pour renforcer le pouvoir des factions, glorifier les personnalités, et subordonner l'influence et l'autorité de l'Amérique à celles d'autres pays – et ainsi, peut-être, compromettre l'avenir de la Pologne elle-même. Car subtiles et fortes sont les connexions entre les forces qui séparent et soumettent un groupe particulier en Amérique et les forces qui déterminent l'exécution finale de la politique nationale américaine.

NOTES

1 [NdE. : Dewey John, « Autocracy Under Cover », *The New Republic*, 24 août 1918, p. 103-105 (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge).]

L'ÉCOLE COMME MOYEN DE DÉVELOPPER UNE CONSCIENCE SOCIALE ET DES IDÉAUX SOCIAUX CHEZ LES ENFANTS

JOHN DEWEY

Depuis ses débuts, il y a à peine un siècle, le système scolaire public de ce pays a eu des effets essentiellement sociaux[1]. Il est naturel que le parent lambda le considère comme un moyen d'enseigner à ses propres enfants la lecture, l'écriture et l'arithmétique. Il est naturel que le contribuable ait considéré l'école comme sociale, bien qu'elle soit parfois davantage une nuisance sociale qu'autre chose. Il est naturel que les enseignants aient fixé leur attention principalement sur les nécessités du programme scolaire et sur les exigences qui leur sont imposées en matière d'instruction et de discipline des enfants. Et pourtant, lorsque nous nous éloignons suffisamment pour ne pas voir l'arbre plutôt que la forêt, nous savons que, depuis le début, le travail principal de l'école a été d'agir comme un ciment dans la structure sociale, ou, pour utiliser une métaphore moins mécanique, elle a été la navette qui a fait circuler et a tissé en un motif cohérent des fils qui seraient, sans cela, restés séparés. Nous sommes particulièrement conscients de ce fait, eu égard au travail accompli par les écoles pour unir et réunir les éléments extrêmement hétérogènes de notre population.

On nous dit que Rome est tombée à cause de certaines migrations étrangères, et pourtant je soupçonne que toutes ces migrations réunies ne représentaient rien de comparable aux mouvements de population que nous avons vus se produire, ici, au cours des quatre-vingts dernières années, tant d'autres pays vers ce pays que d'une partie à l'autre de ce dernier. Jamais, probablement, dans l'histoire du monde, une société n'a été confrontée au problème de réunir autant d'éléments différents et d'en faire un peuple unifié. Je ne dirai pas que l'école a été le seul instrument à l'œuvre pour transformer cette variété, cette multitude d'éléments dissemblables, en quelque chose qui s'approche d'une unité de perspective, de pensée et de vie. Mais je pense que nous pouvons dire qu'aucune autre influence n'a autant contribué que le système scolaire public de ce pays, pour ce qui est d'apporter une certaine intégrité, une cohésion, un sentiment de sympathie et d'unité parmi les éléments de notre population. C'est un lieu commun. Je ne fais qu'attirer l'attention sur un fait que nous connaissons tous,

car la situation a maintenant changé. Dans le passé, ce travail a été effectué par le système scolaire de manière largement inconsciente, plutôt que délibérée ou dans un but précis. Il n'a pas été fait en raison d'un programme quelconque, ni d'une formulation et d'un contrôle conscients du programme d'études scolaire. Il a été accompli plutôt comme un sous-produit, par l'influence sociale que crée le fait de rassembler des enfants de différentes religions, de différentes traditions, de différentes races et de différentes langues, et de les mettre en contact quotidiennement les uns avec les autres pendant un certain nombre d'heures dans des jeux, des études et des travaux communs. C'est un sous-produit des autres activités de l'école qui ont rassemblé les enfants et les jeunes et leur ont donné l'occasion de parcourir le chemin de l'apprentissage. Ce faisant, ils ont fait connaissance, se sont rapprochés les uns des autres et ont appris à partager quelque chose comme une façon commune de penser et de sentir les choses qui concernent la communauté dans son ensemble.

Nous devons maintenant nous rendre compte que, comme dans tant d'autres phases de notre vie nationale, cette période d'expansion inconsciente et spontanée touche à sa fin, si ce n'est déjà fait. Notre période d'expansion naturelle et inconsciente sur le plan géographique, l'appropriation des terres, la découverte de nos ressources, est arrivée à son terme. Nous sommes arrivés à une période de problèmes, de réflexion, d'enquêtes, de sondages, d'inventaires, de bilans, plutôt que d'aller de l'avant et de faire les choses simplement parce qu'elles doivent être faites, puis de compter sur les forces générées par ces actions pour nous mener au succès. Ce travail, donc, que les écoles ont fait spontanément, sans établir de grand but ou d'intention, dans le passé, doit maintenant être fait, il me semble, d'une manière beaucoup plus consciente et délibérée, ou il ne sera pas fait du tout. Et les circonstances sont telles que, juste au moment où ce travail de socialisation, de création d'une véritable unité de but et d'idéal dans la jeunesse de notre pays est un besoin impérieux, il y a certaines grandes et sérieuses difficultés qui doivent être affrontées, pour la première fois sur une grande échelle, dans l'accomplissement de cette tâche.

Je ne sais pas si, sans la dernière guerre, nous aurions eu, ou non, une telle flambée d'intolérance, de méfiance sociale, de manque de confiance les uns envers les autres, de désir de différentes sections de la population d'imposer leurs perspectives et leurs points de vue aux autres comme un test de leur aptitude à être des citoyens. Il se peut que nous ayons atteint un point de notre développement où ce mouvement vers la division sociale et l'intolérance allait se manifester de toute façon ; mais que ce soit vrai ou non, la guerre et ses conséquences ont aggravé cette attitude. Un de mes très bons amis m'a récemment dit sérieusement que, sans vouloir paraître pessimiste, le symptôme le plus décourageant de la vie américaine d'aujourd'hui était la croissance, au cours des dix dernières années, de l'intolérance sociale. Ce phénomène, dans ses diverses facettes, est une des raisons pour lesquelles l'école doit faire plus consciemment à l'avenir ce qu'elle a fait inconsciemment dans le passé. C'est l'un de ces obstacles qui ont été mis sur le chemin, qui rendent la tâche plus difficile et qui exigent une plus grande coopération et une plus grande unité de pensée et d'effort entre les éducateurs de la communauté et les autres personnes concernées par cette communauté, afin que ces causes de division, de séparation et de méfiance mutuelle ne continuent pas à croître parmi nous. Je n'ai pas besoin de vous rappeler toutes ces manifestations. Nous savons tous que beaucoup d'entre nous ont l'impression de rougir chaque fois que nous entendons le mot « américanisation », parce que certains groupes se sont emparés de cette idée pour imposer aux autres leurs propres conceptions de la vie américaine. Je n'ai pas besoin, non plus, d'évoquer la croissance de l'intolérance religieuse et raciale, qui se manifeste dans ce pays sous la forme du mouvement Ku Klux Klan. Ce n'est pas une chose dont nous pouvons nous moquer ou que nous pouvons traiter simplement comme si c'était un mouvement isolé. Il a une plus grande importance dans la mesure où c'est le symptôme d'un esprit qui se manifeste dans tant d'autres directions. Nous avons été confrontés à une bonne partie du Ku Kluxisme, au-delà de ces gens qui portent des robes blanches et se couvrent le visage. Un grand nombre de personnes – dont certains éditorialistes qui discutent de ce mouvement du Ku Klux Klan – ont revêtu une sorte

de robe blanche intellectuelle et morale et enfilé une cagoule pour se dissimuler et dissimuler leurs objectifs, et ils accomplissent d'une manière plus insidieuse le travail maléfique qui consiste à saper dans la communauté ce sentiment de respect et de confiance les uns envers les autres qui, il me semble en y repensant, était presque universel à l'époque où nous – les plus âgés d'entre nous – grandissions. Non pas que nous n'ayons pas eu certains termes de ridicule et d'opprobre pour les nouveaux arrivants, une sorte de bizutage d'introduction peut-être ; mais il n'y avait pas cette méfiance délibérée, cet esprit de suspicion et de peur, et cette tentative de faire sentir à la communauté que certains éléments de notre population sont nettement anti-américains et doivent être traités avec suspicion et même de manière plus radicale encore. C'est cette situation particulière – nous espérons tous qu'elle soit temporaire mais, en même temps, elle existe – que les éducateurs de la communauté et ceux qui ont de la sympathie pour le travail que les enseignants font dans différents domaines du travail social doivent reconnaître ouvertement et franchement. Je mentionne un point où ce mouvement affecte l'école. L'Oregon a adopté il y a peu un amendement constitutionnel qui, pour certains d'entre nous qui se croyaient de bons Américains, semble s'attaquer à la racine de la tolérance, de la confiance et de la bonne foi entre les divers éléments de la population. Nous avons une législation comme celle présentée il y a quelques semaines par les lois Lusk dans la ville de New York, jetant la suspicion non seulement sur les écoles privées mais aussi sur les enseignants des écoles publiques. Et ils ont dit que cela devait être fait parce que tant d'immigrants venaient dans nos écoles. Personnellement, j'éprouve du ressentiment à ce sujet, car j'appartiens à une souche d'immigrants plus ancienne dans ce pays et la famille à laquelle j'appartiens n'est pas arrivée si récemment qu'il nous soit nécessaire d'étaler à la face du public le fait que nous sommes de bons Américains en jetant la suspicion sur les éléments de la population étrangère introduits plus récemment. Ce n'est pas du tout une question de race et de religion. Il y a un désir, un désir intellectuel, de découvrir ce que les gens pensent et croient, et de découvrir si ce qu'ils pensent est différent de

ce que nous pensons, et si c'est le cas, croire que cela en fait des personnages suspects.

Un autre exemple de la façon dont cette tendance affecte nos écoles publiques est la législation qui a été introduite et, dans de nombreux cas, adoptée récemment concernant l'enseignement de l'histoire des États-Unis. Il est naturel que chaque nation recueille une certaine quantité de mythes dans son développement. Cela fait partie de la romance de l'histoire et je serais le premier à insister pour qu'il y ait une législation stipulant que les enseignants ne peuvent pas raconter ces vieilles lunes aux enfants. Mais lorsqu'il s'agit de législateurs qui n'ont jamais fait d'enquêtes historiques et qui décrètent noir sur blanc qu'aucun livre scolaire ne peut être utilisé dans les écoles s'il ne contient pas soixante-huit pour cent de ces récits quelque peu douteux sur nos ancêtres américains, la plupart d'entre eux n'étant de toute façon que des anecdotes, qui ignorent le véritable esprit des luttes qui ont eu lieu, il est temps de réveiller une conscience sociale plus unifiée. Dans le domaine des sciences, il ne serait guère prudent d'enseigner quoi que ce soit qui ne soit le résultat d'une enquête scientifique ; mais aujourd'hui, en biologie comme en histoire, il apparaît que diverses personnes savent sans enquête quelle est la vérité et qu'elles peuvent exercer leur influence sur les législatures pour que ces dernières édictent les lois de la nature. Certains d'entre nous pensent que les législateurs ont assez à faire avec les lois de la société, mais il semble que cette province ne soit pas assez vaste... Ils ont pris toute la nature pour leur province, et bientôt M. Einstein découvrira qu'il a été dépassé par quelque législature du sud ou du nord-ouest, si les choses continuent comme elles vont maintenant. Ces choses sont des symptômes plutôt que des questions que nous pouvons traiter une par une. Ce sont des symptômes sérieux d'un certain changement malheureux qui est en train de se produire au détriment de la bonne vieille tolérance naturelle, de la bonne volonté, de la reconnaissance du fait que des gens différents auront des idéaux et des croyances différents, mais que dans la vie publique et nationale américaine, au-delà de toutes ces différences, nous avons une unité commune, une base d'unité ; que nous

avons suffisamment de travail commun, de responsabilité commune, d'intérêt commun et de sympathie pour que, malgré toutes ces autres distinctions, nous puissions continuer à travailler ensemble. Et le but de l'école publique est de se concentrer sur les éléments fondamentaux dans la communauté de notre vie nationale.

Je voudrais suggérer trois points sur lesquels il me semble que les écoles ont actuellement une responsabilité particulière. Le premier point, évident, concerne les questions internationales et interraciales, non seulement dans le cadre de nos relations extérieures avec d'autres unités politiques, mais aussi parce que nous sommes nous-mêmes, à l'intérieur de nous-mêmes, internationaux et interraciaux. Nous devons comprendre que tout ce qui engendre l'hostilité et la division à l'extérieur ne peut que réagir et produire l'hostilité et la division à l'intérieur. Il y a un très grand danger que certaines personnes développent cette idée dans un esprit nationaliste très étroit, qu'elles fassent du patriotisme un fétiche en le détournant de sa signification véritable et appropriée de dévouement au bien commun et qu'elles le conçoivent comme un esprit de suspicion, de jalousie, d'antagonisme envers les autres, cet esprit du mal dont souffre le monde entier aujourd'hui et dont nous, dans toutes les premières années de notre histoire, en raison de notre position géographique privilégiée, étions relativement dépourvus – libres par rapport à l'ancien monde surpeuplé, avec ses frontières géographiques et son héritage d'animosités nationales et de guerres passées. N'avez-vous jamais pensé qu'il est facile de cultiver un sentiment amical pour une nation étrangère avec laquelle notre pays n'a jamais été en guerre et que la difficulté de développer un sentiment amical vient des nations avec lesquelles notre pays a été en guerre ? Comparez le sentiment généralement sympathique à l'égard de la France avec le sentiment qui a prévalu à l'égard de notre propre mère patrie. Ne pensez-vous pas que si les guerres avaient été inversées, ce sentiment aurait été inversé – que si nous avions été en guerre avec la France et que nous n'avions jamais eu de guerre avec le Royaume-Uni, c'est vers le Royaume-Uni que notre sentiment se serait porté, de sorte qu'il aurait été facile d'éliminer

l'antagonisme ? Les enseignants dans nos écoles, et les communautés derrière les écoles, ont une plus grande responsabilité que nous ne l'avons réalisé en ce qui concerne cette phase internationale de la conscience et des idéaux sociaux. De même que nous avons besoin d'un programme et d'une plate-forme pour enseigner un patriotisme authentique et un sens réel des intérêts publics de notre propre communauté, de même nous avons clairement besoin d'un programme d'amitié internationale, de sympathie et de bonne volonté. Nous avons besoin d'un programme d'enseignement de l'histoire, de la littérature et de la géographie qui rendra les différents éléments raciaux de ce pays conscients de ce que chacun a apporté et qui créera une attitude mentale envers les autres peuples qui rendra plus difficile aux flammes de la haine et de la suspicion de balayer ce pays dans l'avenir, qui en fait rendra cela impossible, parce que lorsque les esprits des enfants sont en période de formation, nous aurons fixé en eux, par le biais des écoles, des sentiments de respect et d'amitié pour les autres nations et peuples du monde.

Il me semble nécessaire de dire aussi quelque chose sur les causes des divisions sociales qui proviennent des forces économiques et industrielles. Ici aussi, en grande partie par la chance de notre position géographique et de notre richesse en territoires inexploités, nous n'avons pas eu, jusqu'à récemment, de divisions et de conflits de classes. Ou plutôt, nous n'en avons pas encore dans une mesure comparable à celle de l'ancien monde. Mais c'est un lieu commun que ces divisions économiques et industrielles et les problèmes qui s'y rapportent, les problèmes du capital et du travail, prennent une place plus importante dans notre vie que par le passé. Il y a des sources d'amertume dont deux classes, au moins dans la communauté, sont très disposées à tirer profit : d'une part, ceux qui désirent garder un contrôle plus grand sur ceux qui ont peu ou rien, et, d'autre part, les démagogues qui ont intérêt à exploiter pour leur avantage personnel les signes de mécontentement qui se manifestent. Nous ne pouvons pas enseigner les « -ismes », économiques ou sociaux, dans les écoles. Mais le garçon ou la fille ordinaire ne quittent-ils pas l'école aujourd'hui

avec un état d'esprit beaucoup trop innocent et naïf sur les maux et les problèmes qu'ils vont rencontrer à la sortie de l'école ? N'avons-nous pas tendance à créer à l'école une atmosphère intellectuelle fausse et fictive, à mettre trop d'idéalisme dans l'ensemble des conditions de vie ? Je crois qu'il faut respecter l'innocence et l'espérance des enfants et des jeunes. Ils ont le droit de s'amuser et d'avoir un répit dans les dures luttes et âpres problèmes économiques et politiques de la vie. Je ne veux pas dire que ces choses doivent leur être imposées prématurément. Mais notre enseignement de l'histoire et de la géographie et nos études sociales en général devraient être intellectuellement plus honnêtes, ils devraient mettre les élèves en contact graduel avec les réalités réelles de la vie contemporaine et ne pas les laisser faire connaissance avec ces choses de la façon surprenante dont même les étudiants des *colleges* venant de certains établissements d'enseignement de ce pays peuvent les rencontrer aujourd'hui. Nous avons besoin que les écoles fassent reconnaître les problèmes qui sont des problèmes communs, des choses que les membres du peuple américain doivent résoudre ensemble dans un esprit d'unité et de coopération, si l'on veut parvenir à les résoudre un jour. Je pense que ces choses peuvent être présentées dans un esprit qui fera appel à tout l'idéalisme qui est heureusement si répandu dans notre jeunesse américaine, pour leur faire prendre conscience qu'ils ont part à la construction du pays, que ces problèmes à affronter sont comme les obstacles que nos ancêtres ont dû affronter, de sorte que, bien que l'esprit de pionnier géographique doive cesser dans ce pays, il y a encore un appel aux pionniers pour améliorer le bien-être de la masse du peuple, et que l'acceptation de ce nouveau problème économique est une occasion que tous les enfants et les jeunes du pays sont appelés à saisir ensemble lorsqu'ils entrent dans la vie. Je ne préconise pas une plate-forme pessimiste, mais une plate-forme qui reconnaît que les exigences et les conditions sociales actuelles sont des occasions et des appels à un service coopératif pour rendre plus sûrs les objectifs de liberté et de justice humaines auxquels nos ancêtres ont consacré ce pays.

Ce sont là des illustrations éparses. Elles n'ont qu'un seul but : indiquer ce que j'ai dit, à savoir que le genre de travail que les écoles ont accompli dans le passé, en grande partie de façon inconsciente et spontanée, doit maintenant être entrepris de façon délibérée et intelligente et que cela exige une plus grande conscience sociale, principalement de la part du corps enseignant. Nous, les enseignants, avons des raisons d'être humbles lorsque nous pensons à la mesure dans laquelle les améliorations sociales ont été lancées et poursuivies par des travailleurs sociaux professionnels et d'autres citoyens animés d'un esprit public, alors que le corps enseignant est resté largement à l'écart. Je crains que même dans le domaine de la prévention du travail des enfants, qui semble certainement être une question de première importance pour l'école, les enseignants et les administrateurs scolaires n'aient guère pris leur juste part du fardeau. Nous devons reconnaître cette responsabilité sociale, et je dirais même que les éducateurs devraient s'arroger la présomption que leur responsabilité est plus grande que celle des autres. Je ne sais pas exactement ce qu'est un travailleur social (bien que j'aie vu récemment quelques définitions), mais quel qu'il soit, les enseignants devraient dire « Nous en sommes ». Ils devraient dire « Nous sommes plus concernés que n'importe quelle autre classe de la communauté » par ce travail vraiment fondamental d'amélioration de la santé et de la culture de la communauté, et dans la diffusion de la liberté, de la justice et du bonheur dans toute la communauté. Si c'est là l'affaire des travailleurs sociaux, alors les enseignants devraient être un aiguillon pour tous les autres éléments de la communauté, professionnels ou non, et revendiquer le titre de chefs de file du travail social.

NOTE

1 [NdE. : Dewey John, « The School as a Means of Developing a Social Consciousness and Social Ideals in Children », *The Journal of Social Forces*, 1 (5), septembre 1923, p. 513-517 (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge).]

LE SPECTRE DE LA PEUR

W. E. B. DU BOIS

Confrontés à l'existence du Ku Klux Klan, les États-Unis ont essayé de s'en débarrasser en le tournant en dérision[1]. On l'a réduit à un déguisement fait de « de draps et de taies d'oreiller » ; on l'a caricaturé sur scène ; on a dévoilé l'idiotie de ses méthodes, la malhonnêteté de certains de ses chefs, etc. Mais le tourner en ridicule n'a pas suffi à l'effrayer. Il est là. C'est un fait, et ceux qui ne veulent pas admettre cette sinistre réalité devraient aller voir au cinéma le plus proche les images de cette parade qui se donne en spectacle à Washington, ces immenses armées qui déferlent en blouses blanches et encapuchonnées, quand elles ne sont pas masquées.

C'est faire fausse route que de comparer le Ku Klux Klan actuel avec le Ku Klux Klan de l'époque de la Reconstruction. Ils n'ont rien en commun, si ce n'est leur lieu de naissance et leurs méthodes. Le Klan actuel est un mouvement différent de l'ancien Klan. Il a simplement fait du nom de l'ancien mouvement son point de départ.

Jusqu'à l'année dernière, j'étais de ceux que le K.K.K. amusait un peu. Il me semblait impossible qu'en 1925, un tel mouvement puisse attirer beaucoup de monde ou devenir une affaire vraiment sérieuse. Mais ensuite, j'ai vu de mes propres yeux (et l'on m'a rapporté des faits similaires) comment le Klan fonctionnait dans énormément d'endroits. Il y a cette fois où je donnais une conférence à Akron, dans l'Ohio. L'Ohio est l'un de ces États dans lesquels j'ai longtemps cru, misant sur son profond américanisme et son dévouement aux idéaux fragiles de la démocratie. Là-bas, dans le Middle West, cette fleur délicate qu'est la démocratie, née en Nouvelle-Angleterre, puis étouffée par l'industrialisme de l'Est, était, c'est du moins ce que je pensais, sur le point d'être ressemée et de fleurir à nouveau. J'espérais que le retour au bon sens aux États-Unis viendrait d'un appel démocratique lancé du Middle West. Et pourtant, là, à Akron, dans le pays de Joshua R. Giddings, dans la région de la Réserve de l'Ouest, j'ai trouvé le Klan calmement et ouvertement en selle. Le chef du Klan local était président du Conseil scolaire et il venait de mettre toute son énergie à chasser un Juif des écoles publiques. Le maire, le secrétaire

de la Y.M.C.A., et d'autres hommes influents, aux conditions sociales très diverses, étaient soit ouvertement des membres du Klan, soit de secrets sympathisants. J'étais trop abasourdi pour parler. Dans certaines régions de l'Ohio, de l'Illinois et de l'Indiana, j'ai constaté la même situation.

Je ne dis pas que le Klan avait triomphé partout, mais il était bien là ; il était influent ; il était reconnu ; il était important. Là, encore maintenant, mais également à l'Ouest désormais, l'action du Klan est manifeste. Aujourd'hui, par exemple, on apprend qu'à Detroit, dans le Michigan, un jeune médecin de couleur, solidement formé et accompli, est en état d'arrestation, tout comme sa femme, que l'on a arrachée à son enfant en bas âge, et neuf de leurs amis ; ils sont jugés pour meurtre au premier degré, pour avoir tiré sur la foule qui avait essayé de les chasser de leur propre maison et qui avait, quelques mois auparavant, chassé un autre Noir de chez lui et détruit ses meubles ; et cette foule était venue là parce que le Ku Klux Klan l'avait enflammée et l'y avait envoyé ; et, là, dans cette ville qui est, par certains côtés, parmi les villes américaines, la plus importante, le Ku Klux Klan a un pouvoir si énorme que le maire demande maintenant officiellement que des mesures soient prises contre ses activités.

Ou encore cet autre épisode : en mai 1925 à Denver, alors que la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) tenait sa réunion annuelle, deux orateurs se sont présentés devant elle : l'un d'eux, un petit homme, nerveux, à l'énergie débordante et à l'élocution véhémente, comptait, sans conteste, parmi la douzaine de personnages les plus marquants que l'Amérique ait pu donner au monde. Il s'agissait de Ben Lindsay, le créateur du tribunal pour enfants. L'autre avait été l'un des gouverneurs les plus brillants et les plus éclairés d'Amérique. Ceux-là même ont pris la parole pour se défendre, pour se défendre contre cette ville et cet État, et cette grande chose sombre et menaçante qui les a détournés de l'ascension sociale et de la réforme politique auxquelles ils étaient appelés était le Ku Klux Klan.

Dans l'Est, en Nouvelle-Angleterre, et dans le New Jersey, le Klan a été mobilisé ; et est-il bien nécessaire de mentionner le Sud ?

Quelle est la cause de tout cela ? Il ne fait guère de doute que le Klan, sous sa forme actuelle, est un héritage de la Guerre mondiale. Ce qu'il a pu être avant cette grande catastrophe était de l'ordre du négligeable et de peu d'importance. Le salaire de la Guerre, c'est la Haine ; et ce dans quoi la Haine trouve sa Fin et même son Commencement, c'est la Peur. Le monde civilisé, tout comme le monde à moitié civilisé et le monde non civilisé d'aujourd'hui sont terrorisés. Le Spectre de la Peur plane au-dessus d'eux. L'Allemagne craint le Juif, l'Angleterre craint l'Indien ; l'Amérique craint le Noir, le Chrétien craint le Musulman, l'Europe craint l'Asie ; le Protestant craint le Catholique, la Religion craint la Science. Par-dessus tout, la Richesse craint la Démocratie. Ces peurs et d'autres encore sont ancestrales ou du moins remontent à loin. Mais elles connaissent aujourd'hui un renouveau et se trouvent revivifiées car le monde trouve de quoi attiser sa nervosité ; il ressent le besoin d'être nerveux car l'Inattendu s'est produit…

Pendant des années, c'est la boule au ventre que nous parlions de l'éventualité d'une guerre européenne, puis c'est avec détachement que nous l'avons fait ; et nous avons fini par la prendre presque en plaisanterie. Il y avait bien de quoi avoir peur, mais cela était si loin de nous, qu'il semblait impossible que cette peur se concrétise un jour, du moins pas de notre vivant. Et puis, soudain, l'effroyable est survenu, des faits dont l'atrocité dépassait ce que les hommes pouvaient imaginer. De sorte que, désormais, toutes nos autres peurs font office de prémonitions. Abd-el Krim pourrait bien être à la tête d'une offensive de l'Asie contre l'Europe ; Ghandi et Das pourraient être sur le point de détruire l'Empire britannique ; le Noir américain, en dépit de toutes les précautions prises pour l'en empêcher, pourrait s'imposer et accéder au Congrès, prendre Wall Street d'assaut et épouser des femmes blanches.

Face à de telles craintes, trois attitudes sont possibles. La première est l'attitude de la raison et de l'examen public. Quel sens donner aux troubles qui agitent le monde de couleur et dans quelle mesure la peur que nous en avons n'est-elle que le reflet de la peur qu'il a de nous ? Que veulent réellement les gens de couleur ? Leurs désirs font-ils obstacle et s'opposent-ils aux légitimes désirs du monde blanc ? Jusqu'à quel point la recherche scientifique et son libre examen vont-ils saper la légitimité religieuse ? Qu'y a-t-il dans les objectifs des bolcheviks qui ne devrait pas apparaître dans ceux des réformateurs sociaux américains ? Ces questions révèlent une attitude, mentale, morale et pratique, à l'égard de grandes questions en suspens ; mais ce n'est pas l'attitude que le monde semble disposé à adopter aujourd'hui.

Au contraire : le danger qui menace semble si imminent à certains qu'ils se tournent vers l'une des deux autres méthodes. Elles renvoient toutes deux à des formes que peut prendre la Force. L'une est un appel ouvert à la force : c'est le Fascisme, soit sous sa forme physique et agressive telle qu'elle se donne à voir en Italie et en Espagne, soit sous sa forme plus spirituelle telle qu'elle se manifeste dans le Fondamentalisme américain, dans sa détermination à chasser de l'Église toute personne ne souscrivant pas avec honnêteté, ou en se parjurant, à un certain credo, étroit, dépassé et partiellement faux.

L'autre méthode est celle de la Force qui ne se montre pas et opère d'une manière secrète, et c'est donc la méthode du Ku Klux Klan. C'est une méthode aussi vieille que l'humanité. Ce genre de choses que les hommes ont peur ou honte de faire ouvertement et en plein jour, ils les accomplissent en secret, masqués et à la nuit tombée. Cette méthode a certains avantages. Elle utilise la peur pour conjurer la peur ; elle ose des choses devant lesquelles les méthodes qui procèdent à visage découvert hésitent et reculent. Elle peut, avec une certaine impunité, s'attaquer à la haute comme à la basse société ; elle ne recule devant aucun outrage, qu'il s'agisse de mutilation ou de meurtre ; elle trouve refuge dans l'opinion de la foule et alors le voile sombre qu'elle jette

sur toutes choses en devient séduisant. Elle attire des gens qui, autrement, ne pourraient être atteints. Elle tient la foule en laisse.

Comment se fait-il que les hommes qui veulent que certaines choses soient réalisées par le moyen de la force brute puissent si souvent compter sur la foule ? La dépravation totale, la haine humaine et la *Schadenfreude* n'expliquent pas entièrement l'état d'esprit de la foule dans ce pays. Devant les yeux écarquillés de la foule se trouve toujours le Spectre de la Peur. Derrière les contorsions et hurlements de ces démons aux yeux cruels, qui brisent, détruisent, mutilent, lynchent et brûlent sur le bûcher, on trouve toujours un groupe, plus ou moins important, d'êtres humains qui sont en fait normaux et qui ont désespérément peur de quelque chose. De quoi ? De beaucoup de choses, mais généralement de perdre leur emploi, d'être déclassés, dévalués ou même déshonorés ; de perdre leurs espoirs, leurs économies, les projets qu'ils ont pour leurs enfants ; des affres de la faim ; de la saleté, du crime. Et parmi toutes ces peurs, c'est celle du chômage qui est la plus répandue dans la société industrielle moderne.

C'est ce noyau d'hommes ordinaires qui, à chaque fois, donne à la foule son redoutable élan initial. Autour de ce noyau, bien sûr, et comme par un effet boule de neige, se rassemblent toutes sortes de matériaux flottants, d'ordures et de déchets humains, et toutes les inhibitions de l'alcool et de la mode actuelle. Mais tout cela n'est que l'horrible couverture de ce noyau interne de la Peur.

Comment alors contenter la foule et l'apaiser ? En effet, dès lors qu'elle correspond à l'opinion publique, la foule ne peut pas être réprimée durablement par la police, car même passagère et passionnelle, c'est cette opinion qui missionne et paye la police pour ses services. Trois méthodes peuvent être employées pour apaiser la foule ; elles sont analogues aux trois attitudes mentionnées ci-dessus : la première s'attache à démontrer à son noyau humain et honnête que cette Peur est trompeuse, infondée et qu'elle n'a pas lieu d'être. Autre possibilité : si sa Peur est fondée, qu'elle en a en tout cas tout l'air ou l'est au

moins partiellement, on peut attaquer ouvertement la chose redoutée, soit par l'intervention d'un pouvoir de police organisé, soit en fomentant une guerre civile franche, comme l'ont fait Mussolini et George Washington. Une troisième méthode passe par des voies secrètes, cachées et souterraines ; c'est celle du Ku Klux Klan.

Pourquoi n'empruntons-nous pas la première voie ? Parce que nous vivons dans un monde qui croit aux vertus de la Guerre et de l'Ignorance et qui ne place désormais aucun espoir dans sa capacité à faire advenir une majorité intelligente et à faire régner la Paix sur Terre. Il y a beaucoup, beaucoup d'exceptions, mais en général il est vrai qu'il n'y a pratiquement pas un évêque dans la chrétienté, un prêtre à New York, un président, un gouverneur, un maire ou un législateur aux États-Unis, un professeur d'Université ou d'école publique qui, en fin de compte, ne se rallie à la solution de la Guerre et l'Ignorance, et qui ne l'envisage comme la principale méthode permettant de régler les problèmes humains urgents. Qu'ils puissent le nier de vive voix, chaque jour n'y change rien.

Mais là encore, une guerre civile ouverte comme celle qui a cours en Italie est difficile, coûteuse et dure à conduire. Il ne faut laisser aucun doute subsister à propos du fait qu'elle œuvre pour le Bien, même si ce qu'elle fait est mal *(wrong)*. En 1918, pour gagner la guerre, nous avons *dû* faire des Allemands des Huns et des violeurs. Aujourd'hui, nous *devons* faire des Noirs des violeurs et des idiots. Demain, nous *devrons* faire des Latins, des Européens du Sud-Est, des Turcs et autres Asiatiques de véritables « races inférieures sans foi ni loi ». Certains semblent voir aujourd'hui l'Antéchrist dans le catholicisme, et dans les Juifs des comploteurs internationaux du Protocole. Quand bien même ces choses seraient vraies, il est difficile de présenter clairement la vérité à une foule ignorante et de la guider vers le renversement du mal *(evil)*. Qu'elles soient à moitié vraies ou entièrement fausses, il n'y a de toute façon que le mensonge à grande échelle qui puisse remuer la foule – et cela coûte cher –, la rumeur sourde et clandestine, les

méthodes de la nuit et de la cagoule, la psychologie du mal *(ill)* vague et inconnu, les insinuations auxquelles on ne peut répondre.

Deux choses ressortent de cette explication des phénomènes de foule et du Klan : premièrement, le double langage de nos dirigeants en matière de religion et d'ascension sociale ; et, deuxièmement, cette peur de perdre son emploi. Dayton, dans le Tennessee, nous a brutalement remis à l'esprit la première. Nous avons soudain entendu des gens parler un *patois* religieux que les milieux instruits avaient presque oublié : la Vérité Biblique, le Plan du Salut, le Sang du Christ. Et soudainement, nous avons commencé à voir non seulement les résultats de l'ignorance généralisée de la science moderne, mais ce que cela pouvait produire avec un démagogue aux commandes. Un frisson de stupeur nous a traversés.

Mais qui devions-nous blâmer ? Manifestement, non pas les fermiers et les commerçants du Tennessee, mais bien ces leaders intellectuels qui, aux États-Unis, ont accepté de souscrire à un dogme religieux auquel ils ne croyaient pas sincèrement et qui voulaient pourtant que la masse pense le contraire. Existe-t-il un moyen plus sûr de détruire la capacité de l'Homme de la Rue à se former des idées claires et à argumenter logiquement ? Et pour l'empêcher même de seulement tenter de penser, voici qu'est venu le Fondamentaliste. Sa réponse à la Science est le Dogme, et la raison pour laquelle il l'assène n'est pas une haine perverse de la Vérité, mais à nouveau le Spectre de la Peur. Le dévot d'aujourd'hui voit les sanctions religieuses de la conduite morale balayées et battues en brèche, moquées et caricaturées. Comment va-t-il combattre cette calamité ? Il peut le faire en mobilisant son intelligence, les moyens de l'argumentation et la persuasion, ou il peut le faire au moyen du dogme, qui est la violence spirituelle propre à la foule – de nos jours, il choisit la foule.

Ou encore : comment se fait-il que dans un pays riche comme les États-Unis, à bien des égards l'organisation humaine la plus riche et la plus prospère du monde, nous ayons continuellement des foules qui

se battent et font des choses indicibles parce qu'au fond les hommes ont peur de ne pas pouvoir gagner leur vie de façon respectable ? La réponse est que notre prospérité d'après-guerre repose davantage sur le jeu des parieurs que sur une industrie productive honnête. Le jeu est le résultat de la guerre, né en temps de guerre et provenant de la demande soudaine de machines et de biens techniques, qui payaient à ceux qui se trouvaient les détenir d'énormes rentes d'exploitation. Pour le parieur, le promoteur et le manipulateur de l'industrie la chance est venue pendant la reconstruction depuis la guerre : dans le monopole de la terre et des maisons, dans la manipulation de la puissance industrielle, dans l'utilisation de nouvelles inventions et découvertes, dans la réorganisation de la propriété des entreprises.

Nous avons aujourd'hui aux États-Unis, côte à côte, la Prospérité et la Dépression. La Dépression chez ceux qui vendent leurs services, produisent des matières premières et fabriquent des biens ; la Prospérité chez ceux qui manipulent les prix, monopolisent les terres et hypothèquent la capacité et la production.

Comment faire face à cette situation ? Encore une fois, nous revenons aux trois options : d'abord et avant tout, par la diffusion d'une compréhension plus large et plus profonde parmi les masses d'hommes du processus industriel moderne et de la méthode de distribution des revenus, afin que nous puissions attaquer intelligemment la Production et la Distribution et refaire la société industrielle. Ou, deuxième méthode, par des cris et de la propagande pour arrêter toute critique et tout désir de changement, en qualifiant chaque réformateur de « bolchevik » et en effrayant le salarié avec la perte de la base même de son salaire. Et c'est le genre d'attaque qui, encore une fois, s'enfonce facilement dans les rumeurs souterraines et les tentatives de sauvegarder l'industrie moderne au moyen de foules ingéniées dans le secret du Ku Klux Klan.

Je ne peux mieux illustrer mon propos que par un cas concret. Le monde a-t-il oublié Mer Rouge ? Le Mer Rouge de la Louisiane où, il y a

quelques années, une terrible série de meurtres a été attribuée au Ku Klux Klan. L'histoire était si horrible que nous nous sommes empressés de l'oublier, avant même d'avoir pu vraiment la comprendre. Mais elle méritait réflexion et compréhension intelligente.

Les terres cotonnières et sucrières des vallées du Mississippi et du fleuve Rouge forment une jonction en Louisiane. C'est une section délimitée au sud par la scène de La Case de l'oncle Tom, au nord par les émeutes d'Helena, et à l'est par ce bout d'enfer que l'on appelle parfois le delta du Mississippi. Au centre de ce district, dans le nord-est de la Louisiane, se trouve la paroisse de Morehouse et au milieu de cette paroisse se trouve Mer Rouge. Mer Rouge a les problèmes particuliers d'une petite ville de la Black Belt. Elle est dirigée par les Blancs, et puisque les Blancs doivent être unis en tant que dirigeants, il existe en leur sein un sens assez extrême de l'égalité sociale, que même les différences en richesse et en éducation ne peuvent pas totalement briser. Ils fréquentent les mêmes églises et y concentrent leur vie sociale. Ils envoient leurs enfants dans les mêmes écoles, à l'exception de quelques-uns qui partent en pension. Tout cela fonctionne assez bien tant que les caractères des membres de la classe dirigeante des Blancs sont pour l'essentiel homologues. Mais aujourd'hui, un changement s'opère dans la paroisse de Morehouse. Il y a environ 20 000 habitants. La population blanche a augmenté de cinq à six mille personnes au cours des dix dernières années, tandis que la population noire a diminué de quatorze à treize mille personnes. Cela est dû à la migration des travailleurs noirs vers la ville et le nord ; au lieu d'être un comté noir aux trois quarts, il l'est aujourd'hui aux deux tiers. Pour remplacer ces Noirs migrants, les Blancs pauvres des environs se sont empressés d'arriver. Ils affluent surtout d'un comté pauvre situé directement à l'est, où il y a une majorité de Blancs pauvres, et ces nouveaux venus apportent des problèmes – des problèmes d'agitation, de boisson, de jeu, de femmes volages.

Aujourd'hui, Mer Rouge a encore des traditions de l'époque où les Blancs étaient de grands propriétaires terriens qui protégeaient leurs

femmes dans des maisons fastueuses et avaient un code social prétentieux. Les nouveaux venus Blancs plus pauvres n'ont pas seulement apporté une tonalité morale plus basse, mais aussi une nouvelle condition économique. Ils sont devenus des métayers, de sorte qu'entre 1900 et 1920, il y a eu une augmentation de près d'un tiers du nombre de métayers. Mais les grands propriétaires terriens ont toujours le dessus, deux cent cinquante d'entre eux ont des fermes de cent à plus de mille acres, avec des récoltes évaluées à deux millions et demi de dollars par an, principalement du coton, du maïs et de la canne à sucre. En outre, la valeur des terres augmente rapidement. Elle a doublé tous les dix ans depuis 1900. Et pour compliquer encore la situation, il existe un certain nombre de petits fermiers noirs qui possèdent leurs propres terres ; environ deux cent trente et un en tout, contre deux cent cinquante grands propriétaires blancs et cent dix-neuf petits propriétaires blancs. On peut aisément imaginer ici une énorme et âpre rivalité entre les propriétaires blancs riches et pauvres, entre les propriétaires et les métayers, entre les propriétaires blancs et noirs, et écrasée sous tout cela, la masse des métayers noirs. Ces métayers sont ignorants, quarante pour cent d'entre eux reconnaissent ne savoir ni lire ni écrire, et en vérité ce chiffre devrait probablement être de soixante ou soixante-sept pour cent. Il n'y a pas de système de salariat moderne, presque tout est troc, péonage et dettes. Le comté n'a déclaré que cent dollars par an de salaire pour chaque travailleur, et cela inclut les travailleurs blancs aussi bien que ceux de couleur.

Voilà donc le tableau de la situation. Et voici que la petite ville de Mer Rouge se propose de mettre fin à la débauche croissante des Blancs et à l'effondrement des conventions sociales. Doit-elle faire ouvertement appel aux urnes ? Certainement pas. Il y a 6 524 Noirs en âge de voter et seulement 3 000 Blancs ; mais bien sûr, à Mer Rouge, il n'est pas question du vote des Noirs. Un millier ou plus de Noirs sont des propriétaires terriens capables de lire et d'écrire, mais ils n'ont pas le droit de vote. Les femmes blanches, elles aussi, sont privées du droit de vote malgré la loi, de sorte que la population votante se compose d'environ 1 500 hommes blancs, et, parmi eux, les nouveaux métayers

blancs, les commerçants, les artisans et les petits propriétaires terriens blancs ; en d'autres termes, les nouveaux arrivants, sans foi ni loi et sans gêne, pourraient mettre en minorité toute l'aristocratie blanche locale.

Mer Rouge s'est donc tournée vers le Ku Klux Klan et, lorsque l'affaire a été révélée par la suite, elle s'est défendue et a affirmé avec une véracité incontestable que le Ku Klux Klan était une organisation regroupant les meilleurs éléments de la communauté et qu'ils essayaient d'écraser les pires, croyant qu'ils pouvaient faire par le secret et la force ce qu'ils ne pouvaient pas faire ouvertement par les urnes. Il était naturel pour eux d'arriver à cette conclusion. Le secret, la force et le meurtre font partie de l'économie sociale de la Black Belt depuis cinquante ans. Les propriétaires vivaient avec le doigt sur la gâchette. Jadis, c'était par crainte d'une révolte des esclaves ou d'un soupçon de révolte. Cette peur est toujours là, mais il y a aussi une autre peur et ces hommes ne sont pas du genre à hésiter. Ils avaient l'habitude de prendre la loi en main et de se faire justice de manière expéditive. Ils sont confrontés à des problèmes sociaux déconcertants. Un visage blanc n'est plus une marque d'appartenance à l'aristocratie. Une femme blanche peut être la rivale d'une concubine noire. Autrefois, les relations des hommes blancs et des femmes de couleur étaient relativement ouvertes et complaisantes. Le fils du shérif a récemment été tué dans la cabane d'une femme de couleur. La répartition par sexe est également instructive : il y a davantage de femmes de couleur que d'hommes de couleur et il y a onze pour cent de plus d'hommes blancs que de femmes blanches. À cela s'ajoutent les bootleggers et les femmes blanches aux mœurs légères. Il n'y a pas de place, pas de traitement pour elles. Les femmes de couleur, aussi décentes soient-elles, peuvent toujours être traitées comme des prostituées ; mais si les prostituées blanches ne sont pas traitées comme des dames, c'est toute la chaîne de la suprématie blanche qui déraille.

Tout cela menait logiquement, comme le pensait Mer Rouge, à une solution : les bootleggers, les joueurs et les femmes de mauvaise vie devaient être chassés de la ville par le Ku Klux Klan. Mais ils ont fait

un mauvais calcul. Les nouveaux Blancs se sont défendus. Ils n'étaient pas effrayés par les cagoules et les chemises de nuit. Le résultat a été effroyable. Kidnapping, fouet, meurtre en série, tortures dignes du Moyen Âge, une atmosphère de terreur, de haine et de rivalité qui attire l'attention du monde entier. Et au milieu de tout cela, le troupeau de Noirs, qui forme soixante-huit pour cent de la population, était hébété.

On avait là des hommes blancs rongés par la peur de la dégradation, on avait là des hommes blancs rongés par la peur de la faim, on avait là des hommes noirs rongés par la peur de la faim, et d'autres par la peur de la mort. Et ainsi se fomentaient les serments secrets de minuit et le meurtre qui cherchait à redresser tous ces torts.

Tels étaient les éléments constitutifs de la loi de la foule secrète : rivalité économique, haine raciale, haine de classe, rivalité sexuelle, dogmatisme religieux et, avant tout, le Spectre de la Peur. Pendant des années et même des siècles, cette méthode de l'organisation secrète, avec son serment d'une action illimitée et impitoyable, a été utilisée pour accomplir certaines choses. De solides arguments ont été avancés pour la défendre et il faut admettre que l'on peut facilement imaginer des circonstances où la seule façon de garantir la survie de certaines idées et de certains idéaux serait de les imposer en recourant à la dissimulation et à la ruse.

Mais sommes-nous prêts à dire que c'est toujours le cas dans la première moitié du vingtième siècle ? Pouvons-nous l'admettre un seul instant ? Cette seule pensée n'est-elle pas une attaque monstrueuse contre tout ce que la civilisation et la religion se targuent d'avoir accompli ?

Qu'y a-t-il, après tout, de vrai derrière ce que le Klan attaque ? Et peut-être, d'abord, qu'est-ce que le Klan attaque ? Je ne vais pas m'arrêter longuement pour discuter de cette question. Je citerai simplement sept des vingt questions qui se trouvent sur leur bulletin d'adhésion :

7.- Vos parents sont-ils nés aux États-Unis d'Amérique ?
8. - Êtes-vous un Gentil ou un Juif ?
9. - Êtes-vous de la race blanche ou de la race de couleur ?
13. - Croyez-vous en la suprématie blanche ?
15. - Quelle est votre foi religieuse ?
17. - De quelle confession religieuse sont vos parents ?
20. - Devez-vous une QUELCONQUE [majuscules dans le texte] allégeance à une nation, un gouvernement, une institution, une secte, un peuple, un dirigeant ou un individu étranger ?

Voilà donc clairement le fondement de l'opposition aux étrangers, aux Juifs, aux races de couleur et à l'Église catholique. Il ne m'appartient pas de défendre le Catholique ou le Juif. L'Église catholique et la civilisation européenne moderne sont largement synonymes et attaquer l'une revient à accuser l'autre. Pour les prétendus disciples de Jésus-Christ et adorateurs de l'Ancien Testament, insulter la culture hébraïque est trop impudent pour que je n'en perde pas mes mots. Mais dans cette folle combinaison de haines engendrée par le Ku Klux Klan (et si illogique que. l'on en rirait au tribunal dans n'importe quel pays intelligent), est inclus le Noir américain. Quel est l'acte d'accusation dressé contre lui ? Il a été esclave. Il est ignorant. Il est pauvre. Il a les stigmates de la pauvreté et de l'ignorance – c'est le crime. Il rit, chante et danse. Il est noir. Il n'est pas entièrement noir. L'énoncé même d'un tel acte d'accusation revient à blâmer les cendres pour le feu. Le véritable motif d'accusation du Noir, c'est la peur que l'Amérique blanche, même avec sa machinerie actuelle, ne soit pas capable de continuer à rabaisser les Noirs plus bas que terre. Ces derniers conquièrent l'égalité avec une rapidité étonnante. Ni la caricature ni le mépris, ni le viol des femmes ou l'insulte des enfants, ni le meurtre ou le bûcher n'ont réussi à décourager ce groupe extraordinaire.

Contre l'accès de ce groupe extraordinaire à l'égalité, toutes sortes de raisonnements et d'arguments publics ont été employés, mais ils n'ont même pas réussi à convaincre ceux qui en faisaient l'usage. Cela a été suivi par la propagande ; et la propagande qui consiste à mettre

l'accent sur la « race », les caractéristiques « raciales », l'infériorité « raciale », est une propagande qui, selon tous les avis scientifiques modernes, n'est ni fiable ni vraie. Pourtant, ces termes fleurissent et ces choses sont enseignées à l'école et à l'université ; ils apparaissent dans les livres et les conférences et ils sont utilisés en fonction de ce que les hommes veulent qu'ils accomplissent, à savoir la peur et la haine continuelles des Noirs au lieu de ce rebond naturel de sympathie et d'admiration que mérite leur travail depuis un demi-siècle.

Mais comme je l'ai dit, même cette propagande n'a pas été couronnée de succès. Quelle est la suite ? Ensuite vient le Ku Klux Klan. Ensuite viennent le leadership de la foule et la perpétration d'outrages par des forces secrètes, cachées et souterraines. Et le danger et la honte ne sont pas tant dans le mouvement lui-même que dans la grande tolérance et la sympathie que ses méthodes suscitent chez les Américains instruits et décents. Ces gens voient dans le Ku Klux Klan une façon de faire et de dire ce qu'ils ont honte de faire et de dire eux-mêmes. Allez dans n'importe quelle ville de l'Ouest, de Pittsburgh à Kansas City :

> Le Klan ? C'est idiot – *mais* ! – Tu vois ces catholiques, riches, puissants, silencieux, organisés. Ils ont rassemblé tous les étrangers – je ne *sais* pas. Et les Juifs – les Juifs possèdent le pays. Ils essaient de diriger le monde. Ils sont trop intelligents, impulsifs, impudents. Et les *Nègres* ! Et ce n'est pas tout. Les Ritals, les Japs ; et la *Russie* ! Je vous le dis, nous devons *faire* quelque chose. Le Klan ? – idiot bien sûr – *mais*.

Ainsi, le Ku Klux Klan fait le job que le peuple américain, ou du moins une partie considérable de celui-ci, veut voir fait, et il le veut parce que, en tant que nation, il a peur du Juif, de l'immigrant, du Noir. Ils se rendent compte que l'Américain d'origine anglaise ne fait pas le poids, physiquement ou spirituellement, dans ce pays ; que l'Amérique survit et prospère grâce à l'immigrant étranger, avec la force de ses bras, sa vie simple, sa foi et son espoir, sa musique, son art, sa religion. Ils se rendent compte qu'aucun groupe aux États-Unis ne travaille

plus fort que les Noirs pour aller de l'avant et se hisser vers le haut ; et au-dessus de tout cela s'élève le Spectre de la Peur.

Le pire aspect de tout ça, c'est que s'en remettre à la méthode souterraine implique un renoncement conscient à la Vérité. Cette méthode doit s'appuyer sur des mensonges. L'une des plus grandes difficultés pour évaluer la puissance et l'expansion du Ku Klux Klan tient à ce que ses membres ont manifestement juré de mentir. On leur ordonne de nier leur appartenance au Klan ; on leur ordonne de nier leur participation à certains de ses actes ; on leur ordonne surtout de garder au moins partiellement secrets ses véritables objectifs et désirs. Le mensonge a souvent été utilisé pour faire progresser la culture humaine, mais c'est une arme extrêmement dangereuse, et nous avons certainement dépassé aujourd'hui le besoin de l'utiliser.

Par conséquent, ce que nous avons le plus à craindre d'un mouvement clandestin comme le Ku Klux Klan, ce qui le rend beaucoup plus redoutable que tout ce que l'on a prétendu du bolchevisme ou du fascisme, c'est le danger et la facilité de son utilisation pour exactement le contraire des choses pour lesquelles il est établi, ou des pensées ou idéaux que ses chefs professent. S'il est possible d'établir un vaste mouvement clandestin contre les Juifs, les Noirs et les Catholiques, pourquoi n'est-il pas tout aussi facile d'établir des mouvements similaires contre les millionnaires, les machines et le commerce extérieur, ou contre les « Anglo-Saxons », les Protestants et les Allemands, ou contre tout ensemble de personnes ou d'idées qu'un groupe particulier de gens n'aime pas, déteste ou craint ? On peut dire qu'à présent, il est possible de mobiliser un plus grand nombre de personnes dans une haine commune contre la race hébraïque, la race noire et l'Église catholique que contre toute autre chose similaire. Mais ça n'est pas nécessairement vrai, ça ne l'est certainement pas partout et ça ne le sera pas tout le temps.

Sans aucun doute, de toutes les armes dangereuses que l'homme civilisé a tenté d'utiliser pour faire progresser la culture humaine, le

mensonge secret de masse est la plus dangereuse et la plus apte à se révéler un boomerang. C'est ce que nous devons réellement craindre du Ku Klux Klan. Nous n'avons pas à avoir peur de sa logique. Il n'a pas de logique. Le moindre élément de vérité à sa haine de trois groupes d'Américains peut être discuté ouvertement et sans crainte par des hommes civilisés. Si les Noirs étaient effectivement des sous-enchérisseurs de travail ignorants, des aspirants malsains et paresseux à une égalité non méritée, il existerait des freins et des remèdes sociaux clairs et bien connus. Premièrement, il faut améliorer la condition des Noirs dans la mesure où elle peut être améliorée ; deuxièmement, il faut leur enseigner la raison des objections à leur ascension, dans la mesure où il y en a ; et surtout, il faut examiner en profondeur et honnêtement quels sont les véritables problèmes en jeu. Si la hiérarchie de l'Église catholique menaçait effectivement d'une manière ou d'une autre la démocratie en Amérique, il y aurait là une occasion d'enquête et de discussion, parfaitement ouvertes et honnêtes, entre cette jeune démocratie et ce vieux et honorable gouvernement de l'esprit des hommes. Si le Juif, pour se défendre contre une persécution séculaire, avait effectivement fermé son poing contre le monde, il y aurait plus qu'une occasion de serrer cette main humaine.

En somme, à moins que nous ne soyons prêts à renoncer à l'humanité de la civilisation pour préserver la civilisation, nous ne pouvons pas envisager un seul instant de recourir à des méthodes secrètes et clandestines comme remède à quoi que ce soit ; et face à l'apparition d'un tel mouvement, nous n'avons pas à nous arrêter pour nous demander s'il poursuit actuellement des objectifs louables ou non. Ce pour quoi le Ku Klux Klan se bat ou ce contre quoi il se bat n'a aucune importance. Sa méthode est mauvaise, dangereuse et non civilisée, et ceux qui s'y opposent, qu'ils soient ses victimes comme les Juifs, les Catholiques et les Noirs, ou ceux qui sont loués au titre de ses parrains moraux, comme les Blancs du Sud, la Légion américaine et les « Anglo-Saxons », doivent tous s'unir en phalange solennelle contre cette méthode qui est une menace éternelle pour la culture humaine.

NOTES

1 [NdE. : Ce texte a été initialement publié en 1926 sous le titre « The Shape of Fear », *The North American Review*, 223 (831), p. 291-304 (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge).]

L'AMÉRIQUE TRANSNATIONALE DE RANDOLPH BOURNE

GUERRE À LA GUERRE ET FÉDÉRATION DE CULTURES

DANIEL CEFAÏ

En 1916, Randolph Bourne écrit « Amérique transnationale », quelques mois après la publication de « Democracy *versus* the Melting Pot » de Horace Kallen (1915). Parmi les éléments en commun, le rejet du *melting-pot*, la critique de la domination anglo-saxonne et l'éloge des identités en trait-d'union. Bourne imagine une citoyenneté cosmopolite, compatible avec une multiplicité d'appartenances et de loyautés, qui permette de transcender les conflits de souveraineté des États-nations européens. La compréhension de ce texte est indissociable de la critique par Bourne de la guerre comme narcotique, dont il analyse l'incompatibilité avec la réflexion et la discussion et qui l'amène à une rupture acerbe avec John Dewey et les libéraux de *The New Republic*. Il avance pour la première fois l'argument de « l'acquiescement pragmatiste » qui sera repris ultérieurement par Lewis Mumford, alors qu'il avait été jusque-là un avocat enthousiaste du journalisme d'investigation, de l'expérimentation civique et de l'école nouvelle. Participant de l'émergence d'une génération de jeunes intellectuels et artistes, Bourne rompt avec ses anciennes « idoles », mène une critique précoce de la dégradation de la culture de masse et s'insurge violemment contre l'État : « La guerre est la santé de l'État ! »

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RANDOLPH BOURNE ; TRANSNATIONALISME ; COSMOPOLITISME ; JOHN DEWEY ; LEWIS MUMFORD.

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

« *Van Wyck Brooks a dit de Randolph Bourne qu'il était le type même de ce prolétaire-aristocrate qui est en train de naître. Lorsque Brooks, Waldo Frank, Louis Untermeyer, Paul Rosenfeld et moi-même [James Oppenheim] – noyau au cœur d'un groupe qui comprenait tant de membres de la "jeune génération" – publiions avec joie* The Seven Arts*, nous avions trouvé inévitable l'expression "le jeune monde* (the young world)*". Par cette expression, nous ne caractérisions rien de local, mais une nouvelle vie internationale, un entrecroisement de groupes dans tous les pays, les forces vierges* (unspoiled) *qui, partout, partagent la même culture et, en quelque sorte, la même vision nouvelle du monde. Il y avait en elle le mélange russe de l'art et de la révolution, l'un œuvrant au changement de l'esprit de l'homme, l'autre au changement de sa vie organisée.*

Au début, Randolph Bourne se tenait à distance. Il n'avait pas encore terminé son apprentissage de ce "pragmatisme libéral" qu'il détruit effectivement dans "Le crépuscule des idoles". Il s'en remettait encore à l'intellect pour élaborer les programmes de la société. Mais lorsque l'Amérique est entrée en guerre, son apprentissage a pris fin. Ce choc l'a libéré, et il était alors inévitable qu'il ne se contente pas de rejoindre The Seven Arts*, mais qu'il nous rassemble tous, lui-même, [incarnation] en Amérique de l'âme même du "jeune monde". Aucun nerf de ce monde ne lui manquait : il était aussi sensible à l'art qu'à la philosophie, avait un esprit aussi politique que psychologique ; il était aussi courageux dans son combat pour l'objection de conscience que dans son opposition à la culture américaine d'aujourd'hui. Il était un rebelle ardent contre notre vie infirme, comme si la longue lutte avec son propre corps avait pour lui force d'exemple. Et tout comme le corps de cet enfant faible l'a finalement tué avant qu'il n'ait pleinement triomphé, de même la grande*

guerre a-t-elle réussi à le réduire au silence. Lorsque Randolph Bourne est mort le 22 décembre 1918, nous tous, de la "jeune génération", avons eu le sentiment qu'un grand homme était mort, sa grande œuvre inachevée. Il était resté silencieux pendant plus d'un an, car The Seven Arts *avait été suspendu en septembre 1917, perdant ses subventions en raison de notre attitude à l'égard de la guerre. Il n'était recherché nulle part. Il lui était même devenu difficile de publier des critiques de livres. Soutenu seulement par quelques amis, il poursuivait une voie solitaire, n'ayant guère le cœur pour de nouvelles entreprises. Malgré tout, il a commencé à écrire un livre, "L'État", dans lequel il projetait d'exprimer pleinement son attitude, à la fois destructive et créatrice. Ce livre n'a jamais été terminé. Il nous reste ce qui s'apparente à un essai, mais cet essai est sans aucun doute l'accusation la plus efficace et la plus terrible de l'institution de l'État que la guerre ait fait naître. Il constitue un point d'orgue naturel à nos écrits dans* The Seven Arts. *Ensemble, ils forment un livre à la fois historique et prophétique. »*
James Oppenheim (1919, « Editor's Foreword » aux *Untimely Papers* de Randolph Bourne, p. 5-7)

Randolph Bourne était un progressiste et un pragmatiste dans l'âme. Né en 1886 à Bloomfield, dans le New Jersey, dans une vieille famille de colons de Nouvelle-Angleterre, il étudie d'abord à Princeton à partir de 1903, jouant du piano pour gagner sa vie dans des théâtres et des cinémas, et travaillant dans une fabrique de rouleaux de papier pour pianos mécaniques. Puis il rejoint Columbia en 1909, alors qu'y enseignent Franz Boas en anthropologie, John Dewey en philosophie, psychologie et éducation, Charles A. Beard et James H. Robinson en histoire… Il fréquente alors les communautés d'artistes, d'écrivains et de critiques qui se forment autour de 1908 à Greenwich Village – on parle de « Petite Renaissance de New York » (Wertheim, 1976). Il côtoie ainsi la gauche radicale de New York, qui mélange activistes

anarchistes et artistes rebelles, soucieux d'art, de bohème et de politique ; il plonge dans ce creuset de révolte contre la moralité victorienne et de bataille pour la contraception, d'enquête sur les conditions de travail industriel et de revendication du droit de vote des femmes, d'expérimentation de nouvelles formes esthétiques, de pratique de l'enquête sociale et d'apprentissage d'un journalisme engagé à la Lincoln Steffens. Bourne, doté d'un corps « difforme », atteint de tuberculose spinale[1], en est l'un des jeunes intellectuels les plus prometteurs, les plus doués et les plus enflammés. Christopher Lasch en fera dans les années 1960, alors qu'il était oublié depuis longtemps, l'un des premiers héros de la contre-culture, une figure emblématique de « la révolte des jeunes » (Lasch, 1965 : 74). Banni en raison de ses positions contre la guerre, il redevient, au contraire, un modèle de « critique culturelle » (Blake, 1990 ; Vaughan, 1997), dont les mots se mettent à sonner incroyablement juste pour la New Left et les nouveaux mouvements sociaux ; il est transformé en icone du « refus antimilitariste » et d'une politique non-interventionniste, alors que les États-Unis sont embourbés dans la Guerre du Vietnam (Curtis, 1969 ; Chomsky, 1970/2014)[2] ; et sa diatribe ultime contre l'État lui a assuré une place, en tout cas pour les connaisseurs, au panthéon des anarchistes[3].

De fait, dans « The Two Generations » (1911) ou dans « Youth » (1912a), il formulera avec force ce désir de rébellion d'une jeunesse radicale contre une vieille génération qui prend l'abandon de ses idéaux pour un signe de sagesse. En passant à l'âge adulte, elle réprime sans ménagement la liberté, l'originalité et la spontanéité qui avaient été les siennes et se complaît de son tournant conservateur. Sous certains aspects, Bourne se réjouit de « l'esprit ultra-démocratique » de Dewey quand celui-ci dépasse la vision de l'enfant immature et affirme que « pour certains objectifs intellectuels et moraux, les adultes doivent devenir comme des petits enfants » (Bourne, 1913a : 250-252 ; 1916a : 122), retrouver leur plasticité d'esprit, leur audace et leur imagination. Dewey est alors, avec James, son héros. « La philosophie de l'"instrumentalisme" a un tranchant qui pourrait sabrer les habitudes de

pensée, les coutumes et les institutions dans lesquelles notre société a vécu pendant des siècles. » (Bourne, 1915e : 154).

Randolph Bourne, (Columbia Rare Book & Manuscript Library. ldpd107835).

L'équipe du *Columbian*, revue étudiante de l'Université Columbia, en 1913.

Bourne participe pleinement à la vague pragmatiste (Sherman, 1966 : 24 ; Clayton, 1984 : 69). Il déclare dans une lettre à Prudence Winterrowd (2 mars 1913) (Bourne, 1981 : 86) :

> *We are all instrumentalists here at Columbia*. La pensée est l'organe pratique d'adaptation à l'environnement. La connaissance est un outil qui englobe cette adaptation, plutôt qu'une image de la réalité. Bergson va plus loin et affirme que nous ne pouvons connaître cette réalité qu'à travers les sentiments, l'appréciation, en observant le monde plutôt comme une œuvre d'art que comme un schéma scientifique et logique.

« Le virus de Bergson-James-Schiller-instrumental-pragmatiste », qu'il espère inoculer à son amie, « m'a pris », dit-il, en 1911 dans un cours de Frederick Woodbridge, « un merveilleux enseignant, le meilleur que nous ayons ici » (lettre à Prudence Winterrowd, 10 avril 1913, Hartley Hall) (Bourne, 1981 : 78). Bourne était à vrai dire partagé entre James et Dewey. William James, qui disparaîtra en août 1910, est alors à son apogée. Il a donné les conférences de 1907 à Columbia, à l'invitation de Dewey, et vient d'être célébré par un livre d'hommages (*Colleagues at Columbia University*, 1908). James, « si incorrigiblement vivant et mystique », fascine Bourne. « James a répondu à tant de mes préoccupations *(settled my worries)* que je le prêche comme un prophète. » (Bourne, 1981 : 78). Il allie esprit scientifique et sentiment religieux (White, 1972). On sent encore vibrer en lui l'élan vital d'Emerson ou Thoreau, Walt Whitman ou Mark Twain – ou de Bergson, que ses conférences à Columbia en 1913 vont rendre plus célèbre encore aux États-Unis. James incarne cette « tradition humaine de vitalité débordante et de liberté morale » (Bourne, 1920 : 29) dans laquelle fusionnent émotion, sensibilité et intellect, art, enquête et politique. La génération de Bourne est moins sensible à l'apport de la méthode scientifique à la vie industrielle, urbaine et politique, en vue d'augmenter ses canons d'efficacité et de rationalité, qu'à la contribution de l'art ou de la littérature à l'émergence d'un « nouvel esprit *(new spirit)* ».

> La science est purement instrumentale, elle nous donne les outils pour contrôler notre environnement ; elle n'est en aucun cas valable *(valid)* en tant qu'interprétation de la vie et de ses significations. Elle ne décrit du monde que la simple machinerie, la façon dont ce monde se comporte, et non pas sa vie palpitante. Celle-ci, nous ne la connaissons qu'en la ressentant et en la vivant. La religion et l'art n'ont été que des tentatives humaines pour saisir, fixer et rendre cette vie intelligible. (Lettre à Prudence Winterrowd, 16 janvier 1913) (Bourne, 1981 : 17)

Et quelques jours plus tard :

> Nous devons d'une façon ou d'une autre comprendre un monde où existent à la fois les faits froids et mécaniques du plan physique et la vie émotionnelle et consciente des désirs, des idéaux et des espoirs [...] L'expérience humaine est ce que nous devons étudier désormais, et c'est à partir d'elle que nous devons former nos propres valeurs et idéaux. (Lettre à Prudence Winterrowd, 5 février 1913) (*Ibid.* : 70-72)

L'expérimentation prend alors différents sens. Celle-ci a autant cours dans les épreuves de la vie quotidienne que dans l'atelier du peintre ou de l'écrivain, sur la paillasse du biologiste, dans les départements de psychologie du travail ou dans les bureaux de recherche urbaine. La génération de Bourne peut enquêter aussi bien sur les réalités de l'exploitation dans le cadre du Pittsburgh Survey, avec le soin et l'empathie de Crystal Eastman (1910), que sur la révolution russe, avec l'enthousiasme, teinté de romantisme, de John Reed (1919/1996) ; mais elle est aussi en guerre contre cette attitude conventionnelle (la *genteel tradition* de Santayana, 1911), faite de bonnes manières victoriennes, au sein d'une culture d'élite copiée sur l'Angleterre, avec ses hiérarchies du bon goût et ses censures de la culture populaire. La « vie expérimentale » (Bourne, 1913b) combat sur deux fronts : elle est en rupture avec « des valeurs jumelles qui sont censées n'avoir rien en commun : d'une part, l'assomption sans nuage et sans hypocrisie d'une

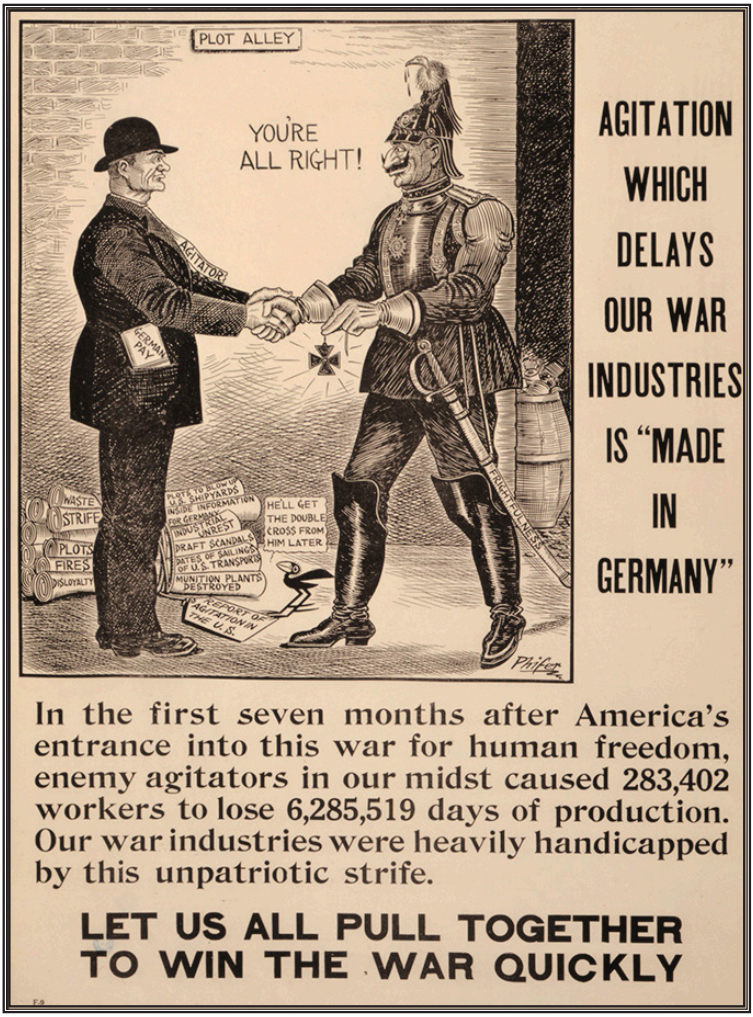
théorie transcendante (les grands idéaux) ; d'autre part, l'acceptation simultanée de réalités de pacotille, à deux sous *(catchpenny realities)* ». Cette vie expérimentale doit dépasser les clivages « entre l'éthique de l'université et l'éthique des affaires, la culture américaine et l'humour américain, le bon gouvernement et la machine Tammany, le pédantisme académique et l'argot des trottoirs », comme le propose Van Wyck Brooks dans *America's Coming-of-Age* (1915 : 7). Elle doit inventer autre chose que la sophistication creuse d'une petite élite et le philistinisme terre à terre du grand nombre. Elle est avide d'exprimer ses désirs et ses espoirs, d'articuler ses valeurs et ses idéaux. Dewey lui a ouvert de nouveaux horizons en créant un « nouveau langage de significations. Après l'avoir lu, vous ne pouvez plus rien voir dans les vieux termes » d'un « langage gelé », ni « penser en suivant paresseusement les vieux chemins » (Bourne, 1915e : 155). Pour Bourne, cela peut renvoyer aussi bien à la révolution socialiste, qu'à une révolution esthétique – ce qu'il résout en s'auto-désignant comme « radical littéraire *(literary radical)* ». Il s'enivre de lectures et de concerts, il est en quête d'un nouveau « credo pédagogique ». Il cherche de nouvelles sources de création pour exprimer son sentiment d'aliénation. Il mise sur l'invention de nouveaux standards de culture qui ne soient plus ceux des brahmanes de Nouvelle-Angleterre, mais qui combine les ingrédients d'une haute culture, officielle et autorisée dans les cercles universitaires, *highbrow*, et une culture populaire, *lowbrow* – ce qui inclut pour Bourne les cultures de la classe ouvrière ? Des urbains et des ruraux ? Des Noirs et des Orientaux ? Des migrants et de tous les migrants ? Cette culture empruntera le meilleur de l'Europe, mais sans lui être inféodée par le « parasitisme » des bâtisseurs d'opéras, des collectionneurs de tableaux et des commentateurs de Shakespeare. Un des objectifs de cette révolte est de cultiver un esprit américain (May, 1959 ; Wertheim, 1976) et, sans « humilité culturelle » (Bourne, 1914b/1920), d'identifier et de valoriser une expérience indigène – faite de démocratie forte, d'audace pionnière, d'égalité et de camaraderie, de *self-reliance* et d'amour de la nature sauvage. Comment se forger une nouvelle conscience de soi, qui ne singe pas les musées et les bibliothèques des Européens, mais qui donne naissance à un goût

public propre aux Américains ? Comment ménager une société qui soit fière d'elle-même, de ses capacités et de ses œuvres, qui reconnaisse la singularité de l'expérience américaine, et qui rende possible le « méliorisme des individus » ? « Quand apprendrons-nous à être fiers ? Car seule la fierté *(pride)* est créatrice. » (Bourne, 1914 : 507)[4]. Cette ambition d'un art dans lequel s'incarne l'originalité de l'esprit américain et qui ait en même temps la valeur politique d'une culture publique, où se croisent les apports de toutes les composantes nationales des États-Unis, contre l'étroitesse d'esprit d'une élite dépassée, est déjà une première expression de la transnationalité à venir.

On verra plus loin comment Bourne trouvera certaines des réponses à ses questions lors d'un voyage en Europe, entre 1913 et 1914, grâce à une bourse Gilder de Columbia, et comment l'idée de cosmopolitisme fera son chemin en lui. Jeune étoile, encore au College, il publie un certain nombre d'essais dans *The Atlantic Monthly*, la plus ancienne revue aux États-Unis, éditée par Ellery Sedgwick. À New York, au retour d'Europe, il est recommandé à Croly par Sedgwick et Charles A. Beard (Forcey, 1961 : 182), et gravite à partir d'octobre autour de *The New Republic*, qui vient juste d'être fondée. Il est cantonné dans des « petits » sujets, art et éducation, les commentaires politiques étant réservés aux seniors, mais il va abonder la revue en articles jusqu'en novembre 1917[5]. Son premier article, « In a Schoolroom » (1914a) compare ironiquement la salle de classe et la chambre législative de l'État, où tout est mis en place pour que les représentants ne discutent pas entre eux et fixent leur attention sur le speaker qui mène la danse. Bourne (1916a) est alors chargé de mener une enquête sur les écoles de Gary, Indiana, dont le surintendant des écoles avait décidé de mettre en œuvre les méthodes prônées par Dewey et son équipe à la Lab School de Chicago. Il livre alors un remarquable document, à la fois riche en descriptions concrètes et vibrant de sa foi pour une éducation expérimentale (Bourne, 1917c) – contre ce qu'il appellera ailleurs une « éducation soigneusement déodorisée et idéalisée » (Bourne, 1911 : 596-597).

Woodrow Wilson, après avoir pris le parti de la neutralité en 1914, donne son discours de déclaration de guerre au Congrès le 2 avril 1917. Déjà, depuis la destruction du Lusitania par les sous-marins allemands, le 7 mai 1915, et l'attaque de Pancho Villa contre Columbus, au Nouveau Mexique, les discussions font rage sur la nécessité de préparer ou non le pays *(preparedness)*, de le faire entrer ou non dans l'effort de guerre. Theodore Roosevelt et le chef des armées, Leonard Wood, plaident pour l'entraînement accru des forces militaires et le rappel des officiers de réserve. La Loi sur la Défense nationale de juin 1916 double les effectifs. Et Wilson appelle à faire la guerre pour le bien de la démocratie et de la paix international, garantie par une Ligue des nations. Bourne s'éloigne de *The New Republic* au fur et à mesure que la revue endosse la nouvelle politique de Woodrow Wilson et développe une nouvelle pensée du libéralisme et du nationalisme (Forcey,

Le Parti socialiste était un vecteur de l'opposition au mouvement de préparation à la guerre (May Day parade, New York City, 1916) (1916 ex-Bain News Service, négatif conservé à la Library of Congress, Prints and Photographs: <http://memory.loc.gov/service/pnp/ggbain/21500/21591v.jpg>).



« L'agitation qui retarde nos industries de guerre est "*made in Germany*" ». Affiche montrant un homme, Agitator, serrant la main du Kaiser et recevant la Croix de fer dans l'Allée des Intrigues *(Plot Alley)*. Un petit oiseau commente : « Il recevra la double croix [au sens de la *double cross* = trahison] plus tard ». (Library of Congress Prints and Photographs, Digital Id : cph 3g07842 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3g07842).

1961 : chap. 6 et 7). Elle était partie d'une ligne de soutien au Parti progressiste, mais s'en était très tôt affranchie, dès 1914, puis avait appelé à voter pour Wilson à l'élection de novembre 1916. En 1917, le virage était accompli : *The New Republic* soutenait ouvertement la guerre (*Letters*, 1981 : 269-271).

Bourne lui-même va progressivement se transformer en paria en prenant le parti de la neutralité pendant la Grande Guerre. La Guerre aura été un trauma et aura divisé, jusqu'à le faire exploser, le mouvement progressiste aux États-Unis. La frange pacifiste, menée par Jane Addams et Emilie Greene Balch (Addams, Balch & Hamilton, 1916) – l'une et l'autre, cofondatrices de la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté et futurs Prix Nobel de la Paix, respectivement en 1931 et 1946 –, va se heurter à une frange favorable à la guerre, à laquelle John Dewey et George H. Mead se rallient en 1917. Bourne déplore « la relative facilité avec laquelle les intellectuels pragmatistes, le professeur Dewey en tête, ont transféré leur philosophie, armes et bagages, de l'éducation à la guerre » (1917a/1919 : 121). Il va se battre pour sauver les idéaux de la « classe intellectuelle » contre « la ruse prédatrice, l'hystérie populaire ou la folie militariste » (1917b : 4/1919 : 23). En pratique, les occasions de s'exprimer publiquement vont se raréfier en raison de sa marginalisation au sein de *The New Republic*, et plus généralement du blocus contre les pacifistes. Herbert Croly, Walter Lippmann et Walter Weyl, qui étaient à ses yeux des modèles d'intelligence libérale, vont petit à petit cesser de le soutenir.

Au fur et à mesure que croît son isolement, Bourne se rapproche surtout de revues mêlant art, littérature et politique, *The Seven Arts* et *The Dial*. Au sein de l'équipe de *The Seven Arts*, petite revue éphémère, qui durera entre novembre 1916 et octobre 1917, tuée par ses prises de position pacifistes, il devient le porte-parole d'une « nouvelle génération ». Le groupe formé autour de Van Wyck Brooks et Waldo Frank, Louis Untermeyer, James Oppenheim et Paul Rosenfeld devient son nouveau milieu de vie intellectuelle. Dans l'« excitation de l'amitié » (Bourne, 1912b) qui le lie à ces collègues, il retrouve sans doute l'esprit

de « camaraderie démocratique », vanté par Ruskin et Whitman, qu'il rêve de voir se substituer à l'individualisme forcené – le rêve de Brooks (1918b : 341), aussi, d'un « sentiment de fraternité dans l'effort et dans l'aspiration qui est la meilleure promesse d'une culture nationale ». Oppenheim (Bourne, 1919 : « Foreword ») écrira que Bourne les rejoint après que le « choc de la guerre » (Bourne, 1919 : 29 et 224) l'a conduit à perdre sa croyance dans un « pragmatisme libéral » (*ibid.* : 6), avec lequel il règle ses comptes dans « Twilight of Idols » (1917a/1919) – se coupant, du coup, d'une bonne partie du réseau d'amis et de soutiens qui était le sien auparavant. Cette petite avant-garde esthétique et politique[6] se rencontre également dans *The Dial*, la revue fondée en 1840 par les transcendantalistes, qui prend un tournant radical en 1916 – et que son nouveau propriétaire, en décembre 1918, Scofield Thayer, avait projeté de confier à Bourne, avant qu'il ne meure. On retrouve enfin la frange la plus politisée de cette jeune intelligentsia de Greenwich Village dans *The Masses*, dirigée depuis 1912 par Max Eastman, entouré de John Reed et Floyd Dell. Revue qui disparaît également en 1917, sous le coup de la censure du gouvernement Wilson.

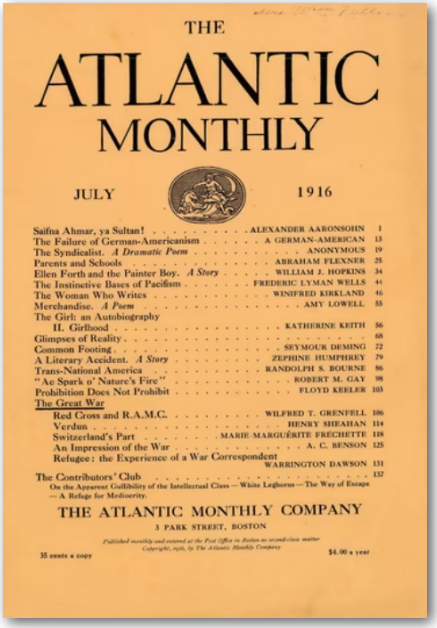
Il faut se remémorer l'état de paranoïa collective dans lequel les États-Unis ont été plongés, de façon croissante à partir de 1915. La loi sur l'espionnage (Espionage Act, 1917) conduit à la répression de la plupart des intellectuels opposés à la guerre, et la presse généraliste jette l'opprobre sur eux et refuse de leur ouvrir ses colonnes. C'est le début du mouvement de réaction à l'ère progressiste qui conduira à l'élection de William G. Harding en 1921, à la vague de panique contre le communisme (Red Scare), à la fondation des services de la General Intelligence Division, dirigée par le jeune J. Edgar Hoover, placé là par Alexander Mitchell Palmer comme cheville ouvrière des Palmer Raids. Plus de 10 000 militants ouvriers ou intellectuels sont arrêtés après-guerre, limogés des universités ou expulsés des États-Unis. Cette phase de regain de préjugés antiprogressistes, racistes et nativistes, souvent couplée à l'hostilité au mouvement suffragiste et à la renaissance du Ku Klux Klan de ses cendres, va conduire à la fermeture de la politique d'immigration en 1921 (Emergency Quota Act) et 1924 (Johnson-Reed

Act). Ce sera le point d'orgue du débat sur l'américanisation. Mais Bourne ne sera plus là pour y assister, fauché le 22 décembre 1918 par l'épidémie de grippe espagnole.

Pour comprendre l'essai remarquable qu'il écrit en 1916 sur l'Amérique transnationale, orienté contre les travers assimilationniste, nativiste, belliciste et impérialiste des États-Unis et appelant à une nouvelle conception de la nation, il est utile de le recadrer par rapport aux autres activités de Bourne, ces années-là. Et de faire apparaître que ses liens au pragmatisme sont peut-être plus riches et plus complexes à démêler qu'il n'y paraît. Ces liens passent non seulement par la controverse sur le pluralisme dans le processus d'américanisation, ils impliquent également une réflexion sur la place des enfants de migrants à l'école publique, une critique de la dégénérescence de la culture dans une société de consommation, une fascination – partagée avec beaucoup d'autres intellectuels – pour le sionisme américain. Ces liens sont devenus d'autant plus difficiles à déchiffrer que l'anathème que Bourne jette sur Dewey, au moment du ralliement d'un certain nombre de progressistes à la déclaration de guerre par Woodrow Wilson, en 1917, se laisse encore entendre à la marge de nombre d'arguments brandis, aujourd'hui encore, contre le pragmatisme. Et ils le sont d'autant plus que la dénonciation qui en dérive, fixée plus tard par Lewis Mumford (1926) comme celle de l'« acquiescement pragmatique », semble encore porter la marque du pragmatisme.

ÉDUCATION ET EXPÉRIMENTATION : ÉCOLE PUBLIQUE ET SERVICE UNIVERSEL

La proximité de Bourne à Dewey est au sommet dans l'enquête que Bourne mène sur les écoles publiques de Gary, Indiana. Il y séjourne en mars 1915, avant de publier une série d'articles dans *The New Republic* (du 27 mars au 1er mai 1915) (Bourne, 1916a). C'est l'occasion pour lui de lire une série de projets de réorganisation de l'école et de décrire son école idéale, où « l'enfant peut sélectionner les activités pour lesquelles il est le mieux adapté, et ainsi développer ses capacités à leur

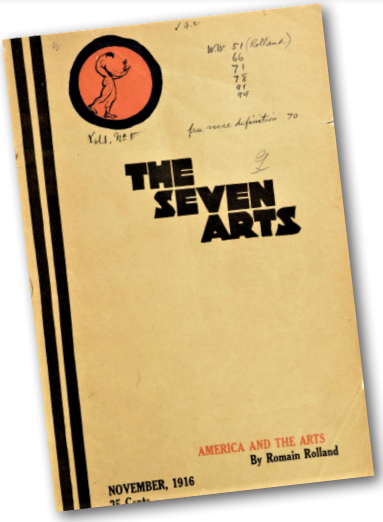

THE
ATLANTIC
MONTHLY
JULY 1916

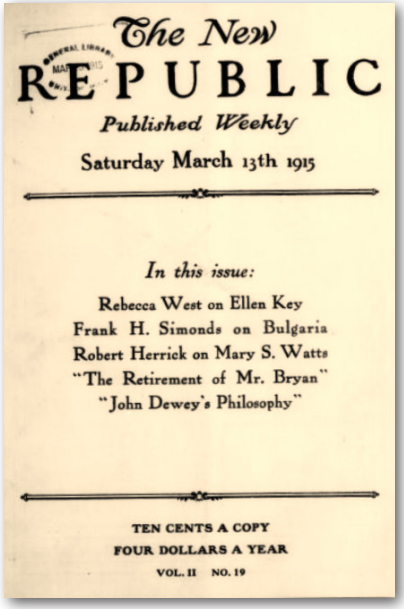
Saifna Ahmar, ya Sultan! . . . ALEXANDER AARONSOHN 1
The Failure of German-Americanism . . . A GERMAN-AMERICAN 13
The Syndicalist. *A Dramatic Poem* . . . ANONYMOUS 19
Parents and Schools . . . ABRAHAM FLEXNER 25
Ellen Forth and the Painter Boy. *A Story* . . . WILLIAM J. HOPKINS 34
The Instinctive Bases of Pacifism . . . FREDERIC LYMAN WELLS 44
The Woman Who Writes . . . WINIFRED KIRKLAND 46
Merchandise. *A Poem* . . . AMY LOWELL 55
The Girl: an Autobiography
II. Girlhood . . . KATHERINE KEITH 56
Glimpses of Reality . . . 68
Common Footing . . . SEYMOUR DEMING 72
A Literary Accident. *A Story* . . . ZEPHINE HUMPHREY 79
Trans-National America . . . RANDOLPH S. BOURNE 86
"Ae Spark o' Nature's Fire" . . . ROBERT M. GAY 98
Prohibition Does Not Prohibit . . . FLOYD KEELER 103
The Great War
Red Cross and R.A.M.C. . . . WILFRED T. GRENFELL 106
Verdun . . . HENRY SHEAHAN 114
Switzerland's Part . . . MARIE-MARGUÉRITE FRECHETTE 118
An Impression of the War . . . A. C. BENSON 125
Refugee: the Experience of a War Correspondent . . . WARRINGTON DAWSON 131
The Contributors' Club . . . 137
On the Apparent Gullibility of the Intellectual Class — White Leghorns — The Way of Escape — A Refuge for Mediocrity

THE ATLANTIC MONTHLY COMPANY
3 PARK STREET, BOSTON

Published monthly and entered at the Post Office in Boston as second-class matter
Copyright, 1916, by The Atlantic Monthly Company

35 cents a copy $4.00 a year



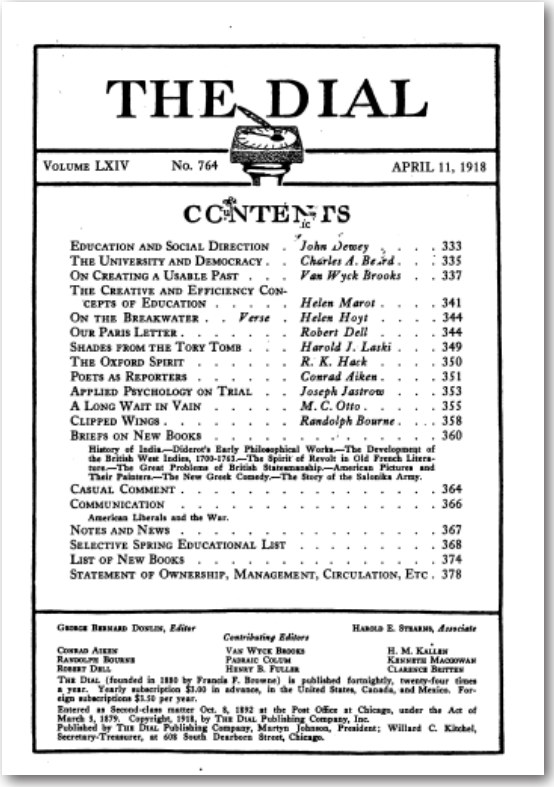

The New
REPUBLIC
Published Weekly
Saturday March 13th 1915

In this issue:

Rebecca West on Ellen Key
Frank H. Simonds on Bulgaria
Robert Herrick on Mary S. Watts
"The Retirement of Mr. Bryan"
"John Dewey's Philosophy"

TEN CENTS A COPY
FOUR DOLLARS A YEAR
VOL. II NO. 19

Couvertures de *The Atlantic Monthly* (juillet 1916, où Bourne publie « Transnational America »), *The New Republic* (13 mars 1915, où Bourne publie « John Dewey's Philosophy ») , *The Seven Arts* (novembre 1916), *The Masses* (avril 1917) […]



THE DIAL

VOLUME LXIV No. 764 APRIL 11, 1918

CONTENTS

EDUCATION AND SOCIAL DIRECTION . *John Dewey* . . . 333
THE UNIVERSITY AND DEMOCRACY . . *Charles A. Beard* . . . 335
ON CREATING A USABLE PAST . . . *Van Wyck Brooks* . . 337
THE CREATIVE AND EFFICIENCY CONCEPTS OF EDUCATION . . . . . *Helen Marot* 341
ON THE BREAKWATER . . *Verse* . *Helen Hoyt* 344
OUR PARIS LETTER . . . . . *Robert Dell* 344
SHADES FROM THE TORY TOMB . . . *Harold J. Laski* . . . 349
THE OXFORD SPIRIT . . . . . *R. K. Hack* 350
POETS AS REPORTERS . . . . . *Conrad Aiken* 351
APPLIED PSYCHOLOGY ON TRIAL . . *Joseph Jastrow* . . . 353
A LONG WAIT IN VAIN . . . . . *M. C. Otto* 355
CLIPPED WINGS . . . . . *Randolph Bourne* . . . 358
BRIEFS ON NEW BOOKS 360
History of India.—Diderot's Early Philosophical Works.—The Development of the British West Indies, 1700-1763.—The Spirit of Revolt in Old French Literature.—The Great Problems of British Statesmanship.—American Pictures and Their Painters.—The New Greek Comedy.—The Story of the Salonika Army.
CASUAL COMMENT 364
COMMUNICATION 366
American Liberals and the War.
NOTES AND NEWS 367
SELECTIVE SPRING EDUCATIONAL LIST 368
LIST OF NEW BOOKS 374
STATEMENT OF OWNERSHIP, MANAGEMENT, CIRCULATION, ETC . 378

GEORGE BERNARD DONLIN, *Editor* HAROLD E. STEARNS, *Associate*

Contributing Editors

CONRAD AIKEN — VAN WYCK BROOKS — H. M. KALLEN
RANDOLPH BOURNE — PADRAIC COLUM — KENNETH MACGOWAN
ROBERT DELL — HENRY B. FULLER — CLARENCE BRITTEN

THE DIAL (founded in 1880 by Francis F. Browne) is published fortnightly, twenty-four times a year. Yearly subscription $5.00 in advance, in the United States, Canada, and Mexico. Foreign subscriptions $5.50 per year.

Entered as Second-class matter Oct. 8, 1892 at the Post Office at Chicago, under the Act of March 3, 1879. Copyright, 1918, by THE DIAL Publishing Company, Inc.
Published by THE DIAL Publishing Company, Martyn Johnson, President; Willard C. Kitchel, Secretary-Treasurer, at 608 South Dearborn Street, Chicago.

et *The Dial* (avril 1918).

puissance maximale » : aires de jeu, parcs et gymnases, ainsi que toutes sortes d'équipements culturels, de laboratoires scientifiques et d'ateliers industriels à proximité (*ibid.* : chap. II) ; une école pour les enfants où ceux-ci apprennent par l'exemple et par la pratique, et combinent travail intellectuel et travail manuel, pour lesquels ils sont encadrés par des « assistants aux professeurs » ; une école qui ne ferme jamais, où les jours fériés et les soirées sont dédiés à des réunions associatives ou civiques et où les mois d'été sont encore occupés par des classes volontaires – « pour le même coût de maintenance » ; une école avec des programmes excitants (par exemple sur l'histoire de la ville, *ibid.* : 118-119), tant « utilitaires » que « culturels », où les enfants participent à une « instruction coopérative » avec leurs professeurs ; une école où

ils s'auto-organisent en créant une espèce de *self-government*, sans discipline coercitive (*ibid.* : chap. VII).

Bourne a toujours été radical en matière d'éducation. Dans l'un des plus beaux essais écrits sur la jeunesse, *Youth and Life* (1913a), il décrit la « conscience poignante d'être vivant » et l'« irrésistible exhortation à l'expression de soi ». Il vante la vie vécue comme une « aventure », et le questionnement illimité de tout ce qui apparaît ancien, établi, décati (Bourne, 1913c, « The Adventure of Life »). Dans le conflit avec ses aînés, la jeunesse est « l'incarnation de la raison, remontée contre la rigidité de la tradition » (1913a : 16). Elle a l'audace et la liberté, l'ironie et la révolte, l'imagination et l'insolence[7]. Pour cultiver ces qualités, Bourne ne manque d'exercer ses talents critiques contre le fonctionnement obsolète des écoles « médiévales ». La référence au Moyen Âge était commune à l'époque pour critiquer une tradition étouffante (Bourne, 1917a, « Medievalism in the Colleges »). Il plaide en faveur de la nouvelle école publique, qui applique le précepte deweyen d'apprendre par le faire *(learning by doing)* (1917a : 231) et avec une véritable verve libertaire, rejoint le jugement de Lippmann contre « la sainteté de la propriété, la famille patriarcale, la caste héréditaire, le dogme du péché, l'obéissance à l'autorité : le roc des siècles a, en bref, explosé pour nous. Ceux qui sont jeunes aujourd'hui sont nés dans un monde où les fondations de l'ordre ancien survivent par habitude ou par défaut. » (Lippmann, 1914 : xvii-xviii). C'est pour cela qu'il est urgent de créer des écoles qui, tout en s'affranchissant de la tutelle religieuse – obéissance, péché, honte et châtiment (Lyman, 1989) –, satisfassent aux exigences d'une civilisation urbaine et industrielle et cultivent toutes sortes de capacités. L'enfant ne doit pas être traité « comme un inférieur qui doit recevoir sans question la sagesse de professeurs immensément supérieurs, mais comme un citoyen égal et démocratique de sa communauté scolaire, qui apprend où et quand il le peut » (Bourne, 1916a : 143). Des capacités expressives, par exemple, des talents musicaux, rhétoriques et dramatiques (*ibid.* : 72 ou 94). Des capacités linguistiques, avec la possibilité d'apprendre le latin, l'allemand, le français ou l'espagnol ; et toutes sortes de capacités pratiques

de cuisine et de jardinage, de menuiserie ou de couture, de dessin industriel ou d'architecture (*ibid.* : 89)…

Dans les écoles de Gary, construites après l'installation de l'U.S. Steel Company en 1906 dans l'énorme complexe des aciéries du bord du lac Michigan, l'inspecteur général des écoles, William A. Wirt, avait décidé d'appliquer les méthodes pédagogiques de Dewey. L'école professionnelle ne dissocie pas apprentissage scolaire et vie communautaire. Elle met en place une version élargie de la pédagogie, qui englobe tant les heures du curriculum que les activités extra-scolaires. Elle implique autant des professionnels de l'enseignement que des spécialistes venus transmettre leurs savoir-faire. Elle s'ouvre aux plus jeunes enfants, tout comme elle met ses équipements au service des adultes. Mais ce qui nous intéresse le plus ici est que ces écoles accueillent une myriade d'enfants de toutes nationalités[8].

> D'un point de vue ethnologique, la population est très mélangée. Trente nationalités seraient représentées dans les écoles, mais ce ratio de population étrangère est alors un phénomène familier dans les villes industrielles aux États-Unis. Selon un recensement approximatif effectué en 1908, la population étrangère de Gary représente cinquante-six pour cent de l'ensemble. En 1912, elle n'est plus que de quarante pour cent, soit une diminution de seize pour cent. L'afflux d'étrangers n'a pas détruit les caractéristiques essentiellement américaines de la ville […] [et selon Bourne, n'a pas bouleversé] une distribution harmonieuse de classes sociales, races, métiers et intérêts. (Bourne, 1916a : 5)

Étudier à l'école est l'un des vecteurs principaux d'américanisation, et dans ce cas étudier signifie également avoir accès à des bains à la piscine et « donner au corps de l'enfant l'espace pour grandir et pour jouer » (*ibid.* : 21), recevoir des rudiments d'économie domestique autant que d'éducation civique (*ibid.* : 16), et apprendre, à travers le « jeu organisé », des formes de coopération et de justice, de maîtrise de soi et de respect pour les autres. L'école inculque une éthique publique,

elle traite les enfants et adolescents comme des « citoyens égaux et démocratiques de leur communauté scolaire, apprenant en tout lieu et à tout moment » (*ibid.* : 120). Devenir citoyen est une affaire de participation à des formes de vie démocratiques (Dewey, 1939/1977) – la démocratie scolaire est aussi importante que la démocratie politique, urbaine ou industrielle.

Les écoliers et étudiants finissent par y aimer ce qu'ils font. Comparée à certains quartiers de Chicago où l'absentéisme scolaire et la délinquance juvénile sont généralisés, cette éducation expérimentale est le meilleur vecteur de formation des futurs citoyens américains, à partir d'enfants de familles de toutes nationalités. Mais le Plan Gary, mis en place par le maire John Mitchel dans trente écoles, sera abandonné à la législature suivante, en 1917, quand John Hylan, son opposant démocrate, sera élu à sa place. Alors que l'objectif était pour Dewey, de mettre en place une « vie communautaire embryonnaire » (Bourne, 1916a : 176), d'éveiller les sens des élèves aux choses de la vie, de les armer d'une expérience réflexive, qui leur soit utile dans leur vie d'adulte, tout en leur donnant goût à des métiers qu'ils exerceraient plus tard, le curriculum sera accusé de préparer de la main-d'œuvre à destination de l'agriculture et de l'industrie. Bourne n'en fait pas moins l'éloge de la conception de l'éducation de Dewey dans *Education and Living* (1917a), le rejoignant à propos de la recherche d'un apprentissage intéressant du point de vue de l'enfant, de la primauté de l'esprit de découverte et d'autonomie sur la répétition scolastique ou de l'implication de l'école dans la vie de la communauté – en écho aux visions de l'école comme *social settlement* ou club civique. La politique et la vie, comme il le revendique dans *Youth and Life*, doivent être expérimentales ! Et l'expérimentation doit porter sur les expériences des sens, du voyage et de l'amour, sur le fonctionnement des entreprises et l'aménagement des villes, sur la philosophie, les arts, la littérature et la poésie, débridés des conventions étouffantes de l'ancien monde. « Expérimentation », tel est le maître-mot (Bourne, 1913b, « The Experimental Life ») !

Une utopie qui retient son attention est celle proposée par James dans « On The Moral Equivalent of War » (1911), soucieux de trouver des voies de détournement des désirs de « vie intense » que procure la guerre nationaliste ou impérialiste en réorientant les énergies des hommes, en particulier des plus jeunes, vers des projets civiques. « La guerre contre la guerre ne sera ni une excursion de vacances, ni une partie de camping », comme l'écrivait James (1911 : 265), mais la recherche de substituts à l'entreprise militaire vaut la peine d'être tentée. Bourne se met en quête d'un « équivalent moral du service militaire universel » (1916c et 1917b : 66 *sq.*), un peu à la façon dont on recherche un substitut aux opiacés : comment concevoir une « armée de jeunes, en guerre contre la nature et non contre des humains, trouvant dans la corvée, le labeur et le danger, les valeurs que la guerre et la préparation à la guerre ont données » (1917b : 68) ? Concrètement, demande Bourne, à la place des camps de préparation au champ de bataille du mouvement Plattsburg[9], présentés comme des « camps de formation civique » ou des « écoles de citoyenneté », ne peut-on pas imaginer un « service universel », dans le prolongement de l'école publique obligatoire ? Personne ne nie « le droit de l'État de conscrire l'enfant à l'éducation ». Entre 16 et 21 ans, tous les jeunes, garçons et filles, donneraient deux ans à ce service universel, différent du service militaire, qui n'est qu'une machine à fabriquer des « unités uniformes et obéissantes ». À la place de corvées forcées et inutiles, ou du travail non-qualifié que James avait imaginé dans les mines, les fermes et les forêts, le service universel aurait « pour objectif l'amélioration de la qualité de notre vie » (*ibid.* : 73). Il répandrait par le pays des « techniques élémentaires » en matière de science domestique ; il fournirait des « apprentis aux services communaux en ville et à la campagne » ; il œuvrerait à l'inspection des aliments ou à celle des usines, organiserait soins infirmiers et secours sociaux, fonctionnerait comme un service d'utilité publique en plantant des arbres ou en entretenant des routes ; il contribuerait à augmenter l'intelligence collective. Par ailleurs, il serait dédié à perfectionner les savoirs acquis à l'école, aux sports et au camping en plein air. Le service universel serait enfin une façon d'« exprimer notre "américanité" » (*ibid.* : 67) et de permettre à

des jeunes de milieux divers – de classes, de nationalités et de langues différentes – de se côtoyer et de se connaître. Il forgerait une nouvelle « conscience américaine », loin de la « mesquinerie inquiétante » dans laquelle celle-ci menace de tomber en se fabriquant des ennemis de l'extérieur et de l'intérieur ; et il lui donnerait un « nouvel élan », en court-circuitant les « fanfaronnades patriotiques » qui se réjouissent de l'« accumulation d'armements » ou qui demandent la « proscription des cultures étrangères » *(ibid.)*.

LE VOYAGE EN EUROPE ET L'ÉPREUVE D'UNE EXPÉRIENCE TRANSNATIONALE

On a là une première approche de la transnationalité comme utopie pédagogique, concrète et expérimentale. Cette attitude pragmatiste se ressent encore dans le récit, « Impressions of Europe 1913-14 »,

New York, Greenwich Village, Portrait de groupe devant le Garrett Coffee House, entre 1912 et 1917 (Photographe : Jessie Tarbox Beals. Schlesinger Library on the History of Women in America).

Dîner de spaghetti dans la gargotte de Grace Godwin, 1917-1918 (Photographe : Jessie Tarbox Beals. New York Historical Society. Print Room - PR-004-04-39) .

que Bourne (1915/1920) fait de son voyage en Europe, juste avant de rejoindre Gary. Ce voyage a eu une force d'initiation pour Bourne. Il confirme l'expérience d'ouverture des horizons qu'il a vécue à l'université où il fréquente des Européens « acclimatés » : « un sentiment agréable de libération des attitudes rassises et familières de ceux dont la culture enkystée n'a créé presque rien de vital pour l'Amérique d'aujourd'hui » (Bourne, 1916h/2024 : 661). L'occasion de voyager et de « respirer le grand air » lui est donnée par l'obtention d'une bourse Richard W. Gilder. Avec son ami Arthur Macmahon (Nichols, 2009 : 217), ils embarquent en juillet 1913 pour des pérégrinations qui dureront jusqu'en août 1914. Bourne parle à son propos des « balbutiements d'un enfant innocent au bord du cratère d'un volcan », se mettant en scène dans sa traversée d'un Vieux Monde au bord de l'abîme, mais montrant aussi, pas à pas, le processus d'apprentissage qu'implique l'activité de voyager. Si l'on se concentre sur la question des cultures

– ce pluriel qui fait son chemin, grâce à la diffusion des travaux de Boas, en particulier parmi les étudiants de Columbia, que nous dit Bourne ?

> Mon impression la plus frappante a été l'extraordinaire robustesse et homogénéité du tissu culturel dans les différents pays, Angleterre, France, Italie et Allemagne, que j'ai étudiés. Chaque pays était une unité distincte, dont les parties s'accrochaient les unes aux autres et s'interprétaient mutuellement, les styles et les attitudes, la littérature, l'architecture et l'organisation sociale. Cette idée est bien sûr un [235] truisme, mais ayant été élevé, comme la plupart des Américains, je pense, dans l'idée que les étrangers ne sont que des êtres humains vivant sur d'autres parties de la surface de la terre, des « gens » comme nous avec des différences accidentelles de langue et de coutumes, j'ai été véritablement choqué de trouver des tempéraments nationaux distincts, des psychologies et des attitudes distinctes, des langues distinctes qui incarnaient, non pas des sons différents pour les mêmes significations, mais en fait des significations différentes. Nous savons vraiment tout cela, mais lorsque nous écrivons sur la guerre, par exemple, nous retombons insensiblement dans notre ancienne attitude. La plupart des commentaires américains sur la guerre, même les plus intelligents, suggèrent une ignorance totale du fait qu'il existe un esprit allemand, un esprit français et un esprit anglais, chacun étant un ensemble d'attitudes et d'interprétations qui s'harmonisent et se soutiennent mutuellement. Et chacun de ces esprits nationaux estime que ses propres raisons, émotions et justifications ont un fondement cosmique, tout comme nous estimons nous-mêmes que la morale anglo-saxonne est La Morale, et la liberté anglo-saxonne, La Liberté. (Bourne, 1915/1920 : 234-235)

Ce que Bourne découvre, ce sont d'autres façons de vivre, de parler et de penser que celles dont il était coutumier dans ses milieux habituels, en Nouvelle-Angleterre et à New York. Par la voie de l'expérience, il découvre la variété des « tempéraments nationaux », des « préjugés

émotionnels et intellectuels » propres à tel ou tel peuple, comme de leurs capacités à l'égalité et à la liberté. Il esquisse une « psychologie sociale » de ce qui apparaît important en fonction des différentes nations, des styles de conduite, des standards éthiques et esthétiques, des façons de partager des sentiments, des croyances et des habitudes, ou, remarque intéressante pour éclairer la compréhension du pragmatisme, ce qu'il dit pour différencier les mondes anglophone et latin : les uns mettent l'accent sur ce qui est fait et à faire, sur les *pragmata* au sens strict (avec des transfuges comme Henry James ou Virginia Woolf), les autres font prévaloir le « courant de conscience », donnent du prix aux méandres de l'expérience. Pour le dire avec des mots contemporains, les latins ne limitent pas la logique de l'enquête et de l'expérimentation à l'infirmation ou la confirmation de conjectures en relation aux conséquences de leur mise à l'épreuve ; mais ils valorisent la dimension de l'affectivité, de l'évaluation ou de la croyance au cœur de l'expérience. La « culture » propre à un « peuple » ou à une « nation » réside dans des mœurs, des modes d'argumentation et de discussion, des façons de commander, d'obéir et de désobéir, des relations typiques au droit et au pouvoir, au profane et au sacré, à l'utilité et au prestige, à l'argent et à l'amour. Elle se matérialise aussi dans des plans de villes, des équipements et des services au public, des formes d'entreprises et d'associations, qui commandent aux registres d'expérience du citadin, du producteur et du consommateur, de l'usager et du citoyen. Et puis la « culture », au-delà des institutions familiales, religieuses, économiques, politiques qui ont chacune leur mode d'emploi, leur autorité et leur légitimité, ce sont des formes d'expression culturelle, au sens de la « haute culture » : des systèmes philosophiques, des œuvres littéraires, des concerts symphoniques, des écoles d'art et les institutions qui les produisent et les diffusent : Bourne, en intellectuel, accorde une place considérable aux universités, écoles, théâtres, opéras et musées qu'il fréquente assidûment. Alors qu'à Londres et en Angleterre, il est de plain-pied avec une vie collective qui, si exotique soit-elle, s'articule dans sa langue maternelle, ce qui lui permet de discuter avec un certain nombre de leaders et d'intellectuels[10], à Paris, Bourne exerce son oreille, mais sa compréhension du

français reste sommaire. Il n'y fait pas moins l'expérience d'une « double citoyenneté spirituelle » en s'initiant aux façons de vivre et de penser qui font la *Frenchness* (Bourne, 1916h). Il écrit à un ami que « l'âme de la France doit être ressentie plutôt que découverte, en [me] frottant à des personnes importantes telles que celles que j'ai rencontrées en Angleterre » (lettre à Henry Elsasser, 20 janvier 1914) (Bourne, 1981 : 210-214). Il loge dans un hôtel au 160 rue Saint-Jacques, entre les rues Cujas et Soufflot, en face de la faculté de droit et assiste quotidiennement à des cours et à des conférences. Il fréquente également le Louvre, Cluny et les Beaux-Arts, l'Odéon et le Panthéon, l'Opéra-Comique et le Vieux-Colombier. Il lit *L'Humanité* et *Le Matin* en prenant son chocolat du matin, Maurice Barrès autant qu'un roman féministe à succès de Marcelle Tinayre, *La Rebelle* (1906), des « monographies sociologiques » et de la littérature le soir, à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, où il s'étonne de

> [...] la collection si hétéroclite du prolétariat parisien, des étudiantes russes, des Polonais, Suédois, Arabes, Hongrois, aux moyens les plus divers – soldats en pantalon rouge, jeunes prêtres et grisettes, tous lisant avec une intensité qui n'a d'égale que la précision avec laquelle (les prêtres exceptés) ils s'accouplent à la sortie. (Bourne, 1981 : 211)

Il rêve de transférer vers les États-Unis ce qu'il croit être en France le modèle du professeur d'université-leader de mouvements sociaux et politiques – une certaine figure de l'intellectuel public[11]. Il fait l'épreuve directe d'une transnationalité de la jeunesse du Quartier Latin qui tranche avec l'ambiance à prédominance anglo-saxonne, blanche et protestante de l'establishment de Columbia. Il expérience en France une égalité de genre qui fait que les activistes du droit de vote sont écoutées et respectées (il ne peut pas imaginer qu'elles devront attendre vingt-cinq ans de plus que les Allemandes, les Anglaises et les Américaines pour que leur demande se traduise en loi). Il est emporté par une énergie culturelle qu'il n'a pas ressentie dans une Angleterre, « très vieille et fatiguée », traite Londres de « déprimante » et « barbare »

et affirme qu'Oxford se préoccupe peu d'enseigner « l'utile, le pratique et le véridique », mais fonctionne comme une fabrique de la classe dominante et de ses préjugés ; et il ne l'est pas davantage en Allemagne, où il sera plutôt impressionné par l'ordre et la propreté, le respect des places publiques et l'omniprésence de symboles communautaires, par les villes planifiées et les équipements collectifs – et par la canalisation de l'énergie vers la guerre. Enfin, il se rend à de nombreux meetings de femmes, côtoie de « jeunes normaliennes » (Bourne, 1915/1920 : 249), note une impulsion féministe et socialiste, « internationale et prolétarienne », barrée selon lui aux États-Unis par l'« entêtement aveugle » de la génération de Jane Addams, trop accommodante (lettre à Alyse Gregory, 13 mars 1914) (Bourne, 1981 : 230).

Dans une autre lettre, Bourne est épaté par les trois articles de Theodore Dreiser (1913), rédigés sur commande du *Century*, racontant ses séjours à Paris, en compagnie de son ami Barfleur (Richards) (Bourne, 1981 : 131). Le voyage est de fait une espèce d'enquête pragmatiste qui permet de former par l'intuition et de tester des hypothèses sur l'esprit anglais, français, allemand ou italien.

> Le mieux que l'on puisse faire, c'est de s'installer pendant quelques mois dans les différentes capitales, de s'immerger dans la vie quotidienne et d'en tirer des enseignements pour l'avenir. De se plonger dans les journaux, de parler avec le plus de personnes possibles, de lire les pièces de théâtre et les romans contemporains, d'assister aux réunions politiques des réformateurs sociaux, d'aller à l'église, au tribunal, à l'école, à la bibliothèque et à l'université, et d'observer la vie nationale en action. (Bourne, 1915/1920 : 233)

À la fois s'imprégner de l'écologie de ces mondes sociaux avec leur histoire et leur géographie, leur urbanisme et leur architecture, et leurs modes de vie, tout en étudiant « les attitudes, sociales et politiques, des différentes classes et la psychologie sociale des différents peuples » *(ibid.)*. Le voyage est un test dans la vie réelle, une expérimentation

grandeur nature (lettre à Prudence Winterrowd, 5 février 1913) (Bourne, 1981 : 70). Il ouvre l'esprit, stimule l'imagination et la sympathie, délivre des conventions. Bourne invoque James pour son

> [...] personnalisme *(personalism)* en quête d'aventure et de compréhension, qui ferait tomber toutes les barrières des malentendus professionnels, officiels, qui divisent les gens aujourd'hui, et font de ce monde, malgré ses richesses et ses variétés, un lieu si étriqué et limité pour l'âme individuelle.

Le voyage permet à « l'âme individuelle » de communier avec d'autres cultures, et d'échapper au pouvoir étouffant de la « machinerie cruelle et insensée de la société, qui tue le personnel, chez tous, sauf chez les plus doués et les plus sensibles » (lettre à Mary Messer, 28 décembre 1913).

Il n'est jusque l'arrivée à « Berlin, le matin du "jour historique" du 31 juillet 1914, dans une capitale agitée, en pleine ébullition, au bord de la guerre » qui ne vaille comme test d'expérience. Bourne raconte y

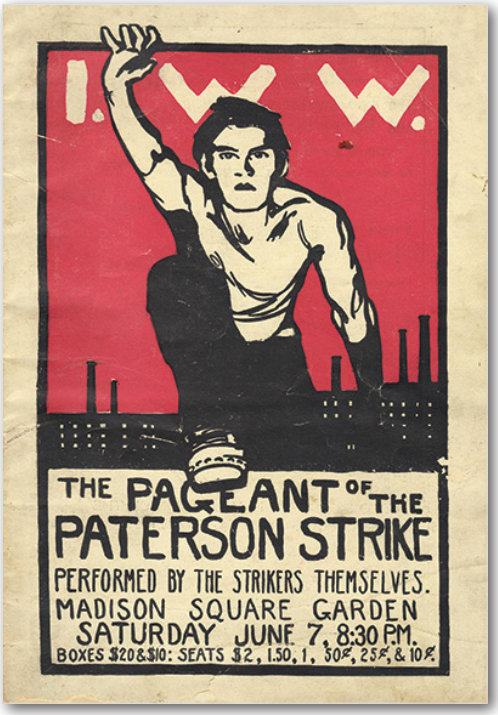
> [...] assister à l'arrivée du Kaiser et des princes au *Schloss* ; voir l'automobile du prince héritier bloquée à vingt pieds de nous par la foule en liesse – « *der wahre Kriegsmann* » (le véritable homme de guerre), comme l'appelaient les journaux, en opposition méprisante à son père pacifiste ; entendre le discours de ce dernier – sinistre, à la voix staccato, casqué, symbole même de la guerre, depuis le balcon du palais ; voir le jour suivant les files interminables de réservistes défiler dans les rues jusqu'aux casernes pour « *einkleiden* » (prendre l'uniforme) ; puis entendre finalement les nouvelles fatales du refus de la Russie, au milieu des foules grouillantes sur l'avenue Unter den Linden, hystériques de ferveur et d'anxiété. S'il n'y a jamais eu un moment de tension et de tragédie, où le destin a semblé se concentrer en quelques secondes, c'était bien cet après-midi du premier août,

> à 17 heures, à l'angle de Unter den Linden et de la Friedrichstrasse, à Berlin. (Bourne, 1915/1920 : 263)

L'un des enjeux pour Bourne est, à l'épreuve de cette traversée de cultures étrangères, l'invention d'une culture nationale, proprement américaine. Comment faire pour forger une nouvelle représentation de l'américanité, tout en évitant de tomber dans le cauchemar d'une nation en armes ? Comment apprendre de la modernité européenne et la transplanter sur le sol américain, « sans l'esprit qui l'enflamme et qui détourne toute son énergie vers la destruction mutuelle » (1916h/2024 : 658) ? Comment assurer un juste équilibre entre « le fait et l'idéal » afin qu'ils « jouent librement l'un en l'autre, *back and forth*, conspirant contre le caractère mécanique et stagnant de la culture, de la morale et des théories de la connaissance modernes », se demande-t-il encore dans « Denatured Nietzsche » (1917b : 389-391) ? Et comment laisser sa part à la pluralité des façons de vivre, de croire et d'agir ? Ici encore, le pluralisme culturel semble s'incarner dans une expérience, celle, à la fois vécue et fantasmée, de la myriade de petits groupes, composés de jeunes intellectuels, journalistes, activistes et artistes, qui se voulaient radicaux et qui espéraient renverser l'ordre social par la critique culturelle, l'art ou la littérature. Ils cherchaient à combiner une révolution de l'expérience, la libération des corps et leur épanouissement sexuel, l'amour libre, le nudisme et la contraception, l'invention d'une nouvelle esthétique du langage, du vêtement ou de l'habitat, la mise en place de nouvelles techniques pédagogiques dans l'école libre, et une révolution politique, qui passe par toutes variantes de socialisme et d'anarchisme. Le combat de classe ou de genre était redoublé par une politique de la vie quotidienne. On pouvait croiser, dans cette génération en dissidence, que l'on a qualifiée de « Gauche lyrique » (Abrahams, 1986), Max et Crystal Eastman, John Reed, Emma Goldman, Hutchins Hapgood, Floyd Dell, Mabel Dodge, Alfred Stieglitz, Margaret Sanger, Eugene O'Neill, John Sloan ou Dorothy Day.

> Cette maladie que nous ressentons aujourd'hui est une faim sociale inépuisable, frustrée et insatisfaite par le chaos d'une

société divisée en groupes séparés qui ne se comprennent pas mutuellement. [Le public naît de cette] pluralité de communautés bien-aimées, autonomes, mutuellement tolérantes, mais mutuellement indifférentes. Je vois le mouvement social avec toutes ses manifestations – féminisme, socialisme, religion sociale, internationalisme, etc. – relier lentement les chaînes de la conscience sociale, et ainsi transformer les personnes individuelles, les groupes individuels, les élever à un niveau plus élevé, leur donner un sens plus riche de sympathie et d'unanimité. (Lettre à Mary Messer, 7 février 1914, Butler Library ; citée *in* Abrahams, 1981 : 367)



« The Pageant of the Paterson Strike », affiche des Industrial Workers of the World (IWW) annonçant le spectacle de Madison Square Garden, « joué par les grévistes eux-mêmes », le samedi 7 juin 1913 (dessinateur : Robert Edmond Jones).

William Dudley (Big Bill) Haywood mène la manifestation de grève à Lowell (Library of Congress Prints and Photographs Division. George Grantham Bain Collection. Digital ID : ggbain 10357 <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/ggbain.10357>).

Un même schème semble opérant dans la projection de l'Amérique transnationale et dans l'idée d'un entre-tissage des groupes radicaux. La « conscience sociale » qui se forme dans une communauté politique ne se forme pas d'un seul coup : elle se fait de gré à gré, par contiguïtés, entre des petits groupes qui apprennent à se connaître, se sensibilisent aux problèmes les uns des autres, finissent par trouver un terrain de communication et par s'impliquer dans des actions communes. Un modèle de fédération d'intérêts, d'idées et d'identités se joue déjà à cette petite échelle et on peut se demander si l'Amérique transnationale n'est pas une extension de cette Amérique socialiste en préfiguration. L'interpénétration de différents groupes – ouvrier et politique – s'accomplit dans un spectacle théâtral qui est resté dans les mémoires, le *Paterson Pageant*, monté à Madison Square Garden le 7 juin 1913. L'organisation de ce que l'on appellerait aujourd'hui une performance, une reconstitution documentaire orchestrée par John Reed (1913), suivi par le Parti socialiste et la bohême de Greenwich

Village, impliquait les grévistes, en majorité italiens, de 300 filatures et teintureries de soie de la compagnie Paterson, dans le New Jersey[12]. Cette grève a duré de février à juillet 1913, et a conduit à l'arrestation de 1850 grévistes, et plusieurs membres de l'Intercollegiate Socialist Society ont décidé de monter cette production en forme de docu-drame, avec un « millier de femmes et d'hommes », qui transplante le déroulement de la grève de l'IWW en plein Manhattan et lui gagne de nouveaux soutiens.

> Quiconque a assisté au *Paterson Strike Pageant* [spectacle de la grève de Paterson] en 1913 ne pourra jamais oublier cette soirée exaltante, au cours de laquelle toute une communauté de travailleurs a mis en scène les torts qu'elle avait subis dans une explosion suprême d'émotion collective. Crue et plutôt terrifiante, elle a imprimé dans l'esprit de chacun l'idée qu'un nouvel art social était en train de naître dans le monde américain, quelque chose de nouveau, authentique et d'excitant. (Bourne, 1913/1977 : 519)

Si enthousiasmant a-t-il pu être pour les rebelles du Village, le show, semble-t-il, a plutôt vidé la caisse et n'a connu qu'une maigre couverture médiatique. Mais il a réalisé une certaine idée de l'agit-prop, qui a rapproché des milieux d'ordinaire disjoints les uns des autres, en s'arc-boutant sur les réunions privées du salon de Mabel Dodge (23 Fifth Avenue), du Club libéral ou de la revue *The Masses*, qui, depuis leur prise de contrôle à l'automne 1912 par Max Eastman (éditorial de décembre 1912, p. 3), se sont données pour objectif de « s'adresser aux masses, qu'elles soient socialistes ou non, par le divertissement, l'éducation et les formes les plus vivantes de propagande ». Surtout, le *Pageant* est resté dans les mémoires comme un moment de pluralisme trans-groupes.

Le même schème ne se retrouve-t-il pas quand Bourne imagine ce qui se passe dans une relation d'amitié ou dans une bonne discussion et comme Addams ou Follett, passe de cette vision des relations interpersonnelles à celle des relations internationales ? L'entre-tissage de

l'amitié, écrit-il dans « The Excitement of Friendship » (1912b/1977) se fait sans filet, « car l'amitié est une aventure et une romance, et dans les aventures, l'inattendu se produit. C'est le zeste du péril qui fait l'excitation de l'amitié. » (*Ibid.* : 112). « Les bonnes amitiés sont des choses fragiles, qui requièrent autant de soin dans leur maniement que n'importe quelle autre chose fragile et précieuse. » *(Ibid.)*. Et une « bonne discussion », fondée sur la coopération, l'interpénétration des points de vue, et pas seulement sur le conflit, « fait grandir tous ceux qui y prennent part. Être, en étant plutôt conscient de soi-même, un esprit dans un groupe d'esprits signifie devenir une personne avec plus d'intensité *(more of a person)*. » (Bourne, 1916f/1920 : 174-175). Bourne recourt ici encore à la métaphore de « l'entre-tissage *(interweaving)* » des écheveaux de l'étoffe plutôt qu'à celle de l'harmonie de l'orchestre. L'entre-tissage lui sert à rendre compte aussi bien des relations interpersonnelles dans la discussion que des relations de pluralisme démocratique entre groupes et entre classes, que, plus amplement, de la convivialité transnationale entre cultures, et du cosmopolitisme qui transcenderait les guerres entre États souverains. « Une transnationalité, un tissage, trame et chaîne, de nombreux fils de toutes tailles et de toutes couleurs. » (1916h/2024 : 665). « Un cosmopolitisme, épuré de la concurrence dévastatrice. L'Amérique est déjà la fédération mondiale en miniature. » (*Ibid.* : 660).

HYPHENS : LE PROBLÈME DES TRAITS D'UNION

Au lieu de l'état de guerre où la fragmentation et la rivalité entre « provincialismes » (Royce, 1908) avaient conduit l'Europe, au lieu, aussi, de ce processus d'uniformisation et de standardisation, arasant toutes les différences, qu'était l'assimilation des migrants par l'Amérique, Bourne va imaginer une sorte de « fédération cosmopolite de colonies nationales »[13]. Vivre-ensemble, conjurer la guerre, trouver un remède contre le poison européen, qui en désamorce les risques d'explosion et neutralise la « bataille des *Kulturs* » ; mais en même temps, ne pas aplanir le relief ethnique et racial de cette nouvelle

nation, faire de sa diversité une force plutôt qu'un trouble, ne pas abolir la pluralité au nom de l'unité.

Le désir de pluralisme de Bourne, à l'œuvre dans son rêve d'Amérique transnationale, a un pendant dans son pacifisme internationaliste. Dans *Towards an Enduring Peace*, Bourne (1916g) recueille, pour le compte de l'Association américaine pour une conciliation internationale (American Association for International Conciliation), une série de propositions pour la paix qui offre un bon panorama des discussions qui avaient cours, en particulier dans le camp progressiste, en 1915-1916, avant la décision de Wilson de rejoindre le théâtre de la guerre. On peut y lire le texte « Towards the Peace that Shall Last » (*ibid.* : 230-239) où Jane Addams (Hull House, Chicago), Lillian Wald (Henry Street Settlement, NYC) et Paul Kellogg (éditeur de *Survey*) décrivent, en tant que membres d'une « nation neutre », « les fléaux, les blessures, les maux et les torts » qu'engendre la guerre et qui empoisonnent l'intelligence. On y trouve également l'article où *The New Republic* (20 mars et 26 juin 1915 : 164-173) analyse le problème de la souveraineté des États qui les conduit à des formes de rivalité nationaliste et d'agression impérialiste. Pour être dépassé, ce problème exige la création d'une organisation mondiale qui régule le *laisser-faire* entre États, et au-delà d'un « vague cosmopolitisme »[14], requiert l'éducation des citoyens du monde afin qu'ils surmontent leurs loyautés nationales et fassent allégeance à un ordre international. Ce à quoi s'emploient en 1915, à l'époque où Bourne écrit « Trans-National America », le Congrès international des femmes pour la paix de La Haye ou la Conférence des socialistes des pays alliés à Londres.

Le transnationalisme n'est ainsi pas seulement une solution pour l'Amérique, mais c'est une proposition pour la réalisation de la « démocratie mondiale ». Sur quelles bases fonder un ordre international, à l'encontre de la Realpolitik à la vue courte qui conduit, tôt ou tard, les nations à se dresser les unes contre les autres ? Quel type d'États et de nations faut-il imaginer pour qu'une telle entente transnationale s'avère possible, et de quel type de prérogatives l'organisation

incarnant une telle coalition devrait-elle être investie ? Surtout : le chemin de la guerre est-il le bon pour parvenir à cette fin ? Un argument des bellicistes est que la guerre, en en finissant avec la politique impériale du Kaiser, accouchera de plus de démocratie ; mais une pacifiste aussi convaincue que Jane Addams, qui apprécie « Twilight of Idols » au point de demander à Bourne l'autorisation de le faire circuler au nom du Woman's Peace Party (lettre d'Addams à Bourne, 30 juin 1917[15]), pense, elle aussi, qu'un « nouvel ordre mondial, plus raisonnable » naîtra des ruines de l'Europe en guerre (Addams, 1922 : 84). Bourne, lui, n'en attend rien que mort et destruction.

Dans « The War and the Intellectuals », publié en juin 1917, juste après l'entrée en guerre des États-Unis, Bourne affine ses arguments. Il joue à son tour de la métaphore musicale, en contrepoint de Kallen (1924 : 124), évoquant l'orchestre symphonique avec sa multitude de familles d'instruments – bois, claviers, cordes, cuivres et percussions – chacune avec ses timbres et ses tonalités. A contrario, les « murmures » du monde des affaires se sont confondus, et avec l'aide de Theodore Roosevelt sont devenus un « chant monocorde », avant de s'amplifier et de donner naissance à un « chœur si puissant qu'en être exclu signifiait d'abord se déconsidérer, avant de passer pour presque obscène. Et peu à peu, une diatribe stridente s'est élevée contre l'Allemagne » (Bourne, 1917b/1919 : 25) ! C'est une musique sans joie, sans originalité, sans inventivité, sans même de contrepoint ou d'harmonie : une seule note a le droit d'être jouée, la même pour tout le monde, celle du loyalisme et du conformisme. On a souvent confondu les positions de Bourne et de Kallen, mais la version de Bourne est peut-être différente de celle de Kallen. Celui-ci, en ligne avec le rabbin réformiste Judah Magnes[16], pense que l'orchestre multiculturel ne peut jouer la « symphonie américaine » (une expression paradoxalement reprise, rappelons-le, à Zangwill, 1908), qu'en renonçant à l'unisson. « L'Amérique n'est pas le *melting-pot*. Ce n'est pas le Moloch exigeant le sacrifice des individualités nationales. » « La symphonie de l'Amérique doit être écrite par les différentes nationalités qui tiennent la note individuelle, qui leur est propre, et qui la jouent en harmonie avec celles des

nationalités sœurs. » (Magnes, *in* Goren, 1982 : 106). Magnes prêchait, semble-t-il, pour un « creuset de raffinage *(refining pot)* » plutôt que pour un « creuset de fonte *(melting-pot)* » (Goren, 1982 : doc. 9). Sa position, étendue à la vie internationale (Magnes, 1911), était très proche de celle de Kallen, lequel écrivait à la même époque :

> Un groupe humain n'est moral, valable socialement, ayant droit à une vie continue, que dans la mesure où il a une nature distincte qui produit une note individuelle, une note qui enrichit et modifie l'harmonie. (Kallen, 1910, repris *in* 1932 : 37)

Chez Bourne, les identités des différents peuples semblent se laisser davantage infléchir jusqu'à engendrer une nouvelle synthèse, respectueuse de leurs différences en devenir. Il est difficile de tracer une ligne claire entre les auteurs, sinon que le jeune Kallen paraît beaucoup plus proche de ce que l'on appellerait aujourd'hui une « politique de l'identité ». La synthèse de Bourne semble distincte d'une posture multiculturaliste, qui s'en tient à un accommodement réciproque entre blocs culturels, tout comme d'une posture fusionnelle, où ces blocs culturels s'auto-détruisent dans un grand *melting-pot*. Mais encore faudrait-il cerner de près, dans les différents textes de Bourne, Kallen et Locke, ce qui reste de l'universalisme de l'*Aufklärung* et comment la dimension d'universalité qui naît de la trans-nationalité s'articule avec les particularismes de nationalités – nationalités qui présentent leurs singularités culturelles, mais qui disposaient (ou disposeront dans la perspective de la fondation d'un « État des Juifs » en Palestine) d'un droit de s'auto-déterminer avant (ou après) leur transplantation américaine. Ce que ces auteurs ont cependant en commun est la conviction qu'un projet orthophonique, sous couvert d'américanisation, démet les voix dissonantes et vire à l'orthodoxie politique, hostile aux dissidences. La culture est dans le trait d'union ; la politique américaine dans le pluralisme.

> L'union que désigne le trait d'union est le nouveau contenu de l'idéal ancestral de l'Union, et elle se situe à l'arrière-plan de

> l'histoire nationale des États-Unis. Dans l'individu, cette union est ce que nous nommons « culture », et la culture n'est rien d'autre qu'un trait d'union spirituel – c'est l'humanisme dans le meilleur sens du terme. Car l'essentiel de l'humanisme se joue dans la reconnaissance et la compréhension sympathiques des différences de perspectives, des différences d'origine, des différences de nature. Et elle se joue dans la conservation de ces différences et dans la coopération avec elles. (Kallen, 1924 : 64)

Bourne, comme Kallen, s'oppose au désir de conformité d'une certaine doctrine nationaliste, partagée par l'intelligentsia belliqueuse comme elle est imposée par l'État. La « classe intellectuelle » aurait dû enquêter sur les « idéaux et aspirations » de la démocratie américaine et se débarrasser des « vieilles notions mystiques qui obstruent notre pensée ». La critique du « sang mystique de notre nation » par Bourne (1916h/2024 : 658) est celle que l'on retrouvera sous la plume de Dewey, Laski ou Follett quand il s'agit d'imaginer un pluralisme politique. La « classe intellectuelle » aurait ainsi pu rechercher des façons d'assurer la paix et de préserver la neutralité des États-Unis, tout en « découvrant une vraie américanité », celle qui fédère « différents groupes et traditions ethniques ». Au lieu de quoi elle a préféré, pour une bonne part, se rallier aux fantasmes militaristes, « témoignant de la finesse de son vernis socialiste ». La trahison des clercs a suivi la fuite en avant des politiques. On peut rappeler la position de Theodore Roosevelt (1894) quand il définit la « vraie américanité ». L'américanité est sans doute « une question d'esprit, de conviction et d'objectif, et non de croyance ou de lieu de naissance », comme l'écrit Roosevelt, et elle ne saurait souffrir aucune mise à l'écart ou discrimination en raison de l'origine nationale.

> Il vaut toujours mieux être un original qu'une imitation, même lorsque l'imitation est de quelque chose de meilleur que l'original [...] être un Américain de première classe vaut cinquante fois mieux que d'être une imitation de seconde classe d'un Français ou d'un Anglais. [...] Nous devons les américaniser [les

> néo-arrivants] de toutes les manières, dans leur discours, dans leurs idées et principes politiques, et dans leur façon d'envisager les relations entre l'Église et l'État. Nous accueillons l'Allemand ou l'Irlandais qui devient Américain. Nous n'avons que faire de l'Allemand ou de l'Irlandais qui le reste. Nous ne voulons pas d'Allemands-Américains et d'Irlandais-Américains qui figurent en tant que tels dans notre vie sociale et politique ; nous ne voulons que des Américains et, à condition qu'ils le soient, nous ne nous soucions pas de savoir s'ils sont d'origine autochtone, irlandaise ou allemande. (Roosevelt, 1894)

Cette proscription des identités à trait d'union, les candidats à l'élection présidentielle de 1916, le démocrate Woodrow Wilson et le républicain Charles Evans Hughes, la partagent. Ils posent une règle d'allégeance unique : il faut choisir son camp, être d'un côté ou de l'autre. La discussion a en fait émergé en 1914-1915 – un contexte éclaire la série de textes qui paraissent successivement de Kallen, Bourne et Dewey. Son déclencheur a été l'affirmation « *semel Germanus semper Germanus* » de la nouvelle loi sur la citoyenneté allemande, la loi Delbrück (paragraphe 25, § 2), entrée en vigueur le premier janvier 1914, qui autorise la double nationalité : « La nationalité n'est pas perdue par quiconque, avant d'acquérir la nationalité étrangère, a obtenu sur demande de la part des autorités compétentes de son État d'origine, l'autorisation écrite de conserver sa nationalité. » Herbert Adams Gibbons, journaliste bien informé de la situation européenne, commente : « Un moyen légal a été donné à ces Allemands naturalisés de conserver la nationalité allemande, à l'insu des nations où leur serment d'allégeance a été reçu en toute bonne foi. » (Gibbons, 1915 : 35). « Le résultat de cette loi, depuis que la guerre a éclaté, a été de faire peser une suspicion naturelle et justifiée sur tous les Allemands vivant dans les pays des ennemis de l'Allemagne. » *(Ibid.)*. Les Allemands-Américains deviennent la cible de l'opinion et le bouc-émissaire des politiques. Dans la proclamation du 6 avril et du 16 novembre 1917, Wilson franchit un pas supplémentaire : il les déclare « *alien enemies* », et prend une série de mesures contre cette nouvelle catégorie d'« ennemis étrangers » :

interdiction de détenir des armes ou de s'approcher à moins d'un demi-mile de sites militaires ou sensibles, de publier des menaces ou attaques contre les instances politiques ou de communiquer avec les nations ennemies ; obligation d'enregistrement et restriction sur les lieux de résidence, bientôt, contrôle de tous les mouvements sur

« Suppression du trait d'union germano-américain : il faut maintenant que ce soit l'un ou l'autre » (*New York Times*, 16 mai 1915, peu de temps après la tragédie du Lusitania).

le territoire américain ; interdiction d'utiliser des machines volantes et de s'approcher du district de Columbia ou du canal de Panama ; emprisonnement de toutes les personnes dont il est « raisonnable » de penser qu'elles apportent une « aide à l'ennemi »[17].

Comme l'écrit Bourne, « l'orthodoxie triomphante de l'État est montrée à son apogée lorsque des prédicateurs chrétiens perdent leur chaire pour avoir pris plus ou moins au pied de la lettre le Sermon sur la montagne, et que des zélotes chrétiens sont envoyés en prison pour vingt ans pour avoir distribué des tracts qui soutiennent que la guerre n'est pas scripturaire » (Bourne, 1918a/1919 : 144-145). C'est à l'occasion de cette crise que le soupçon de trahison s'est mis à peser sur les identités à trait d'union *(hyphenated)* – à un point tel qu'un certain nombre d'activistes noirs font le choix d'être appelé « *coloured people* » plutôt que « *African-Americans* », pour ne pas donner l'impression d'être à moitié africains, à moitié américains, et pour revendiquer leur américanité à part entière. Le soupçon est généralisé contre les « *Hyphenates* », ces immigrants qui sont restés des étrangers *(aliens)*, « dont la naturalisation a été technique et juridique, mais pas spirituelle et vitale », ou qui, pour un bon nombre, jusqu'à la moitié pour certaines communautés étrangères, ne se sont pas encore naturalisés. Ces étrangers « profitent des chances que leur donne l'Amérique », tout en « chérissant et cultivant leur identité et leur culture ». Le mot d'ordre qui se fait alors entendre est : « *The hyphen must go !* » « Pas de double citoyenneté, ni d'allégeance divisée. » (*The North American Review*, 1916). À quoi un certain J. P. McGee (1916 : 639-640), d'Oklahoma, répond dans le courrier des lecteurs en taclant les *British-Americans*, qui croient être les vrais Américains alors qu'ils n'ont jamais renoncé, « hypocritement », à leur culture. Il rejoint Bourne selon qui les « Anglo-Américains » regardent les Américains de haut, comme des « coloniaux » et continuent de concevoir les États-Unis comme un « dominion autonome de l'Empire britannique ». Mais pour McGee, les faux Américains sont ceux qui n'ont pas de trait d'union : « The *Alien* Must Go » !

On comprend mieux la critique courageuse par Bourne du « stigmate des traits d'union », en porte-à-faux avec la campagne contre les Américains non-natifs ou d'ascendance étrangère, principalement allemande, qui ne se seraient pas « assimilés ». Hormis une petite minorité qui va continuer de rêver au *Heimatland* perdu et être réceptive à la propagande wilhelmienne, les Germano-Américains n'étaient pourtant pas plus de vrais Allemands que de faux Américains et, comme tous les migrants, devaient se débrouiller dans le maquis d'expériences, de sociabilités et de cultures multiples qui était le leur. Les lignes de clivage et de fracture entre Juifs et non Juifs, entre religieux et laïcs, et entre membres de différentes régions, parlant des dialectes différents, interdisaient de penser une communauté allemande unanimement soudée (Luebke, 1974). La question du trait d'union touchait à vrai dire au cœur de l'expérience migrante – du rapport à soi et du rapport aux autres. Le trait d'union était une métaphore des ruptures, conflits et synthèses dont chaque individu, dans son parcours biographique, pouvait faire l'expérience pour devenir un « Américain à trait d'union *(hyphenated American)* », comme s'autocatégorise, dans la marée de récits de vie à succès de l'époque, Edward Steiner, hungaro-américain, juif des Carpates devenu pasteur presbytérien (Steiner, 1916). Le trait d'union était aussi une métaphore des difficultés de vivre dans la « Terre promise » pour Mary Antin (1912), amie d'Addams et de Roosevelt, juive de Plotzk, intégrée par l'école publique, mariée à Boston à un géologue luthérien, prenant le parti des Alliés et se séparant de son mari devenu pro-allemand pendant la guerre, elle-même couplant sa « complète dévotion civique à l'Amérique » avec la défense d'un foyer palestinien dans le *Maccabaean*, la revue de la Fédération américaine des sionistes. Au-delà du rapport à soi et aux autres, c'est un rapport entre les cultures de différentes communautés qui se joue. La métaphore du trait d'union est récurrente dans « Transnational America » (Bourne, 1916h/2024), où elle est élargie aux cultures (« *culture* » et « *cultural* » y apparaissent 45 fois). Il faut créer du lien entre ces masses de gens, plus ou moins regroupées, mais souvent inorganisées, aux langues, mœurs, lois et religions multiples – faire de la Tour de Babel une nation américaine.

Le trait-d'unionisme est une stratégie de cohésion d'une « société américaine [qui] se trouve [encore], pour ainsi dire, en un état prédarwinien » (Brooks, 1915 : 164-165). La « civilisation » et la « socialisation » de cette « mer des Sargasses » chaotique, dépeinte par Van Wyck Brooks, ne vont pas se faire grâce à une Super-Âme, émergeant dans un Super-Organisme, et pas davantage par un État puissant, qui substitue ses lois à la vie de la société.

> L'Amérique est comme une vaste mer des Sargasses – un prodigieux mélange de vie inconsciente, balayé par des vagues de fond d'émotions semi-conscientes. Toutes sortes d'êtres vivants y dérivent, phosphorescents, gaiement colorés, rassemblés en touffes et en masses coagulées, gélatineuses, informes, fragiles, enchevêtrées, s'élevant et retombant, flottant et fusionnant, ici un immense ventre distendu, là un minuscule cerveau rudimentaire (le grossier dévorant le raffiné) – partout une vitalité incontrôlée, non-planifiée et inorganisée, comme celle du premier chaos. C'est une profusion de vie qui n'a pas été transformée en organisme, dans laquelle on n'a pas introduit les valeurs et les standards féconds de l'économie humaine, innocente de ces lois de la gravitation sociale qui, bien comprises et poursuivies avec une foi ardente, engendrent un bon tempérament chez l'animal humain. (Brooks, 1915 : 164)

Les deux solutions qui ont les faveurs de Bourne sont une forme d'auto-organisation réfléchie, passant par la discussion, l'enquête et l'expérimentation collectives, qui réduise autant que faire se peut l'interventionnisme d'un État régulateur et répressif ; et une forme de synthèse transnationale, qui se greffe sur la précédente, qui garantisse des relations de reconnaissance et de tolérance, même avec les Germano-Américains, et qui se fonde sur des relations d'apprentissage et d'hybridation réciproque, à distance des tentatives d'uniformisation par les élites anglo-saxonnes.

LE DÉBAT AUTOUR DE L'ALLEMAGNE ET DES GERMANO-AMÉRICAINS

L'Allemagne, d'abord.

Pourquoi cette focalisation sur les Allemands ? Vue de l'extérieur, la communauté allemande est l'une des plus nombreuses et des mieux organisées aux États-Unis. Selon le recensement de 1910, les Allemands de naissance ou de seconde génération étaient huit millions pour une population totale de 92 millions de citoyens étatsuniens (U.S. Census, 1910). On les retrouve aussi bien dans les campagnes du Midwest que dans les grandes métropoles comme New York, Philadelphie ou Chicago – où beaucoup d'Allemands sont de surcroît des Juifs allemands. À partir des années 1880, avec l'accélération du processus de migration pour répondre aux besoins de l'industrialisation, on les retrouve dans toutes les villes en expansion. Le livre d'Ernst Kargau (1893/2000) nous livre un instantané de la vie dans cette communauté allemande à St. Louis, Missouri, l'une des pointes de ce que l'on a appelé le « triangle allemand » avec Milwaukee, Wisconsin, et Cincinnati, Ohio. Le triangle allemand englobait une bonne partie de l'Illinois et de l'Indiana, au sud du lac Michigan. On a encore parlé d'une « ceinture allemande *(German Belt)* » qui s'étendrait de la Pennsylvanie jusqu'à l'Oregon et où de nombreuses communautés religieuses (catholiques, luthériens, évangéliques allemands, réformés allemands, libéraux et juifs) se sont installées (Lacher, 1925 ; Korman, 1967). Leurs membres connaissent une forte ascension sociale sans renoncer à leur langue et à leur germanité *(Deutschthum)*. Ils maintiennent leur « héritage culturel » dans des réseaux de clubs sociaux, journaux, théâtres et écoles, églises, temples et synagogues, organisations professionnelles, associations de chant, sociétés de tir ou de gymnastique, sans compter les nombreuses organisations de secours mutuel, d'aide aux invalides et aux retraités, aux veuves et aux orphelins, pour lesquelles les Allemands étaient réputés. Le réseau associatif, syndical et politique des Allemands-Américains – les *Mannerchore*, *Turnvereine* et leurs *Schützenfeste* auxquelles se référait Kallen dans

son propre texte –, et, distinct de celui-ci, le réseau des Juifs allemands, sont parmi les plus denses et les plus avancés, d'un point de vue civique, aux États-Unis.

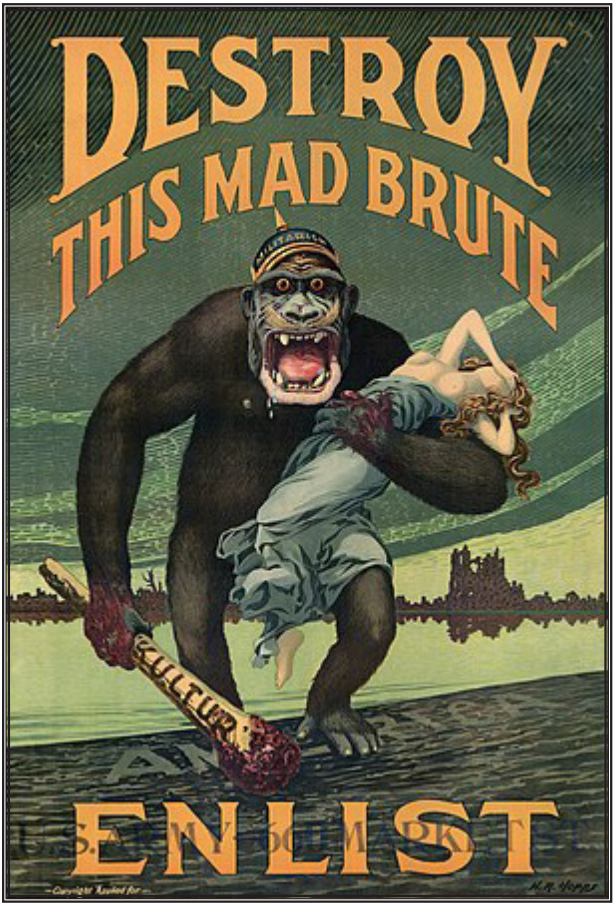
Clara E. Schieber (1923) rappelle que, pendant la guerre de 1870, les sympathies des États-Unis allaient plutôt à l'Allemagne, mais qu'à la faveur de conflits d'ordre impérialiste – l'incident samoan, les frictions en Chine, à Manille, en Haïti, aux Antilles ou au Venezuela, les déclarations en faveur d'une *Weltpolitik* de Guillaume II, le projet de train Berlin-Bagdad à partir de 1903, la médiation américaine entre la France et l'Allemagne à la conférence d'Algésiras en 1905-1906, ou l'affaire de Saverne en Alsace en 1913 – la peur d'un expansionnisme allemand a peu à peu pris le dessus. Le nombre d'étudiants américains dans les universités allemandes a décliné, et l'admiration pour l'efficacité industrielle et politique s'est retournée en hostilité pour l'agressivité dans la compétition économique, la « brutalité rhétorique du Kaiser », l'« autocratie teutonique » ou le « militarisme prussien ». Ces préjugés contre l'Allemagne, à l'aube de la Première Guerre mondiale, sont devenus monnaie courante dans la presse et dans l'opinion. On assiste alors à un regain des soupçons d'antipatriotisme qui pèsent sur les citoyens allemands-américains. Le département de la Justice va ainsi constituer une liste de 480 000 Allemands, dont 4 000 seront emprisonnés pour espionnage ou contribution à l'effort de guerre de l'Allemagne et des milliers d'autres écartés de leurs fonctions. Les sentiments anti-allemands vont cristalliser petit à petit, en partie en contre-coup du travail de propagande accompli par le gouvernement de Bismarck auprès de ses ressortissants à l'étranger, mais surtout après l'épisode du Lusitania et du télégramme Zimmermann (Bailey, 1935). Le contrecoup a été une « apologétique allemande, offensive et inepte », nous dit Bourne (1917b/1919 : 29). Cette réaction de la minorité importante a conduit à la division et à la polarisation de l'opinion publique. Le contrecoup du contrecoup a été une véritable hystérie collective qui s'est déchaînée pendant la guerre, avec pour point d'orgue le lynchage de Robert Prager en avril 1918[18].

Cela n'a pas empêché un certain nombre d'essais d'être publiés dans la galaxie progressiste et pragmatiste. Simon N. Patten, germanophile militant, est l'un des rares à avoir appelé à davantage d'empathie. Dans *Culture and War* (1916), il regrette que la voie d'une compréhension réciproque entre Allemands, Britanniques et Américains soit délaissée au profit du stéréotype et de l'anathème. Il se livre à une exégèse de ce que veut dire la vie et la mort pour les Allemands, comment la pulsion vitale s'exprime dans la culture allemande et comment celle-ci s'exalte et s'incarne dans l'État. Il oppose la *Weltanschauung* allemande à la perspective instrumentale des Anglais et des Américains. Alors que ces derniers se demandent : « Qu'est-ce je vais tirer de cette situation ? », « Quel est mon intérêt à y participer ? », la perspective des Allemands s'articule autour de trois mots que Patten (1916 : 19) traduit ainsi : *Dienst* (service comme accomplissement du devoir d'obéissance à une cause supérieure), *Ordnung* (ordre garanti par la conformité des expériences internes et des conditions externes) et *Kraft* (puissance). Le sacrifice de l'intérêt personnel prévaut sur le calcul des plaisirs et des peines. Le premier devoir est celui de l'obéissance, du respect pour l'autorité, du travail pour la communauté, ce qui assure une forme d'harmonie entre les attentes des personnes et les institutions pour lesquelles ils se dévouent et qui contribue « à l'effectivité et à l'accélération du pouls national » (*ibid.* : 22). Indépendamment de la direction du mouvement, de la rationalité des buts ou de la justice des lois, la puissance de la nation allemande doit « grandir, surpasser et conquérir ». Les nations petites et pacifiques manquent de vigueur dans le combat, dont l'expression la plus haute est la Guerre, et sont condamnées à dégénérer (*ibid.* : 30). « La culture, c'est l'Allemagne » et elle doit s'étendre et absorber d'autres races, comme les Slaves ou les Polonais : c'est son destin national et mondial. Rétrospectivement, le portrait fait frémir ; il était, en 1916, destiné à mieux faire comprendre l'esprit et le tempérament allemands.

Pour continuer dans la galaxie des proches du pragmatisme, c'est un autre son de cloche que l'on entend dans *Imperial Germany and the Industrial Revolution* de Thorstein Veblen (1915). Celui-ci rend

compte de l'émergence d'une économie dominante dans un cadre politique et institutionnel qui est celui de la monarchie féodale et dynastique d'une Prusse, hégémonique, par la puissance de son industrie, sur les autres États allemands. Dans ce régime qui impose le service militaire, une politique fiscale impériale et un contrôle impérial de l'éducation, la révolution industrielle et nationale dépend du façonnage d'un esprit de discipline et de subordination des sujets et de leur investissement dans l'efficacité et la solidarité nationales. John Dewey n'est pas en reste avec son essai, peu nuancé, *German Philosophy and Politics* (1915b), où il attaque différents traits de l'esprit germanique. Il oppose la « philosophie *a priori* » et l'« absolutisme systématique » des Allemands à l'apprentissage expérimental par la méthode des essais et erreurs – qualité par excellence des Américains. « Ce sont les conséquences concrètes plutôt que des règles *a priori* qui nous guident. » (*Ibid.* : 200). D'une certaine façon, Dewey anticipe les critiques à la Popper ou à la Hayek, qui identifieront dans la croyance en certaines idéologies systématiques, closes sur elles-mêmes, une racine intellectuelle des régimes totalitaires. Mais d'autre part, il se laisse aller à un violent pamphlet contre l'Allemagne, souvent sans nuances, et prenant de trop grands raccourcis entre le règne des idées et celui des faits.

Un dernier auteur, le vieux Royce, affaibli par un épisode d'apoplexie, entre dans la bataille après qu'un sous-marin allemand a coulé le paquebot Lusitania, le 7 mai 1915. Les États-Unis étaient jusque-là restés neutres, mais l'Allemagne les accusait de transporter des cargaisons d'armes dans des bateaux de navigation civile. Royce s'était élevé contre cette agression de l'Allemagne impériale, contre des civils et contre « l'humanité ». Dans *The Hope of the Great Community* (1916), il dit son désaccord avec un collègue de Harvard qu'il ne nomme pas, annonçant le « triomphe spirituel de l'Allemagne » – il s'agit de Hugo Münsterberg dans *Tomorrow : Letters to a Friend in Germany* (1916 : 112). En attendant une redistribution équitable des terres, à l'échelle internationale, selon les règles du « cosmochorisme » (Münsterberg, 1914 : 198), qui assurera la paix universelle, Münsterberg décrit dans



Affiche de recrutement mettant en scène un gorille portant un casque « militarisme » et tenant un gourdin « Kultur » : « Détruisez cette brute folle ! Engagez-vous dans l'U.S. Army ! » (auteur : Harry R. Hopps, San Francisco Army Recruiting District, 1917. Library of Congress Prints and Photographs Division, n° LC-DIG-ds-03216).

The War and America (1914) la façon dont l'Allemagne, cette nation « pacifique et industrieuse » (*ibid.* : 3), menacée sur ses frontières, a toujours dû, malgré elle, « consacrer une grande partie de ses ressources matérielles et morales à la préparation de sa défense » (*ibid.* : 4). L'armée allemande, « incarnation de l'âme nationale avec toutes ses énergies

intellectuelles et morales » (*ibid.* : 201-202), ne fait que réagir aux préjugés antiallemands de ses « agresseurs » (Münsterberg, 1914 : chap. I) : l'esprit de revanche des Français, l'égoïsme commercial des Anglais et le « panslavisme barbare » des Russes. Ce renversement de l'accusation ne convainc pas Royce, hanté par les « fantômes de mes morts [amis et étudiants] tués sur le Lusitania » (Royce, 1916 : 16). La menace qui pèse sur l'humanité justifie l'entrée en guerre des États-Unis.

Royce tire parti de l'occasion pour donner sa vision d'une communauté internationale, faite de compassion, d'honneur et de devoir, animée par une « moralité internationale » (*ibid.* : 4). Une « communauté de l'humanité *(community of mankind)* » (*ibid.* : 31) qui transcende les « intérêts des nations individuelles ». Les Américains doivent prendre parti par « aspiration et préoccupation pour l'humanité blessée » (*ibid.* : 20), mais leur finalité doit être la paix, garantie par un organe « assurantiel », faute de Ligue de la Paix. L'argument, peircien, est déjà présent dans *War and Insurance* (1915) : face à des « paires dangereuses » qui se nuisent mutuellement et dont les torts réciproques risquent de conduire à une dégradation de la situation, bien au-delà de leur tête-à-tête, « l'Assureur », que Royce appelle aussi « l'Interprète », remplit une « fonction de médiation, réconciliation et unification » (Royce, 1916 : 62). Il fonde une communauté triadique « en représentant et en interprétant les plans, idées et objectifs » à l'un ou l'autre des partenaires de la paire « afin que ces trois coopèrent comme s'ils étaient un » (*ibid.* : 64). Par la mise en place progressive de cette « communauté d'interprétation », Royce entrevoyait une méthode pour intégrer et pacifier les relations entre classes et entre races[19]. Et il esquissait ainsi la fonction d'une instance tierce, un assureur-interprète international, capable de fédérer, liguer ou associer les nations. Telle était sa version trinitaire du pluralisme international.

Bourne est plus mesuré. Si Dewey (1915b : 62-64) oppose la *Kultur* allemande, avec son caractère « délibéré et conscient », « collectif et nationaliste », celle du *Kulturkampf* (combat culturel) de Bismarck contre l'Église dans les années 1870, à la *Zivilisation*, Bourne (1915a)

appelle au contraire les Américains à apprendre des « idéaux allemands » et à ne pas confondre leurs excès avec le projet « de dominer le monde ». Il ne s'agit que « de l'organiser rationnellement sur la base d'une coopération volontaire, en soudant ensemble, en une union fédérale, des nations apparentées par leurs intérêts et par leur civilisation » (*ibid.* : 118). Les Allemands ne sont pas présentés par Bourne comme de dangereux « Teutons » décidés à conquérir l'Europe, en dépit du souvenir d'unanimité de la foule berlinoise, le 31 juillet 1914, un mois après l'assassinat de l'Archiduc François-Ferdinand d'Autriche et la veille de la déclaration de guerre du Kaiser à la Russie. L'Amérique, au lieu de se faire « terrain de rencontre pour les différentes attitudes nationales » (Bourne, 1917a/1919 :28) et de désamorcer les campagnes de haine nationaliste et coloniale qui avaient cours en Europe, a désigné les Germano-Américains à la vindicte populaire et décidé d'entrer en guerre contre l'Allemagne.

Dans « A Glance at German "Kultur" » (1915b), Bourne décrit pourtant les Allemands comme l'avant-garde du civisme mondial ; ils montrent la voie d'une « démocratie socialisée ». Les Allemands excellent dans l'art civique, selon Bourne, « le roi des arts, en raison de sa nature totalement sociale » *(ibid.)*. L'art devait se mettre au service de la communauté, en améliorer les conditions de vie et en favoriser les valeurs coopératives. « Art civique », utilité sociale, vie collective : que ce soit en architecture ou en urbanisme, il fallait rompre avec l'académisme des bourgeoisies européennes et le colonialisme de l'imitation culturelle, mais aussi avec un art financé par le monde du business, qui en glorifie le « mercantilisme égoïste », et avec cette « sauvagerie chaotique », laide et invivable, marquée par ses hiérarchies et ses discriminations, des « villes non-planifiées » (Bourne, 1915c) aux États-Unis. Bourne loue les « modèles d'art et de conception civiques » (*ibid.* : 277) des Allemands, dont les élites ne perdent pas de vue que les villes sont comme des « maisons communes *(communal house)* qu'il faut rendre aussi bien ordonnées que belles ». « La ville bien planifiée est immensément payante du point de vue social. » (*Ibid.* : 278). Bourne a été favorablement impressionné, lors de son voyage en Allemagne en juillet 1914, par

la science de l'organisation et du management urbain et par « la splendeur de la renaissance artistique, telle qu'elle s'exprime en particulier dans la nouvelle architecture, la décoration intérieure et l'art civique » (Bourne 1915/1920 : 260). Ce design pousse ses racines dans l'Art nouveau *(Jugendstil)*, dans les années 1890 (le cousin de l'Arts & Crafts en Angleterre et aux États-Unis). Bourne est émerveillé devant la force d'organisation collective qui s'exprime dans les appartements municipaux de Munich, les bains publics du *Volksbad* de Nuremberg (à peine achevés en 1913), les jardins scolaires et ouvriers de Lichtenhof, le site de traitement de déchets de Furth ou les abattoirs de la ville de Dresde. Il met ces réalisations en regard de la Hampstead Garden Suburb (*ibid.* : 261), au nord-est de Londres, selon lui le plus beau modèle de ville planifiée, mais il place l'Allemagne, avec ses « laboratoires d'urbanisme » *(ibid.)*, au-dessus de toutes les autres nations, « à l'avant-garde même de la civilisation socialisée », aux antipodes de l'incapacité des Américains à élaborer et à appliquer, à l'époque, des plans directeurs.

Pas de stigmatisation des Allemands, donc, mais plutôt une invitation à apprendre de ce réservoir débordant d'énergie civique qu'ont parfois fait disparaître les critiques de l'industrialisme et du militarisme ; un refus de réduire la communauté germano-américaine, avec ses identités, ses intérêts et ses idéaux, à une extension de l'Allemagne impériale ; et la conviction qu'« avec le pragmatisme de Dewey et de James et la philosophie sociale de Royce, nous avons les outils intellectuels pour une telle entreprise, éthique, sociale, politique » (Bourne, 1915a : 119).

DE LA SUPRÉMATIE ANGLO-SAXONNE À LA DÉGRADATION DE LA CULTURE DE MASSE

Le refus de la suprématie anglo-saxonne, ensuite.

Dans « War and the Intellectuals », Bourne revient aussi sur le « colonialisme anglais », qui a imposé son point de vue sans pluralisme, sans discussion et a entraîné tout un pays dans la guerre. Bourne parle de

« *magyarisation* » (1917b/1919 : 29), par référence à l'assimilation forcée des petites nationalités, dont la slovaque, en Hongrie. L'expression de ce « colonialisme latent » s'est entrechoquée avec le désir d'une unité américaine. Mais « de simples syllogismes ont été substitués à l'analyse, les choses ont été désignées par leurs labels ». « La classe intellectuelle [a] échoué à produire des synthèses plus élevées. » (*Ibid.* : 38-39). Les uns et les autres sont restés prisonniers de leurs croyances et de leurs habitudes, comme James et Dewey l'avaient montré – incapables de s'élever vers une prise de perspective réflexive sur l'histoire, la société et la politique de leur pays. La version pauvre de l'unité l'a emporté, par manque de générosité et de curiosité, par manque d'intelligence collective.

Bourne est très remonté contre cette espèce de colonialisme domestique, interne aux États-Unis. « Nous sommes tous nés à l'étranger *(foreign-born)* ou descendants de personnes nées à l'étranger », et nous sommes tous venus, si ce n'est à bord du Mayflower, en tout cas à bord de navires qui auraient pu s'appeler « Fleur de Mai, Flor di Maggio ou Majblomst ». On pourrait rajouter, ce que Bourne ne fait pas, les noms des transatlantiques qui ont amené les Européens aux États-Unis – les Grand Eastern, Campania, Teutonic, Baltic, Lusitania, Majestic, Adriatic, City of Paris –, ou ceux des bateaux de la Pacific Mail Steamship Company qui ont convoyé les Asiatiques vers les champs de Hawaii ou les mines de Californie – City of Tokyo, Alaska ou Sphinx ; ou encore, rajouter les noms des navires négriers qui ont assuré les plus de 35 000 voyages de traite des esclaves – les Hannibal, Planter, Africa, Parr, Amistad, jusqu'au dernier à transporter sa cargaison de captifs, le Clotilda, le 9 juillet 1860… Les cargaisons navales d'immigrants et d'esclaves ne sont pas du tout du même ordre, mais toutes ont apporté leur lot de nouveaux Américains.

Bourne s'en tient aux immigrants volontaires. Tous, nous avons migré avec nos « caractères nationaux et raciaux », pour fuir l'« air étouffant *(stiftling)* » du Vieux Monde, avoir la liberté de vivre heureux et la chance de faire fortune. Une proportion de 15 % de la population

Esclaves d'Afrique de l'Est, sauvés d'un boutre, à bord du HMS Daphne, un navire de guerre britannique utilisé pour empêcher le transport d'esclaves le long de la côte de Zanzibar. Ils ont été libérés des marchands d'esclaves arabes entre le 1er et le 4 novembre 1868.

Paquebot transatlantique d'immigrants, S.S. Patricia, 10 décembre 1906 (Edwin Levick photographe, Library of Congress Prints and Photographs, Digital ID : ds 11826 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ds.11826).

des États-Unis est née à l'étranger en 1910, et ce pourcentage est encore plus élevé si l'on compte les Américains nés de parents nés à l'étranger. Il y a là une multiplicité de sources d'expériences, de savoirs, de langues, d'identités, d'histoires, d'intérêts qui ne peut se laisser réduire à l'unité. Bourne rejette la solution de la fusion des peuples nationaux dans un *melting-pot*. Le risque est que, dans un tel chaudron de cultures, la composante anglo-saxonne, sûre de son bon droit, animée par des velléités impérialistes, ne l'emporte sur les autres composantes – une situation qui était celle des empires européens. Un facteur central de la culture anglo-saxonne est le puritanisme – dont Bourne a fait l'expérience rapprochée dans sa jeunesse à Bloomfield[20]. Le réquisitoire de Bourne est violent contre la « volonté de puissance des puritains » (1917d : 176-187), qui étouffe « l'*essor* vers la vie » au nom de la « responsabilité sociale de la race », ou qui décourage la « soif pour l'expérience de l'amour » au nom d'une quête de « perfection raciale » (*ibid.* : 177-178). Le puritain cultive la superstition qu'il serait « doté d'une extraordinaire force morale », ce qui lui permet de « renverser le courant naturel de la vie », de résister à ses impulsions instinctives, de les réprimer et de les réorienter vers la maîtrise de soi et le sacrifice de soi. Il en tire une fierté qui l'autorise à retourner cet ascétisme en domination. « Il n'aime pas tant la vertu pour elle-même que parce qu'il en fait un instrument de son terrorisme » ; elle l'habilite à exercer un « contrôle sur les autres qui lui procure ses satisfactions de pouvoir » (*ibid.* : 182). Il n'est en rien question, ici, d'éthique sociale au sens où l'entendaient les progressistes. Le puritanisme n'est pas tant un « idéal raisonnable que simplement héréditaire ». « Le prestige du "propriétaire" lui confère une validité oraculaire que rien ne peut ébranler. Les efforts des autres classes ne font qu'aller à contre-courant. » *(Ibid.)*.

Par ailleurs, « il s'agit plus pour la classe dirigeante d'un idéal que d'une règle de vie [...] le puritanisme est davantage destiné à l'usage public qu'au privé » (Bourne, 1913d : 235). Cette moralité publique, maintenue à coups de prescriptions et de proscriptions, tant par les religieux que par les juristes, est une force de maintien de l'ordre social. Chacun se tient à sa place. Cela ne va pas sans paradoxes. « Sur le plan

religieux, le saloon est un anathème, mais sur le plan pratique, il s'agit d'une institution établie, qui a donc droit à tout le respect que notre classe dirigeante accorde à ce qui existe. » *(Ibid.)*. À Bloomfield, « l'existence de dix-huit saloons semble à tout le monde, ecclésiastiques et infidèles confondus, tolérable et naturelle. La prohibition est impensable. » *(Ibid.)*. L'élite de la ville est ainsi confrontée à un paradoxe : « La diminution du nombre de licences serait une atteinte au droit de propriété », mais son augmentation tout autant : « La présence de dix-neuf [saloons] constituerait un péché communautaire inexpiable contre le Tout-Puissant. » *(Ibid.)*. Il n'en reste pas moins que le puritain est en croisade contre l'alcool et plus généralement contre le crime et le vice – souvent identifiés aux Noirs qui ont quitté le Sud pour Harlem et aux masses de migrants qui, débarqués à Ellis Island, ont pris la barge pour Jersey City au lieu de celle pour Battery Park et se sont dispersés dans le New Jersey. La solution raisonnable de réglementer les saloons, de les déplacer dans les quartiers où ils seraient le moins gênants et de réfléchir aux causes et aux raisons de leur succès n'est pas discutée – pour le puritain, le « mal » doit être éradiqué. Il renonce à la « tentation », et justifie ce renoncement par un idéal d'abstinence, qu'il codifie, promulgue et impose (Bourne, 1917d : 184). Convaincu de sa supériorité morale, qui nourrit son attitude d'évangélisation, il prétend vouloir imposer sa moralité publique aux colonisés qu'il essaie de convertir et de rallier à ses églises, épiscopales ou presbytériennes à Bloomfield ; ou il rêve, en bon philanthrope, avec l'aide des dames patronnesses, de voir ces immigrants, barbares venus d'ailleurs, rejoindre ses standards moraux. Au puritain, Bourne oppose un « nouveau paganisme », qui cultive les plaisirs des sens, la sensualité de l'amour et la jouissance de l'art[21].

Le puritanisme est le noyau de cette « nourriture culturelle » faite de religion, d'éthique et de littérature, et de snobisme à l'anglaise, que Bourne rejette avec force, tout comme le faisait Van Wyck Brooks dans *Le Vin des Puritains* (1908) et dans *America's Coming-of-Age* (1915)[22]. Contre cette volonté de puissance d'un groupe contre tous les autres, Bourne récuse l'américanisation entendue comme

« anglo-saxonisation ». « [Le] système juridique et politique dans son ensemble est resté plus anglais que l'anglais, pétrifié et immuable, alors qu'en Angleterre le droit se développait pour répondre aux besoins de temps changeants. » (1916h/2024 : 649). Mais, selon Bourne, l'expérimentation américaine est restée en grande partie bloquée, en raison de la prévalence d'une classe d'Anglo-Américains, trop attachée à ses privilèges, qu'il s'agisse de l'élite de la Nouvelle-Angleterre, qui se prend pour l'aristocratie du pays, jusqu'à fantasmer une filiation entre les *town-meetings* et les assemblées de guerriers germains ; ou encore, de la ploutocratie du Sud, « colonie anglaise, stagnante et suffisante », rétive à la « fécondation croisée » des Anglais, des Allemands et des Scandinaves qui s'est produite dans le Wisconsin ou le Minnesota. « Si la liberté signifie une coopération démocratique dans la détermination des objectifs et des idéaux ainsi que dans l'établissement des institutions sociales et industrielles d'un pays, alors l[es] immigrant[s] n'[ont] jamais été libre[s] » (*ibid.* : 652) : ils ont été soumis à un processus d'« anglo-saxonisation », plus ou moins forcée. Ni réduction à l'unité, ni course en parallèle, mais une assimilation réciproque redoublée d'une fertile émulation entre des « cultures restées distinctes dans la coopération ». Bourne s'insurge dans le même temps contre une forme d'américanisation qui rimerait avec homogénéisation. Il faut lire son éloge de Theodore Dreiser (1915d/1977 et 1917f/1977), « authentiquement américain, totalement non-anglais », qui a « rendu un réel service à l'imagination américaine » (1917f/1977 : 464) par ses portraits de l'avidité de puissance des plus riches, de la violence de l'industrie et de l'ingénuité des masses ; Dreiser qui, dans *Sister Carrie* (1900) et *Hoosier Holiday* (1916), faisait sentir son « enthousiasme pour la vie » (1917f/1977 : 459), et contre les bonnes mœurs de la Nouvelle-Angleterre, livrait des descriptions du désir, y compris de la « faim sexuelle », sans horizon de rédemption, et de la « crudité » et de la brutalité des impulsions dans la « sauvagerie » du monde industriel. Bourne voyait là une littérature proprement américaine.

Roosevelt aurait pu être un symbole de cette vitalité et d'intensité, avec son amour de la vie sauvage *(wildness)* et ses éloges de la *strenuous*

life (Cefaï & Stavo-Debauge, 2021). Mais, tout en étant ouvert à toutes les nationalités, il arrivera à Roosevelt de dire sa préférence pour la « race anglo-saxonne », d'adopter la thèse du « suicide racial » des Blancs anglo-saxons et protestants en raison de la « compétition entre les races », et de se réjouir en matière de politique et d'immigration de la supériorité des peuples teutoniques sur les autres peuples européens, slaves, grecs ou italiens. Il répètera à de multiples reprises que la majorité des Noirs du Sud sont « totalement inaptes pour le suffrage » et refusera de leur accorder une place dans le Parti progressiste en 1912 (Cefaï, 2023). Et il sera à l'origine de la politique impérialiste des États-Unis en annexant Hawaii, Guam et Porto-Rico et en colonisant Cuba, Panama et les Philippines, faisant sien le mot d'ordre de Rudyard Kipling du « fardeau de l'homme blanc ». Par ailleurs, Roosevelt prône une réglementation du flux d'immigration. L'enjeu en serait d'« écarter les travailleurs qui tendent à déprimer le marché du travail, et les races qui ne s'assimilent pas facilement à la nôtre, ainsi que les individus indignes de toutes les races – non seulement les criminels, les idiots et les indigents, mais les anarchistes du type Most et O'Donovan Rossa[23] » (Roosevelt, 1894). De même, si Roosevelt écrit que « nous sommes également opposés à toute discrimination contre ou pour un homme en raison de sa croyance ; nous exigeons que tous les citoyens, protestants et catholiques, juifs et gentils, soient traités équitablement à tous égards ; que leurs droits soient garantis à tous » *(ibid.)*, cette acceptation généralisée de tous les migrants souffre néanmoins quelques restrictions. De même, l'affirmation d'une égalité sans condition et le rejet des « préjugés de religion, de caste ou de nationalité », vont de pair avec le fait qu'un vrai Américain « ne doit vénérer que notre drapeau », exclusivement, ou que l'anglais doit devenir la seule langue d'éducation et de communication. Sous peine de quoi l'immigrant se retrouve dans un entre-deux où il n'est plus membre de l'Ancien monde, mais pas davantage du Nouveau : il se met, « en quelques générations, à parler un jargon barbare » et « s'il essaie de conserver ses anciennes coutumes et son ancien mode de vie, il devient un rustre grossier » *(ibid.)*. Bref, l'adhésion doit être totale et ne peut souffrir les traits d'union.

La position assimilationniste de Roosevelt était partagée par un grand nombre de citoyens américains, y compris, nous l'avons dit, par son opposant le plus direct à l'élection de 1912, Wilson. Elle est à l'exact opposé de celle de Bourne, qui non seulement rêvait que les groupes constitutifs conservent et cultivent une part de leurs singularités, mais qui imaginait que leurs membres puissent circuler librement entre leur société d'accueil et leur société d'origine. L'amour de l'enquête et de l'expérimentation le poussait à imaginer un monde sans frontières contraignantes, où opère la pollinisation réciproque des mondes culturels. Bourne, pourtant sur le point de rompre avec Dewey, se retrouvait, somme toute, une fois de plus assez proche de lui ; ou plutôt, à l'inverse, Dewey, quand il publie « Nationaliser l'éducation » en novembre 1916 et affirme que tous les Américains sont par définition à trait d'union, des « Polono-germano-anglo-franco-hispano-italo-gréco-irlando-scandinavo-bohémiano-juifs », se retrouve dans la ligne d' « Amérique transnationale » parue six mois plus tôt, au mois de juillet. Dewey, qui propose « d'extraire de chaque peuple son bien spécifique, afin qu'il verse à un fonds commun de sagesse et d'expérience ce pour quoi il a à contribuer en propre » (Dewey, 1916/2024 : 483), nourrit par ailleurs des craintes assez proches de celles de Bourne sur les risques de « développement de la paperasserie bureaucratique, [d']une uniformité mécanique et [d']une supervision étouffante venant d'en haut » (*ibid.* : 487).

> La nation américaine est elle-même complexe et composite. À proprement parler, elle est interraciale et internationale dans sa composition. Elle est composée d'une multitude de peuples parlant des langues différentes, héritant de traditions diverses, chérissant des idéaux de vie variés. […] Notre unité ne peut pas être une chose homogène […] ; elle doit être une unité créée en tirant et en composant en un tout harmonieux le meilleur, le plus caractéristique de ce que chaque race et chaque peuple contributeurs ont à offrir. (*Ibid.* : 481)

La découverte sur le terrain par Jane Addams et les femmes de Hull House de l'importance de ménager les « héritages culturels » pour éviter les conflits au sein des familles et les pertes de repères des enfants et adolescents, ou les thèses de Horace Kallen et Alain Locke qui entreprennent de défendre des positions pluralistes, que l'on qualifierait aujourd'hui de multiculturelles, pour défendre une culture juive et une culture noire, sont alors extrêmement minoritaires. La posture de Bourne, affine, est pourtant sensiblement différente. Son attaque contre « l'arrogance » anglo-saxonne, qui lessiverait les « qualités distinctives » des cultures nationales et les noierait « dans un fluide uniforme, sans goût et sans couleur » (Bourne, 1916h/2024 : 654), a un avant-goût des critiques à venir de l'industrie culturelle et de la culture de masse – même si la révolution fordiste en est à ses premiers pas, la standardisation marchande des biens et des services est encore balbutiante, et la consommation de masse de produits commerciaux n'a pas encore pris l'ampleur des années 1920. Sa vision sonne en prémonition du rejet du kitsch par les avant-gardes. L'Amérique rêvée par Bourne, comme par Locke et Kallen, celle qui occuperait une place de « leader culturel », n'est pas celle du « journal bon marché, du cinéma, de la chanson populaire et de l'omniprésente automobile » *(ibid.)* – un « naufrage culturel », selon ses mots. Là où les sociologues s'efforceront de décrire la délicate alchimie du passage d'une culture à une autre, avec ses synthèses bancales, ses journaux bilingues, ses institutions sociales qui font médiation – associations, théâtres, cultes et écoles –, elles-mêmes embarquées dans le travail quotidien, au jour le jour, de se gagner une place en Amérique, là où l'enquête révèlera un pullulement de transactions aux interfaces intercommunautaires, appelant le travail d'invention d'une expérience collective, Bourne ne voit pas d'alternative entre l'imposition par l'élite anglaise de ses canons sur les minorités, et la dégradation et la dévitalisation d'un « détritus de cultures » (*ibid.* : 656). Le métissage dans le *melting-pot*, mesuré à l'aune de standards anglo-saxons, semble être la source d'une dégénérescence culturelle. Les cultures nationales ne sont plus que des poches résiduelles condamnées à une uniformisation par le bas.

> [Les immigrants] dérivent comme des bouts d'épaves *(flotsam and jetsam)* de la vie américaine, emportés par le tourbillon de notre civilisation décadente, avec la vulgarité et la fausseté de son goût et de sa vision spirituelle, son absence de pensée et de sentiment sincère, sensible dans nos villes à l'abandon, nos films insipides, nos romans populaires et jusque sur les visages vides des foules de nos rues. (Bourne, 1916h/2024 : 655)

Ce à quoi Bourne aspire, l'invention d'une culture transnationale, qui retienne le meilleur des folklores, mythes et traditions de chacune des cultures qui la compose et qui en même temps, renouvelle l'idéal de Matthew Arnold, sans imitation servile de l'Europe, n'est pas très clair. Que faire pour ne pas retomber dans la « parodie *(travesty)* de civilisation » que dénonce Brooks dans « On Creating a Usable Past ? » (1918b). Quelles attitudes et quels idéaux adopter ? Quelles idées fortes explorer ?

> Nous voulons du courage et nous avons la peur universelle. Nous voulons de l'individualité et nous avons de l'idiosyncrasie. Nous voulons de la vitalité et nous avons de l'intellectualisme. Nous voulons des emblèmes de désir et nous avons des Niagara d'émotions. Nous voulons une expansion de l'âme et nous souffrons d'éléphantiasis des organes vocaux. Pourquoi ? […] Le présent est un vide *(a void)*, et l'écrivain américain flotte dans ce vide parce que le passé qui survit dans l'esprit commun du présent est un passé sans valeur vivante *(living value)*. Mais est-ce le seul passé possible ? Si nous avons tant besoin d'un autre passé, est-il inconcevable que nous puissions en découvrir un, que nous puissions même en inventer un ? […] Découvrir, inventer un passé utilisable *(usable past)*, nous le pouvons certainement, et c'est ce que fait toujours une critique vitale. (Brooks, 1918b : 337)

Le geste que Carlyle ou Michelet ont accompli pour leurs générations en Angleterre ou en France, Brooks propose à *Seven Arts* de l'accomplir pour une Amérique en quête d'elle-même. Le « passé utilisable », celui

dont la « reconstruction » fait naître de nouvelles potentialités pour le futur (Mead, 1932), est en partie un passé américain : les noms d'auteurs qui reviennent sous la plume des *Seven Arts* sont ceux d'Edgar Allan Poe, Emerson, Nathaniel Hawthorne, Henry David Thoreau, Herman Melville, Walt Whitman et Mark Twain. Et parmi leurs contemporains, ils publient la prose de Sherwood Anderson, Theodore Dreiser ou John Dos Passos, et la poésie de Robert Frost, Carl Sandburg ou Amy Lowell. Mais au-delà de travail de prospection, Brooks propose aussi de faire ce que fait chaque peuple, qui « sélectionne dans l'expérience de tous les autres peuples ce qui contribue de la manière la plus vitale à son propre développement » (Brooks, 1918b : 337) – par exemple le travail de D. H. Lawrence ou de Jules Romains. Il faut détruire le « snobisme anglais » et la « ploutocratie intellectuelle », comme le fait Bourne d'un Paul Elmer More (1916i/1977 : 467), mais il faut surtout retrouver « l'impulsion créatrice », décider de ce qui compte pour l'esprit américain, et en collectif, le cultiver à nouveau ce « génie indigène » qui s'ignore. Bourne rejoint Brooks en tout point, mais fait un petit pas en plus : avec lui, il n'est pas seulement question de « haute culture », mais bien de culture populaire américaine, celle qui doit se substituer aux « noyaux de culture nationaliste » des communautés immigrantes et prendre la place de la culture vulgaire et frelatée qu'engendre le consumérisme capitaliste. « Qu'est-ce qui est important pour nous ? Qu'est-ce qui, parmi les multiples réalisations, impulsions et désirs de l'esprit littéraire américain, mériterait d'être retenu pour que l'on s'en souvienne ? » C'est ici que, peut-être, Bourne pèche par manque d'imagination et que, à la recherche d'un « présent utilisable », il colle trop aux standards d'élite qui sont les siens – comme le fera plus tard une fraction de la théorie critique, tendance Adorno. Bourne ne voit chez les immigrants que des « hors-la-loi culturels ». Il a pourtant une conscience aiguë que son époque de turbulences, si sombre soit-elle, doit accoucher de nouvelles expérimentations, en écho à celles des pionniers d'un siècle plus tôt – c'est l'enjeu de « Transnational America ». Mais au lieu du cosmopolitisme transnational, dont il rêve, l'Amérique, nous dit-il, fabrique des « hordes de femmes et d'hommes sans contrée spirituelle » (1916h/2024 : 655), des

parias, déracinés, privés de jugement, incapables de revenir aux standards du Vieux Monde, mais tout aussi incapables de se trouver une place et une face dans le Nouveau. Ils oscillent entre ressentiment et embourgeoisement, entre la quête du fantasme d'une Afrique ou d'une Chine originaires, à l'encontre de la désintégration par les valeurs américaines, et, à l'opposé, l'avide aliénation dans une identité américaine, acquise au déni de soi, par la consommation matérielle et statutaire. Le *melting-pot* est comme une soupe faite de « fragments de peuples détachés » qui ont été transplantés, mais dont la greffe multiple des uns sur les autres ne s'est pas faite. Quoique « vivant dans un état de tolérance mutuelle, émancipés des enchevêtrements séculaires de races, de croyances et de dynasties » (*ibid.* : 656), ils ne réussissent pas à créer un nouvel idéal de fédération transnationale.

Le verdict est sombre. Bourne est animé par le désir d'un « art civique », en quoi il hérite du mouvement progressiste, mais exemplaire de sa génération, en rupture avec la précédente, il aspire à une « culture de la jeunesse », qui se redouble, dans son cas, d'une « culture transnationale ». Mais il déplore l'incapacité collective d'inventer la formule de l'intégration cosmopolite, dans le respect des différences entre différentes races et nationalités en politique intérieure, laquelle pourrait opérer de surcroît une synthèse entre les cultures *high-brow* et *low-brow*, par-delà les différences de classe ; et surtout, il constate la persistance des vieux fétiches souverainistes et l'incapacité d'inventer une véritable « politique de l'internationalisme » (Weyl, 1917), au-delà de la vue courte et de l'impulsion égoïste qui commandent à l'agression impérialiste et à la guerre nationaliste. En ligne de basse de cette double critique, on entend déjà l'esthétique politique du déracinement et de l'uniformisation, qui nourrira les critiques, qui bientôt déferleront, de l'ère des masses.

LE SIONISME COMME MODÈLE DE TRANSNATIONALITÉ

Cela pourrait paraître curieux, mais c'était dans l'air du temps : Bourne va chercher une solution du côté du sionisme encore naissant. « Dans l'édification de l'Amérique, je crois que nous trouverons dans l'actuel idéal juif du sionisme le modèle le plus pur et les conceptions les plus inspirantes du transnationalisme. » (Bourne, 1916d/1964 : 128). Qu'en est-il quand Bourne écrit ses textes ? Le terme qui fait référence au retour à Sion, soit Jérusalem, daterait de 1864. Il naît sous la plume de Nathan Birnbaum, qui dénonce les risques de la dispersion et de l'assimilation et se bat contre l'antisémitisme au sein de l'association Kadimah, fondée en 1883 et dans le journal *L'Auto-émancipation*, qui, à partir de 1885, appelle à l'installation des Juifs en Palestine. Le mouvement sioniste prend son élan, dans le sillage de la révolution des nationalités en Europe, qui fait exploser le « concert européen » du Congrès de Vienne, et en réponse aux pogroms répétés en Russie, Ukraine ou Pologne, depuis les années 1880 (avec une intensification entre 1918-1922). Le projet de création d'un « État des Juifs » est défendu par Theodore Herzl et Max Nordau lors du premier Congrès sioniste de 1897, mais pendant longtemps les projets d'implantation se succèdent ailleurs (Ouganda) qu'en Palestine, alors sous contrôle de l'Empire Ottoman (avant le mandat britannique établi par la Société des Nations en 1923). Quand Bourne écrit ses textes, le sionisme n'a pas encore de contenu bien défini, sinon de réunifier et de régénérer la communauté juive, non, parfois, sans tonalités messianiques. Mais la Déclaration de Lord Arthur J. Balfour ne sera communiquée que le 2 novembre 1917. C'est elle qui matérialisera le projet d'un « foyer national pour le peuple juif », sans porter atteinte ni aux droits civils et religieux des collectivités non-juives vivant en Palestine, ni aux droits et au statut dont les Juifs disposent dans tout autre pays. L'Accord Fayçal-Weizmann du 3 janvier 1919 qui prévoira la délimitation des frontières entre une « grande nation arabe » et la Palestine n'avait pas encore été ni signé, ni rejeté, en raison de la mise sous tutelle des anciennes provinces ottomanes, divisées entre mandat britannique (Irak et Palestine) et mandat

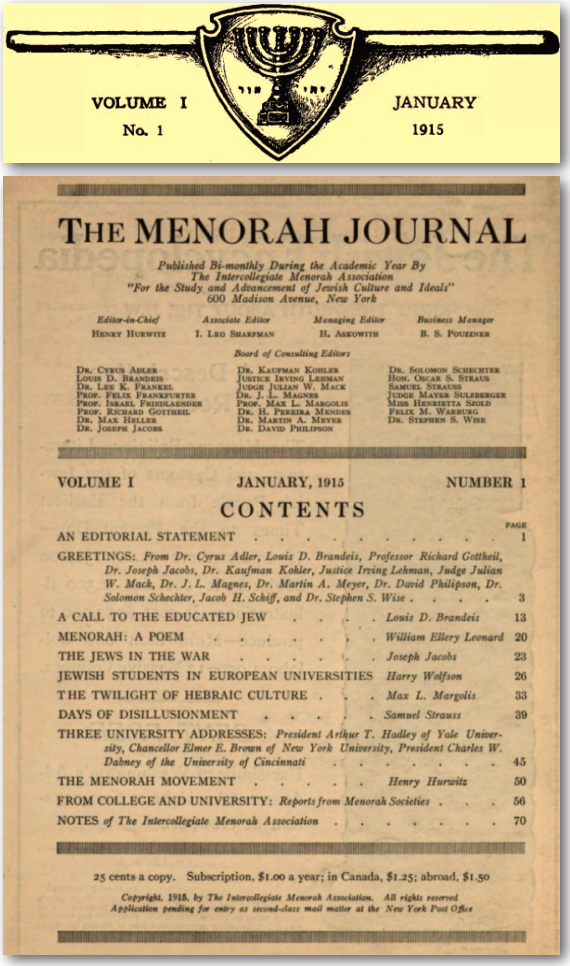
français (Syrie et Liban), ratifiée par la Conférence de San Remo (1920), puis de la fondation de l'Arabie Saoudite par Ibn Seoud en 1924.

Parmi les sionistes américains de renom de l'époque, outre Kallen, on peut mentionner Louis D. Brandeis, qui a rallié cette cause, selon divers biographes et historiens, pour des raisons qui ont à la fois à voir avec la défense des intérêts de sa communauté d'appartenance et l'engagement dans la politique et les mouvements progressistes :

> [...] l'attrait émotionnel pour la communauté des ouvriers juifs de l'habillement et son respect pour leurs valeurs de fraternité et de justice sociale, un lien avec le sionisme par l'intermédiaire de l'oncle dont il portait le nom, un intérêt pour l'appel au soutien politique des intérêts juifs et la reconnaissance du fait que la Palestine pouvait devenir un laboratoire efficace pour tester la croyance des progressistes dans l'ingénierie sociale, l'application de la science aux affaires humaines. (Schmidt, 1975 : 24)

Brandeis est à l'époque l'architecte de la politique de « La Nouvelle Liberté *(The New Freedom)* » du Président Woodrow Wilson. Ce que l'on sait moins, et que Sarah Schmidt (1975 : 24-26) a appris dans des entretiens avec Kallen en 1972-1973, c'est que Kallen connaissait Brandeis depuis 1903. Kallen se battait alors contre la corruption du Conseil des écoles de Boston et le cabinet de Brandeis lui avait donné un coup de main. Dix ans plus tard, en 1913 pour Brandeis, en 1914 pour Kallen, ils ont rejoint la Fédération des sionistes américains et se sont retrouvés. Ils se sont entendus sur la connexion entre une forme d'hébraïsme sécularisé (présentée en 1910 par Kallen dans « Judaism, Hebraism, Zionism ») et ce qui deviendra le pluralisme culturel (défendu explicitement par Brandeis dans son discours du 4 juillet 1915, lors de la « journée de l'américanisation » à Boston, où il prône une « égalité des nationalités » et une « égalité des races » autant qu'une « égalité des individus »). Ce qui se dessine alors, c'est une espèce de « sionisme américanisé » (Halpern, 1979), pour lequel les « doubles loyautés *(dual loyalties)* » ne posent aucun problème et qui exige une adhésion aux

valeurs de l'hébraïsme autant qu'aux idéaux de la République américaine. Avec une espèce de chiasme historique : Barrett Wendell, dont les cours de littérature et d'histoire avaient été déterminants pour Locke et Kallen (Weinfeld, 2022), voyait dans la tradition hébraïque de justice sociale une source d'inspiration pour les Pères Fondateurs, tandis que Kallen espérait la réalisation des idéaux américains d'égalité et de liberté dans la Sion à venir.



VOLUME I
No. 1

JANUARY
1915

THE MENORAH JOURNAL

Published Bi-monthly During the Academic Year By
The Intercollegiate Menorah Association
"For the Study and Advancement of Jewish Culture and Ideals"
600 Madison Avenue, New York

Editor-in-Chief	*Associate Editor*	*Managing Editor*	*Business Manager*
HENRY HURWITZ	I. LEO SHARFMAN	H. ASKOWITH	B. S. POZZENER

Board of Consulting Editors

DR. CYRUS ADLER
LOUIS D. BRANDEIS
DR. LEE K. FRANKEL
PROF. FELIX FRANKFURTER
PROF. ISRAEL FRIEDLAENDER
PROF. RICHARD GOTTHEIL
DR. MAX HELLER
DR. JOSEPH JACOBS
DR. KAUFMAN KOHLER
JUSTICE IRVING LEHMAN
JUDGE JULIAN W. MACK
DR. J. L. MAGNES
PROF. MAX L. MARGOLIS
DR. H. PEREIRA MENDES
DR. MARTIN A. MEYER
DR. DAVID PHILIPSON
DR. SOLOMON SCHECHTER
HON. OSCAR S. STRAUS
SAMUEL STRAUSS
JUDGE MAYER SULZBERGER
MISS HENRIETTA SZOLD
FELIX M. WARBURG
DR. STEPHEN S. WISE

VOLUME I — JANUARY, 1915 — NUMBER 1

CONTENTS

	PAGE
AN EDITORIAL STATEMENT	1
GREETINGS: *From Dr. Cyrus Adler, Louis D. Brandeis, Professor Richard Gottheil, Dr. Joseph Jacobs, Dr. Kaufman Kohler, Justice Irving Lehman, Judge Julian W. Mack, Dr. J. L. Magnes, Dr. Martin A. Meyer, Dr. David Philipson, Dr. Solomon Schechter, Jacob H. Schiff, and Dr. Stephen S. Wise*	3
A CALL TO THE EDUCATED JEW — *Louis D. Brandeis*	13
MENORAH: A POEM — *William Ellery Leonard*	20
THE JEWS IN THE WAR — *Joseph Jacobs*	23
JEWISH STUDENTS IN EUROPEAN UNIVERSITIES — *Harry Wolfson*	26
THE TWILIGHT OF HEBRAIC CULTURE — *Max L. Margolis*	33
DAYS OF DISILLUSIONMENT — *Samuel Strauss*	39
THREE UNIVERSITY ADDRESSES: *President Arthur T. Hadley of Yale University, Chancellor Elmer E. Brown of New York University, President Charles W. Dabney of the University of Cincinnati*	45
THE MENORAH MOVEMENT — *Henry Hurwitz*	50
FROM COLLEGE AND UNIVERSITY: *Reports from Menorah Societies*	56
NOTES *of The Intercollegiate Menorah Association*	70

25 cents a copy. Subscription, $1.00 a year; in Canada, $1.25; abroad, $1.50

Copyright, 1915, by The Intercollegiate Menorah Association. All rights reserved
Application pending for entry as second-class mail matter at the New York Post Office

Couverture du *Menorah Journal*, janvier 1915.

C'est dans ce contexte que Bourne écrit son article sur les Juifs dans l'Amérique transnationale, « The Jew and Trans-National America », paru dans *The Menorah Journal* (décembre 1916). Bourne commence par reprendre la critique de la « masse homogène, sans goût et sans couleur » à laquelle risque de conduire « l'oblitération des qualités raciales et culturelles distinctives » (Bourne, 1916d/1964 : 124). Ce texte a été publié suite à une conférence donnée à la Menorah Harvard Society. Il renouvelle sa mise en garde contre « l'affirmation de soi chauviniste » qui a propulsé une « Europe suicidaire » sur un chemin vers lequel les « prophètes rooseveltiens » (*ibid.* : 125) pourraient bien mener l'Amérique. Les traits d'union sont le salut de la nation américaine : ils préviennent une unité qui ferait le jeu de « puissants intérêts politiques et financiers » *(ibid.)* et qui embarquerait le pays sur la voie de la préparation à la guerre, de la conscription et de l'impérialisme, ou de la reproduction des nationalismes européens. Bourne a alors un raisonnement éclairant sur ce à quoi pourrait ressembler une « conscience culturelle de soi » *(ibid.)* qui ne solderait pas le pluralisme, et qui, selon lui, est attenante à une nouvelle conception de la citoyenneté. « Les idées politiques de l'avenir devront être adaptées à une population mondiale qui se déplace, à la main-d'œuvre mobile, à toutes sortes de nouveaux mélanges *(mixings)* temporaires et permanents de peuples très divers. » (*Ibid.* : 127). La nouvelle donne démographique et économique est celle de processus de dispersion des populations, qui les détachent de leurs territoires initiaux, qui multiplient leurs pôles d'allégeance, qui recomposent les paysages culturels des métropoles, qui amènent des gens de langues et de religions différentes à coexister. Comment fonder une « américanité coopérative » (*ibid.* : 126-130) entre des dizaines de cultures hétérogènes qui se transforment dans leur migration et dans leur confrontation, à la place des nationalismes qui se sont imposés en Europe durant le processus de formation des États-Nations, et autrement que sur le modèle de l'auto-détermination des peuples qui a émergé en Europe au cours du XIX^e^ siècle ? Comment faire tenir ensemble une nation composite, produit de l'histoire du peuplement de l'Amérique par des vagues de migrations, sans les

additionner comme une mosaïque de « cultures » indépendantes, sans les annihiler en les amalgamant en un tout intégré ?

La solution de Bourne n'est pas celle du métissage. Il n'a pas de goût pour les *halfies*, à demi-acculturés, à demi-assimilés. Mais alors à quoi ressemblent les personnes qui sont passées par cette « fécondation croisée » dont il fait l'éloge ? Comment un Américain retient-il des caractères de sa communauté d'origine tout en acquérant de nouveaux – et lesquels ? Comment les communautés nationales fusionnent-elles, sans pour autant se fondre dans le grand chaudron du *melting-pot* ? Comment résolvent-elles le problème jamesien de l'Un et du Multiple – et incarnent-elles la devise des États-Unis, *E pluribus unum* ? Quelle « loi de composition » rend possible cet idéal d'une « fédération de cultures » qui les transforme sans les altérer (Follett, 1918) ? Comment la « tolérance mutuelle », faite de compréhension, de respect et d'apprentissage, va-t-elle libérer les individus « des enchevêtrements séculaires de races, de croyances et de dynasties » (Bourne, 1916h/2024 : 656) ? Et à quoi ressemblera l'expérience du cosmopolitisme d'une nation internationale ou transnationale, en rupture avec le patriotisme et le nationalisme européens ? Et puis qu'est-ce qu'une « culture » – un mot qui n'apparaît pas moins de 46 fois dans « Transnational America » ? En quoi consiste l'attachement des migrants à leur pays d'origine – s'agit-il nécessairement d'un sentiment national, et si oui, quelle forme prend-il ? Jusqu'où cet apport, qui devient un héritage à partir de la seconde génération, née aux États-Unis, va-t-il perdurer ? Comment opère le processus d'américanisation des migrants – et quelles sont les spécificités de la population amérindienne, noire ou juive ? Quels sont les critères d'américanisation que le gouvernement et l'administration des États-Unis doivent retenir ? Doivent-ils encourager les identités multiples ou imposer une seule langue à tout le monde ? Comment la situation de guerre vient-elle réinterroger le pluralisme national, linguistique, culturel et religieux qui jusque-là ne posait pas de problème ? De quelles façons s'exprime-t-elle dans le champ d'expérience des personnes – quels sont les contrecoups de la guerre en Europe sur des paysans allemands, au fin fond du Wisconsin,

ou sur des ouvriers russes, italiens ou irlandais à Chicago, Boston ou New York ? Et quelles conséquences, à l'inverse, l'expérience du pluralisme a-t-elle sur la vie d'une communauté politique ?

C'est là que le cas des Juifs prend toute sa pertinence aux yeux de Bourne. Les Juifs ont perdu leur spécificité dans un monde de peuples errants implantés dans des quartiers ethniques qui ressemblent au ghetto. Les « dilemmes d'assimilation et d'absorption, d'allégeance culturelle et raciale » (Bourne, 1916d/1964 : 127) qui sont ceux des Juifs à travers leur histoire se posent désormais à tous les immigrants qui rejoignent le Nouveau Monde pour jouir de chances économiques et de libertés civiles et politiques, mais qui risquent de se noyer dans la masse et d'y perdre leur singularité : comment maintenir une « existence distinctive » sans disposer des points de repère et des réserves de ressources – Bourne les appelle des « accessoires externes » – que sont « la souveraineté territoriale et la machine politique » (*ibid.* : 127) ? Qu'est-ce qui permet aux Juifs de rester des Juifs sans État ? Bourne affirme alors trouver « dans l'idéal actuel du sionisme le *pattern* le plus pur et les conceptions les plus inspirantes du transnationalisme » (*ibid.* : 128). Alors que les tenants d'une américanisation comme assimilation veulent réduire toutes les cultures à l'unité, la question qui se pose est celle de la déconnexion de la nationalité et de la citoyenneté : à quoi peut ressembler un État qui accepte des doubles loyautés, des doubles langages et des doubles consciences, si ce n'est à un État transnational, dont les citoyens peuvent être citoyens d'un autre État et qui peuvent circuler librement entre leurs deux patries ? Bourne confie alors que l'idée même de « transnationalisme » lui a été soufflée par un ami juif, de la Menorah Society, et que le sionisme s'offre à lui comme un modèle à suivre[24]. « Il est peut-être audacieux de ma part de supposer que le Juif, avec sa ségrégation traditionnelle, sa fusion intense d'égoïsme racial et religieux, contribuera à l'espoir de jeter les bases d'un nouvel internationalisme spirituel » – passons sur les termes. Ce qui intéresse Bourne, c'est que les Juifs sont à la fois « la plus assimilable de toutes les races », et en même temps « la plus

consciente d'elle-même » (Bourne, 1916d/1964 : 128), de sa situation et de son destin.

L'idéal sioniste n'est pas tant tourné vers la restauration du passé de la Torah que vers la fondation d'un « État non-militaire et non-chauvin », un « foyer en Palestine garanti en droit public » tel qu'imaginé par Theodor Herzl dans *L'État des Juifs* (*Der Judenstaat*, 1896) et défendu par l'Organisation sioniste mondiale (Congrès de Bâle, 1897). La Déclaration Balfour de 1917 verra la création de ce « foyer national juif », l'année suivante de la publication des textes de Bourne sur l'Amérique transnationale. Pour Bourne, « le sionisme ne propose pas d'empêcher les Juifs de vivre leur pleine citoyenneté dans d'autres pays. Le sioniste ne croit pas qu'il y ait un conflit nécessaire entre une allégeance culturelle au centre juif et une allégeance politique à un État. » (Bourne, 1916d/1964 : 128). Autrement dit, dès lors qu'il n'y a plus de coïncidence entre appartenance culturelle et appartenance politique, et dès lors que « l'État devient de plus en plus une coalition de personnes en vue de la réalisation d'objectifs sociaux communs » (*ibid.* : 129), une double nationalité devient concevable. Les Juifs peuvent avoir un attachement fort à leur nouvel État tout en étant des citoyen(s) à part entière de n'importe quel État politique moderne, où il(s) se trouve(nt) vivre et où se trouvent leur travail et leurs intérêts. Ce qui se dessine, c'est

> l'idéal d'une société où se mêlent librement *(freely mingling)* des peuples aux antécédents raciaux et culturels très différents, qui ont une loyauté politique en commun de même qu'ils partagent des objectifs sociaux communs, mais qui ont des allégeances culturelles libres et distinctes, qui peuvent être placées n'importe où dans le monde, selon leur gré. (*Ibid.* : 130)

Deux risques sont inhérents à ce modèle d'Amérique transnationale :

1. « Ce transnationalisme des groupes nationaux étrangers en Amérique est trop souvent coloré par une allégeance politique et

culturelle à la patrie. » La germanité *(Deutschtum)*[25] ne se limite pas à la promotion et à la défense de la langue et de la culture allemandes, mais elle se transforme souvent en *Kaisertum*, en organe de propagande au service du Kaiser. La multiplicité de groupes culturels peut alors basculer en « groupes politiques en situation de rivalité raciale au sein de la nation américaine » (*ibid.* : 131). Cette concurrence ne se manifesterait plus alors seulement dans les rassemblements festifs de célébration multiculturelle, mais elle pourrait prendre la forme d'une compétition entre groupes d'intérêt qui relaient les intérêts d'organisations industrielles ou étatiques étrangères, à l'encontre d'intérêts proprement américains. L'Amérique transnationale se rendrait alors perméable à des entreprises de déstabilisation de la part d'entreprises ou de gouvernements hostiles, qui mineraient de l'intérieur la souveraineté nationale.

2. Une autre possibilité qu'envisage Bourne est que « la culture que cultive un groupe de ressortissants expatriés peut avoir déjà été supplantée dans leur pays » *(ibid.)*. On perçoit alors la faiblesse de cette vision de la culture comme esprit ou tempérament d'un peuple et la pente d'un multiculturalisme à figer dans le temps des essences folkloriques, perdant tout enracinement vital dans des dynamiques collectives. « L'Amérique court un danger très réel de devenir non pas le groupement cosmopolite moderne que nous désirons, mais un étrange conglomérat des préjugés des générations passées, miraculeusement préservés ici, après qu'ils ont par bonheur péri à domicile. » *(Ibid.)*. Les politiques multiculturelles, en postulant l'existence d'identités et de cultures juxtaposées les unes aux autres, se condamnent à entretenir des conservatoires de fantasmagories nationalistes, bien éloignées des vies collectives et concrètes qui constituent des nations.

Mais selon Bourne, le transnationalisme sioniste, pris comme modèle, évite ces problèmes. D'une part, il se projette dans l'avenir et ne cesse de se réinventer, tout en intégrant des apports scientifiques et tout en étant orienté par des idéaux de droit et de justice : on a plus à faire à une culture nationale en pleine formation, soucieuse de raison

publique, désireuse de cimenter un nouveau type de communauté politique, qu'à un vestige du passé. D'autre part, les Juifs sionistes qui font référence pour Bourne – il cite Louis D. Brandeis, Felix Frankfurter, Horace M. Kallen, Morris R. Cohen, Walter Lippmann – s'accommodent bien d'une double vie et se battent autant pour le rêve sioniste que pour l'idéal américain : pour aucun d'entre eux, le travail en faveur de la création d'un État en Palestine ne conduira à un manque de loyauté aux États-Unis.

LA GUERRE NARCOTIQUE : LA MORT DE L'ESPRIT PRAGMATISTE ?

La guerre va complètement changer la donne, sans que Bourne ne renonce jamais à son argument d'une Amérique transnationale. Mais c'est, hélas, une situation très exactement à l'opposé de ses attentes que Bourne va rencontrer, au fur et à mesure que la guerre progresse en Europe, prend une dimension mondiale et exacerbe la haine entre nations. À domicile, l'opinion publique se renverse. Elle se rallie à la Déclaration de guerre du gouvernement Wilson, dans son message au Congrès du 2 avril 1917. L'Amérique se soude derrière le leadership de Wilson et l'Union sacrée fait exploser ce qu'il restait du mouvement progressiste, pour une part, engagé dans l'effort de guerre, pour une part, réprimé pour ses positions pacifistes.

Bourne qui était proche du mouvement socialiste et de l'Intercollegiate Socialist Society (fondée par Jack London et Upton Sinclair), se retrouve avec Max Eastman du côté des « traîtres », alors qu'il ne fait que tenir à la critique du militarisme qui était l'un des points forts de la bataille progressiste. Avec « Twilight of Idols », il rompt de façon spectaculaire avec Dewey, son ancien héros, qu'il adulait comme le grand prêtre de la « religion américaine » ! Il finit de sortir de l'orbite progressiste de *The New Republic*, non sans amertume, et il répudie son adhésion au pragmatisme. Que s'est-il passé ? Woodrow Wilson prononce son discours du 2 avril 1917 devant le Congrès, et Dewey soutient alors l'entrée en guerre des États-Unis comme une cause juste,

centrée sur la poursuite de la démocratie. La victoire des Alliés transfèrera le pouvoir en Allemagne du Kaiser au Reichstag, tandis que les interactions entre États seront régulées par la Ligue des Nations. L'institution d'une paix durable par la démocratie, dans et entre les nations, devient la justification de l'intervention américaine, rompant ainsi avec une tradition isolationniste[26]. Le raisonnement de Dewey est compliqué. D'un côté, il se bat contre une politique de la souveraineté, dans le sens instauré par le traité de Westphalie de 1648, selon lequel tout État dispose d'un droit naturel de légitime défense et de maintien de l'ordre public, d'un droit à l'indépendance nationale et à l'intégrité territoriale. Dewey rejoint la critique pluraliste de l'État menée à la même époque par Harold Laski et l'on retrouvera des échos de ce pluralisme politique dans son texte sur la personnalité collective en droit (Dewey, 1926/2018) et dans le livre sur les publics et leurs problèmes (1927/2010). Et pourtant, d'un autre côté, cela n'empêche pas Dewey de prendre le parti de la guerre, rompant avec ses positions antérieures. Sinon qu'il le fait au nom de la démocratie, en pariant sur la réalisation de cette fin à l'encontre de l'autoritarisme prussien qu'il a pris en horreur (Dewey, 1915), en liant le destin des États-Unis à celui de l'Europe et de la communauté internationale, en aspirant à la fondation d'une organisation internationale qui mette « la guerre hors-la-loi » et qui donne force à des « idéaux moraux » jusque-là inopérants (Dewey, 1917, 1918a et b).

Bourne ne se reconnaît pas dans les arguments de Dewey. Il refuse de « grimper dans le char-à-bancs du Maître d'école Wilson », comme l'écrira Dos Passos (1932 : 105). Il s'en prend alors à la vieille génération, par exemple à la série d'articles de Dewey dans *The New Republic* (1915) – « Conscience and Compulsion », « The Future of Pacifism », « What America Will Fight For », « Conscription of Thought ». Il accuse celui qui était jusque-là son idole d'avoir tourné le dos au pacifisme et d'être devenu insensible aux « forces sinistres de la guerre » et aux « fanatismes de foule » (Bourne, 1917a/1919 : 115-116) que celle-ci déclenche. Dewey a selon lui échoué à évaluer les puissances de violence et d'irrationalité qui travaillent la communauté internationale et il s'est trompé en

appliquant ses schémas d'apprentissage de la raison publique à cette situation, en composant les éléments habituels du cocktail pragmatiste – un peu de réflexion, un peu d'ingénierie, un peu de pédagogie. Il a trop investi dans l'intelligence collective et sous-estimé les capacités d'« intelligence destructive » des humains (White, 1947 : 161-179). De plus, avec ses deux articles de 1916, « Force and Coercion » et « Force, Violence, and Law », il légitime ce qu'il dit être un usage intelligent de la force armée dans les relations internationales comme moyen de maintenir ou de rétablir la paix – l'argument des guerres justes ; et il distingue entre trois sens du mot « force », comme énergie, contrainte *(constraint, coercion)* et violence – mettant en regard la « force moralisatrice » de la persuasion, l'éducation et l'incitation économique ou sociale. L'argumentaire de Dewey le conduit à une condamnation du pacifisme comme une philosophie de la passivité et de l'inaction. Il réduit les efforts de son amie Jane Addams contre le « bellicisme destructeur » dans *Newer Ideals of Peace* (Addams, 1907 : 229) – avec son alliance de compétition armée, esprit de sacrifice et éthos de discipline, qui n'est autre que la recette de l'industrialisme – et son appel à un élargissement de l'« éthique sociale », à une attitude négative. Bourne y voit une trahison[27].

Bourne est convaincu que Dewey a été emporté par la propagande de la presse et du gouvernement. Le couronnement en est la création, le 14 avril 1917, huit jours à peine après l'entrée en guerre des États-Unis, du Comité d'information publique (Committee on Public Information), l'agence du gouvernement fédéral chargée des opérations de propagande pendant la Guerre. Creel, qui la dirige, racontera comment il a rallié un grand nombre d'universitaires pour forger les arguments les plus convaincants (Creel, 1920 ; en part. chap. VIII, « The Fight for the Mind of Mankind »). Il ne cite pas Dewey, mais celui-ci aura, à son corps défendant, joué son rôle dans ce dispositif – dans un monde polarisé où chacun se retrouvait dans le camp des « pour » ou des « contre » (Howlett & Cohan, 2017 : 75). Bourne est ultra-sensible à ce qu'il perçoit comme une perversion de la « liberté académique » au service d'un projet politique, de surcroît mortifère. Mais ce qui le chagrine

par-dessus tout, c'est que Dewey a totalement renoncé à forger une projection créatrice de l'Amérique. Son article « Twilight of Idols » (1917a/1919) commence par ces mots, en référence à *The Promise of American Life* de Herbert Croly (1909) : « Où sont passées les semences *(seeds)* de la promesse américaine ? » Dewey a renoncé à l'« aventure spirituelle » (Bourne, 1917g) qui était celle de James : « Si William James était vivant, aurait-il accepté cette situation de guerre avec autant de facilité et de complaisance ? » (Bourne, 1917b : 114), lui qui s'était tellement battu contre la politique impérialiste des États-Unis et qui avait recherché des « équivalents moraux » à la guerre, qui se substituent aux « instincts et aux idéaux militaires » (James, 1911). Dewey en consentant au « régime de guerre » que James avait condamné et en jouant le militarisme du Président Wilson contre celui du Kaiser Guillaume II, a refermé l'espace de la pensée et de la discussion au lieu de l'ouvrir.

En tout cas, ce tournant est capital dans l'histoire intellectuelle des États-Unis. Les arguments forgés par Bourne et repris par les critiques de Dewey, et au-delà du pragmatisme, sont à l'origine de ce que James Livingston (2003 : 432 ; voir aussi 1994 : chap. 9) a appelé un exercice de « répression et de mutilation du pragmatisme par les intellectuels de gauche », lequel commence dès 1917. Lewis Mumford parle, dans *The Golden Day* (1926), de « l'attitude de compromis » des « enfants de l'industrialisme ». Une première salve de critiques est lancée par les enfants terribles des années 1910, dont les arguments anticipent ceux de C. Wright Mills, de Christopher Lasch ou de Jeffrey Lustig, et tous les rejets du pragmatisme comme une stratégie libérale d'aménagement de nouvelles formes de contrôle social, plus appropriées à la phase du capitalisme qui se mettait en place au tournant du siècle. La formule de l'« acquiescement pragmatique » forgée par Mumford (1926) a donné le ton pour des décennies – Mumford qui, en 1930, dira ses regrets de la perte de Bourne pour la force de rébellion qu'il représentait. Qu'est-ce qui se joue dans cette critique ? Notons d'abord que cette notion d'acquiescement était déjà présente chez Dewey lui-même. Avant même qu'il ne réponde à Mumford (Dewey, 1927), cette catégorie lui sert à désigner une espèce de complaisance « ignoble » ou de

consentement « satisfait » (EW.3.164 ou 3.374), une « passivité », une « docilité » ou une « paresse » (MW.6.296 et 9.186) – ou encore à pointer une attitude d'idéalisme théologique qui a pour effet de « rendre l'esprit soumis et consentant » (MW.12.107). C'est l'argument qui est paradoxalement retourné contre lui. Bourne écrit dans « Twilight of Idols », repris dans les *Untimely Papers* (1919), que

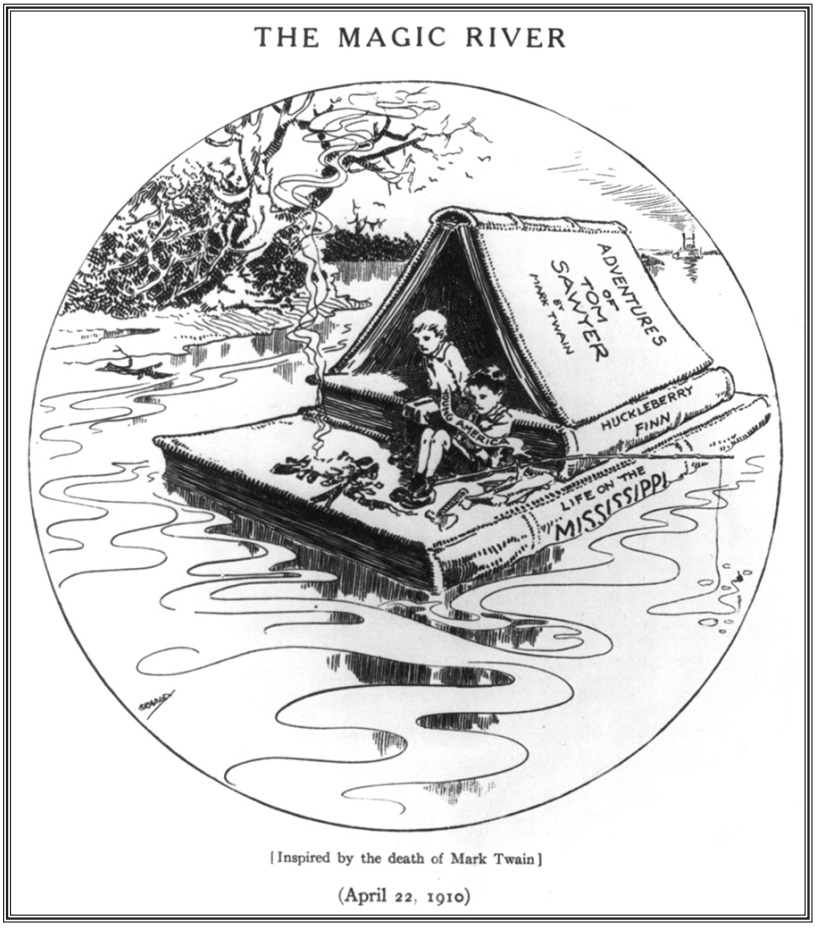
> [...] la guerre a révélé une intelligentsia plus jeune, formée à l'ordre des choses pragmatique, immensément prête pour l'ordonnancement exécutif des événements, pitoyablement impréparée à l'interprétation intellectuelle ou la focalisation idéaliste sur les fins. Les jeunes gens en Belgique, le corps d'entraînement des officiers, les jeunes gens aspirés par les conseils fédéraux à Washington et partout, engagés dans l'organisation de la guerre, partagent des éléments déterminés, auxquels Dewey, en tant que philosophe vétéran, pourrait bien donner sa bénédiction papale. Ils ont assimilé le secret de la méthode scientifique appliquée à l'administration politique. Ils sont libéraux, éclairés, conscients. Ils font preuve d'une intelligence créatrice pour résoudre les problèmes politiques et industriels. Ils constituent une force entièrement nouvelle dans la vie américaine, le produit de la substitution d'une formation dans les collèges, qui mettait l'accent sur les études classiques, à une formation qui met l'accent sur les valeurs politiques et économiques. Pratiquement tous ces éléments, pourrait-on dire, sont mis au service de la technique de guerre. Il semble y avoir eu une convivialité singulière entre la guerre et ces hommes : c'est comme s'ils s'étaient attendus, elle et eux... (Bourne, 1917a/1919 : 128-129)

Le pragmatisme se voit transfiguré, sous la plume de Bourne, en une technologie politique, administrative et industrielle, qui aurait colonisé tous les programmes de formation des élites du pays et qui, distillant le poison de « l'attitude instrumentale envers la vie », en aurait fini avec les valeurs, les idéaux et les utopies de la religion américaine. L'instrumentalisme, qui était mis au service d'une éthique sociale et

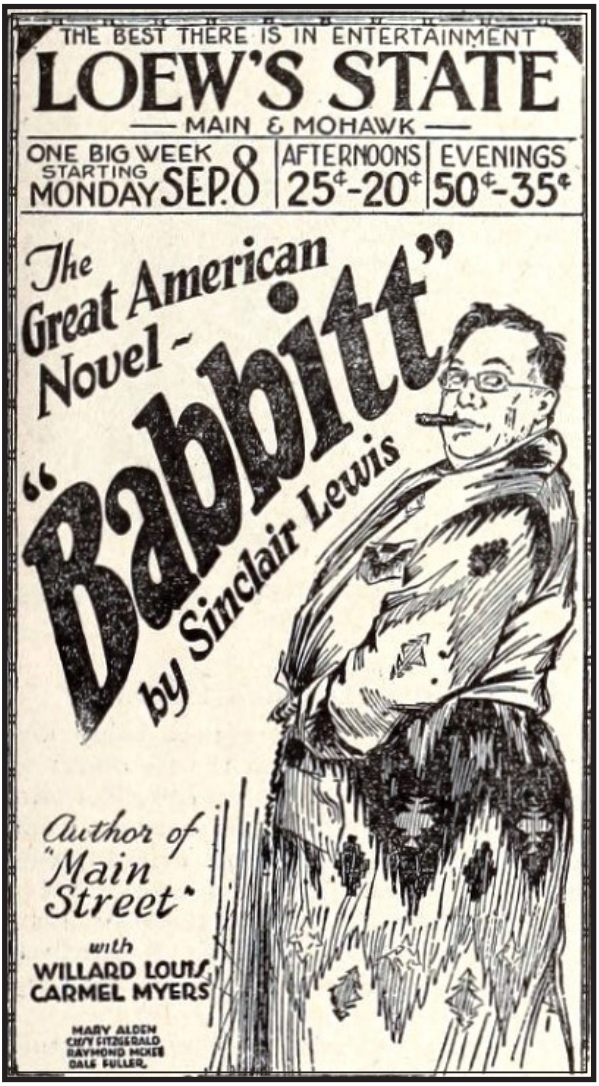
qui nourrissait un éthos démocratique, semble avoir déraillé et avoir été préempté par les exigences de la stratégie militaire – au prix d'une « véritable pénurie de valeurs spirituelles » (*ibid.* : 134). Une philosophie du succès, de l'adaptation et de l'ajustement (*ibid.* : 132-133) a pris la place de la philosophie de la créativité, de l'enquête et de l'expérimentation. Brooks, dans « Our Awakeners » (1918a), parle de son côté du « manque de vision poétique de "nos éveilleurs" pragmatistes », bloqués sur leurs préoccupations d'efficacité des moyens et insensibles à la puissance des idéaux. Mumford dit quelque chose de semblable dans un texte qui marquera les esprits, « The Pragmatic Acquiescence » (1926). Il trace une généalogie qui remonte aux conséquences de la Guerre civile, la croissance des centres financiers, le renforcement du pouvoir exécutif et le déclin de la vie locale, et surtout l'industrialisation à marche forcée, jusque dans l'agriculture, l'explosion des mines de charbon, pétrole ou gaz et l'accélération du processus d'urbanisation. Ce qui intéresse Mumford, c'est la rupture spirituelle qui se produit avec la génération d'écrivains après la Guerre civile. Le transcendantalisme qu'il tient en haute estime s'est perdu pendant le *Gilded Age* – « les tripes *(guts)* de l'idéalisme ont disparu » et avec elle ce rythme oscillant entre fait et rêve, réel et idéal. L'esprit humain a connu « un rétrécissement, une déchéance, une dévitalisation » (Mumford, 1926 : 166) et a perdu la foi dans le « processus de remodeler, reformer, recréer, et ainsi humaniser le brutal chaos de l'existence ». « Le pragmatisme qui a suivi était une paralysie. » *(Ibid.)*. En moins d'un siècle, on est passé du spiritualisme du Club transcendantal à la rébellion de Huckleberry Finn, pour chuter enfin dans la médiocrité de George F. Babbitt. Bourne n'est pas loin de cette position : la « promesse américaine », dans laquelle « les esprits les plus créatifs de la jeune génération » continuent de croire, doit en finir avec un « pragmatisme libéral », désormais compromis, au nom du réalisme, avec la guerre, l'industrie et l'empire. L'espoir est ailleurs, dans un « communisme anarchisant de nations qui renoncent aux intentions impérialistes, auquel appelle la nouvelle Russie » (1917e/1919 : 104-5), ou dans une révolution esthétique, qui réinsuffle de la vitalité dans une culture à bout de souffle.

ACQUIESCEMENT PRAGMATISTE

Le récit de cette perdition selon Mumford ne peut être donné dans son entièreté. *The Golden Day* a été important pour la fixation d'un canon d'excellence perdu – la trilogie Emerson-Thoreau-Whitman, mais aussi Nathaniel Hawthorne, et surtout Herman Melville à qui Mumford dédiera un livre. Cette Amérique n'est plus. Les penseurs et



De l'amour de l'aventure de « Young America », Jim, Tom et Huck (*The Magic River* par Luther Daniels Bradley, 1910. Library of Congress Prints and Photographs Division. cph 3b03866) [...]



à la médiocrité en robe de chambre de *Babbitt* (affiche du film de Harry Beaumont, avec Willard Louis, Warner Bros. *The Moving Picture World*, 8 novembre 1924).

les artistes se sont petit à petit pliés au culte du confort matériel, ils se sont rendus au philistinisme du monde industriel, ils se sont convertis à un utilitarisme sans horizon.

> L'âge doré s'est rapidement terni : la culture ne pouvait pas s'épanouir dans cet environnement. Ceux qui ne pouvaient accepter leur milieu extérieur s'enfuirent à l'étranger, comme Henry James. Quant à ceux qui sont restés, le plus important d'entre eux est peut-être William James. Il a donné un nom à cette attitude de compromis et d'acquiescement : il l'a appelée pragmatisme. Et ce nom ne représente pas seulement sa propre philosophie, mais quelque chose dans lequel cette philosophie était profondément et inconsciemment empêtrée, l'esprit de toute une époque. (Mumford, 1926 : 182)

Le portrait que Mumford dresse de James est mitigé. Tout en lui reconnaissant de l'esprit et de la brillance, il lui nie toute *Weltanschauung* ; il dit de son œuvre qu'elle est fragmentaire, conformément à sa nature revendiquée d'« actes de pensée cumulés (où) réside le salut » (*ibid.* : 184) ; il la compare à celle d'Emerson pour souligner son manque de vitalité et son incompréhension des choses de l'existence – « il était un reporter plutôt qu'un créateur » d'expériences. Il décrit le tiraillement dilemmatique de James entre Dieu et la science et passe de sa « révélation anesthésique » – les prises d'oxyde nitrique pour aiguiser la conscience mystique (James, 1902 : Lectures XVI et XVII, « Mysticism »), qu'il renvoie aux prises d'éther comme « sport de salon dans de moroses petites communautés américaines, qui ne disposaient pas de bons vins pour apporter un plus doux oubli à leur ennui » (Mumford, 1926 : 185). De là infère-t-il que « le pragmatisme était un anesthésiant béni » (*ibid.* : 186). Il lui concède une « contribution importante » avec son « analyse technique de l'empirisme radical », mais ironise en disant qu'« il n'a fait que tuer ce qui était déjà mort » (*ibid.* : 184), le « rationalisme aride des théologiens » et « l'absolutisme vide des idéalistes » (*ibid.* : 182). Et poursuivant la remarque de James sur le pragmatisme comme « modification du "siège de l'autorité" »,

analogue à la réforme protestante, il craint qu'il ne paraisse un « véritable fouillis d'anarchie et de confusion » aux yeux des philosophes, tout comme la réforme protestante était parue aux « esprits papaux » (*ibid.* : 188). S'il regrette les incompréhensions dont James a pâti, il n'en pense pas moins que « sa pensée est imprégnée du parfum du *Gilded Age* : on y sent les compromis, les dérobades, le désir d'un lieu de repos confortable » (*ibid.* : 192). Et en exemptant Peirce, « voix de protestation solitaire », de sa condamnation, Mumford finit sur une méchanceté, redoutant la corruption toujours plus forte de la descendance de James :

> Il y a une distance énorme entre William James et les professeurs modernes qui deviennent des employés d'agences de publicité, des vendeurs d'obligations ou des experts en publicité, sans aucun sens de la dégradation professionnelle. Mais la ligne qui les relie est assez claire. De James, on peut dire avec tristesse qu'il a construit bien pire que ce qu'il savait. (Mumford, 1927 : 193-194)

La charge est sévère. Mumford qui, en 1914, se revendiquait encore du pragmatisme – comme Bourne – avait déjà écrit dans sa *Story of Utopias*, publié à l'invitation de Brooks, que

> [...] la connaissance est un outil plutôt qu'un moteur. Et si nous connaissons le monde sans être capables d'y réagir, nous sommes coupables de ce pragmatisme sans but qui consiste à concevoir toutes sortes de machines ingénieuses et à être tout à fait incapables de les subordonner à un *pattern* cohérent et attrayant. (Mumford, 1923 : 282)

Ce sera un leitmotiv dans toute son œuvre qu'il nous faut « amplifier notre milieu » par l'exercice de l'imagination dont les « *patterns-ideas* ou *idola* colorées émotionnellement » nous projettent de l'existant dans un champ de possibles. Mumford s'aligne explicitement sur l'œuvre de Bourne, les *Letters and Leadership* de Brooks (1918a) et *Our America* de Frank (1919). Le pragmatisme, dont tous espéraient qu'il

les libèrerait d'un « provincialisme théologique », s'est avéré, à son tour, une autre espèce de « provincialisme » (Mumford, 2017), à la vue courte, qui reste au ras d'une ingénierie sociale, sans envergure, sans ambition. Et Mumford, comme ses collègues, préfère revenir à Emerson pour renouer avec le sens de l'aventure et de la frontière. Il enfonce le clou dans un autre texte, « The Shadow of the Muckrake » : James a du style, « l'indication d'un heureux rythme mental », Dewey (comme Dreiser) n'en a aucun ; son écriture est « floue et informe comme de la charpie » (1926 : 255) « aussi déprimante qu'un trajet de métro » (*ibid.* : 256).

> Un Goodyear et un Morse lui semblent aussi élevés dans l'échelle du développement humain qu'un Whitman et un Tolstoï : un imperméable en caoutchouc est peut-être une plus belle contribution à la vie humaine que « Wind, Rain, Speed ». (*Ibid.* : 262)

À nouveau, la charge est sévère – et injuste. Mumford est d'une grande partialité, en se moquant de l'« intense gratitude pour les instruments mécaniques » *(ibid.)* de Dewey, qui lui ferait confondre art et industrie, ou de sa quête sans vision de l'intelligence dans l'éthique et la politique – un instrumentalisme étriqué que *Reconstruction in Philosophy* (1920) ne suffit pas à revigorer. « Sans vision, les pragmatistes périssent » : la philosophie qui avait joué le rôle d'une nouvelle « religion américaine » (Mumford, 1926 : 265) retourne au néant.

Dewey répond à Mumford dans un texte du même titre, « The Pragmatic Acquiescence » (1927) (la controverse est reprise dans Kennedy, 1950). Alors que Mumford reproche à James de n'avoir pas de vision du monde et de ne faire que « réchauffer en philosophie le hachis de l'expérience quotidienne du *Gilded Age* », Dewey (1927 : LW.3.145) le désigne comme

> [...] l'archi-hérétique de son temps, l'intellectuel non-conformiste, le protestataire constant contre tout ce qui est institutionnalisé dans l'action et la croyance, le vaillant combattant pour des

> causes qui, si elles n'étaient pas perdues, étaient impopulaires et conventionnellement ignorées.

Il qualifie Mumford en retour, avec ironie, de « prophète docile de l'Âge du Slogan des années 1920 » ! Il relève des citations tronquées, comme celle concernant les Beaux-Arts comme instrument d'enseignement, réduit à leur utilité pédagogique, alors que Dewey dénonce l'art comme expérience ésotérique, réservée à un petit nombre, et propose un art au service du « perfectionnement des potentialités de toute expérience ». L'idée d'« acquiescement pragmatique » revient en fait à critiquer la trivialité et le conservatisme qui seraient inhérents au pragmatisme, dont les différentes variantes sont du reste mises dans le même panier. L'argument du pragmatisme comme puissant « anesthésiant » du désir d'émancipation est fort de café quand on connaît les engagements de Dewey, Mead et Tufts, sans compter Addams et Follett ! Dewey rappelle l'originalité de la perspective pragmatiste d'un « univers ouvert dans lequel incertitude, choix, hypothèses, nouveautés et possibilités sont naturalisés » (LW.3.149), loin « du tempérament d'une époque dont l'occupation est l'acquisition, dont la préoccupation est la sécurité, et dont le credo » (LW.3.150) est que le régime économique en place est donné une fois pour toutes. Et l'accusation portée de réduction des « fins désirables » à des questions de technique est de mauvaise foi, fondée sur une mauvaise compréhension de l'expérimentation : Dewey rappelle que des idéaux, si beaux et nobles soient-ils, ne sont rien sans leur matérialisation, leur élaboration et leur perpétuation moyennant des agencements instrumentaux.

Le nœud du problème, pour Bourne comme pour Mumford, est ce fétichisme des moyens et cet oubli des fins, ce manque de valeurs ou cette absence d'idéaux qui découleraient de la philosophie instrumentaliste. Dewey leur répond ainsi :

> Le terme « instrumentalisme » pourrait suggérer que les sciences naturelles et la technologie sont conçues comme des instruments, et que l'intellect logique de l'esprit qui trouve dans ces sujets ses

> matériaux de prédilection est également instrumental – c'est-à-dire qu'il n'est pas final, pas complet, [qu'il ne parle] pas [de] la vérité ou la réalité du monde et de la vie. Les instruments impliquent, je suppose, des fins en vue desquelles ils sont mis en œuvre, des visées qui ne sont pas les instruments qui les contrôlent, des valeurs qui requièrent l'utilisation d'outils et d'agences. L'histoire de la philosophie présente sans aucun doute des exemples d'autocontradiction et d'autosatisfaction presque totales. Mais il faudrait un esprit exceptionnellement dépourvu à la fois de sens de la logique et de sens de l'humour – si tant est qu'il y ait une différence entre les deux – pour essayer d'universaliser l'instrumentalisme, pour établir une doctrine d'outils qui ne soient pas des outils pour quoi que ce soit d'autre que pour d'autres outils. (LW.3.151)

L'argument de Bourne et Mumford sera bientôt suivi par d'autres, depuis accommodés à toutes les sauces : le pragmatisme est l'idéologie d'une classe montante de technocrates ou l'expression d'un « libéralisme entrepreneurial *(corporate liberalism)* » (Hartz, 1955 ; Lustig, 1982) ; en matière de relations de travail, le pragmatisme prônerait des transactions pacifiques entre patrons et travailleurs, au prix d'un aveuglement à la violence de classe – il fait prévaloir une espèce de progrès graduel sur le conflit social ; par sa méthode d'éducation, le pragmatisme se réduirait à une espèce d'endoctrinement libéral et d'ajustement aux demandes du marché du travail ou de la société de consommation (Lasch, 1965) ; finalement cette tiédeur se retrouve quand il s'agit de prendre parti dans un conflit mondial et se traduit par l'alignement du pragmatisme sur le complexe politico-militaro-industriel.

On peut rester dubitatif vis-à-vis de cette incrimination du pragmatisme comme opium de la pensée et de l'action, de la part d'un Bourne qui en était un adepte inconditionnel. Et s'interroger sur sa rage de détruire les « idoles » jusque-là adulées. On pourrait aussi, plutôt que de raidir leur polémique, montrer la proximité sur bien des points de Dewey et de Mumford (Westbrook, 1990 ; Stemhagen & Waddington,

2011) (et au-delà de Geddes et Branford). Mais revenons-en à sa position sur la guerre et à ses implications pour le pluralisme. Bourne refuse les « effets narcotiques [de la guerre] sur l'esprit pragmatique ». Il se souvient sans doute de son tour européen, dont l'importance a été soulignée par Brooks, où il était resté stupéfait devant la mobilisation des foules berlinoises dans un élan sacré pour la nation. Les années 1910 sont encore un temps de surprise et de répulsion vis-à-vis de ce que l'on appelle alors la démocratie des troupeaux *(herd-democracy)*. Cette réduction du public à du bétail que l'on mène à sa guise – bientôt on parlera de guider ou de diriger les « masses » – est poursuivie activement par un « capitalisme agressivement expansionniste » (Bourne, 1917b : 211). Bourne déroule la critique socialiste du régime économique et social. La « carrière triomphale » des classes industrielles qui se sont approprié l'État a été ébranlée par le « réveil de la conscience sociale » et l'« effort pragmatique pour le salut de la société » (*ibid.* : 212). Mais avec le choc de la guerre, la parenthèse de l'ère progressiste se referme et l'exécutif peut à nouveau gouverner sans contrepoids et sans contrôle. Il parvient, par l'« alchimie spirituelle » de la propagande patriotique, à faire confondre « État, nation et gouvernement ». Le « référendum populaire » n'est pas un outil de gouvernement acceptable pour le parti de la guerre : il risquerait de faire apparaître une majorité de citoyens hostiles à cette politique (Bourne, 1917e : 96). Il doit conjuguer la mise en scène de l'enthousiasme d'effort de guerre « pour la démocratie », « contre le Kaiser », et la réduction au silence, ou tout au moins le maintien dans l'apathie du plus grand nombre. Du coup, l'état d'exception lui permet de mettre la main sur la totalité de la société civile, de contrôler industrie et agriculture, transports et communications, et de mettre au pas les dissidents. En 1917, cent soixante-cinq leaders de l'Industrial World Workers (IWW) sont ainsi mis aux arrêts et jugés pour trahison, dont leur chef, William « Big Bill » Haywood. Eugene V. Debs est condamné à dix ans de prison, Victor L. Berger, socialiste élu au Congrès, à vingt ans[28]. En mai 1918, le Sedition Act condamne à amende et emprisonnement toute atteinte au gouvernement et l'Alien Act, en octobre 1918, tout étranger suspecté d'être ou d'avoir été « membre d'une organisation anarchiste » s'expose à l'expulsion. On estime de

5 à 6 000 le nombre de personnes arrêtées, en contrecoup des enquêtes du Comité Overman et des Procès Palmer, et à 556 le nombre de déportées. La révolution russe conduit ainsi à une « panique anticommuniste *(Red Scare)* », qui durera jusqu'en 1921 et détruira ou réorganisera ce qui restait du mouvement d'opposition radicale.

Bourne perçoit les premiers signes de ce raidissement à venir dans la violence exercée contre les pacifistes et plus généralement les radicaux (Reimen, 1976). La situation de guerre abolit le pluralisme des croyances, des loyautés et des opinions. Elle entrave la libre expression – en témoigne l'invocation par Oliver W. Holmes, pourtant grand défenseur des libertés de parole, de presse et d'assemblée, du test d'un « danger clair et présent *(clear and present danger)* », dans l'affaire Schenck v. United States (décision le 3 mars 1919), argument qui lui sert à justifier la suspension du Premier Amendement. Charles Schenck était accusé d'avoir violé la loi sur l'espionnage pour avoir distribué des tracts appelant les conscrits à l'insoumission. Cette interférence avec la conscription constituait, selon l'opinion majoritaire de la Cour Suprême, formulée par Holmes, une exception à l'application du Premier Amendement. Le Congrès se devait de « prévenir » les « maux substantiels » que l'objection ou l'insoumission provoqueraient : l'entrave à la capacité du gouvernement à lever des troupes était interprétée comme un complot contre le gouvernement et une incitation à l'émeute. Par contre, toujours en 1919, dans l'affaire Abrams v. United States, 250 U.S. 616 (1919), Holmes et Louis Brandeis s'uniront dans une « opinion dissidente » contre la « position principale » selon laquelle « le Premier Amendement ne protège pas les discours conçus pour miner les États-Unis en guerre en attisant la sédition et le désordre ». Ils récuseront ainsi la condamnation de Jacob Abrams et de quatre autres anarchistes russes qui avaient distribué des tracts appelant à la grève générale dans les usines de munitions afin de « saper l'effort de guerre américain » contre la Russie. Bourne ne sera plus là pour le voir. De fait, de nombreux actes militants ont été condamnés par les tribunaux et nombre d'activistes pour les droits des femmes ou contre l'entrée en guerre ont été blacklistés, emprisonnés ou expulsés

à cette époque, convaincus d'espionnage ou de trahison et victimes des Raids Palmer (Chafee, 1920). Outre les membres de l'IWW et du Parti socialiste, Emma Goldman et Alexander Berkman sont enfermés deux ans au Missouri State Penitentiary in Jefferson City, puis déportés en Union soviétique en 1919. Crystal Eastman, qui a co-fondé le Parti des femmes pour la paix et a organisé le Premier Congrès féministe, qui coédite alors avec son frère Max *The Liberator* et qui est la cheville ouvrière de la création du National Civil Liberties Bureau (NCLB), puis de l'American Civil Liberties Union (ACLU), est interdite d'emploi et doit fuir à Londres. L'inquisition académique bat son plein : les Professeurs James McKeen Cattell (ancien président de l'Association américaine de psychologie, créateur de *Psychological Review* et de *Scientific Monthly*) et Henry W. L. Dana sont limogés de Columbia University, Dewey se retire de la Commission, Charles A. Beard démissionne (il s'en explique dans *The New Republic* : Beard, 1917).

C'est aussi à cette date que se multiplient grèves ouvrières et attentats anarchistes. Nicola Sacco et Bartolomeo Vanzetti sont arrêtés fin 1919 pour des braquages présumés dans le Massachusetts, et l'attentat contre la banque Morgan à Wall Street, le 16 septembre 1920, fait 38 morts et 200 blessés. Les décisions des juges les plus pragmatistes de la Cour Suprême, Holmes ou Brandeis, sont un bon test de la difficulté à tolérer la pluralité des positions en situation de guerre. Pour Bourne, l'union sacrée détruit toute « arène d'intelligence créatrice » et laisse libre cours à la « psychologie des foules *(mob-psychology)* » (1917b : 116) – Max Eastman manque de se faire lyncher à Fargo, Nord Dakota, et le général Albert Burleson, chargé des Postes, interdit la circulation de *The Masses*, le journal qu'il dirige alors, en août 1917. L'union sacrée se fait en désignant des ennemis du peuple à la vindicte populaire. Les Vigilantes de la Ligue de protection de l'Amérique (American Protective League) et une multitude de groupes s'auto-désignant comme les Chevaliers de la Liberté, ou les Boy Spies of America, attaquent quiconque est suspecté de refuser la guerre. L'Union sacrée ne tolère plus de voix dissidente, tout comme elle fait porter la suspicion sur les étrangers. Elle abolit le possibilisme qui était au cœur

de l'expérience pragmatiste. Elle institue un réalisme exclusif de la liberté de choisir. Et elle détruit la pluralité démocratique des perspectives et des convictions, qui va de pair avec l'acceptation que plusieurs lignes de pensée et d'action se dessinent dans la définition des situations sociales.

> Or, la guerre est un Réel tellement indéfectible et incontournable que le bon réaliste doit l'accepter dans son ensemble. Se tenir à l'écart de la guerre relève du pur quiétisme, [témoigne d']une incapacité morale aiguë à s'adapter. En même temps, la guerre est inexorable. Elle est un peu trop débridée pour le réaliste et son plutôt bon sens du contrôle social intentionnel. Et rien n'est plus désagréable à l'esprit pragmatique que cette sorte d'absolu. Le pragmatiste réaliste ne pourrait pas reconnaître la guerre comme inexorable – quoique pour l'esprit commun, elle semble aussi proche qu'il est possible de l'être d'une situation sociale absolue et coercitive. Car l'inexorable abolit le choix, et c'est l'essence même du credo du réaliste que d'avoir, dans chaque situation, des alternatives devant lui. C'est ainsi qu'il se tire d'affaire : que l'inexorable s'abatte sur moi, puisqu'il le faut ! Mais ensuite, en gardant fermement mon sens du contrôle, je l'apprivoiserai d'une manière ou d'une autre et je le courberai vers mes propres fins créatives. Ainsi, le réalisme se justifie pour ses enfants, et le « libéral » est sauvé des limbes des pacifistes gémissants et irréconciliables qui n'auraient pu rendre un ajustement aussi facile. (Bourne, 1917e : 97)

Dans « A War Diary », Bourne joue encore la carte du pragmatisme, mais à d'autres moments, il jette l'éponge. La philosophie de Dewey ne vaudrait que pour les sociétés en paix, relativement prospères, ouvertes à la discussion, à l'enquête et à l'expérimentation, capables d'abriter un « fond de bonne volonté progressiste » (1917a/1919 : 119). Le pragmatisme est une « philosophie de l'espoir » qui requiert que l'horizon de l'expérience collective ne soit pas bouclé par la pression de la guerre, civile ou internationale, et qui requiert du temps, puisqu'elle

mise sur les vertus civilisatrices de l'éducation, que ce soit contre l'injustice, le racisme ou la guerre, plutôt que sur la contrainte ou la violence. Mais pour Bourne, cette philosophie a failli. « Une nation révolutionnaire aurait choisi l'éducation comme son entreprise nationale » au lieu de s'enfermer dans une espèce d'« impossibilisme » (*ibid.* : 124) et de croire que la guerre était la seule solution ! Et Dewey, ainsi que les libéraux de *TNR*, se sont rendus complices du parti de la guerre, ils ont capitulé et désavoué – à la différence des socialistes et des anarchistes – tout ce pour quoi ils s'étaient battus depuis les années 1890. D'une certaine façon, jusqu'au fond de sa critique du pragmatisme, Bourne conserve un esprit pragmatiste ! Il accuse Dewey d'avoir renoncé à ses convictions en cédant aux « droits irrationnels » de la nation ; il déplore que la logique militariste soit incompatible avec celle de la discussion, l'enquête et de l'expérimentation démocratiques ; il regrette que l'éducation soit passée au second plan, derrière les mots d'ordre patriotiques ; mais, d'une certaine façon, c'est toujours au nom de raisonnements pragmatistes qu'il mène sa critique.

« LA GUERRE EST LA SANTÉ DE L'ÉTAT ! »

Point d'orgue des positions de Bourne, dans un texte qui restera inachevé : ses vues anarchisantes sur l'État. Dans ses *Untimely Papers* (1919), édités par James Oppenheim, il fustige la trahison des intellectuels – particulièrement les libéraux de *The New Republic*. Ceux-ci prêchent pour le son des canons, ils sont passés du côté de « la démocratie politique d'une Amérique ploutocratique » au lieu de se battre pour « la démocratie sociale de la nouvelle Russie » (*ibid.* : 123). « Prophètes de l'instrumentalisme » (*ibid.* : 123), ils ont transformé celui-ci en une espèce de technocratisme stérile et ont perdu de vue leurs fins, ou se sont contentés de fins rabougries, sans envergure. Bourne est sur ce point suivi par Brooks et Frank. Faute de « vision poétique » (Bourne, 1917a/1919 : 128 et 131), l'application de la méthode scientifique à la politique conduit à un oubli des idéaux et des valeurs et à un surinvestissement de la machinerie instrumentale. Le rêve d'institutions au service de la réforme a fini par engendrer un « socialisme d'État

Affiches publiées aux États-Unis à l'époque de la Grande Guerre:
1) « U.S. Army wants you !! Young men between 18 and 21 can now join » (Chicago, Ryan & Hart Co., printers, entre 1917 et 1919. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: cph 3g07547).

2) « Weapons For Liberty, USA Bonds. Boy Scouts of America. Be Prepared », 1918 (Auteur : Joseph Christian Leyendecker. U.S. Food Administration, National Archives and Records Administration, Id : NARA 512598).

3) « The girl on the land serves the nation's need, apply Y.W.C.A. Land Service Committee », 1918 (Auteur : Edward Penfield. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph 3g10322 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3g10322).

4) « These men have come across. They are at the front now. Join them, Enlist in the Navy » (Auteur : Frank Xavier Leyendecker. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph 3g03185 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3g03185).

semi-militarisé *(semi-militarized State-socialism)* » (« A War Diary », 1919 : 94) à l'intérieur et une « ligue de nations impérialistes bienveillantes » à l'extérieur (1917a/1919 : 135). La guerre a été rendue possible par l'alliance resserrée des élites gouvernementales et des entreprises industrielles et financières, par l'inféodation de l'économie tout entière à l'objectif de la victoire, par la mobilisation générale de la population derrière des slogans patriotiques : le pragmatisme aurait rempli, selon Bourne, la fonction de « philosophie de l'adaptation ou de l'ajustement » (*ibid.* : 132-133), qui enferme l'expérience dans le *statu quo* et empêche de « faire face » à l'événement et de se transcender vers de véritables « valeurs spirituelles ».

« C'est de désir créatif plus que d'intelligence créative dont nous aurons besoin si nous voulons un jour voler. » (*Ibid.* : 139). Mais on pourrait aussi considérer que cette critique vaut comme une proposition d'amendement du pragmatisme (Blake, 1990 : 158-162), en ancrant les projets politiques dans une expérience collective, où s'exerce par exemple une imagination civique – auquel cas, la « passion gaie pour les idées » de William James et sa « liberté de spéculation », à l'œuvre dans la bataille contre la réduction à l'Un (Bourne, 1917a/1919 : 139), perdus en cours de route, pourraient être d'un grand secours, de même que les travaux ultérieurs de Dewey sur l'expérience de l'art, ou sur la question de la valuation, viendront répondre aux inquiétudes de Bourne.

Mais, à l'époque, Bourne interprétait la reddition des intellectuels et, plus particulièrement, la capitulation des libéraux et des pragmatistes, comme un renoncement à la fonction critique. Ce renoncement avait une portée catastrophique pour l'ensemble des citoyens. Dans une lettre à Brooks, il déplore

> [...] [qu']aucun leader intellectuel ne s'est soucié de réfléchir. La défection de Dewey est typique. Après des années d'opposition éloquente à la conscription militaire, il l'accepte sans broncher et sans même expliquer les étapes par lesquelles sa conviction

> a changé de façon si importante. L'université s'est empressée de noircir et d'envoyer dans les limbes quiconque essayait d'exercer son esprit. Le travail, qui a été un ferment dans d'autres pays où l'intellect a pu servir le projet constructif de formuler les objectifs des masses, s'est divisé ici en brebis et en chèvres. Les brebis étaient assises à la droite du Père, tandis que les chèvres étaient implacablement chassées et prescrites. Les socialistes se sont divisés en patriotes fanatiques et en pacifistes neutres. Il n'est jusqu'aux radicaux qui soutenaient le programme international pour une paix démocratique et qui luttaient contre l'affairisme et l'intolérance dans leur pays, qui se sont montrés plus pressés d'obtenir des résultats immédiats que de mener la longue et lente campagne de réflexion et d'organisation nécessaire à la réalisation des idéaux. Nulle part on n'a cherché à s'appuyer sur des principes fondamentaux, à trouver très clairement ce qui était souhaitable et à utiliser les moyens à notre disposition pour y parvenir ! Nulle part il n'y a de prise de conscience claire de notre dérive, de l'inadéquation de nos idées et de nos slogans avec les faits. Au contraire, une course insensée à l'action, une joie positive de se débarrasser de la responsabilité de la pensée. Et nulle part cela n'a été plus marqué que dans la classe intellectuelle. (Lettre à Van Wyck Brooks, 27 mars 1918) (Bourne, 1981 : 411-413)

L'intellectualisme a quitté « la zone chaude de la vie pragmatique », et en produisant une « inflation terrifiante de la sphère politique » (*ibid.* : 412) a rejeté dans l'insignifiant la vie non-gouvernementale. En jonglant avec les idées sans chercher à déchiffrer « la vie américaine », ni à évaluer les conséquences de la guerre, le débat public est devenu stérile, tout leadership intellectuel s'est perdu. Pragmatistes et libéraux, au lieu de penser des voies alternatives et d'organiser une discussion publique autour de celles-ci, ont contribué à faire taire le public. « L'attitude dynamique et créatrice vis-à-vis de la vie » qui était la définition que Bourne donnait du pragmatisme à Prudence Winterrowd (lettre du 16 janvier 1913) (1981 : 66) s'est perdue quand « le pragmatisme a allègrement rejoint le camp de la guerre » (Sandeen,

1981 : 356). À la place d'une communauté en action, une nation apathique ; à la place de la prospérité économique et politique, la destruction massive de personnes et de biens. Et c'est pendant la guerre que les « vieilles tyrannies » (1918b/1919) s'exercent de la façon la plus pesante, écrasant les individus et réduisant à néant leur liberté.

> Les personnes qui refusent d'agir comme des symboles des coutumes de la société, comme des pions dans le jeu des ordonnancements de la société, sont mises hors-la-loi, et il existe une machinerie élaborée pour s'occuper de ces personnes. Les artistes, les philosophes, les génies, les clochards, les criminels, les excentriques, les étrangers, les amateurs d'amour libre et de libre-pensée, ainsi que les personnes qui défient les tabous les plus sacrés, sont traités avec une grande inquiétude par la société, et les hommes respectables et responsables se joignent unanimement et universellement au tollé qu'ils suscitent. Certains sont simplement plongés dans le malaise, la lumière de l'approbation sociale leur étant retirée ; d'autres sont privés de leur liberté, placés pendant des années dans des cachots immondes, voire exécutés. Les peines les plus lourdes de la société moderne frappent ceux qui violent l'un des trois tabous sacrés de la propriété, du sexe et de l'État. (Bourne, « Old Tyrannies », 1918b/1919 : 18)

Impossible de discuter, impossible de s'exprimer, de signifier une dissension de l'opinion dominante, de se démarquer du troupeau. « L'orthodoxie guerrière » devient le seul étalon – « le test unique pour toutes les techniques, métiers et professions » (1918a/1919 : 143). L'opinion publique devient un « bloc solide » *(ibid.)* qui ne souffre plus de positions minoritaires et qui jouit de sa « rage de conformisme et de loyalisme » (*ibid.* : 144) : celui qui déroge à la « loyauté » à la nation mérite d'être traité comme un criminel. Dans « Old Tyrannies », d'un pessimisme noir, Bourne décrit un monde où nous sommes tous privés de choix, terrassés par la violence des événements. Il retrouve avec ses remarques sur la « roue du destin » le ton sombre et désespéré de « Below the Battle » (1917c/1919) où il évoque l'état d'esprit d'un « ami »

imaginaire, son double, synthèse sans doute de lui-même et de certains de ses proches :

> Mon ami n'est pas un jeune homme heureux, mais cette vie insatisfaisante qu'il mène ne semble en aucun point pouvoir être suppléée par la vie du camp militaire, du terrain d'exercice ou de la tranchée puante. Il visualise l'obscénité du champ de bataille et se détourne, pris de nausée. Il pense à l'enrégimentement épuisant des jeunes hommes et cela le remplit de dégoût. Son esprit s'est aigri face à la guerre et à tout ce qu'elle implique. [...] Il ne ressent ni patriotisme, ni peur, seulement une apathie à l'égard de la guerre, à peine tiédie par le ressentiment qui couve contre les hommes qui lui ont imposé le modèle de la guerre, à lui et à cette masse indéfinie de gens, d'idées et de vies ordinaires, autour de lui, qu'il considère comme son pays. Aujourd'hui, ce ressentiment s'est noué en un enchevêtrement torturé de questions sur ce qu'il devrait faire : quelle serait la meilleure façon d'être fidèle à son soi créatif *(best be true to his creative self)* ? (Bourne, 1917c/1919 : 47-48)

La guerre écrase. Elle détruit les âmes. Elle renforce le fossé entre les plus jeunes, désemparés, exposés à l'alternative entre pourrir dans les prisons ou mourir dans les tranchées, dont la vie au pays est devenue absurde, et les plus âgés qui en proie à une « merveilleuse infusion intellectuelle de colère personnelle, de peur, de sentiment de "déshonneur", de ferveur pour une Ligue de la Paix, ont mis en marche une machine qui écrase tout ce qui est intelligent, humain et civilisé » (*ibid.* : 52). L'ami de Bourne est insensible au « festin d'idéalisme éloquent » de *The New Republic*. Il ne peut pas oublier que le gouvernement tire les ficelles, s'est engagé dans l'entreprise de la guerre, a fait peser sur lui les « forces coercitives » de la conscription, et à présent tente de la manipuler et de susciter en lui « le devoir d'animosité guerrière ».

> [Il n'a] pas l'imagination nécessaire pour voir un ordre mondial guéri, reconstruit à partir des matériaux pourris des armements,

> de la diplomatie et de la politique « libérale ». Et il [n'est] pas affecté par le complexe psychique de panique, de haine, de rage, d'arrogance de classe et d'arrogance patriotique qui crée chez les rédacteurs de journaux et dans la « jeunesse dorée » un authentique élan pour la paix et la sécurité. (*Ibid.* : 51-52)

Et plus loin :

> Avec sa philosophie tâtonnante de la vie, le patriotisme est simplement mort, en tant que concept significatif. De son point de vue, il s'agit simplement de l'émotion qui envahit le troupeau quand il s'imagine engagé dans une défense ou une attaque massive. N'ayant pas de telles images, il n'a pas de sentiment de patriotisme. Il se sent toujours inextricablement lié à cette civilisation balourde, mélancolique et grossière que nous appelons l'Amérique. Tout ce qu'il demande, c'est de ne pas être identifié à elle pour des fins guerrières.
> *Pro patria mori*, pour mon ami, signifie autre chose que d'être étendu, décharné, conscrit sur un champ de bataille étranger, tombé dans le dernier assaut désespéré d'une interminable guerre mondiale. (*Ibid.* : 56-57)

Pourtant, Bourne reconnaît que la guerre secoue les individus hors de leurs routines ; elle leur procure de nouvelles libertés, elle leur confie de nouvelles responsabilités et elle leur enseigne de nouvelles techniques (Bourne, 1918a/1919 : 142). Les femmes et les minorités y trouvent une chance d'échapper à leur statut et d'explorer de nouvelles possibilités. En même temps, plusieurs processus se conjoignent pour rendre impossible la démocratie et abolir toute espèce de pluralité. D'abord, l'autonomie des individus ne peut s'exprimer que dans le cadre de la guerre, chacune et chacun mettant ses capacités au service du collectif et, obéissant à l'« instinct grégaire » (*ibid.* : 149), devant se fondre dans le « troupeau *(herd)* ». « L'État est l'organisation du troupeau pour agir, offensivement ou défensivement, contre un autre troupeau organisé de façon similaire. » (*Ibid.* : 141). Servitude, docilité, obéissance,

patriotisme : telles sont les qualités requises, à l'opposé de la démultiplication des identités, de la fragmentation des loyautés, de l'exercice de la critique, de l'amour de la discussion et du goût pour l'innovation qui font la vie démocratique. Ensuite, la multiplicité de petits troupeaux – classes sociales, partis ou sectes, et « colonies culturelles », linguistiques et historiques –, qui d'ordinaire composent leurs intérêts et leurs identités avec ceux de la communauté nationale et qui finissent même par s'américaniser quand ils sont étrangers, se retrouvent d'un coup la cible de la méfiance et de la répression. Ils résistent et exaltent leurs différences (Bourne, 1919 : 158-159). La guerre, en dressant les nationalités les unes contre les autres au cœur même des États-Unis, au nom de l'unité, et en aiguisant l'importance des « symboles culturels », a empêché de « découvrir une vraie américanité [...] qui aurait fédéré les différents groupes et traditions ethniques » (Bourne, 1917b/1919 : 27). Enfin, en situation de guerre, l'esprit public est paralysé par de « vieilles notions mystiques » (*ibid.* : 27), en premier lieu celle de l'État, « symbole mystique » (Bourne, 1918a/1919 : 188) qui secrète sa propre religion, même s'il n'a, nous dit Bourne (rejoignant Laski et anticipant Dewey), aucune « sainteté » (*ibid.* : 190). L'État se fantasme Un et refuse les factions. « L'État est un Dieu jaloux qui ne souffre aucun rival. » (*Ibid.* : 159-160). Ses élites dirigeantes « exigent 100 % d'américanité de la part de 100 % de la population » (*ibid.* : 160)[29]. La transgression de sa souveraineté déclenche un désir de vengeance contre les « hérétiques », qui prennent, aux côtés des pacifistes et des socialistes, la figure des « *enemy aliens* » *(ibid.)*. L'État se livre à un « terrorisme blanc » *(ibid.)* contre ces ennemis, qui se multiplient en temps de guerre. La guerre unifie des groupes de loyalistes autour des élites et rejette les autres hors-la-loi.

« La guerre est la santé de l'État » – la phrase revient comme un leitmotiv dans le dernier texte de Bourne (*ibid.* : 144, 176, 185, 193). Un État qui a confisqué à son profit pouvoirs et richesses et qui a refermé tout sens de la créativité et de l'indétermination. Un État qui aura détruit une partie de son opposition et se sera rallié une bonne partie des vieux progressistes, lesquels auront perverti leur sens de l'« attitude

instrumentale » et du « contrôle intelligent », et qui, d'après la jeune génération, plus turbulente, plus utopique, auront asservi les valeurs à la technique. L'esprit colonial, au nom de la supériorité de l'Amérique et de l'Occident, et l'esprit de corps du nationalisme interdisent, désormais, toute forme de pluralité politique et culturelle. L'Amérique transnationale que Bourne appelait de ses vœux en 1916 a laissé la place à une nation fragmentée, dont une majorité a endossé le patriotisme guerrier de l'État et de ses élites, et dont une partie minuscule refuse l'unanimité du troupeau et l'autocratisme du gouvernement. De la synthèse rêvée il ne reste rien, sinon l'arrogance et la surdité des plus puissants et « l'oppression des minorités » (*ibid.* : 175-176).

Le 21 novembre 1918, Bourne écrit à sa mère son espoir. « Maintenant que la guerre est terminée, les gens peuvent parler librement et nous pouvons oser penser à nouveau. C'est comme sortir d'un cauchemar. » (Lettre à Sarah Bourne, *in* Bourne, 1981 : 425). Il meurt de la grippe espagnole un mois plus tard, le 22 décembre 1918. John Dos Passos (1932 : 104-106) lui rendra hommage dans un poème de *USA 1919* :

> « Si chaque homme a un fantôme,
> Bourne a un fantôme,
> Un minuscule fantôme, dans une cape noire, un fantôme tout tordu, mais sans peur
> Qui va sautillant, par les rues crasseuses du vieux New York, où trônent encore des immeubles de brique et de pierre brune
> Et qui hurle, dans un ricanement aigu que personne n'entend :
> La guerre est la santé de l'État. »
> « Bourne s'est emparé avec une intensité fébrile des idées qui circulaient alors à Columbia ; il a choisi des lunettes roses dans le fouillis de l'enseignement ampoulé de John Dewey, à travers lesquelles il a vu clair et net
> le brillant capitole de la démocratie réformée.
> [Mais] le futur teinté aux couleurs de l'arc-en-ciel de la démocratie réformée a éclaté comme une bulle de savon crevée. » (trad. personnelle)[30]

Portrait de Randolph Bourne, dessiné par Arthur G. Dove à partir du masque mortuaire de James Earle Fraser (in *History of a Literary Radical and Other Essays*, 1920, p. ii).

BIBLIOGRAPHIE

Quelques pièces d'archives de Randolph Bourne sont accessibles à la Rare Book & Manuscript Library, Columbia University. En ligne : <https://findingaids.library.columbia.edu/ead/nnc-rb/ldpd_4079396>.

ABRAHAMS Edward (1981), « Randolph Bourne on Feminism and Feminists », *The Historian*, 43 (3), p. 365-377.

ABRAHAMS Edward (1986), *The Lyrical Left : Randolph Bourne, Alfred Stieglitz, and the Origins of Cultural Radicalism in America*, Charlottesville, University Press of Virginia.

ABRAMITZKY Ran, BOUSTAN Leah Platt & Katherine ERIKSSON (2014), « A Nation of Immigrants : Assimilation and Economic Outcomes in the Age of Mass Migration », *Journal of Political Economy*, 122 (3), p. 467-506.

ADDAMS Jane (1907), *Newer Ideals of Peace*, Chautauqua, N. Y., Chautauqua Press.

ADDAMS Jane (1922), *Peace and Bread in Time of War*, New York, Macmillan.

ADDAMS Jane, BALCH Emily G. & Alice HAMILTON (1915), *Women at The Hague : The International Congress of Women and its Results*, New York, The Macmillan Co.

ANTIN Mary (1912), *The Promised Land*, Boston, Houghton Mifflin Company.

BAILEY Thomas A. (1935), « The Sinking of the Lusitania », *American Historical Review*, 41 (1), p. 54-73.

BARDWELL-JONES Celia (2014), « Travel and Home : Conceiving Transnational Communities through Royce's Between-ness Relation », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 50 (4), p. 501-522.

BEARD Charles A. (1917), « A Statement by Charles A. Beard », *The New Republic*, 29 décembre, 13, p. 249-251.

BERNSTEIN Richard (2015), « Cultural Pluralism », *Philosophy and Social Criticism*, 41 (4-5), p. 347-356.

BLAKE Casey Nelson (1990), *Beloved Community : The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank & Lewis Mumford*, Chapel Hill, NC, The University of North Carolina Press.

BONNER Marianne W. (1978), *The Politics of the Introduction of the Gary Plan to the New York City School System*, Ph.D. Rutgers University, New Brunswick, New Jersey.

BOURKE Paul F. (1974), « The Status of Politics 1909-1919 : *The New Republic*. Randolph Bourne and Van Wyck Brooks », *Journal of American Studies*, 8 (2), p. 171-202.

BOURNE Randolph S. (1911), « Two Generations », *The Atlantic Monthly*, mai, 107, p. 591-598.

BOURNE Randolph S. (1913a), *Youth and Life*, Boston et New York, Houghton Mifflin Co.

BOURNE Randolph S. (1913b), « The Experimental Life », in *Youth and Life*, p. 225-246.

BOURNE Randolph S. (1913c), « The Adventure of Life », in *Youth and Life*, p. 153-188.

BOURNE Randolph S. (1913d), « The Social Order in an American Town », *The Atlantic Monthly*, 111, février, p. 227-236 (tiré de la dissertation de M.A. : *A Study of the "Suburbanization" of a Town, and the Effects of the Process Upon its Social Life*, Columbia University).
BOURNE Randolph S. (1913-1914), *Lettres à Mary Messer*, 28 décembre 1913 et 7 février 1914, *Randolph Bourne Papers*, Butler Library, Columbia University, New York (Box 4).
BOURNE Randolph S. (1914), « An Experiment in Coöperative Living », *The Atlantic Monthly*, CXII, juin, p. 823-831.
BOURNE Randolph S. (1914a), « In a Schoolroom », *The New Republic*, 11 novembre, 1, p. 23-24.
BOURNE Randolph S. (1915a), « American Use for German Ideals », *The New Republic*, 4 septembre, 5 (4), p. 117-119.
BOURNE Randolph S. (1915b), « A Glance at German "Kultur" », *Lippincott's Monthly Magazine*, 7 février, 95, p. 22-27.
BOURNE Randolph S. (1915e), « John Dewey's Philosophy », *The New Republic*, 13 mars, 19 (2), p. 154-156.
BOURNE Randolph S. (1916a), *The Gary Schools*, Boston, Houghton Mifflin Co.
BOURNE Randolph S. (1916c), « A Moral Equivalent for Universal Military Service », *The New Republic*, VII, 1er juillet, p. 217-219.
BOURNE Randolph S. (1916e), « The Price of Radicalism », *The New Republic*, 6, 11 mars, p. 161 (*in* Resek, 1964, p. 139-141).
BOURNE Randolph S. (1916g), *Towards an Enduring Peace : A Symposium of Peace Proposals and Programs 1914-1916*, New York, American Association for International Conciliation.
BOURNE Randolph S. (1916h), « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, juillet, 118, p. 86-97.
BOURNE Randolph S. (1917a), *Education and Living*, New York, Century.
BOURNE Randolph S. (1917b), « Denaturated Nietzsche », *The Dial*, 20 décembre, 63, p. 389-391.
BOURNE Randolph S. (1917c), « Experimental Education », *The New Republic*, 21 avril, X, p. 345-347.
BOURNE Randolph S. (1919), *Untimely Papers*, éd. par James Oppenheim, New York, B. W. Huebsch (contient « Old Tyrannies », « A War Diary », « Twilight of Idols », « Unfinished Fragment in the State »).
BOURNE Randolph S. (1919 [1917a]), « Twilight of Idols », *The Seven Arts*, 11, octobre, p. 688-702 (repris in *Untimely Papers*, p. 114-139).
BOURNE Randolph S. (1919 [1917b]), « The War and the Intellectuals », *The Seven Arts*, juin, 2 (2), p. 133-146 (republié par l'American Union Against Militarism, puis repris in *Untimely Papers*, p. 22-46).
BOURNE Randolph S. (1919 [1917c]), « Below the Battle », *The Seven Arts*, II, juillet, p. 270-277 (repris in *Untimely Papers*, p. 47-60).

BOURNE Randolph S. (1919 [1917e]), « A War Diary », *The Seven Arts*, septembre, 2, p. 535-547 (repris in *Untimely Papers*, p. 90-113).
BOURNE Randolph S. (1919 [1918a]), « Unfinished Fragment in the State », in *Untimely Papers*, p. 140-230 (la traduction française s'arrête à la page 190).
BOURNE Randolph S. (1919 [1918b]), « Old Tyrannies », fragment repris in *Untimely Papers*, p. 11-21.
BOURNE Randolph S. (1920), *History of a Literary Radical and Other Essays*, éd. par Van Wyck Brooks, New York, B. W. Huebsch.
BOURNE Randolph S. (1920 [1914b]), « Our Cultural Humility », *Atlantic Monthly*, octobre, 114, p. 503-507 (repris in *History of a Literary Radical*, p. 31-44).
BOURNE Randolph S. (1920 [1915]), « Impressions of Europe, 1913-1914 : [A report to the Trustees of Columbia University] », *Columbia University Quarterly*, mars, 17, p. 109-126 (repris in *History of a Literary Radical*, 1920, p. 230-265).
BOURNE Randolph S. (1920 [1916f]), « On Discussion », *The New Republic*, 27 mai, 7, p. 87-89 (repris in *History of a Literary Radical*, p. 168-175).
BOURNE Randolph S. (1920 [1917d]), « The Puritan's Will to Power », *The Seven Arts*, I, avril, p. 631-637 (repris dans *History of a Literary Radical*, 1920, p. 176-187).
BOURNE Randolph S. (1964), *War and the Intellectuals : Essays by Randolph S. Bourne, 1915-1919*, éd. par Carl Resek, New York, Evanston et Londres, Harper & Row.
BOURNE Randolph S. (1964 [1916d]), « The Jew and Trans-National America », *The Menorah Journal*, 2, décembre, p. 277-284 (repris *in* Resek, 1964, p. 124-133).
BOURNE Randolph S. (1977), *The Radical Will : Selected Writings 1911-1918*, New York, Urizen Books (select. et intro. par Olaf Hansen, préf. de Christopher Lasch).
BOURNE Randolph S. (1977 [1912a]), « Youth », *The Atlantic Monthly*, avril, 109, p. 433-441 (repris in *The Radical Will*, p. 279-281).
BOURNE Randolph S. (1977 [1912b]), « The Excitement of Friendship », *The Atlantic Monthly*, décembre, 110, p. 795-800 (repris in *The Radical Will*, p. 106-114).
BOURNE Randolph S. (1977 [1913]), « Paterson Pageant », *The Dial*, novembre (repris in *Radical Will*, 1977, p. 515-519).
BOURNE Randolph S. (1977 [1915c]), « Our Unplanned Cities », *The New Republic*, 26 juin, 3, p. 202 (repris in *The Radical Will*, p. 275-278).
BOURNE Randolph S. (1977 [1915d]), « Theodore Dreiser », *The New Republic*, 17 avril, II, Supplément, p. 7-8 (repris in *Radical Will*, p. 457-461).
BOURNE Randolph S. (1977 [1916b]), « The Architect », *The New Republic*, 1er janvier, p. 222-223 (repris in *The Radical Will*, p. 279-281).
BOURNE Randolph S. (1977 [1916i]), « Paul Elmer More », in *The Radical Will*, Berkeley, University of California Press, p. 467-471.
BOURNE Randolph S. (1977 [1917f]), « The Art of Theodore Dreiser », *The Dial*, 14 juin, 62, p. 507-509 (repris in *Radical Will*, p. 462-466).
BOURNE Randolph S. (1977 [1917g]) « The American Adventure », *The New Republic*, 20 octobre, 12, p. 333-334 (repris in *Radical Will*, p. 532-535).
BOURNE Randolph S. (1981), *The Letters of Randolph Bourne : A Comprehensive Edition*, éd. par Eric J. Sandeen, Troy, Whitson.

BOURNE Randolph S. (2024 [1916h]), « Amérique transnationale », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, numéro 7/8, p. 646-668.
BRANDEIS Louis D. (1915), « True Americanism : Fourth of July Oration », in *City Record*, vol. 7, Boston, Mass., Superintendent of Printing.
BROOKS Van Wyck (1908), *The Wine of the Puritans*, Londres, Sisley's Ltd.
BROOKS Van Wyck (1915), *America's Coming-of-Age*, New York, B. W. Huebsch.
BROOKS Van Wyck (1918a), « Our Awakeners », in *Letters and Leadership*, New York, Huebsch, p. 90-118.
BROOKS Van Wyck (1918b), « On Creating a Usable Past », *The Dial*, 11 avril, 64, p. 337-341.
BROOKS Van Wyck (1957), *Days of the Phoenix : The Nineteen-Twenties I Remember*, New York, E. P. Dutton.
CEFAÏ Daniel (2023), *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes. Élection présidentielle de 1912, organisations civiques et Parti progressiste*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/pragmatisme-reforme-sociale-et-politique-progressiste-jane-addams-le-vote-des-femmes-et-lelection-de-1912/>.
CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2021), « Politique de William James. James anti-impérialiste ? James anarchiste ? », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 716-785. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/18-pragmata-4-cefai-et-stavo.pdf>.
CHAFEE Zechariah (1920), *Freedom of Speech*, New York, Harcourt, Bracec & Howe.
CHOMSKY Noam (2014 [1970]), « Knowledge and Power : Intellectuals and the Welfare-Warfare State », *Alternet*, 2 décembre 2014 (repris comme « Elites Have Forced America into a National Psychosis to Keep Us Embroiled in Imperial Wars », in *Masters of Mankind : Essays and Lectures, 1969-2013*, Chicago, Haymarket Books).
CLAYTON Bruce (1984), *Forgotten Prophet : The Life of Randolph Bourne*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
COLLEAGUES AT COLUMBIA UNIVERSITY (1908), *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James*, Londres, Longmans, Green & Co.
CRAIN Esther (2016), *The Gilded Age in New York, 1870-1910*, New York, Black Dog & Leventhal.
CREEL George (1920), *How We Advertised America*, New York, Harper & Brothers.
CROLY Herbert (1909), *The Promise of American Life*, New York, The Macmillan Company.
CURTIS Tom (1969), « Bourne, MacDonald, Chomsky, and the Rhetoric of Resistance », *Antioch Review*, 29, p. 246-250.
CYWAR Alan (1969), « John Dewey in World War I : Patriotism and International Progressivism », *American Quarterly*, 21 (2), p. 578-594.

DEWEY John (1915), « Conscience and Compulsion », « The Future of Pacifism », « What America Will Fight For », et « Conscription of Thought » (*The New Republic*), in *The Collected Works of John Dewey, Middle Works 1899-1924*, vol. 10, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press (MW.10.260-280).
DEWEY John (1915b), *German Philosophy and Politics*, New York, Henry Holt.
DEWEY John (1916a), « Force and Coercion », *The International Journal of Ethics*, 26 (3), p. 359-367.
DEWEY John (1916b), « Force, Violence, and Law », *The New Republic*, 22 janvier (MW.10.211-215).
DEWEY John (1917), « The Future of Pacifism », *The New Republic*, 28 janvier, 11, p. 358-360 (MW.10.265-270).
DEWEY John (1918a), « Morals and the Conduct of States », *The New Republic*, 23 mars (MW.11.122-126).
DEWEY John (1918b), « America in the World », in *Middle Works, 1899-1924*, vol. 11, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 70-72 ; « The Approach to a League of Nations », p. 127-130 ; « The League of Nations and the New Diplomacy », p. 131-134 ; « The Fourteen Points and the League of Nations », p. 135-138 ; « A League of Nations and Economic Freedom », p. 139-142.
DEWEY John (1927), « The Pragmatic Acquiescence », *The New Republic*, 49, p. 186-189 (LW.3.145-151).
DEWEY John (1977 [1939]), « Creative Democracy : The Task Before Us », in *Later Works, 1925-1953*, vol. 14, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-230.
DEWEY John (2010 [1927]), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
DEWEY John (2018 [1926]), « The Historic Background of Corporate Legal Personality », *The Yale Law Journal*, 35 (6), p. 655-673 (trad. fr. « Essai sur la "personnalité morale" », in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2018, p. 187-211).
DEWEY John (2024 [1916]), « Nationaliser l'éducation », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, numéro 7/8, p. 478-488.
DEWEY John & Evelyn DEWEY (1915), *Schools of To-Morrow*, New York, E. P. Dutton & Company [MW 8.205-404] (chap. 8 trad. et présent. par Daniel Cefaï comme « L'école comme *social settlement* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2021, 4, p. 598-620. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/13-pragmata-4-dewey.pdf>).
DORREBOOM Iris (1991), *The Challenge of Our Time : Woodrow Wilson, Herbert Croly, Randolph Bourne and the Making of Modern America*, Amsterdam, Brill Rodopi.
DOS PASSOS John (1932), *Nineteen-Nineteen*, New York, Harcourt, Brace & Co.
DREISER Theodore (1900), *Sister Carrie*, New York, Doubleday, Page & Co.
DREISER Theodore (1913), *A Traveler at Forty*, New York, The Century Co.
DREISER Theodore (1916), *A Hoosier Holiday*, New York, John Lane Co.

EASTMAN Crystal (1910), *Work-Accidents and the Law*, New York, Russell Sage Foundation/Charities Publication Committee.
FISCHER Marilyn (2010), « Cracks in the Inexorable : Bourne and Addams on Pacifists during Wartime », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46 (2), p. 282-299.
FLEXNER Abraham & Frank P. BACHMAN (1918), *The Gary Schools : A General Account*, New York, General Education Board.
FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green and Co. (NS) (nouvelle édition, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1998).
FORCEY Charles B. (1961), *The Crossroads of Liberalism : Croly, Weyl, Lippmann, and the Progressive Era 1900-1925*, New York, Oxford University Press.
FRANK Waldo David (1919), *Our America*, New York, Boni & Liveright.
GARLAND Hamlin (1917), *A Son of the Middle Border*, New York, Macmillan.
GIBBONS Herbert Adams (1915), *The New Map of Europe (1911-1914) : The Story of the Recent European Diplomatic Crises and Wars and of Europe's Present Catastrophe*, New York, The Century Co.
GOREN Arthur (1982), *Dissenter in Zion : From the Writings of Judah L. Magnes*, Cambridge, Harvard University Press.
HABER Samuel (1964), *Efficiency and Uplift : Scientific Management in the Progressive Era 1890-1920*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
HALPERN Ben (1979), « The Americanization of Zionism, 1880-1930 », *American Jewish History*, 69 (1), p. 15-33.
HANSEN Jonathan (2003), « Ex Uno Plura », *in* Jonathan Hansen, *The Lost Promise of Patriotism : Debating American Identity, 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 89-130.
HANSEN Jonathan (2006), « True Americanism : Progressive Era Intellectuals and the Problem of Liberal Nationalism », *in* Mickael Kazin & Joseph A. McCartin (dir.), *Americanism : New Perspectives on the History of an Ideal*, Chapel Hill, N. C., University of North Carolina Press.
HARTZ Louis (1955), *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt, Brace & World.
HERZL Theodor (1896), *Der Judenstaat*, Leipzig et Vienne, M. Breitenstein.
HOFSTADTER Richard (1955), *The Age of Reform : From Bryan to F. D. R.*, New York, Knopf.
HOLLINGER David A. (1975), « Ethnic Diversity, Cosmopolitanism and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia », *American Quarterly*, 27 (2), p. 133-151.
HOWLETT Charles F. & Audrey COHAN (2017), « World War I and a Pragmatist's Dilemma », *Peace Research*, 49 (1), p. 67-95.
JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Londres et Bombay, Longmans, Green & Co.

JAMES William (1911), « On The Moral Equivalent of War », *McClure's Magazine*, repris *in* William James, *Memories and Studies*, New York, Longmans, Green & Co., p. 265-296 (écrit en 1910 pour l'Association for International Conciliation).
JUCAN Marius (2010), « Cultural Pluralism and the Issue of American Identity in Randolph Bourne's "Trans-National America" », *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9 (26), p. 203-219.
KALLEN Horace (1910), « Judaism, Hebraism, Zionism », *The American Hebrew*, 24 juin, 87 (8) (repris in *Judaism at Bay*, 1932, p. 28-41).
KALLEN Horace (1915a), « Democracy *versus* the Melting-Pot : A Study of American Nationality », *The Nation*, 18 et 25 février, 100 (2590), p. 190-194 et 100 (2591), p. 217-220.
KALLEN Horace (1915b), « Nationality and the Hyphenated American », *The Menorah Journal*, avril, 1 (2), p. 79-86.
KALLEN Horace (1924), *Culture and Democracy in the United States : Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, New York, Boni and Liveright.
KALLEN Horace (1932), *Judaism at Bay : Essays Toward the Adjustment of Judaism to Modernity*, New York, Bloch Publishing Co.
KARGAU Ernst (2000 [1893]), *St. Louis in Former Years : A Commemorative History of the German Element*, trad. ang. par William G. Bek, éd. par Don Heinrich Tolzmann, Baltimore, Clearfield.
KENNEDY Gail (dir.) (1950), *Pragmatism and American Culture*, Boston, D. C. Heath & Co.
KEYNES John Maynard (1920), *The Economic Consequences of the Peace*, New York, Harcourt, Brace & Howe.
KNIGHT Louise (2014), « John Dewey and Jane Addams Debate War », *in* Brian Jackson & Gregory Clark (dir.), *Trained Capacities : John Dewey, Rhetoric, and Democratic Practice*, Columbia, The University of South Carolina Press, p. 106-124.
KORMAN Gerd (1967), *Industrialization, Immigrants, and Americanizers : The View from Milwaukee, 1866-1921*, Madison, State Historical Society of Wisconsin.
KUSHNER Marilyn S., ORCUTT Kimberly & Casey Nelson BLAKE (2013), *The Armory Show at 100 : Modernism and Revolution*, New York, New York Historical Society Museum & Library.
LACHER John Henry A. (1925), *The German Element in Wisconsin*, Milwaukee, Steuben Society of America.
LASCH Christopher (1965), *The New Radicalism in America 1889-1963 : The Intellectual as a Social Type*, New York, Alfred A. Knopf.
LEVINE Daniel (1969), « Randolph Bourne, John Dewey and the Legacy of Liberalism », *The Antioch Review*, 29 (2), p. 234-244.
LIPPMANN Walter (1914), *Drift and Mastery : An Attempt to Diagnose the Current Unrest*, New York, Mitchell Kennerley.
LIVINGSTON James (1994), *Pragmatism and the Political Economy of Cultural Revolution, 1850-1940*, Chapel Hill, University of North Carolina Press (chap. 9, « The Romantic Acquiescence : Pragmatism and the Young Intellectuals »).

LIVINGSTON James (2003), « War and the Intellectuals : Bourne, Dewey, and the Fate of Pragmatism », *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 2 (4), (« New Perspectives on Socialism II »), p. 431-450.
LUEBKE Frederick C. (1974), *Bonds of Loyalty : German-Americans and World War I*, DeKalb, Northern Illinois University.
LUSTIG R. Jeffrey (1982), *Corporate Liberalism : The Origins of Modern American Political Theory, 1890-1920*, Berkeley, University of California Press.
LYMAN Stanford (1989), *The Seven Deadly Sins : Society and Evil*, Lanham, M. D., Rowman & Littlefield.
MAGNES Judah (1911), « What Zionism has Given the Jews », *The American Hebrew and Jewish Messenger*, 11 août, p. 412-413.
MAY Henry F. (1959), *The End of American Innocence : A Study of the First Years of Our Own Time, 1912-1917*, New York, Alfred A. Knopf.
MCGEE J. P. (1916), « Hyphens and Aliens », *The North American Review*, 203, 725, p. 639-640.
MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, éd. par Arthur E. Murphy, Londres, The Open Court Company.
MILLS Charles Wright (1964 [1940]), *Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America*, éd. par Irving Louis Horowitz, New York, Paine-Whitman Publishers.
MUMFORD Lewis (1923), *The Story of Utopias, Ideal Commonwealths and Social Myths*, Londres, George G. Harrap & Co.
MUMFORD Lewis (1926), « The Pragmatic Acquiescence », *in* Lewis Mumford, *The Golden Day : A Study in American Experience and Culture*, New York, Horace Liveright, p. 155-195.
MUMFORD Lewis (1927), « The Pragmatic Acquiescence : A Reply », *The New Republic*, 19 janvier, 49, p. 250-251.
MUMFORD Lewis (1930), « The Image of Randolph Bourne », *The New Republic*, 24 septembre, 64, p. 151-152.
MÜNSTERBERG Hugo (1914), *The War and America*, New York, D. Appleton & Company.
MÜNSTERBERG Hugo (1916), *Tomorrow : Letters to a Friend in Germany*, New York, D. Appleton & Co.
NICHOLS Christopher McKnight (2009), « Rethinking Randolph Bourne's Trans-National America : How World War I Created an Isolationist Antiwar Pluralism », *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 8 (2), p. 217-257.
OPPENHEIM James (1916), *War and Laughter*, New York, The Century Co.
OPPENHEIM James (1919), « For Randolph Bourne (Died December 22, 1918) », *in* James Oppenheim, *The Solitary*, New York, B. W. Huebsch, p. 3-6.
PATTEN Simon N. (1916), *Culture and War*, New York, B. W. Huebsch.
REED John (1913), « War in Paterson », *The Masses*, 4, juin 1913, p. 14 et p. 16-17.
REED John (1996 [1919]), *Dix jours qui ébranlèrent le monde*, Paris, Seuil.

REIMEN Jacqueline (1976), « Radical Intellectuals and Repression of Radicalism during the First World War », *Revue française d'études américaines*, 2 (« American Radicalism : How Radical ? »), p. 63-76.
ROOSEVELT Theodore (1894), « True Americanism », *The Forum Magazine*, avril.
ROSENFELD Paul (1924), *Port of New York : Essays on Fourteen American Moderns*, New York, Harcourt, Brace & Co.
ROYCE Josiah (1908), *Race Questions, Provincialism and Other American Problems*, New York, The Macmillan Company.
ROYCE Josiah (1916), *The Hope of the Great Community*, New York, The Macmillan Company.
SANTAYANA George (1911), « The Genteel Tradition in American Philosophy », *University of California Chronicle*, octobre, XIII (4), p. 357-380.
SCHAPIRO Meyer (1952), « Rebellion in Art », *in* Daniel Aaron (dir.), *America in Crisis*, New York, Alfred A. Knopf, p. 203-242.
SCHIEBER Clara Eve (1923), *The Transformation of American Sentiment Toward Germany, 1870-1914*, Boston et New York, Cornhill.
SCHMIDT Sarah (1975), « The Zionist Conversion of Louis D. Brandeis », *Jewish Social Studies*, 37 (1), p. 18-34.
SHERMAN Paul (1966), *Randolph Bourne. Pamphlets on American Writers*, 60, Minneapolis, University of Minnesota Press.
SKUROWSKI Piotr (2018), « Looking Back, 2018-1916 : The Cosmopolitan Idea in Randolph Bourne's "Transnational America" », *Polish Journal for American Studies*, 12, p. 43-54.
STANGL Chris (2005), *Lightning Rod and Looking Glass : Herbert Croly and the Pragmatic Method in Political Thought*, Ph.D. Philosophy, University of Wisconsin-Madison.
STEINER Edward A. (1916), *Confessions of a Hyphenated American*, New York, Fleming H. Revell Co.
STEMHAGEN Kurt & David WADDINGTON (2011), « Beyond the "Pragmatic Acquiescence" Controversy : Reconciling the Educational Thought of Lewis Mumford and John Dewey », *Educational Studies*, 47, p. 469-489.
THE NORTH AMERICAN REVIEW (1916), « The President at Sea », Éditorial de *The North American Review*, mars, 203 (724), p. 321-344.
THOMPSON John A. (1987), *Reformers and War : American Progressive Publicists and the First World War*, Cambridge, Cambridge University Press.
TINAYRE Marcelle (1906), *La Rebelle*, Paris, Calmann-Lévy.
U.S. DEPARTMENT OF COMMERCE, Bureau of the Census (1913), *Thirteenth Census of the United States Taken in the Year 1910*, Washington, D.C., Government Printing Office.
UNTERMEYER Louis (1939), *From Another World : The Autobiography of Louis Untermeyer*, New York, Harcourt, Brace & Co.

VAUGHAN Leslie J. (1991), « Cosmopolitanism, Ethnicity and American Identity : Randolph Bourne's "Trans-National America" », *Journal of American Studies*, 25 (3) (« Ethnicity in America »), p. 443-459.
VAUGHAN Leslie J. (1997), *Randolph Bourne and the Politics of Cultural Radicalism*, Lawrence, University Press of Kansas.
VEBLEN Thorstein (1915), *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, New York, Macmillan.
WALZER Michael (1988), *The Company of Critics : Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books (chap. 3, « The War and Randolph Bourne »).
WEINFELD David (2022), *An American Friendship : Horace Kallen, Alain Locke, and the Development of Cultural Pluralism*, Ithaca, Cornell University Press.
WERTHEIM Arthur Frank (1976), *The New York Little Renaissance : Iconoclasm. Modernism, and Nationalism in American Culture. 1908-1917*, New York, New York University Press.
WESTBROOK Robert (1990), « Lewis Mumford, John Dewey, and the "Pragmatic Acquiescence" », *in* Thomas P. Hughes & Agatha C. Hughes (dir.), *Lewis Mumford : Public Intellectual*, New York, Oxford University Press, p. 301-322.
WESTBROOK Robert (2007), « Pragmatism and War » (Conférence au « Public Issues Forum », « American Pragmatism and American Politics », organisée par le Greater Philadelphia Philosophy Consortium, Free Library of Philadelphia, 24 mars).
WEYL Walter (1917), *American World Policies*, New York, Macmillan.
WHITE Morton (1947), *Social Thought in America : The Revolt Against Formalism*, Boston, Beacon Press.
WHITE Morton (1972), *Science and Sentiment in America : Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey*, New York, Oxford University Press.
WILSON Woodrow (1917), « Address of the President of the United States Delivered at a Joint Session of the Two Houses of Congress », 2 avril 1917, New York, Clode, Grosset & Dunlap.

NOTES

1 La catégorie de « difformité » apparaît dans son article « The Handicapped, By One of Them » (1911). Bourne y renoncera et lui substituera celle de « handicap » dans « A Philosophy of Handicap », la reprise de ce texte dans *Youth and Life* (1913a : chap. XIV).

2 Pour une mise en regard de la critique par Bourne de Dewey, Beard, Weyl ou Lippmann, ralliés à Wilson, et de la critique par Chomsky d'Arthur Schlesinger Jr., Theodore Draper, Richard Goodwin et Walter Rostow, ralliés à Kennedy, voir Curtis (1969 : 251).

3 Voir par exemple : The Anarchist Library : <https://theanarchistlibrary.org/special/index>, ou Anarchy Archives : <http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/index.html>.

4 On a là les premières expressions de ce qui deviendra la fierté ethnique *(ethnic pride)* : « Le "*wop*" se transforme en un fier Italien, le "*hunky*" en un Slave intensément nationaliste. Ils apprennent ou se remémorent l'héritage spirituel de leur nationalité. Leur abjection culturelle cède la place à une fierté culturelle. » (Kallen, 1915 : 217). (*Wop* était une catégorie d'argot pour désigner les Italiens – les ritals ; *hunky*, les immigrants d'Europe centrale, Slaves de l'Empire austro-hongrois, venus pour beaucoup travailler dans les mines.)

5 Croly aurait embauché Bourne en lui disant : « Vous serez extrêmement utile au journal si votre écriture peut inclure un traitement plus ou moins systématique des sujets éducatifs et religieux. » Selon Bourke (1974 : 183-184), la question des styles de vie, de l'art et de la culture était un enjeu central, aux yeux de *The New Republic*, pour la mise en place d'une nouvelle politique.

6 New York était en pleine effervescence. L'avant-garde esthétique de Greenwich Village que fréquente Bourne entretenait des liens avec des réseaux d'artistes internationaux. L'Armory Show (Kushner, Orcutt & Blake, 2013) qui a eu lieu entre le 17 février et le 15 mars 1913 à l'Armurerie du 69e Régiment sur Lexington Avenue et la 25e rue, est restée dans les mémoires. Elle a produit un véritable choc sur les esprits – cf. Schapiro (1952).

7 Un exemple de la façon dont Bourne se présentait dans sa jeunesse, non sans vantardise auprès de la femme qu'il courtise : « Je veux être un prophète, même si ce n'est qu'un petit. Je peux presque voir, maintenant, que mon chemin dans la vie sera à l'extérieur des choses, brisant le sacré, critiquant l'établi, faisant la satire de ceux qui se respectent et en sont satisfaits [...] hurlant comme un coyote que tout est géré de travers. » (Lettre à Prudence Winterrowd, 2 mars 1913) (1981 : 76).

8 William Wirt sera par la suite embauché par la ville de New York pour mettre en place un programme

similaire à celui de Gary. Bonner (1978) écrit que, pendant la première décennie 1900, 70 % des élèves étaient classés comme nés à l'étranger (Juifs russes, Allemands et Italiens composant deux tiers de la population scolaire).

9 Ces camps d'entraînement militaire, liés au Preparedness Movement (le mouvement de préparation à l'entrée en guerre) forment environ 40 000 hommes volontaires, diplômés universitaires, auto-financés, pendant les étés 1915 et 1916, en vue de former un corps d'officiers. Les camps tirent leur nom du plus connu d'entre eux, à proximité de Plattsburgh, New York sous le commandement du capitaine Halstead Dorey.

10 À Londres, Bourne croise ou rencontre, dans les cercles fabiens ou à la London School of Economics, les Webb, George B. Shaw et G. K. Chesterton, H. G. Wells, Leonard T. Hobhouse, Graham Wallas et John A. Hobson, puis, à Oxford, l'anthropologue Robert R. Marett et le philosophe F. C. S. Schiller, proche de W. James. Mais tout en s'interrogeant sur la place de l'activité syndicale, il assiste, comme à Paris, à des meetings intellectuels et politiques et circule de Knightsbridge, fief des suffragistes, au Royal Albert Hall et à l'Alexandra Palace : « Le suffragettisme [*sic*] est ce que vous obtenez lorsque vous consacrez toute votre énergie psychique nationale à dissocier l'émotion de l'expression et de l'intellect [*i.e.,* comme il l'écrit plus tôt, en desséchant la vie affective et en la privant de canaux d'expression]. Un meeting hystérique de Larkin à Albert Hall ; des meetings des Lansbury dans l'East End, avec des nuées d'ouvriers britanniques coiffés, joyeux, sales et pudiques ; un grand meeting de Churchill à Alexandra Palace, d'où dix-sept chahuteurs furent expulsés, sourdement, l'un après l'autre, sur la tête, après de terribles bagarres dans l'assistance ; des conférences plus calmes à la Sociological Society, etc., des églises et des tribunaux, des cours de soutien, des *settlements* et des cités-jardins, des entretiens avec de nombreuses personnes peu distinguées, complétèrent mon impression de Londres. » (Bourne, 1915/1920 : 244).

11 « Je crois que Columbia entretient un contact vital avec le monde plus que n'importe quelle autre université américaine, mais pas autant que Paris, où les professeurs sont des leaders dans les mouvements politiques et sociaux, et font partie intégrante de la vie nationale. Nos universités ont encore tendance à produire des professeurs qui sont des érudits médiocres, patients et travailleurs, ou des critiques sceptiques et lucides, plutôt que des leaders intellectuels. Cela s'explique en partie par le fait que nous sommes une nation inarticulée, et que même nos universitaires n'ont rien de cette clarté incomparable et de cette grâce d'expression qu'ont les Français. » (Lettre à Prudence Winterrowd, 11 mars 1914) (Bourne, 1981 : 228).

12 Outre Bourne, on retrouve à Paterson de nombreux habitués du

salon de Mabel Dodge, au 23 Fifth Avenue, à Greenwich Village, dont John Reed avec qui Dodge tombera par la suite amoureuse lors de leur voyage en Europe ; mais aussi, du côté des sympathisants, Lincoln Steffens, Ernest Poole, Upton Sinclair, Walter Lippmann (journalistes, romanciers, commentateurs de l'actualité et pionniers du reportage), Max Eastman (à l'époque directeur de *The Masses*), Henrietta Rodman (syndicaliste dans l'enseignement et féministe, qui fonderait l'année suivante l'Alliance féministe et créerait un appartement-coopérative de familles), Margaret Sanger (militante du contrôle des naissances, aujourd'hui remise en cause pour son eugénisme), Harry Kemp (le poète vagabond qui racontera sa vie dans *Tramping on Life*, 1922) et Leroy Scott (passé par Hull House et l'University Settlement House de New York, créateur du Club, une coopérative d'écrivains radicaux sur la 5e Avenue). Du côté des grévistes et des syndicalistes, Big Bill Haywood (co-fondateur avec Eugen Debs et Mother Jones du IWW, l'organisation des Wobblies), Arturo Giovannitti (activiste poète, l'un des leaders avec Joe Ettor de la grève des textiles de Lawrence en 1912), Carlo Tresca (socialiste italien, qui coorganisera la grève des travailleurs du textile de Little Falls, New York en 1912, de l'hôtellerie de la Ville de New York en 1913, de la soie de Paterson en 1913, des mines de Mesabi Range, Minnesota, en 1916) et Elizabeth Gurley Flynn (par ailleurs suffragiste, bientôt l'une des fondatrices de l'Union américaine pour les libertés civiles), Patrick Quinlan, Adolph Lessing…

13 Dans une Amérique, transformée en « champ de bataille intellectuel des nations européennes », le citoyen américain devient un « colonial du monde », une expression qui sonne comme « citoyen du monde », une fois que « le colonialisme s'est métamorphosé en cosmopolitisme » (1916h/2024 : 660). Ce point de « Trans-National America » exige deux remarques. D'une part, Bourne fait sienne la bataille anti-impérialiste et rejette explicitement « un système intégré uniquement pour l'exploitation économique des travailleurs dans l'espace national ou pour la prédation impérialiste des peuples les plus faibles » (*ibid.* : 662). La véritable égalité entre nations naîtra du cosmopolitisme, entre nations composant les États-Unis et entre nations de l'ordre international. Mais d'autre part, l'Amérique réformée sera un phare qui éclairera le monde ! Elle montrera le chemin à la vieille Europe, pétrifiée par ses vieux nationalismes. « Avec le Grec migrateur, nous n'avons donc pas un étranger parasite, ni un atout douteux pour l'Amérique, mais un symbole de l'échange cosmopolite qui s'annonce, en dépit de toutes les guerres et de tous les exclusivismes nationaux. » (*Ibid.* : 664). De là les remarques choquantes aujourd'hui sur la « civilisation inférieure » et la « vie primitive » des pays d'origine des immigrants. Ce qu'il faut y entendre, c'est que le migrant découvre la « supériorité » de l'esprit américain sur la « vie primitive » et devient un « missionnaire auprès d'une civilisation inférieure » *(ibid.)*, dont il permet le développement matériel et spirituel.

14 Sur cette question du cosmopolitisme, voir « Ethnic Diversity, Cosmopolitanism and the Emergence of the American Liberal Intelligentsia » de David Hollinger (1975), et « Cosmopolitanism, Ethnicity and American Identity : Randolph Bourne's "Trans-National America" » de Leslie Vaughan (1991).

15 Cette lettre, retrouvée dans les archives de Bourne à Columbia, est accessible à l'adresse suivante : <https://digital.janeaddams.ramapo.edu/items/show/15183>.

16 Judah Leon Magnes ira vivre en Palestine en 1922 et deviendra le premier chancelier et président de l'Université hébraïque de Jérusalem en 1938. Défenseur du pluralisme culturel aux États-Unis, président de l'American Jewish Committee (1908-1922) et de l'Association for the Advancement of Judaism (1912-1920), il sera aussi l'un des avocats d'un État binational en Palestine.

17 U. S. President, Proclamation « Alien Enemy Regulation » Statutes at Large, vol. XL, Part 2, p. 1651-1652 (6 avril 1917) ; U. S., President Proclamation, « Additional and Supplemental Regulations » (16 novembre 1917).

18 Robert P. Prager, ouvrier dans une mine à Collinsville, s'était vu refuser sa demande d'adhésion au local syndical des United Mine Workers of American de Maryville, Illinois. Il a alors envoyé des lettres de protestation. Alors qu'il était en voie de naturalisation et avait tenté de rejoindre l'U.S. Navy, il est arraisonné par une foule de 200 à 300 personnes, qui envahissent la prison où il est amené pour protection et l'hôtel de ville dont le maire est accusé d'être pro-allemand. Il est finalement pendu, faute, semble-t-il, de goudron et de plumes.

19 « En conséquence, la paire dangereuse devient une véritable communauté, dont le type est triadique et dont la forme est celle de toutes les communautés que j'appelle "communautés d'interprétation". Ce sont des groupes dont les membres comprennent en leur sein soit des individus, soit des communautés. Mais dans chacune de ces communautés, l'un des membres a la fonction ou la tâche essentiellement spirituelle de représenter ou d'interpréter les plans, les buts ou les idées de l'un à l'autre de ses deux compagnons. De cette façon, le membre de la communauté que j'appelle "l'interprète" travaille à ce que ces trois coopèrent comme s'ils n'étaient qu'un, à ce qu'ils soient si liés les uns aux autres comme coparticipant à cette communauté, et à ce que la communauté dans son ensemble prospère et soit préservée. » (Royce, 1916 : 64).

20 Il en parle dans « The Social Order in an American Town », dérivé de son enquête de master (Bourne, 1913d) sur Bloomfield, où il décrit la morphologie des classes sociales et des quartiers ethniques de la ville, les clivages introduits par l'arrivée de travailleurs de l'industrie et l'événement annuel de la bataille contre les saloons par l'élite puritaine locale (*ibid.* : 235).

21 Le « nouveau paganisme » apparaît dans « The Puritan's Will of Power » (1917d, repris *in* 1977 : 301-306) et « A Sociological Poet » (1977 : 520-527, à propos de Jules Romains). Pour la bohême de Greenwich Village, l'amour libre était un mode d'ordre. Dans une lettre à Henry Elsasser, du 10 octobre 1913, Bourne écrit : « C'est seulement parce que cette politique puritaine de répression amène tous les corps à une idée de divorce complet entre le spirituel et le physique, à une conception de la "gentille" fille *(nice girl)*, toute spirituelle – comme dans les romans romantiques – et de la prostituée, toute physique, que la double vie est possible. » La prostitution se nourrit de ce clivage entre continence sexuelle avec des femmes idéalisées et satisfaction de besoins naturels avec des femmes dégradées.

22 On peut citer un passage édifiant d'*America's Coming of Age* : « Imaginons un Américain typique qui a grandi, comme un Américain grandit typiquement, dans une sorte d'orgie d'exemples nobles *(lofty)*, de poèmes moralisateurs, d'hymnes nationaux et de sermons de baccalauréat ; jusqu'à ce qu'il soit chargé de toutes sortes de puretés idéales, d'honorabilités idéales, de féminités idéales, de pavillons et de gratte-ciel *(flagwavings and skyscrapings)* de toutes sortes – jusqu'à ce qu'il en vienne à sentir en lui la présence planante de toutes sortes de belles potentialités, lointaines, vaporeuses et évanescentes comme l'arc-en-ciel. Pendant tout ce temps-là, on peut dire qu'il n'a pas appris à s'associer personnellement à des fins moins élevées que celles-ci, qu'on ne lui a pas enseigné que la vie est un progrès légitime vers des fins spirituelles ou intellectuelles. Ses instincts d'acquisition, de plaisir, d'entreprise et de désir n'ont en aucune façon été liés et reliés à des fins désintéressées. On a très fermement enraciné dans son esprit le fait que gagner sa vie n'est pas une nécessité ordonnée à une fin plus élevée et plus désintéressée, mais que c'est l'objectif premier et central en toutes choses, et comme corollaire, il a été encouragé à supposer que le monde est un terrain de jeu pour toutes les pulsions non éduquées, avides et agressives, qui se bousculent en lui, bref, que la société est une belle proie pour ce qu'il peut en tirer. » (Brooks, 1915 : 17-18). Le chapitre se poursuit sur le cursus de cet « Américain typique » dans une des universités d'élite, « le bastion plus impénétrable du puritanisme, raffiné jusqu'au dernier degré d'intangibilité, qui persiste à faire du monde un monde inévitablement sordide, bassement pratique, et dont la définition même de l'idéal est, par conséquent, ce qui n'a aucun rapport avec le monde » (*ibid.* : 24).

23 Johann Joseph Hand Most (1846-1906) est connu pour sa défense de Dühring, qui poussera Engels à écrire l'Anti-Dühring, et pour son opposition à la social-démocratie à Mayence et à Londres. Il vire à l'anarchisme, et migre aux États-Unis en 1882. Favorable à la propagande

par le fait, il publie la *Revolutionäre Kriegswissenschaft* (Science de la guerre révolutionnaire) et sera accusé d'avoir inspiré les responsables de l'attentat de Haymarket en 1886, ou celui d'Alexander Berkman contre le magnat de l'acier, Frick, en 1892. Jeremiah O'Donovan Rossa était un membre de la Confrérie républicaine irlandaise (Irish Republican Brotherhood). Membre des Cuba Five, qui avaient été libérés en 1871 des prisons anglaises et exilés aux États-Unis, O'Donovan Rossa y devient, avec John Devoy, l'un des leaders du mouvement fénien (société secrète, la Fraternité républicaine irlandaise, prônant la rébellion armée pour libérer l'Irlande).

24 Dans une lettre du 10 novembre 1916, adressée à Alyse Gregory, depuis Milton, Mass., Bourne (1981 : 382-383) mentionne cette conférence à la Menorah Society de Harvard (où il rencontre Mme James, et où il compte passer l'hiver). Il dit se sentir libéré de son « complexe de New York » et se sentir « libre et maître de propres ressources », et discuter avec des « amis de la N[ew] R[epublic] qui me terrifient quand je les vois à NY, mais qui ici se montrent plein d'entrain à mon égard ». Et il mentionne Felix Frankfurter, juriste à Harvard ; Harold Laski, d'Oxford, en résidence à Harvard. « Ces deux, avec W[alter] L[ippmann], forment une trinité juive qui est une merveille du monde, ou tout au moins, de mon monde. » « Mrs James, que vous devriez connaître, a le sang le plus bleu de Boston, un sentiment de sérieux, presque tragique ; elle est socialiste, cosmopolite, elle n'a pas la formation intellectuelle nécessaire pour mener à bien tout cela, mais elle le fait vraiment avec une pure noblesse d'émotion. Elle lance un salon socialiste, pour discuter du Rapport sur les relations industrielles. »

25 La germanité est promue par l'Association pour la germanité à l'étranger (Volksbund für das Deutschtum im Ausland), une organisation pangermaniste fondée le 15 août 1881 comme institution culturelle.

26 On peut lire les positions de Bourne comme donnant un nouveau sens à l'isolationnisme des États-Unis. Pour une analyse de ce mixte étrange, à première vue, de transnationalisme culturel et d'isolationnisme pacifiste, voir l'article de Nichols (2009).

27 Pour comprendre les termes de ce débat, au sein d'une littérature abondante, voir en particulier Cywar (1969) ; Westbrook (2007) ; Knight (2014).

28 La condamnation de Victor L. Berger, qui avait converti Debs au socialisme lors de leur emprisonnement suite à la grève de 1894, n'empêche pas les électeurs du Milwaukee de voter pour lui aux élections sénatoriales et de l'envoyer à la Chambre des représentants. Le 10 novembre 1919, les autres sénateurs votent et lui refusent le droit de siéger. Le 19 décembre, Berger est élu à nouveau, et le 10 janvier 1920, il est

à nouveau exclu du Sénat. La Cour Suprême annulera sa condamnation le 31 janvier 1921, en raison d'un vice de forme du juge Landis. Quant à William D. Haywood, il réussit à s'échapper lors de l'appel de sa condamnation et s'enfuit en Union soviétique, où il est enterré dans la nécropole du mur du Kremlin aux côtés de John Reed et de Charles E. Ruthenberg, élu premier secrétaire général du Parti communiste d'Amérique à Chicago en 1919.

29 L'idéologie « 100 Percent American » qui émerge après-guerre prône une allégeance totale aux États-Unis, à ses symboles, coutumes et traditions, à son gouvernement, son drapeau et sa langue. Ce mouvement était en pointe du combat anti-bolchevik, se battait contre l'influence japonaise sur Hawaii et pour la limitation des quotas de migrants aux États-Unis.

30 James Oppenheim écrira lui aussi un long poème, sombre, en mémoire de son ami : Oppenheim (1919), « For Randolph Bourne (Died December 22, 1918) », in *The Solitary*, New York, B. W. Huebsch, p. 3-6. Poème funèbre sur « l'hiver du monde », mais dont les strophes finales évoquent le retour du printemps.

AMÉRIQUE TRANSNATIONALE

RANDOLPH BOURNE

Aucun effet de réverbération de la Grande Guerre n'a suscité plus d'inquiétude dans l'opinion publique américaine que l'échec du « *melting-pot* »[1]. La découverte de la diversité de sentiments nationalistes au sein de notre grande population d'étrangers a été, pour la plupart des gens, un choc intense. Elle a fait ressortir les déplaisantes incohérences de nos croyances habituelles. Nous avons dû observer de vieux brahmanes au cœur dur s'indigner vertueusement au spectacle d'immigrants refusant d'être fondus *(to be melted)*, alors qu'ils raillent des patriotes comme Mary Antin quand ils écrivent sur nos « ancêtres ». Nous avons dû écouter des publicistes qui se disent stupéfaits par les témoignages de vigoureux mouvements traditionalistes et culturels parmi les Allemands, les Scandinaves, les Bohémiens et les Polonais, dans ce pays, alors que, dans le même souffle, ils insistent pour que l'étranger soit assimilé de force à cette tradition anglo-saxonne qu'ils qualifient, sans la questionner, d'« américaine ».

Lorsque la désagréable vérité nous est apparue, à savoir que l'assimilation dans ce pays se déroule selon des voies très différentes de celles que nous lui avons tracées, nous nous sommes trouvés enclins à blâmer ceux qui contrariaient nos prophéties. La vérité est devenue coupable. Nous avons accusé la guerre, nous avons rejeté la faute sur les Allemands. Et puis nous avons découvert, non sans choc moral, que ces mouvements avaient déjà fait de grands progrès, avant même que la guerre ne commence. Nous avons pris conscience d'une tendance, si répréhensible et paradoxale qu'elle puisse être : les groupes nationaux d'immigrants, alors qu'ils s'installent de plus en plus fermement et deviennent de plus en plus prospères, cultivent de plus en plus assidûment les traditions littéraires et culturelles de leur patrie d'origine. L'assimilation, en d'autres termes, au lieu d'effacer les souvenirs de l'Europe, leur donne une réalité plus intense. Tandis que ces groupes devenaient, objectivement, de plus en plus américains, ils se découvraient, en même temps, de plus en plus allemands, scandinaves, bohémiens ou polonais.

Reconnaître que nos étrangers sont déjà assez forts pour prendre part à la direction de leur propre destin, et que les puissants mouvements culturels représentés par la presse, les écoles et les colonies étrangères sont un défi à nos trop simplistes efforts, ne revient cependant pas à admettre l'échec de l'américanisation. Il ne s'agit pas de craindre l'échec de la démocratie, mais plutôt de nous inciter à rechercher le sens de l'américanité. Nous devons nous demander si notre idéal a été ample ou étroit – si, peut-être, le temps n'est pas venu d'affirmer un idéal plus élevé que le « *melting-pot* ». Nous ne pouvons vraiment pas être assurés de notre démocratie spirituelle si, tout en prétendant amener les nations qui la composent à une compréhension de nos institutions libres et démocratiques, nous paniquons au premier signe de volonté et d'inclination qui leur soit propre.

Nous agissons comme si nous voulions que l'américanisation ne se fasse que dans nos propres termes, et sans le consentement des gouvernés. Pourtant, toute notre machinerie élaborée de naturalisation sociale et politique, à travers les *settlements*, les écoles et les syndicats, ne fonctionnera qu'avec des frictions tant qu'elle négligera de prendre en compte cette insistance forte et virile d'implication des immigrants dans la création de l'Amérique, et tant qu'elle abandonnera celle-ci à la décision d'une classe dirigeante, héritière de ces souches britanniques qui fournirent les premières colonies permanentes. Telle est la situation à laquelle nous sommes confrontés et qui exige un réajustement clair et général de notre attitude et de notre idéal.

I.

Mary Antin a raison lorsqu'elle considère que nos personnes nées à l'étranger sont celles qui ont raté le Mayflower et qui sont venues sur le premier bateau qu'elles ont pu trouver. Mais elle oublie que, lorsqu'elles sont arrivées, ce n'était pas sur d'autres Mayflower, mais sur une « *Maiblume* », une « Fleur de Mai », une « *Fior di Maggio* » ou une « *Majblomst* ». Ces personnes n'étaient pas de nouvelles arrivantes d'une même famille, à accueillir comme des personnes proches et

aimées de longue date, elles étaient étrangères au voisinage, et avec elles, un long processus d'installation devait s'engager. Car elles apportaient avec elles leurs caractères nationaux et raciaux, et chaque nouveau contingent national devait lentement éteindre le mépris avec lequel sa pure étrang(èr)eté était saluée. Chacune d'entre elles devrait se frayer lentement un chemin depuis les couches les plus basses du travail non qualifié jusqu'à un niveau où elle satisferait aux normes accréditées de la réussite sociale.

Nous sommes tous nés à l'étranger ou descendants d'ancêtres nés à l'étranger, et si des distinctions devaient être faites entre nous, elles devraient porter sur une autre fondation que l'indigénat. Les premiers colons sont venus avec des motifs qui n'étaient pas moins coloniaux que les plus récents. Ils ne sont pas venus pour être assimilés dans un *melting-pot* américain. Ils ne sont pas venus pour adopter la culture des Amérindiens. Ils n'avaient pas la moindre intention de « se donner sans réserve » au nouveau pays. Ils sont venus pour avoir la liberté de vivre comme ils l'entendent. Ils sont venus pour échapper à l'air étouffant et au chaos de l'ancien monde ; et ils sont venus pour faire fortune dans un nouveau pays. Ils n'ont pas inventé de nouveau cadre social. Ils ont plutôt apporté avec leurs corps les vieilles habitudes auxquelles ils étaient accoutumés. Étroitement concentrés sur une frontière hostile, ils étaient conservateurs au-delà de l'entendement. Leur audace de pionniers était réservée à la conquête objective des ressources matérielles. Dans leurs façons d'être, dans leurs institutions sociales et politiques, ils étaient, comme tout peuple colonial, les serviles imitateurs de la mère patrie. De sorte qu'en dépit de la « Révolution », tout notre système juridique et politique est resté plus anglais que l'anglais, pétrifié et immuable, alors qu'en Angleterre le droit se développait pour répondre aux besoins de temps changeants.

C'est justement ce conservatisme anglo-américain qui a été notre principal obstacle au progrès social. Nous avons eu besoin des nouveaux peuples – l'ordre des Allemands et des Scandinaves, la turbulence des Slaves et des Huns – pour nous sauver de notre propre

stagnation. Je ne veux pas dire que le Slave analphabète est à présent l'égal de l'habitant de la Nouvelle-Angleterre de pure souche. Il est un matériau brut qui doit être éduqué, non pas pour ressembler à un *New Englander*, mais pour se transformer en Américain socialisé, à l'image de ces enfants de trente nationalités qui sont éduqués dans les remarquables écoles de Gary. Je ne crois pas que ce processus doive prendre des décennies d'évolution. Le spectacle du saut soudain du Japon du médiévalisme au post-modernisme aurait dû détruire cette superstition. Nous n'avons pas affaire à des individus qui doivent « évoluer ». Nous avons affaire à leurs enfants qui, grâce à l'éducation qu'ils vont recevoir, vont démarrer à parité avec nous tous. Cessons de considérer les idéaux comme celui de la démocratie comme des qualités magiques, réservées à certains peuples. Ne parlons pas de races inférieures, mais de civilisations inférieures. Nous devons tous éduquer et être éduqués. Ces peuples en Amérique sont embarqués dans une entreprise commune. Ce n'est pas ce que nous sommes maintenant qui doit nous préoccuper, mais ce que cette prochaine génération, malléable, pourra devenir à la lumière d'un nouvel idéal cosmopolite.

Nous n'avons pas affaire à des facteurs statiques, mais à des générations fluides et dynamiques. Opposer les anciens et les nouveaux immigrants et distinguer une catégorie, portée démocratiquement par l'amour de la liberté, d'une autre, motivée par l'appât du gain, ne permet pas d'éclairer l'avenir. Considérer les premières nationalités comme culturellement assimilées, et dépeindre les suivantes comme une masse résistant à l'américanisation, ne fait qu'engendrer amertume et malentendu. Il peut y avoir une différence entre des populations arrivées plus tôt ou plus tard, mais elle ne réside ni dans le motif de leur venue, ni dans la force de leur allégeance culturelle à la patrie. La vérité est qu'aucune nation étrangère n'a fait preuve d'une allégeance culturelle plus inébranlable envers la mère patrie que la classe dirigeante des descendants anglo-saxons dans ces États américains. Les snobismes anglais, la religion anglaise, les révérences, les styles et les canons littéraires anglais, l'éthique anglaise et la supériorité

anglaise : telles sont les nourritures culturelles que nous avons ingurgitées avec le lait maternel.

L'esprit pionnier, distinctement américain, ne devant rien aux réminiscences anglaises que l'on retrouve chez Whitman, Emerson et James, a dû exister dans l'ombre, aux côtés de cet autre culte, inconsciemment déprécié par nos faiseurs d'opinion culturels. Aucun pays n'a dû avoir un génie indigène aussi puissant, avec si peu d'influence sur les traditions et les expressions du pays. L'impopulaire et redouté Germano-Américain d'aujourd'hui n'est qu'un amateur débutant comparé à ces anglophiles insensés de Boston, New York et Philadelphie, à qui leur réversion au type culturel fait voir sans critique la cause de l'Angleterre comme la Cause de la Civilisation. Sous couvert d'indépendance éthique de la pensée, ils importent des traditions européennes qui ne sont pas plus « américaines » que les catégories allemandes qu'ils dénigrent.

Le fait que l'Amérique allemande n'ait pas transformé le stigmate du trait d'union en un « *Tu quoque* » témoigne bien en faveur de l'innocence de son cœur ou de son manque d'imagination. Si l'on devait distribuer des traits d'union, ils devraient de toute évidence être accrochés à ces descendants de l'Angleterre qui ont eu des siècles de temps pour devenir américains, alors que les Allemands n'ont eu qu'un demi-siècle. La guerre, surtout, a fait ressortir ce virus étranger : elle les montre aimant à jamais les choses anglaises, faisant allégeance à la *Kultur* anglaise, mus par des *schibboleths* et des préjugés anglais. C'est uniquement parce que c'est la classe dirigeante de ce pays qui a distribué les épithètes que nous n'avons pas entendu parler, en abondance et avec dédain, des « Anglo-Américains à trait d'union ». Mais même nos querelles avec l'Angleterre se passent avec la mauvaise humeur et l'extravagance des querelles de famille. L'Anglais d'aujourd'hui nous harcèle et nous déteste avec cette façon toute personnelle, intime et particulière, qu'il a de détester l'Australien – la façon dont nous pourrions détester nos jeunes frères. Il continue de nous considérer, de manière incorrigible, comme des « coloniaux ». L'Amérique – officielle,

contrôlante, littéraire, politique – est encore, comme l'a récemment exprimé un écrivain, « culturellement parlant, un dominion auto-gouverné de l'Empire britannique ».

L'Américain non anglophone ne peut guère être blâmé s'il pense parfois que la prédominance anglo-saxonne en Amérique ne relève guère plus que de la prime d'ancienneté. L'Anglo-Saxon n'aura jamais été que le premier immigrant, le premier à fonder une colonie. Il n'a jamais vraiment cessé d'être le descendant d'immigrants, et il n'a jamais réussi à transformer cette colonie en une véritable nation, avec une trame solide, richement tissée de culture indigène. Des colons des autres nations sont venus s'installer à ses côtés. Ils n'ont pas trouvé de culture autochtone si clairement définie qu'elle les aurait arrachés à leur colonialisme, et par conséquent ils se sont tournés vers leur mère-patrie, de la même façon que l'immigrant anglo-saxon, qui les avait précédés, s'était tourné vers la sienne. Ce qui a été offert au nouvel arrivant, c'est la chance d'apprendre l'anglais, de devenir un citoyen, de saluer le drapeau. Et les membres de nos classes dirigeantes qui sont responsables des écoles publiques, des *settlements*[2], de toutes les organisations qui travaillent à l'amélioration de nos villes, ont toutes les raisons d'être fiers du soin et du travail qu'ils ont consacrés à l'absorption de l'immigrant. Ces possibilités, l'immigrant s'en est emparé avec joie, avec un empressement presque pathétique à se frayer un chemin dans son nouveau pays, sans friction ni perturbation. La langue commune lui a donné accès non seulement à la communication nécessaire, mais aussi à toutes les commodités de la vie.

Si la liberté signifie le droit de faire à peu près ce que l'on veut, tant que l'on n'interfère pas avec les autres, l'immigrant a trouvé la liberté, et l'élément dominant a été singulièrement libéral dans son traitement des hordes invasives. Mais si la liberté signifie une coopération démocratique dans la détermination des idéaux et des objectifs, ainsi que dans l'établissement des institutions industrielles et sociales d'un pays, alors l'immigrant n'a pas été libre. Et l'élément anglo-saxon est coupable de ce dont toute race dominante se rend coupable dans

l'ensemble des pays européens : l'imposition de sa propre culture aux peuples minoritaires. Le fait que cette imposition ait été si douce et, en fait, semi-consciente, n'enlève rien à sa qualité. Et la guerre a révélé à quel point cet objectif d'« américanisation », en fait d'« anglo-saxonisation *(Anglo-Saxonizing)* » des immigrants a échoué.

Car les Anglo-Saxons, dans leur amertume à se tourner vers les autres peuples, parlent de l'« arrogance » de ces derniers, et leur reprochent de ne s'être pas fondus dans un creuset[3] qui n'a jamais existé. Cela trahit le dessein inconscient qui se cache au fond de leur cœur, et cela trahit aussi leur disposition à la jalousie raciale, semblable à celle dont ils accusent aujourd'hui les prétendus « trait d'union ». Laissons les Anglo-Saxons être fiers du labeur et des sacrifices héroïques qui ont façonné la nation ! Mais qu'ils se demandent, s'ils avaient dû dépendre de leur descendance anglaise, où ils se retrouveraient à vivre aujourd'hui. Pour ceux d'entre nous qui voient dans l'exploitation de la main-d'œuvre non qualifiée le leitmotiv le plus criant de notre civilisation, le peuplement du pays offre un grand drame social au moment où les vagues d'immigration y déferlent.

Que l'Anglo-Saxon se demande où il en serait si ces races étrangères n'étaient pas venues ? Que celui qui est intimement convaincu de l'infériorité de l'immigrant non anglo-saxon contemple cette région des États-Unis qui est restée la plus distinctement « américaine », le Sud. Qu'il se demande s'il aimerait vraiment voir les hordes étrangères être américanisées selon un tel modèle ? Qu'il se demande à quel point cette civilisation native est supérieure à celle des grands États « étrangers » du Wisconsin et du Minnesota, où les Scandinaves, les Polonais et les Allemands se sont efforcés en toute conscience de préserver leur culture traditionnelle, tout en devenant Américains en apparence satisfaisants ? Qu'il se demande quel surcroît de sagesse, d'intelligence, d'industrie et de leadership social est sorti de ces États étrangers si on les compare avec tous les États véritablement américains ? Le Sud, en fait, pendant que le vaste développement du Nord s'est poursuivi, est resté une colonie anglaise, stagnante, contente

d'elle-même, qui a progressé à peine au-delà des premiers temps de l'ère victorienne. Le Sud est culturellement stérile parce qu'il n'a pas bénéficié d'une fécondation croisée comme les États du Nord. Ce qui s'est passé dans des États comme le Wisconsin et le Minnesota, c'est que de fortes cultures étrangères ont pris racine dans un sol nouveau et fertile. L'Amérique a signifié libération, et les idées politiques et les énergies sociales allemandes et scandinaves y ont acquis une nouvelle puissance. Le processus n'a pas du tout été celui d'une « assimilation » fantasmée du Scandinave ou du Teuton. Il s'est plutôt agi d'un processus où ils nous ont assimilés – je parle ici en tant qu'Anglo-Saxon. Les cultures étrangères n'ont pas été mixées ou fondues en une américanité homogène, elles sont restées distinctes, tout en coopérant pour leur plus grande gloire et leur plus grand bénéfice, non seulement pour elles-mêmes, mais aussi pour l'« américanité » native à leur entour.

Ce que nous ne voulons absolument pas, c'est que ces qualités distinctives se délavent et se diluent dans un fluide uniforme, sans goût et sans couleur. Nous avons déjà beaucoup trop de cette insipidité, des masses de gens qui sont des demi-sang *(half-breeds)* culturels, ni Anglo-Saxons assimilés, ni ressortissants d'une autre culture. Chaque colonie nationale de ce pays semble préserver un noyau central de culture, en entretenant ses écoles, sa presse étrangère et sa littérature vernaculaire, ses leaders intellectuels et patriotiques. À partir de ce noyau, la colonie s'étend par gradations imperceptibles jusqu'à des franges où ses caractéristiques nationales sont pratiquement perdues. Nos villes sont remplies de ces métis qui conservent leurs noms étrangers, mais qui ont perdu la saveur de l'étranger. Cela ne veut pas dire qu'ils ont pour autant été transformés en natifs de la Nouvelle-Angleterre ou du Middle West. Cela ne signifie pas qu'ils ont été réellement américanisés. Cela signifie qu'en laissant échapper la culture indigène qui était la leur, ils ne lui ont substitué que la culture américaine la plus rudimentaire – la culture américaine du journal bon marché, du cinéma, de la chanson populaire, de l'omniprésente automobile. Les personnes qui ne réfléchissent pas et qui étudient cette classe de personnes la qualifient d'assimilée, d'américanisée.

La grande école publique américaine a fait son travail. Avec ces gens, nos institutions sont en sécurité. Nous pouvons frémir d'effroi devant l'agressivité du trait d'union, mais cette mollesse et cette docilité sont acceptées comme de l'américanisation. Les mêmes faiseurs d'opinion dont l'idéal est de fondre les différentes races dans l'or anglo-saxon saluent ce misérable produit comme le résultat satisfaisant de leur alchimie.

Pourtant, un sens culturel plus authentique nous aurait dit que ce ne sont pas les noyaux culturels, conscients d'eux-mêmes, qui sapent notre vie américaine, mais plutôt ces franges. Ce n'est pas le Juif qui cultive fièrement la foi de ses ancêtres et qui se glorifie de sa vénérable culture qui est dangereux pour l'Amérique, mais le Juif chez qui s'est éteint le feu de sa judéité et qui est devenu un simple animal cupide *(grasping)*. Ce n'est pas le Bohémien qui soutient les écoles bohémiennes de Chicago dont l'influence serait inquiétante, mais le Bohémien qui a fait de l'argent et qui s'est lancé dans la politique de quartier. Tout aussi sûrement que nous tendons à désintégrer ces noyaux de culture nationaliste, nous tendons à créer des hordes d'hommes et de femmes sans contrée spirituelle, des hors-la-loi culturels, sans autre goût ou standard que celui de la foule. Nous les condamnons à vivre sur les plans les plus rudimentaires de la vie américaine. Les influences au centre des noyaux sont centripètes. Elles sont à l'origine de l'intelligence et des valeurs sociales qui contribuent à l'amélioration de la vie. C'est parce que ceux qui sont nés à l'étranger conservent cette expressivité qu'ils sont susceptibles d'être de meilleurs citoyens de la communauté américaine. Les influences à la marge, par contre, sont centrifuges, anarchiques. Elles donnent naissance à des fragments de peuples détachés. Ceux qui sont venus pour trouver la liberté n'ont obtenu que de la permissivité. Ils dérivent comme des bouts d'épaves *(flotsam and jetsam)* de la vie américaine, emportés par le tourbillon de notre civilisation décadente, avec la vulgarité et la fausseté de son goût et de sa vision spirituelle, son absence de pensée et de sentiment sincère, sensible dans nos villes à l'abandon, nos films insipides, nos romans populaires

et jusque sur les visages vides des foules de nos rues. Tel est le naufrage culturel de notre époque, et cet échouage procède des franges de la population anglo-saxonne autant que des autres communautés migrantes. L'Amérique n'a pas encore l'impulsion d'une force d'intégration. Elle s'accommode trop facilement de ce détritus de cultures. Dans notre pays libre, aucun objectif national contraignant, aucune solide tradition populaire *(folk-tradition)*, ni aucun style populaire *(folk-style)* ne fixent de ligne à suivre aux habitants.

La guerre nous a montré que cette finalité ne se trouve dans aucune formule magique. Aucun nationalisme intense de facture européenne ne peut être nôtre. Mais ne commençons-nous pas à entrevoir un idéal nouveau et plus audacieux ? Ne voyons-nous pas comment les colonies nationales en Amérique, qui tirent leur pouvoir du profond cœur culturel de l'Europe et qui vivent pourtant ici dans la tolérance mutuelle, libérées des enchevêtrements séculaires de races, de croyances et de dynasties, pourraient inventer un idéal fédéré ? L'Amérique est une Europe transplantée, mais une Europe qui n'a pas été désintégrée et éparpillée comme par quelque Dispersion. Ses colonies vivent ici inextricablement mêlées, sans être homogénéisées. Elles se combinent, mais elles ne fusionnent pas.

L'Amérique a une texture sociologique unique, et c'est faire preuve d'une pauvre imagination que de ne pas s'enflammer devant les potentialités incalculables d'une union d'hommes aussi nouvelle. Ne pas chercher d'autre but que le vieux nationalisme, épuisé, belliqueux, exclusif, consanguin, ce poison dont nous sommes témoins aujourd'hui en Europe, ce serait faire du patriotisme une imposture creuse, et déclarer que, malgré nos fanfaronnades, l'Amérique doit encore s'en tenir au suivisme, au lieu d'être une leader entre les nations.

II.

Si nous en venons à trouver ce point de vue plausible, nous devrons abandonner la quête de notre culture native « américaine ».

À l'exception du Sud et de cette Nouvelle-Angleterre qui, comme les Indiens *(Red Indian)*, semblent tomber dans un oubli solennel, il n'existe pas de culture spécifiquement américaine. Il semble que notre lot soit plutôt celui d'être une fédération de cultures. C'est ce que nous avons été pendant un demi-siècle, et la guerre a rendu encore plus évident que c'est ce que nous sommes destinés à rester. Cela ne signifie cependant pas qu'il n'existe pas d'expressions du génie indigène qui n'auraient pu naître sur un autre sol. La musique, la poésie, la philosophie, ont été singulièrement fertiles et novatrices. Curieusement, le génie américain s'est épanoui dans les directions les moins comprises par le peuple.

Si la marque propre de l'Amérique est la *bigness*, l'action, l'objectif, par opposition à la vie réfléchie, où va-t-on trouver l'expression épique de cet esprit ? Notre théâtre et notre roman, les domaines particuliers de l'expression de l'action et de l'objectivité, sont des domaines de l'esprit qui restent pauvres et médiocres. Le matérialisme américain est en quelque sorte empêché de faire passer dans une forme artistique impressionnante l'énergie propre avec laquelle il jaillit. La situation n'est pas meilleure en architecture, le moins romantique et le moins subjectif de tous les arts. Nous sommes incapables d'exprimer les valeurs mêmes que nous déclarons idéaliser. Mais c'est dans les formes plus raffinées – musique, poésie, essai, philosophie – que le génie américain produit des œuvres égales à celles de tous ses contemporains. Ce n'est que dans la mesure où notre génie américain a exprimé l'esprit de pionnier, cet élan aventureux prospectif d'un empire colonial, qu'il est représentatif de cet ensemble – une Amérique composée de nombreuses races et de nombreux peuples, qui ne se limite pas à un enthousiasme partiel ou traditionnel. Et ce n'est que lorsque cette note pionnière retentit que nous pouvons vraiment parler de culture américaine. Tant que nous pensions l'américanité en termes de « *melting pot* », notre tradition culturelle américaine se tournait vers le passé. C'était quelque chose en relation à quoi les nouveaux Américains devaient être façonnés. À la lumière de notre idéal changeant d'américanité, nous devons explorer le paradoxe qui

projette dans le futur notre tradition culturelle américaine. Elle sera ce que nous ferons tous ensemble de cette occasion incomparable de partir à l'assaut de l'avenir avec une nouvelle clé.

Quoique s'avère être le nationalisme américain, il est certain qu'il deviendra quelque chose de totalement différent des nationalismes européens du XX^e siècle. Cette vague d'enthousiasme réactionnaire à jouer le jeu nationaliste orthodoxe qui traverse le pays n'est pas assez vitale pour durer. Nous ne pouvons pas nous pavaner et vibrer à l'unisson du même sentiment d'identité nationale. Nous devons donner de nouveaux contours à notre fierté. Nous devons nous contenter d'éviter les innombrables maux que le patriotisme national a engendrés en Europe, nous prémunir contre cette fierté et cette conscience de soi férocement exacerbées. Aussi séduisant que cela puisse être, nous devons laisser nos imaginations aller au-delà de cet état de belligérance à peine voilé. Nous pouvons, en toute sérénité, être fiers de refuser de nous battre si notre fierté embrasse les forces créatrices de la civilisation que la lutte armée annule, et si notre code d'honneur transcende celui de l'écolier dans la cour de récréation, entouré de ses camarades railleurs. Notre honneur doit être positif et créatif, et non une simple protection jalouse et négative contre les violations métaphysiques de nos droits techniques. Quand on met en avant la doctrine selon laquelle le sang mystique de notre nation, avec tout ce qu'il charrie d'honneur sacré, de liberté et de prospérité, coule en chaque Américain, de sorte que si une blessure lui est faite, le signal est donné pour engager la nation tout entière dans cette querelle clanique, faite d'horreurs et de représailles qu'est la guerre, alors nous nous retrouvons projetés parmi des écoliers du Moyen Âge, et non pas dans l'Amérique pragmatique et réaliste du XX^e siècle.

Nous devrions concentrer notre attention sur ce que l'Amérique a fait, et non sur les codes médiévaux du duel qu'elle manque de respecter. Nous avons transplanté la modernité européenne sur notre sol, sans l'esprit qui l'enflamme et qui convertit toute son énergie en destruction mutuelle. De ces peuples étrangers, on a tant bien que mal

extrait le poison. L'Amérique, « trait d'union » avec l'amertume, est en quelque sorte non-explosive. En effet, même si nous évoquons tous avec sympathie l'une ou l'autre nation européenne, même si la guerre a fait vibrer chacun d'entre nous au rythme d'une corde émotionnelle de l'autre côté de l'Atlantique, l'effet a été d'une innocuité presque dramatique. Ce à quoi nous avons réellement assisté, même si c'est de façon pratiquement inconsciente, dans ce pays, c'est à une bataille passionnante, et sans effusion de sang, entre *Kulturs*[4]. Dans l'arène de friction qui a été la plus dramatique – entre Germano-Américains et Anglo-Américains, tous à trait d'union – sont apparues des rivalités philosophiques qui révèlent des attitudes traditionnelles plus profondes, des points de vue reflétant exactement les enjeux titanesques de la guerre. L'Amérique est un miroir de ces questions spirituelles. La lutte par procuration s'est déroulée pacifiquement, ici, dans l'esprit *(in the mind)*. Nous avons vu la résistance vigoureuse de la vieille interprétation morale de l'histoire sur laquelle l'Angleterre victorienne a prospéré et qui l'a grandie dans l'estime qu'elle a d'elle-même. La vision claire et immensément satisfaisante de la guerre en tant que bataille entre le bien et le mal ; le soutien enthousiaste des Alliés en tant qu'incarnation de la vertu déchaînée ; la vision féroce de leurs objectifs nationaux égoïstes en tant qu'idéaux de justice, de liberté et de démocratie : tout cela a été projeté avec la plus grande force contre les interprétations réalistes allemandes en termes de lutte pour le pouvoir et de virilité de l'État intégré. L'Amérique a été le champ de bataille intellectuel des nations européennes.

III.

L'échec du *melting-pot*, loin de clore la grande expérimentation démocratique américaine, signifie qu'elle ne fait que commencer. Quoique devienne le nationalisme américain, nous voyons déjà que sa couleur sera plus riche et plus excitante que ce que notre idéal avait jusque-là embrassé. Dans un monde qui a rêvé d'internationalisme, nous découvrons que nous étions, à notre insu, en train de bâtir la première nation internationale. Les voix qui ont réclamé un nationalisme

étroit et jaloux sur le modèle de l'Europe sont en train d'échouer. De cet idéal, si courageux et désintéressé qu'il ait été défini pour nous, le temps nous a de plus en plus éloignés. Ce que nous avons accompli, c'est plutôt un cosmopolitisme, épuré de la concurrence dévastatrice. L'Amérique est déjà la fédération mondiale en miniature, le continent où, pour la première fois dans l'histoire, s'est réalisé ce miracle de l'espoir, la vie pacifique côte à côte, des peuples les plus hétérogènes sous le soleil, sans qu'ils renoncent substantiellement à leur caractère. Nulle part ailleurs une telle contiguïté n'a été autre chose qu'une source de misère. Ici, malgré nos tragiques échecs d'ajustement, les contours sont déjà trop clairs pour ne pas nous donner une nouvelle vision et une nouvelle orientation de l'esprit américain dans le monde.

C'est à l'Américain de la jeune génération qu'il appartient d'accepter ce cosmopolitisme et de le porter de l'avant comme un but conscient et fructueux. Dans ses universités, avec l'étude de la littérature, de l'histoire et de la politique modernes, ainsi que de la géographie économique, il bénéficie déjà du privilège d'une perspective cosmopolite, comme aucune autre nation d'aujourd'hui en Europe. S'il est encore un colonial, il n'est plus le colonial d'une culture partielle, mais de plusieurs. Il est un colonial du monde. Le colonialisme s'est métamorphosé en cosmopolitisme, et sa mère-patrie n'est pas une nation : elle est faite de tous ceux qui ont quelque chose à offrir à l'esprit qui améliore la vie. Cette vague sympathie que la France d'il y a dix ans ressentait pour le monde – une sympathie qui a été noyée dans la terrible réalité de la guerre – peut être celle de l'Américain moderne, et cela dans un sens positif et dynamique. Si l'Américain fait preuve d'esprit de clocher, c'est par pure sauvagerie ou lâcheté. Son provincialisme est dû à son défaut d'imagination, à moins qu'il ne soit à la mesure de sa peur des esprits maléfiques.

En effet, il n'est pas rare que l'Anglo-Saxon qui se rend aujourd'hui, enthousiaste, dans une université américaine dynamique trouve ses véritables amis non pas parmi ceux de sa propre race, mais parmi les Allemands ou les Autrichiens acclimatés, les Juifs acclimatés,

les Scandinaves ou les Italiens acclimatés. Il trouve en eux la note cosmopolite. Pour ces jeunes, nés à l'étranger ou enfants de parents nés à l'étranger, il est probable que bon nombre de leurs vieux problèmes morbides de consanguinité seront éliminés. Ces amis n'ont pas conscience des répressions de la petite société étriquée dans laquelle il a grandi comme un provincial. Il éprouve un sentiment agréable de libération des attitudes rassises et familières de ceux dont la culture enkystée n'a créé presque rien de vital pour l'Amérique d'aujourd'hui. Il respire le grand air. Dans ses nouveaux enthousiasmes pour la littérature continentale, pour les profondeurs russes inexplorées, pour la clarté de la pensée française, pour les philosophies teutoniques du pouvoir, il se sent citoyen d'un monde plus vaste. Il peut être absurdement superficiel, son émerveillement pour les choses de l'extérieur peut ignorer toutes les vertus plus calmes et plus douces de son foyer anglo-saxon, mais il a au moins trouvé la voie de cet esprit international qui sera essentiel à tous les hommes et femmes de bonne volonté si elles et ils veulent un jour sauver ce monde occidental qui est le nôtre du suicide. Ses nouveaux amis sont passés par une évolution similaire. Se retrouvant maintenant dans ce contexte commun, tous peuvent encore conserver le caractère distinctif de leurs cultures d'origine et de leurs inclinations spirituelles nationales. Ils sont plus précieux et plus intéressants les uns pour les autres parce qu'ils sont différents, mais cette différence ne pourrait pas être créative sans cette nouvelle perspective cosmopolite que l'Amérique leur a donnée et que tous partagent également.

Un collège où un tel esprit est possible, même au moindre degré, porte déjà en lui les germes de ce monde intellectuel international du futur. Il suggère que la contribution de l'Amérique sera un internationalisme intellectuel qui ira bien au-delà du froid enregistrement des faits et du simple échange d'idées et de découvertes scientifiques. Elle sera une sympathie intellectuelle qui ne sera pas satisfaite jusqu'à ce qu'elle touche au cœur des différentes expressions culturelles, et ressente ce qu'elles ressentent. Elle pourra avoir d'immenses préférences, mais elle fera de la compréhension, et non de l'indignation,

son but. Une telle sympathie unira et ne divisera pas. L'idéal cosmopolite est posé contre la panique à peine déguisée que l'on appelle « patriotisme » et contre le militarisme à peine déguisé que l'on appelle « préparation »[5]. Cela ne signifie pas que ceux qui défendent l'idéal cosmopolite soient favorables à une politique de dérive *(drift)*. Eux aussi aspirent passionnément à une Amérique intégrée et disciplinée.

Mais ils ne veulent pas d'un système intégré uniquement pour l'exploitation économique des travailleurs dans l'espace national ou pour la prédation impérialiste des peuples les plus faibles. Ils ne veulent pas d'une intégration par la coercition ou par le militarisme, tout comme ils récusent l'affirmation brutale d'un code d'honneur médiéval et de droits douteux. Ils croient que l'intégration la plus efficace sera celle qui coordonnera les divers éléments pour les amener à œuvrer ensemble, consciemment, à la place de l'Amérique dans la situation mondiale. Ils exigent pour l'intégration une véritable intégrité, une plénitude des enthousiasmes et une robustesse des objectifs qui ne peuvent advenir que lorsqu'aucune colonie nationale au sein de notre Amérique ne se sent discriminée ou visée par des préjugés culturels. Cette force de coopération, ce sentiment que tous ceux qui sont ici peuvent prendre part au destin de l'Amérique, accoucheront d'un meilleur esprit d'intégration que toute « américanité » étriquée ou que tout chauvinisme forcé.

Dans cet effort, nous devrions peut-être accepter une certaine forme de cette double citoyenneté, qui provoque tant d'horreur parmi nous, et la reconnaître comme la forme rudimentaire de cette citoyenneté internationale à laquelle, si nos paroles ont un sens, nous aspirons. Nous avons assumé sans questionnement que la simple participation à la vie politique des États-Unis devait couper le nouveau citoyen de toute sympathie pour ses anciennes allégeances. Tout ce qui n'est pas un transfert corporel de dévotion d'une souveraineté à une autre a été considéré comme une sorte de trahison morale de la République. Nous avons insisté pour que l'immigrant que nous avons accueilli, après qu'il avait fui le nationalisme très exclusif de son pays d'origine en

Europe, adopte dans les plus brefs délais un nationalisme tout aussi exclusif, tout aussi étriqué et moins légitime encore parce que n'étant fondé sur aucune tradition chaleureuse de sa propre nation. Pourtant, on dit qu'une nation comme la France autorise une double citoyenneté, formelle et légale, même à l'heure actuelle. Même si un de ses citoyens peut prétendre rompre son allégeance en faveur d'une autre souveraineté, il n'en reste pas moins soumis à ses lois lorsqu'il revient. Citoyen un jour, citoyen toujours ! Peu importe le nombre de nouvelles citoyennetés qu'il puisse adopter. Et une telle double citoyenneté nous semble saine et juste. Car elle reconnaît que, même si le Français peut accepter le cadre institutionnel formel de son nouveau pays et développer une intense loyauté à son égard, il ne perdra jamais sa francité *(Frenchness)*. Ce qui fait l'étoffe de son âme sera toujours de cette francité. À moins qu'il ne dégénère en totalité, il continuera toujours, dans une certaine mesure, d'habiter son environnement natal.

De fait, l'Américain cultivé qui va en Europe ne pratique-t-il pas une double citoyenneté, qui, pour n'être pas formelle, n'en est pas moins réelle ? L'Américain qui vit à l'étranger est peut-être le moins expatrié des hommes. S'il tombe amoureux des façons de vivre, de la pensée et de la démocratie françaises et cherche à s'imprégner de l'esprit nouveau, il se rend coupable, au moins, d'une double citoyenneté spirituelle. Il est peut-être encore américain, mais il se sent aussi français par sympathie. Et il s'aperçoit que cet accroissement de son expérience n'implique en lui aucun conflit honteux, ne réclame aucun abandon de son attitude native. Il a plutôt, pour la première fois, entr'aperçu l'esprit cosmopolite. Et après avoir vagabondé parmi de nombreuses races et civilisations, il peut rentrer en Amérique pour les retrouver toutes vivant ici de façon brute, éclatante, cherchant le même ajustement que lui. Il voit les nouveaux peuples d'ici avec une vision nouvelle. Ce ne sont plus des masses d'étrangers, attendant d'être « assimilés » et fondus dans la pâte indiscernable de l'anglo-saxonisme. Ce sont plutôt des fils de cultures vivantes et puissantes, qui s'efforcent, à l'aveugle, de s'entre-tisser dans la trame d'une nouvelle nation internationale, la première que le monde ait connue. En Autriche-Hongrie

ou en Prusse, la plus forte de ces cultures tenterait presque instinctivement de subjuguer la plus faible. Mais en Amérique, ces volontés de puissance sont tournées dans une direction différente, celle de l'apprentissage de comment vivre ensemble.

En même temps que la double citoyenneté, nous devrons accepter, je pense, cette libre mobilité de l'immigrant entre l'Amérique et son pays natal qui suscite aujourd'hui tant de préjugés parmi nous. Nous devrons accepter le retour de l'immigrant pour la même raison que nous estimons justifié notre propre papillonnage *(flitting)* sur terre. Stigmatiser l'étranger qui travaille en Amérique pendant quelques années, retourne dans son pays, peut-être seulement pour revenir chercher fortune en Amérique, c'est penser en termes nationalistes étroits. C'est ignorer la signification cosmopolite de cette migration. C'est ignorer le fait que l'immigrant de retour est souvent un missionnaire auprès d'une civilisation inférieure.

Cette habitude migratoire est particulièrement courante chez les travailleurs non qualifiés qui ont afflué aux États-Unis au cours des douze dernières années, en provenance de tous les pays d'Europe du Sud-Est. Beaucoup d'entre eux retournent dépenser leurs revenus dans leur propre pays ou le servir en temps de guerre. Mais ils reviennent avec une perspective critique, entièrement nouvelle, et un sentiment de la supériorité de l'organisation américaine sur la vie primitive dans leur contrée d'origine. Ce va-et-vient continu a déjà élevé le niveau de vie matériel dans de nombreuses régions de ces pays arriérés. Car ces régions sont ainsi dotées de ce dont elles ont exactement besoin, le capital pour l'exploitation de leurs ressources naturelles et l'esprit d'entreprise. L'Amérique éduque ainsi ces peuples en retard, de bas en haut de leurs sociétés, et elle éveille de vastes masses à un nouvel espoir d'avenir. Avec le Grec migrateur, nous n'avons donc pas un étranger parasite, ni un atout douteux pour l'Amérique, mais un symbole de l'échange cosmopolite qui s'annonce, en dépit de toutes les guerres et de tous les exclusivismes nationaux.

Seule l'Amérique, en raison de la liberté des chances, unique, qu'elle offre et grâce à son isolement traditionnel, peut prendre la tête de cette entreprise cosmopolite. Seul l'Américain – et dans cette catégorie, j'inclus l'étranger, le migrant qui a vécu avec nous, a contracté l'esprit pionnier et un sens des nouvelles vues sociales – a la chance de devenir ce citoyen du monde. L'Amérique est en train de devenir, non pas une nationalité, mais une transnationalité, un tissage, trame et chaîne, de nombreux fils de toutes tailles et de toutes couleurs. Tout mouvement qui tente d'empêcher le tissage, de teindre le tissu d'une seule couleur ou de démêler les multiples brins de fils, va à l'encontre de cette vision cosmopolite. Je ne dis pas que nous devrions nécessairement engloutir, jusqu'à saturation, le produit brut de l'humanité : ce serait une folie de vouloir absorber les nations plus vite que nous ne pourrions les tisser les unes avec les autres. Nous n'avons aucun devoir de les accueillir ou de les rejeter. Ceci est une pure question pratique à régler. Mais ce qui nous concerne, c'est le fait que les écheveaux de fils sont là. Nous devons avoir une politique et un idéal pour une situation réelle. Notre question est la suivante : qu'allons-nous faire de notre Amérique ? Comment pouvons-nous obtenir une Amérique plus créative : en confinant notre imagination à l'idéal du *melting-pot*, ou en l'élargissant jusqu'à une conception cosmopolite telle que je l'ai vaguement esquissée ?

La guerre a montré que l'Amérique est incapable de rester distante et irresponsable, quoiqu'elle soit isolée géographiquement et politiquement de la situation mondiale sur le théâtre européen. Elle est une étoile errante dans un ciel dominé par deux colossales constellations d'États. Ne peut-elle pas élaborer une position qui lui soit propre, une vie au sein de ce monde européen, bouillonnant et embrasé, sans en faire tout à fait partie ? C'est son seul espoir et sa seule promesse. Sa transnationalité étant forgée de toutes les nations, il lui est spirituellement impossible de se placer dans l'orbite d'une seule. Ce serait une folie de se précipiter dans un nationalisme prématuré et sentimental, ou d'imiter l'Europe et de se mettre en péril en jouant avec les forces qui entraînent dans la guerre. Aucune américanisation ne pourra réaliser

cette vision si elle ne reconnaît pas le caractère unique de notre transnationalisme. La tentative de fusion anglo-saxonne ne fera que créer de l'inimitié et de la méfiance. La croisade contre les « traits d'union »[6] ne fera qu'enflammer le patriotisme partiel des transnationaux, et les incitera à affirmer leurs traditions européennes de façon stridente et malsaine. Mais la tentative de tisser une nation internationale entièrement nouvelle à partir de notre Amérique chaotique libérera et harmonisera la puissance créatrice de tous ces peuples et leur donnera la nouvelle citoyenneté spirituelle d'un monde, comme tant d'individus l'ont déjà reçue.

Est-ce fou d'espérer que le contre-courant de l'opposition à la métaphysique dans les relations internationales, l'opposition au militarisme, soit moins la marque d'un provincialisme lâche qu'un tâtonnement vers cet idéal cosmopolite plus élevé ? On peut comprendre l'agitation exaspérée avec laquelle nos fiers colons pro-britanniques contemplent, au-delà des mers, un conflit héroïque auquel ils ne participent pas. Il était inévitable que notre inaction nécessaire évolue dans leur esprit vers le spectre de la honte et du déshonneur national. Mais prenons garde à ne pas prendre leur sensibilité comme arbitre final. Considérons plutôt notre réticence comme le premier balbutiement d'une revendication, émanant de certains courants de notre nationalité, de la liberté d'expression dans la construction de l'idéal américain. Affrontons avec réalisme l'Amérique qui nous entoure. Travaillons avec les forces qui y sont à l'œuvre. Faisons quelque chose de cet esprit transnational au lieu de le proscrire. Nous vivons déjà cette Amérique cosmopolite. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une conscience vive, partout, de ce nouvel idéal. Des avancées délibérées doivent être réalisées, contre les survivances de l'idéal du *melting-pot*, pour les promesses de la vie américaine[7].

Nous ne pouvons pas américaniser l'Amérique dignement en sentimentalisant et en moralisant l'histoire. Lorsque les meilleures écoles renoncent expressément au devoir discutable d'enseigner le patriotisme par le biais de l'histoire, ce n'est pas le moment d'imposer une

doctrine arbitraire aux immigrants. Cette forme d'américanisation a été entendue parce qu'elle faisait appel aux vestiges de notre vieux patriotisme sentimental et moralisateur. Elle a jusqu'à présent tenu le haut du pavé en tant qu'expression de la nouvelle dévotion du nouvel Américain. Les inflexions des autres voix ont été assourdies. Elles doivent être entendues. Nous devons voir si pour des centaines de ces nouveaux Américains, la leçon de la guerre n'aura pas été d'y acquérir une vive conscience de leur transnationalité. Ils ont une conscience nouvelle de ce que l'Amérique signifie pour eux en tant que citoyenneté dans le monde. Si de vagues idéaux historiques ont fourni le combustible à l'incendie européen, notre idéal américain ne pourra progresser tant que nous ne nous serons pas débarrassés de cette façon romantique d'enjoliver le passé.

Tous nos idéalismes doivent être orientés vers des objectifs sociaux auxquels tous puissent participer, la bonne vie de la personnalité vécue dans l'environnement de la Communauté bien-aimée[8]. Aucun des triomphes équivoques du passé, qui ne bénéficient qu'à la gloire d'une seule de nos transnationalités, ne peut nous satisfaire. Notre idéal doit être celui d'une Amérique à venir, autour de laquelle tous puissent s'unir, qui nous tire vers elle, irrésistiblement, à mesure que nous nous comprenons plus chaleureusement les uns les autres.

Rendre réel cet effort au milieu des dangers et des apathies est la tâche d'une plus jeune *intelligentsia* américaine. Ce sera une entreprise d'intégration dans laquelle nous pourrons tous nous engager, un alliage spirituel qui devrait nous rendre, si la menace finale venait à se présenter, non pas plus faibles, mais infiniment forts.

NOTES

1 [NdE. : Randolph S. Bourne (1916), « Trans-National America », *Atlantic Monthly*, juillet, 118, p. 86-97 (traduction de l'anglais au français et notes par Daniel Cefaï).]

2 [NdT. : Les *settlements* étaient des communautés de vie de personnes issues, pour la plupart, de milieux favorisés, souvent des femmes, avec une formation universitaire, qui s'établissaient dans des quartiers déshérités en vue de « se rapprocher » des plus pauvres, des ouvriers des zones industrielles ou des migrants récemment arrivés, de partager leur expérience et de tenter de résoudre un certain nombre de problèmes du voisinage avec eux.]

3 [NdT. : *Melted in a pot* : référence à la fusion de la nation américaine dans le creuset ou le chaudron du *melting-pot*.]

4 [NdT. : *Kulturs (sic)* – et non pas *Kulturen*.]

5 [NdT. : *Preparedness* : renvoie au mouvement de préparation militaire, à partir de 1915, en prévision de l'entrée en guerre en Europe. La loi sur la défense nationale (National Defense Act) adoptée en juin 1916 autorise le doublement des effectifs de l'armée des États-Unis, qui passe à 200 000 hommes en service actif, et l'augmentation des effectifs de la Garde nationale américaine jusqu'à 400 000 hommes.]

6 [NdT. : La métaphore du trait d'union (*hyphen* et *hyphenate*) est récurrente dans le texte. Elle renvoie à la campagne politique contre les Américains non-natifs ou d'ascendance étrangère, principalement allemande ou irlandaise, qui ne se seraient pas « assimilés ». Elle critique la thèse selon laquelle les *Hyphenates* seraient des immigrants restés étrangers *(aliens)*, refusant de s'américaniser.]

7 [NdT. : Le projet d'Amérique trans-nationale viendrait remplir les promesses d'Herbert Croley (1909), *The Promise of American Life*, New York, The Macmillan Company.]

8 [NdT. : Josiah Royce développe sa conception de la « *Beloved Community* » dans *The Problem of Christianity*, New York, Macmillan, 1913.]

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'entretemps 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 2014[1]. 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 compétences[2].

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 dernier[3]. 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 2022[4]. 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 œuvres[5], 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 critique[7].

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 empirisme[8]. 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 amicales[9]. 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 saisir[10]. 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 méliorisme[11]. 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 défaire[12].

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 oxymorique[13]. 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 décrivit 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 James[14]. 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 représentationnaliste : 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 Meinong[15], 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 Dewey[16], mais aussi les psychophysiologues allemands Friedrich Nietzsche et Robert Eisler[17], 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 Eisler[18]. 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 ?

Toute l'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 Bergson[20], 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 pratique[21] ; 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 significations[22].

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 paradoxisme : 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 attitude[23].

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 transgrédient (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 transgrédiente, 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 transgrédiente 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 transgrédiente, 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 transgrédiente, 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'acceptation[26]. 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

> *quod erat 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 préséance 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 professionnel[28] » : 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 mondiale[29]. 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 1er 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'évolution[31], 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 pays[32]. 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 raciaux[33], 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 premières[34]. 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'autre[35], 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'autocontradictions. 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 américain[36] ».

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 Locke[37]. 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 artistique[38]. 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 interraciale 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 tiret 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 offrir[42].

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 fécondants 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 africaines[44]. 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 cérémonie[45]. 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 réseaux[48]. 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 journaux[50].

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 poésie[51].

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 livre[52]. 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 africaines[54]. Le corpus littéraire devenait parallèlement beaucoup plus riche : outre des poèmes ou des nouvelles parus dans diverses revues[55], 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 5e Avenue en mai 1925 ; Hughes obtint le premier prix de poésie pour « The Weary Blues », talonné par Cullen (2e prix avec « To One Who Said Me Nay ») et finalement *ex aequo* avec lui pour le 3e, 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 chanson[57]. Enfin, d'autres compositions originales (« The Palm Porch », d'Eric Walrond, « Sadhji », 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'autodétermination 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 impartis[58].

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 garde[59] ; 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 génération[60] », – 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'advenir[61]. » 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 young*er* 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 interraciale 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 paradoxisme 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 générait 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 réciprocités 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 prose[62]. 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 Äesthetik*, 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, indiscipline 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 Verlaganstalt.
MEINONG Alexius (1977), *Über Annahmen*, Graz, Akademische Druck und Verlaganstalt.
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 poursuivra, 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), Marlgorzata (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. Du Bois, 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 épitémologiques 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. Stribling 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 1-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).

LE NOUVEAU NOIR

ALAIN L. LOCKE

Couverture du *Survey Graphic*, LIII (11), daté du 1er mars 1925. Elle représente le compositeur et chanteur lyrique, Roland Hayes, alors âgé de 37 ans, dessiné par Winold Reiss (domaine public).

Au cours des dix dernières années, une chose s'est produite, dans la vie du Noir américain, qui a échappé à la vigilance constante des statistiques et les trois Nornes qui ont jusque-là veillé au problème des Noirs se sont vu substituer leur enfant[1]. Le sociologue, le philanthrope et le dirigeant d'une communauté raciale n'ignorent pas l'existence d'un Nouveau Noir, mais ils sont bien en peine d'expliquer son avènement. Il ne peut tout simplement pas être emmailloté dans leurs formules. Car la génération montante vibre d'une nouvelle psychologie ; un nouvel esprit s'éveille dans les masses et, sous les yeux mêmes des observateurs professionnels, il est en train de transformer ce qui semblait un problème pérenne en une série de phases progressives dans la vie des Noirs de nos jours.

Une telle métamorphose pouvait-elle s'accomplir aussi soudainement qu'elle semble avoir eu lieu ? La réponse est négative ; non point que le Nouveau Noir soit aujourd'hui introuvable, mais parce que l'Ancien Noir était devenu plus un mythe qu'un être de chair. Cet Ancien Noir, souvenons-nous en, était un objet de débats moraux et de controverses historiques. On s'était habitué à son rôle de figurant dans une fiction historique où un sentimentalisme plein de candeur alternait avec des représentations délibérément réactionnaires. Le Noir lui-même contribuait activement à ce jeu de dupes en adoptant une forme de mimétisme social pour se protéger des circonstances adverses que lui imposait sa dépendance envers de plus puissants

que lui. C'est ainsi que, pendant des générations, le Noir constitua plus une formule, dans l'esprit de l'Amérique, qu'un véritable être humain – une réalité dont on pouvait débattre, qu'il fallait condamner ou défendre, maintenir ou rabaisser à une place inférieure, ou au contraire élever à une meilleure condition, une source d'ennui mortel ou de préoccupation constante, un être que l'on harcelait ou que l'on infantilisait, un épouvantail ou un fardeau social. Le Noir éduqué a lui-même été entraîné à partager cette attitude générale, à concentrer son attention sur des points de controverse et à se considérer lui-même, selon une perspective biaisée, comme un problème social. Son ombre, pour ainsi dire, lui paraissait plus réelle que sa propre personnalité. Ayant dû, contre les stéréotypes injustes de ses oppresseurs et détracteurs, faire appel à ceux de ses libérateurs, bienfaiteurs et amis, il fut contraint de souscrire aux positions traditionnelles selon lesquelles on considérait son cas. Il n'est guère de vérité sociale et encore moins de compréhension de soi qui puissent sortir d'une semblable situation.

Mais tandis que la plupart de nos esprits, que nous soyons noirs ou blancs, s'étaient enlisés dans les tranchées de la Guerre Civile et de la Reconstruction, les développements historiques contemporains ont finalement débordé ces positions, nécessitant une réorientation soudaine de nos perspectives. Nous ne regardions pas dans la bonne direction ; divisés entre le Nord et le Sud, nous ne prêtions pas d'attention à l'Est – jusqu'à ce que le soleil nous éblouisse.

Rappelez-vous combien la révélation des *Negro Spirituals* fut soudaine ; durant des générations, ils furent refoulés sous les stéréotypes des chants wesleyens et de leurs harmonies traditionnelles, secrètement cachés et honteux d'eux-mêmes, jusqu'au moment où le courage de vivre leur nature propre les fit jaillir au grand jour – et voici que naissait la musique populaire. De façon semblable, l'esprit du Noir semble soudainement s'être émancipé de la tyrannie sociale qui l'intimidait pour secouer les chaînes d'une psychologie servile qui le confinait dans l'imitation et dans son implicite infériorité. En nous dépouillant de l'ancienne chrysalide du problème noir nous réalisons

une forme d'émancipation spirituelle. Encore récemment, nous ne nous connaissions pas nous-mêmes ; et presque autant qu'aux autres, nous étions à nous-mêmes un problème. Mais la décennie qui nous a trouvés avec un problème ne nous a rien laissé d'autre qu'un devoir à accomplir. La multitude n'éprouve peut-être encore qu'un étrange soulagement dans cet élan aussi vague que nouveau, mais les plus éclairés d'entre nous savent que, avec cette réaction, c'est l'emprise vitale du préjugé qui s'est trouvée intérieurement rompue.

Avec ce renouveau dans le respect de soi et l'autonomie, la vie de la communauté noire est vouée à entrer dans une phase dynamique inédite, dont le bouillonnement intérieur compense largement les pressions qui pourraient venir des conditions extérieures. Les migrations de masse, depuis les campagnes vers les villes, franchissent d'un bond l'expérience de plusieurs générations et, de manière plus importante encore, la même chose se produit spirituellement dans les attitudes existentielles et les expressions de soi de la jeunesse noire, dans sa poésie, son art, son éducation et ses vues sur le monde, avec de surcroît l'avantage de l'assurance et la certitude plus grande de savoir ce qui se joue là. C'est la promesse et la garantie d'une nouvelle direction. Comme l'un d'eux l'a formulé avec beaucoup de discernement[2] :

> Nous avons demain
> Qui brille devant nous
> Comme une flamme.
> Hier : chose disparue dans la nuit,
> Un nom de crépuscule.
> Et l'aube aujourd'hui
> Grande arche sur le chemin d'où nous venons.
> Nous marchons !

Voilà qui, bien plus que n'importe quelle « manifestation la plus remarquable de cinquante ans de liberté », exige que l'on considère le Noir aujourd'hui autrement qu'avec les lunettes poussiéreuses des controverses passées. L'époque des « Taties », des « oncles » et des

« petites mamans » est semblablement révolue. L'oncle Tom et Sambo ont fait leur temps, et même le « Colonel » et « George » ne montent plus qu'occasionnellement sur les tréteaux des foires, soulagés d'avoir échappé aux feux de la rampe. Le mélodrame populaire est pour ainsi dire épuisé, et il est temps d'en finir avec les fictions et de remiser les épouvantails au grenier pour s'en tenir à une confrontation réaliste avec les faits.

Il nous faut tout d'abord observer certains changements, qui ont rendu obsolètes ces lignes de partage traditionnellement établies dans l'opinion. Le principal d'entre eux fut, bien sûr, le déplacement de la population noire qui fit que le problème noir ne fut plus exclusivement, ni même de manière prédominante, celui des États du Sud. Pourquoi nos esprits devraient-ils rester compartimentés, quand le problème noir lui-même ne l'est plus ? Ensuite, le courant migratoire ne s'est pas tant porté vers les États du Nord et du Midwest que vers les villes et les grands centres industriels. Les problèmes de l'adaptation sont donc nouveaux, pratiques, locaux, mais ils ne sont en rien spécifiques à la race. Ils relèvent intégralement, plutôt, des problèmes sociaux et industriels qui caractérisent notre démocratie aujourd'hui. Enfin, tandis que la population noire se divise rapidement en diverses classes, il devient de moins en moins possible, et au contraire de plus en plus injuste et ridicule, de la considérer et de la traiter comme une masse uniforme – si tant est que ce fût jamais le cas. Dans le processus même qui le transporte ailleurs, le Noir est en train de changer.

La vague migratoire noire, vers le Nord et vers les villes, ne peut simplement s'expliquer comme un flux aveugle provoqué par les besoins de l'industrie de guerre, associés à la suspension de l'immigration étrangère, ou par la pression exercée par de mauvaises récoltes et un terrorisme social accru dans certaines régions du Sud et du Sud-Ouest. Ni les besoins de main d'œuvre, ni le charançon du coton, ni le Ku Klux Klan ne sont des facteurs suffisants, quelle que soit la manière dont chacun d'eux ou tous à la fois aient pu y contribuer. La montée et le déferlement de cette marée humaine sur les grèves des

centres urbains du Nord s'expliquent d'abord par une nouvelle vision d'opportunité, de liberté économique et sociale, par un esprit prompt à saisir, même au prix d'une lourde et injuste rançon, les chances de voir ses conditions de vie s'améliorer. Avec chaque nouvelle vague, le mouvement noir devient de plus en plus un mouvement de masse vers une fortune plus large et plus démocratique – et dans le cas du Noir, il s'agit non seulement d'une fuite volontaire de la campagne vers la ville, mais également d'une fuite hors de l'Amérique médiévale vers l'Amérique moderne.

À l'appui de ceci, prenons l'exemple de Harlem. Manhattan n'abrite pas seulement la plus vaste agglomération noire du monde, mais la première concentration dans l'histoire de tant d'éléments différents de la vie noire. Harlem a attiré des Africains, des Antillais, des Noirs Américains, elle a réuni le Noir du Nord et celui du Sud, l'homme des grandes cités et celui des petites villes et villages, le paysan et l'étudiant, l'homme d'affaires, l'administrateur, l'artiste, le poète, le musicien, l'aventurier et le travailleur, le prédicateur et le criminel, l'exploiteur et le paria. Chacun est venu avec ses buts et ses fins propres, mais pour tous, le fait essentiel a été la rencontre mutuelle. La proscription et le préjugé ont jeté des éléments dissemblables dans une aire commune de contacts et d'interactions. La sympathie de race, l'union, ont entraîné une fusion de sentiment plus profonde, une mise en commun de l'expérience. Ainsi, ce qui n'était au début que le produit de la ségrégation devient, à mesure que ses éléments se mêlent et réagissent les uns aux autres, le laboratoire d'une unification raciale. Il faut bien admettre que les Noirs américains ont, jusque-là, formé une race de nom plus que de fait ou, pour être précis, dans un sentiment plutôt que dans une expérience partagée. Leur principal lien était celui d'une condition plus que d'une conscience commune ; un problème en commun plutôt qu'une vie en commun. À Harlem, la vie noire découvre et saisit ses premières chances d'expression collective et d'auto-détermination. Harlem est – ou du moins promet d'être – la capitale d'une race. C'est pourquoi on la compare à ces foyers nouveaux où l'expression populaire et l'auto-

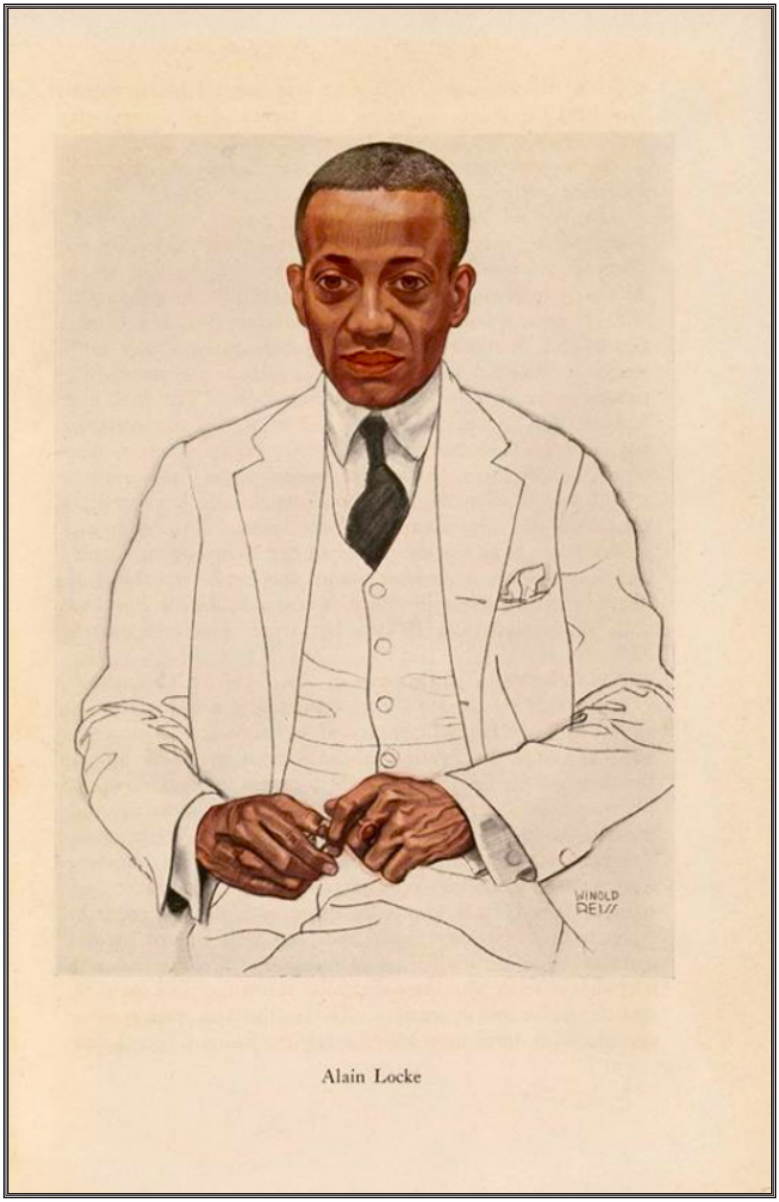
détermination jouent un rôle créateur dans le monde contemporain. Sans prétendre à leur importance politique, Harlem doit jouer pour le Nouveau Noir le rôle que Dublin et Prague ont joué pour la nouvelle Irlande et la nouvelle Tchécoslovaquie.

Ce qui se passe à Harlem n'a, je vous l'accorde, rien de typique, mais c'est pourtant quelque chose de tout à fait significatif et prophétique. Nul observateur sensé, quelles que soient les sympathies qu'il éprouve à l'égard du mouvement, ne peut prétendre que ces grandes masses soient déjà en pleine possession de leurs moyens, mais elles s'activent, elles remuent, pleines d'une agitation qui n'est pas que physique. Le défi qui se pose à leurs nouveaux intellectuels est assez clair – il s'agit, que l'on soit radical ou réaliste, de rompre avec l'époque révolue de la philanthropie, quand l'on guidait une race par des protestations ou en faisant appel aux bons sentiments. Mais ne ferions-nous que lire, dans les soubresauts d'un géant endormi, les rêves d'un agitateur ? La réponse se trouve chez le paysan qui émigre. C'est « l'homme au plus bas de l'échelle » qui est le plus prompt à se redresser. L'une des preuves les plus évidentes de ce que nous avançons nous vient des professions libérales, qui migrent également pour se refaire une clientèle, après avoir vainement tenté de maintenir, dans quelque coin du Sud, une situation que l'on eût jugée excellente voici quelques années en arrière. L'homme d'église qui suit son troupeau errant, le médecin qui marche dans les pas de ses patients et l'avocat sur les traces de ses clients, nous fournissent les vraies clés. D'une certaine manière, ce sont les troupes qui mènent la marche, et les leaders qui suivent. Une psychologie nouvelle pénètre et transforme les masses.

Quand les leaders de couleur parlaient, voici vingt ans, de développer la fierté raciale, d'en stimuler la conscience, ou quand ils affirmaient la nécessité d'une solidarité raciale, ils n'auraient d'aucune manière pu anticiper cette brusque transformation qui s'est produite dans les sentiments collectifs et qui se diffuse à présent dans les centres éveillés à cette nouvelle conscience de soi. Certains des leaders noirs de renom et une grande partie de l'opinion blanche

« œuvrant au combat racial » selon les méthodes d'hier ont, il est vrai, tenter de ravaler ce sentiment au niveau d'une « phase éphémère », une « crise de nerfs » de la race, pour ainsi dire, un « contrecoup de la guerre », etc. Mais rien de tout cela n'a finalement diminué, si nous en jugeons par le ton actuel et l'état d'esprit de la presse noire, ou par ce retournement du soutien populaire qui se détourne de ses représentants officiels et orthodoxes au profit de nouveaux porte-paroles indépendants, populaires et souvent radicaux qui sont les immanquables symptômes d'un nouvel ordre. C'est rendre un mauvais service à la société que de vouloir nier le fait que, dans les centres urbains du Nord, le Noir a atteint un point de maturité où même la tutelle la plus généreuse et la mieux intentionnée doit céder la place à de nouvelles relations. Il faut désormais compter avec une volonté d'autonomie qui ira sans cesse s'affirmant. L'esprit de l'Amérique doit s'accommoder d'un Noir complètement transformé.

Le Noir lui-même doit, de son côté, briser ses idoles. Si, d'une part, le Blanc s'est trompé en montrant le Noir sous un jour qui pouvait excuser ou atténuer la manière dont on le traitait, le Noir à son tour s'est trop souvent, et de manière injustifiée, excusé pour la manière dont il était traité. Mais l'intelligentsia noire est de nos jours résolue à ne plus trouver dans la discrimination des circonstances atténuantes pour ses manquements, que ces derniers soient individuels ou collectifs ; elle s'efforce d'être considérée à parité, sans prime sentimentale qui la surévaluerait, mais sans être non plus rabaissée par quelque mauvaise cote qui la déprécierait. Pour cela, le Noir doit se connaître lui-même et être connu pour ce qu'il est ; et c'est pourquoi il accueille favorablement le nouvel intérêt scientifique qui le prend pour objet : les ressources de la curiosité sentimentale sont désormais épuisées. Nous nous en lamentions jadis, croyant voir par-là nos amis perdus ; nous nous en réjouissons à présent, et nous prions pour que nous soient épargnés tout ensemble cette condescendance et l'apitoiement sur nous-mêmes. Chacun des deux groupes a vécu un amer sevrage, l'apathie ou la haine d'un côté trouvant leur contrepoint dans la déception et le ressentiment de l'autre. Mais aujourd'hui Noirs et Blancs se font



Portrait au pastel d'Alain Leroy Locke par Winold Reiss, publié dans T*he New Negro*, 1925 (National Portrait Gallery, Smithsonian Institution, NPG.98.129.a, Creative Commons CC0).

face avec à tout le moins la possibilité de mettre en œuvre de nouvelles attitudes mutuelles.

Il ne s'ensuit pas que le Noir serait mieux apprécié et traité s'il était mieux connu. Mais une compréhension mutuelle est essentielle à toute coopération et adaptation subséquentes. Les efforts accomplis en ce sens auront au moins pour effet de remédier dans une large mesure aux conditions extrêmement insatisfaisantes des rapports interraciaux en Amérique, et en particulier au fait que les éléments les plus intelligents et les plus représentatifs de chacun des deux groupes raciaux ont, sur tant de points, manqué de contact vital les uns avec les autres.

La légende veut que les races mènent des vies de plus en plus séparées. Le fait est qu'elles se sont davantage côtoyées à des niveaux défavorables, et insuffisamment à ceux qui leur étaient le plus propices.

Tandis que des conseils interraciaux voyaient le jour dans le Sud, pour tirer vers le haut les éléments avancés des deux races, et que dans les villes du Nord les travailleurs manuels se coudoyaient dans leur labeur quotidien, les leaders et les hommes d'affaires de chacun des deux groupes n'ont pas ou peu fait l'expérience de pareilles interactions. Il faut que ces segments entrent en contact, sinon la situation raciale en Amérique deviendra un problème désespéré. Heureusement, cela semble avoir lieu. De plus en plus, on comprend qu'il faut s'efforcer de remplacer la philanthropie distante par une véritable coopération, et que seul le maintien de contacts soigneusement entretenus entre les minorités éclairées de chaque groupe permettra d'entretenir des relations interraciales dans le futur. Dans le domaine intellectuel, l'apathie de jadis fait place à une curiosité vive et renouvelée ; on étudie sérieusement le monde noir, sans plus se contenter de discourir ou disserter à son sujet. Dans les arts et les lettres, les peintures et les œuvres sérieuses l'emportent désormais sur les caricatures.

À tout cela le Nouveau Noir est particulièrement sensible, y voyant les signes annonciateurs d'une nouvelle démocratie dans la culture

américaine. Il contribue activement à cette nouvelle compréhension sociale. Mais le désir d'être compris ne pouvait à lui seul suffire à ouvrir la pensée noire qui se protégeait jusque-là derrière des grilles bien fermées. Trop de risques demeurent en effet d'être rabroué ou traité avec condescendance. C'est bien plutôt la nécessité d'atteindre à une expression de soi plus pleine et authentique, ainsi que la conscience que ce serait folie de laisser la discrimination sociale le ségréguer également sur le plan intellectuel, qui ont conduit le Noir à rompre avec cette attitude qui l'entravait et l'enchaînait – et c'est ainsi que le « mur de rancune » que les intellectuels avaient bâti sur la « ligne de couleur » s'est trouvé abattu. New York a concentré ces contacts intellectuels qui s'ouvraient de nouveau, et qui permettaient non seulement d'élargir les horizons des individus, mais également d'enrichir d'une manière décisive les arts et les lettres de l'Amérique en clarifiant notre vision commune des missions sociales qui nous incombaient.

Ce rétablissement des relations entre les catégories les plus avancées et les plus représentatives des deux groupes est d'autant plus significatif qu'il promet de compenser certaines des réactions hostiles héritées du passé, ou tout du moins de faciliter quelque peu les relations raciales dans l'avenir. En façonnant un Nouveau Noir, on façonne dans le même temps, et en toute discrétion, une nouvelle attitude américaine.

Cette nouvelle phase n'en est pas moins délicate ; elle exigera moins de charité et davantage de justice ; moins d'assistance, mais des manières de se comprendre infiniment plus proches. On atteint là un point véritablement critique dans les relations interraciales, car il est probable, si ce nouvel état d'esprit n'est pas bien compris, que l'antagonisme reparte de plus belle et que l'on assiste à une recrudescence délibérée du préjugé racial. C'est ce qui s'est déjà produit dans certains endroits. Après avoir sevré le Noir, l'opinion publique ne peut continuer à le maintenir sous sa coupe. Le Noir de nos jours va inévitablement de l'avant, en grande partie sous l'influence de ses propres aspirations. Quelles sont-elles ? Celles de sa vie sociale sont

fort heureusement déjà clairement et définitivement formulées, car elles ne sont autres que les idéaux de la démocratie et des institutions américaines. Mais celles de sa vie intérieure sont encore en gésine, car la nouvelle psychologie qui les caractérise réside davantage dans un accord de sentiments que d'opinions. Elle est une attitude plus qu'un programme. Toutefois, certains points semblent s'être cristallisés.

Jusqu'à présent, on est en droit de définir les « aspirations intérieures » du Noir comme une tentative de réparer les dommages psychologiques subis par sa communauté, et de remodeler une perspective sociale qui s'en était trouvée faussée. Leur réalisation exige une nouvelle mentalité de la part du Noir américain. À mesure qu'elle s'affirme, nous en constatons les effets – d'abord négatifs et iconoclastes, puis positifs et constructifs. Dans cette nouvelle psychologie de groupe, nous notons l'absence d'appel à la sentimentalité, et le développement d'un vif sentiment de dignité et de confiance en soi, qui répudie toute dépendance sociale. Peu à peu, le Nouveau Noir se guérit de son hyper-sensibilité et apprend à dominer ses nerfs « chatouilleux ». Il refuse de souscrire aux jugements traditionnels à son égard, et aux complaisances philanthropiques que cela implique. Il veut être jugé d'une manière objective et rationnelle, rompre avec sa désillusion sociale, être fier de sa race, quitter l'état d'esprit d'un débiteur, collaborer à l'œuvre commune et prendre ses responsabilités. Il n'est plus question de s'en tenir à la nécessité de travailler et d'accepter avec bon sens les conditions restreintes qui lui sont proposées ; il s'agit de croire en l'estime et en la reconnaissance dûment méritées. Aussi le Noir d'aujourd'hui souhaite-t-il être connu pour ce qu'il est, y compris dans ses défauts et ses manquements, et il n'a que mépris pour la survie veule et précaire qui s'offrirait à lui, au prix de paraître ce qu'il n'est pas. Il s'indigne quand on parle de lui comme d'un pupille ou d'un mineur, y compris chez les siens, et il n'en peut plus d'être considéré comme un éternel patient de la clinique sociologique, ou comme l'homme malade de la Démocratie Américaine. Pour ces mêmes raisons, il n'a plus que faire de ces remèdes miracles et de toutes ces panacées sociales, ces supposées « solutions » à son

« problème » qu'on lui a si généreusement administrés par le passé, ainsi qu'à son pays. La religion, la liberté, l'éducation, la richesse – il les a tour à tour ardemment désirées, empli de confiance en leur pouvoir ; il continue d'y croire, mais il ne leur porte plus cette foi aveugle qui voulait qu'elles seules puissent résoudre ses problèmes de vie.

Il faut que chaque génération ait son credo, et celui de la génération présente est la croyance en l'efficacité de l'effort collectif, dans la coopération raciale. Ce profond sentiment de race est à l'heure actuelle le principal ressort de la vie noire. Il semble être le produit de ses réactions à la proscription et au préjugé ; une tentative plutôt réussie dans l'ensemble de convertir une position défensive en une position offensive, ou un handicap en un élan. Son ton est radical, mais sa visée ne l'est point, et il faudrait qu'on lui oppose les plus stupides formes d'incompréhension ou de persécution pour qu'il en aille autrement. Naturellement, l'intellectuel noir a évolué un peu vers la gauche, suivant en cela la tendance mondiale, et il en est de plus en plus qui s'affilient avec des mouvements radicaux et libertaires. Mais fondamentalement, pour l'instant, le Noir n'est radical que sur les questions raciales, et plutôt conservateur sur les autres – il est en somme un « radical malgré lui », un protestataire social plutôt qu'un radical authentique. Toutefois, si les pressions et les injustices devaient s'accentuer, cette pensée et ces aspirations iconoclastes ne pourraient que s'accroître. Les radicalités donquichottesques de Harlem en appellent à leur dose de démocratie dès aujourd'hui, par crainte qu'elles ne deviennent incurables demain.

L'esprit du Noir n'aspire à rien d'autre encore qu'aux désirs et aux idéaux de l'Amérique. Mais cette tentative obligée de bâtir son américanité sur des valeurs raciales est une expérimentation sociale unique, qui ne réussira que si l'on permet aux Noirs de prendre leur entière part aux institutions et à la culture de l'Amérique. Il ne devrait y avoir aucun malentendu à ce sujet. Le tempérament américain, dans certains milieux imprégnés jusqu'à l'hystérie de préjugés raciaux, se voit souvent administrer, comme un opiacé, cette idée que le mouvement

noir est intégralement séparatiste, ce qui aura pour effet d'enkyster le Noir comme un élément étranger et inoffensif dans le corps politique. Cela ne peut arriver – quand bien même cela serait désiré. Le racialisme du Noir ne se découvre aucune limite ni réserve dans la vie américaine ; il n'est qu'un effort constructif pour transformer les obstacles mis en travers de son progrès en sources d'énergie et de puissance sociales. La démocratie elle-même se voit entravée et stagne quand certaines de ses voies sont obstruées. En réalité, ces issues ne peuvent être arbitrairement fermées. Ainsi le choix n'est-il pas entre un chemin pour les Noirs et un autre pour tous les autres, mais entre des institutions américaines bridées d'un côté, et des idéaux américains parvenus à leur pleine réalisation de l'autre.

On éprouve évidemment un sentiment de légitime satisfaction à se trouver du bon côté des idéaux professés par le pays. Nous savons que nous ne pouvons pas être vaincus sans que l'Amérique le soit aussi. C'est sous ces différents aspects que l'intellectuel noir envisage l'Amérique, même si son humeur varie de manière plus significative que son attitude elle-même. Quelquefois, c'est avec une défiance ironique, comme l'énonce Claude McKay (1922)[3] :

> Mon avenir à moi est celui qui détruira aujourd'hui
> Comme un vaste affaissement de la terre dans la mer
> Avec sa charge de débris répandus au loin
> Là où les eaux vertes, dévoratrices et sans repos
> Soulèvent leurs gigantesques pyramides, se brisent, rugissant
> Leur défi fantastique au rivage qui s'écoule.

Quelquefois, peut-être plus souvent encore, c'est un appel fervent, presque filial, comme ce conseil de James Weldon Johnson (1917)[4] :

> O Terre du Sud, chère Terre du Sud !
> Pourquoi se cramponner encore
> À un temps vain, à une page moisie,
> À une chose morte et inutile ?

Mais entre la défiance et l'appel, presque à mi-chemin entre le cynisme et l'espoir, l'état d'esprit qui domine est celui qu'a très bien exprimé le même Weldon Johnson (1917), dans son poème *À l'Amérique* et sa requête pleine de mesure et de défi stoïque :

> Comment voudriez-vous que nous soyons ? Tels que nous sommes,
> Ou écrasés sous le fardeau que nous portons ?
> Le regard fixé sur une étoile,
> Ou les yeux vides de désespoir ?
> Dressés ou abattus ? Hommes ou choses ?
> Le pas traînant ou le pied alerte ?
> Tels de puissants muscles gonflant vos ailes
> Ou comme des chaînes entravant vos pieds ?

La conscience grandissante du grand écart entre le credo social de l'Amérique et ses pratiques conduit de plus en plus le Noir à prendre l'avantage moral qui est le sien. Seul l'effet rassérénant et apaisant d'une véritable douceur d'esprit évite que ne montent rapidement en lui le cynisme, la haine réciproque et un sentiment de supériorité empli de morgue. Si humaine que puisse être cette dernière réaction, elle n'est pas souhaitée par la majorité, qui se réjouirait bien plutôt de voir s'améliorer rapidement les conditions susceptibles de provoquer une telle disposition. Nous voulons que notre fierté raciale soit un sentiment plus sain et plus positif, dans ses réalisations, que la simple prise de conscience des insuffisances des autres. Mais il est toujours difficile de parvenir à une attitude sociale équilibrée ; seuls quelques esprits éclairés ont été capables de « s'élever au-dessus des préjugés » comme on dit. Le commun des mortels n'a eu, jusque récemment, qu'un choix difficile entre la soumission passive et humiliante, et la lutte contre le préjugé, stimulante mais douloureuse. Heureusement, dans l'énergie interne au désespoir a récemment jailli la ressource de combattre le préjugé par la résistance passive de l'esprit – en d'autres mots, en essayant de l'ignorer. Cette manne peut certainement agir pour une minorité, mais les masses ne peuvent s'en nourrir.

Fort heureusement, des voies constructives s'ouvrent à présent, dans lesquelles les espoirs sociaux du Noir, jusque-là contrariés, peuvent se donner libre cours.

Sinon, la pression et le danger seraient plus grands encore. Ces intérêts de compensation sont raciaux, mais d'une manière neuve et élargie. L'un d'eux réside dans notre conscience d'être l'avant-garde des peuples africains en contact avec la civilisation du XX^e siècle ; un autre tient dans le sentiment d'une mission, qui consiste à réhabiliter notre race dans l'estime du monde, où elle s'est trouvée dévaluée en raison de son destin et de ses conditions dans l'esclavage. Harlem, comme nous le verrons, est le centre de ces deux mouvements ; elle est le cœur du « sionisme noir ». Le pouls du monde noir a commencé de battre à Harlem. C'est ici qu'un journal noir, diffusant ses nouvelles, venues de tous les coins des Amériques, des Antilles et d'Afrique, en anglais, en espagnol et en français, est parvenu à survivre durant plus de cinq ans. Deux importants magazines, tous deux édités à New York, se maintiennent, au double point de vue de leurs informations et de leur diffusion, sur une échelle cosmopolite. Sous les auspices et avec l'appui de l'Amérique, trois congrès panafricains se sont tenus à l'étranger, pour y discuter d'intérêts communs, de questions coloniales et du futur développement coopératif de l'Afrique. Dans la mesure où la question des relations interraciales est désormais considérée comme un problème mondial, le Noir a pour ainsi dire vaincu le préjugé et élargi ses horizons. Ce faisant, il s'est lié aux autres peuples de couleur, dans leur conscience de groupe toujours plus grande, et il se met progressivement à l'école de leurs intérêts communs. Ainsi que l'un de nos écrivains l'a dit récemment : « Il est impératif que nous comprenions les relations du monde blanc au monde qui ne l'est pas. » Comme pour les Juifs, la persécution rend le Noir international.

En tant que phénomène mondial, cette conscience élargie de nous-mêmes est une chose bien différente de ce que l'on appelle la vague montante de couleur. Ses causes inévitables ne sont pas de notre fait. Ses conséquences ne sont pas nécessairement préjudiciables aux

intérêts supérieurs de la civilisation. Qu'elle provoque de nouveaux et innombrables conflits ou qu'elle entraîne, au contraire, des échanges culturels et intellectuels florissants, c'est ce que seule peut décider l'attitude des races dominantes dans notre époque de changement critique. Le nouvel internationalisme du Noir américain est d'abord un effort pour renouer le contact avec les diasporas africaines disséminées de par le monde. Aussi spectaculaire soit-il, le garveyisme n'est peut-être qu'un phénomène transitoire ; néanmoins, le rôle que pourrait jouer le Noir américain dans le futur développement de l'Afrique est certainement l'une des missions les plus constructives et universellement salutaires qu'un peuple moderne puisse revendiquer.

Sa participation constructive à de telles causes ne peut qu'apporter au Noir des mobiles positifs d'agir, ainsi qu'un prestige accru chez lui comme à l'étranger. C'est sans doute par de telles voies que nous pouvons le mieux nous réhabiliter, mais pour l'instant nos espoirs les plus immédiats résident dans la réévaluation, par les Blancs et par les Noirs, des talents artistiques et des contributions culturelles passées et à venir du monde noir. Il faut que l'on reconnaisse de plus en plus ces dernières, non seulement dans son art populaire, et notamment sa musique, qui a toujours été très prisée, mais également dans des domaines plus larges quoique plus humbles et moins reconnus. Des générations durant, le Noir a été la matrice paysanne de cette partie de l'Amérique qui le méprisait le plus, et à la formation de laquelle il a contribué, non seulement par son travail matériel et son endurance sociale, mais aussi spirituellement. Le Sud a inconsciemment absorbé le don de son tempérament populaire. Il faudra désormais moins d'une demi-génération pour s'en apercevoir, mais le fait est qu'un ferment de l'humour, du caractère, de l'imagination et de la nonchalance des Tropiques a contribué à forger l'esprit du Sud depuis cette humble source, insuffisamment reconnue. Une seconde floraison de ces dons promet d'être plus prodigue encore. Le Noir devient désormais un contributeur conscient de l'être, et il se défait de sa livrée de domestique et de pupille pour endosser celle d'un collaborateur qui participe pleinement à la civilisation américaine. Le grand bénéfice

social qui en résulte est que notre élite déserte les champs arides de la controverse et de la polémique pour ceux, bien plus féconds, de l'expression créative. La reconnaissance culturelle qu'ils y gagnent devrait être déterminante pour la revalorisation du monde noir, qui constitue un préalable ou un corollaire indispensable à l'amélioration des relations interraciales dans l'avenir. Mais quoi qu'il advienne, le mérite de l'actuelle génération aura été d'ajouter, à la tâche ancienne et encore inachevée du progrès sur le plan matériel, les aspirations de l'expression de soi et du développement spirituel. Aucun de ceux qui, de bonne foi, examinent la situation et les résultats considérables qui y ont été obtenus, ou qui regardent la nouvelle scène, porteuse de promesses plus abondantes encore, ne peut être absolument sans espoir. Si dans le cours de nos vies, le Noir s'avérait finalement dans l'incapacité de célébrer sa pleine initiation dans la démocratie américaine, il aura pour sûr, sur la garantie de ces accomplissements, atteint une nouvelle phase satisfaisante et significative dans son développement collectif, et par là même acquis une forme de maturité spirituelle *(spiritual Coming of Age)*.

NOTES

1 [NdE. : Alain Locke, 1925, « The New Negro », *in* Alain Locke (dir.), *The New Negro : An Interpretation*, New York, Albert and Charles Boni, p. 3-16. Une première traduction en français, sous le titre « Le Nègre Nouveau », avait été proposée par Renée et Louis Guilloux, dans la revue *Europe*, 102, 15 juin 1931, p. 289-300. Elle a été entièrement remaniée par Anthony Mangeon pour ce numéro de *Pragmata*.]

2 Langston Hughes (1925), « Youth », in *The New Negro*, p. 142.

3 Claude McKay, 1922, « To the Intrenched Classes », *The Liberator*, 5, mai, p. 16.

4 Johnson James Weldon (1917), « O Southland ! » et « To America », in *Fifty Years & Other Poems*, Boston, The Cornhill Company.

PLURALISME ET PAIX IDÉOLOGIQUE

ALAIN L. LOCKE

Depuis que William James s'en est fait, avec beaucoup de créativité, l'ardent avocat, le pluralisme a impliqué, explicitement ou implicitement, un principe anti-autoritaire[1]. En effet James a, de manière définitive et peut-être permanente, porté la position pluraliste bien au-delà du pluralisme métaphysique traditionnellement fondé sur la reconnaissance d'une pluralité de principes ou d'éléments : il a découvert et défendu un pluralisme psychologique découlant d'une pluralité de valeurs et de points de vue. Dans cette optique, l'humanité est, du moins en partie, responsable de la variété irréductible de son expérience au point de créer, à partir d'un substrat commun – l'univers objectif –, un véritable plurivers. Si l'on peut, de fait, s'accorder sur un noyau dur de l'expérience susceptible d'être empiriquement validé, il ne faut pas, en revanche, s'attendre à trouver un accord idéologique en termes de valeurs, comme l'envisagent notamment le monisme et l'absolutisme. Ce sont les potentialités d'un tel pluralisme des valeurs, qui a pour corollaire un pluralisme culturel encore en gésine, que nous devons explorer pour trouver un fondement favorable à une paix idéologique à grande échelle. Pour mettre véritablement en œuvre la philosophie pluraliste, il ne suffit pas de supprimer l'autoritarisme et ses absolus ; un développement plus positif et constructif du pluralisme peut et doit établir des principes de médiation efficaces pour les situations où nos valeurs fondamentales divergent et entrent en conflit.

Trouver une base réaliste pour la paix idéologique est assurément un besoin impératif aujourd'hui, qui va bien au-delà d'une trêve *pro tempore* ; les tensions idéologiques de notre actuelle crise mondiale appellent un véritable désarmement intellectuel et spirituel. Si l'on admet qu'à l'origine les idées ne sont devenues des armes que pour rationaliser d'autres conflits d'intérêts, et que demeurent par ailleurs de nombreux facteurs non idéologiques de possibles conflits et discordes, il n'en reste pas moins vrai qu'à notre époque les divergences idéologiques sont devenues le socle primaire des relations d'hostilité, et qu'elles constituent une source potentielle de conflit si puissante que, plus que jamais, « les idées sont des armes ». La situation

actuelle exige donc que l'on établisse une neutralité idéologique, ou une réciprocité, dont la concession servira de cadre à nos différences de valeurs, qui pourront ainsi être considérées comme naturelles, inévitables et mutuellement acceptables. Il est ironique de parler de « civilisation » sans s'être encore doté de la civilité idéologique la plus élémentaire – laquelle s'avère un ingrédient d'autant plus nécessaire aux interactions et à la coopération civilisées que nous sommes aujourd'hui engagés dans des contacts et des communications à une échelle mondiale.

Bien entendu, cette tolérance et cette courtoisie intellectuelles ne peuvent être obtenues par une indifférence cynique ou par la proclamation d'une anarchie des valeurs ; il convient de reconnaître plutôt l'importance des systèmes de valeurs sur la base d'un « vivre et laisser vivre ». Nous avons pour cela besoin de comprendre de manière réaliste et empathique les fondements de nos différences de valeurs, ainsi que leurs causes profondes, dont certaines sont liées au tempérament, d'autres à l'expérience, et bien davantage encore à l'âge, au genre, à l'orientation sexuelle, à l'ancrage culturel, etc. Une fois bannie l'orthodoxie, il convient d'aller plus loin en reconnaissant et en interprétant la diversité dans toute sa légitimité, puis, si possible, de découvrir quelque « harmonie dans les contraires » ou quelques dénominateurs communs dans les divergences.

Malgré l'aplanissement actuel de nombreuses différences sous les effets conjoints de la science, de la technologie et d'une intercommunication accrue, nous ne pouvons raisonnablement envisager dans un avenir proche que les différences s'amenuisent entre nos systèmes fondamentaux de valeur, que ces derniers soient philosophiques ou culturels. La seule alternative viable semble donc être de ne pas espérer changer les autres, mais de changer nos attitudes à leur égard, et de rechercher le rapprochement non point en éradiquant les différences telles qu'elles se manifestent, mais en nous éduquant nous-mêmes à n'en pas faire grand cas. Parce que nos différences sont aussi réelles et concrètes que des « faits », c'est à l'instar de ces derniers que, sans plus

d'émotion mais avec autant d'objectivité, elles doivent être acceptées. Dans sa brillante tentative de combler, par ses suggestions, le grand fossé idéologique qui sépare l'Occident de l'Orient, F. S. C. Northrop a tout à fait raison de caractériser cette approche pluraliste et relativiste comme un « réalisme en matière d'idéaux » :

> Un réalisme authentique à leur égard doit tenir compte [...] des croyances idéologiques auxquelles un peuple se trouve conditionné par son éducation traditionnelle, sa propagande politique, ses créations artistiques et ses cérémonies religieuses. Ces facteurs idéologiques traditionnels, tels qu'ils se trouvent incarnés dans les institutions et les émotions caractéristiques d'un peuple, font partie de la situation *de fait* au même titre que les épidémies, le climat, l'ethnologie ou l'évolution des prix de la fonte sur le marché. (Northrop, 1946 : 479)

Ce type de compréhension, me semble-t-il, prend ses sources dans la reconnaissance fondamentale du pluralisme des valeurs, et c'est en se convertissant au relativisme axiologique qu'il trouve sa seule interprétation cohérente, pour admettre ensuite pleinement et volontairement le relativisme culturel et le pluralisme. Dans la pratique, cette orientation idéologique revient à concéder la réciprocité, tout en exigeant un respect mutuel et une non-ingérence entre les systèmes de valeurs. Elle repose sur le principe selon lequel l'affirmation de son propre monde de valeurs n'implique pas nécessairement de nier ou de déprécier celui d'autrui. L'analogie évidente avec un point de vue démocratique fondamental s'impose immédiatement ; il semble même y avoir une affinité, historique et idéologique, entre le pluralisme et la démocratie, comme on l'a souvent observé. Mais il s'agit d'étendre la démocratie par-delà les individus et leurs droits fondamentaux pour reconnaître que les corps collectifs possèdent, dans leurs modes d'existence, des droits à l'égalité et à la parité tout aussi inaliénables. La parité culturelle et la réciprocité nous restent en grande partie à apprendre, car, en ce qui concerne nos valeurs, la plupart d'entre nous nous accrochons encore à des vestiges de la pensée

absolutiste, même lorsque nous l'avons abandonnée sur le plan philosophique. Mais comme cette obsession ancienne recule lentement, du concept d'un Dieu absolu à celui d'une raison absolue, pour se retrancher dans une morale absolue et finalement s'enliser dans les positions ultimes d'un État absolu et d'une culture absolue !

La tolérance ne peut cependant vivre, ni la compréhension mutuelle s'établir sur de telles reliques de la pensée absolutiste. Toynbee décrit d'ailleurs avec beaucoup de justesse le monisme culturel qui nous domine tous dans ce passage plein de pénétration :

> Nous n'avons plus conscience de la présence dans le monde d'autres sociétés de rang égal ; nous identifions notre société à l'humanité « civilisée » et nous considérons les peuples de couleur comme de simples « indigènes » sur des territoires où on les tolère à condition qu'ils soient moralement et pratiquement à notre disposition, par le droit supérieur de notre monopole supposé de la civilisation, quand nous décidons d'en prendre possession. Inversement, nous considérons les divisions internes de notre société – ces partitions nationales en lesquelles elle s'est trouvée articulée – comme les grandes divisions de l'humanité, et nous classons les membres de la race humaine en Français, Anglais, Allemands, et ainsi de suite, sans nous rappeler qu'il ne s'agit là que de subdivisions d'un seul groupe au sein de la famille humaine. (Toynbee, 1934 : 31-32)

Cet absolutisme culturel qui nous caractérise est aujourd'hui soumis à une forte et double pression : celle d'un impérialisme en déclin, sinon presque en banqueroute, d'une part, et qui se trouve d'autre part exposé aux revendications et aux ripostes étonnamment fortes de groupes culturels asiatiques, musulmans et même africains, qui ont été, pendant si longtemps, ses victimes plutôt impuissantes. Mais, bien que cet affront l'ait faite sortir de sa complaisance naturelle et qu'un certain opportunisme tactique l'ait faite reculer, cette conception centrale dans notre pensée collective n'a pas encore été

démantelée, et nos attitudes ne manifestent aucun changement profond dans nos valeurs. L'opportunisme plutôt que le renoncement semble dicter les changements en cours. Mais, à leur grand mérite, les pluralistes et les relativistes comme Toynbee et d'autres ont depuis longtemps cédé sur les principes et abjuré sans réserve cette bigoterie arrogante et fort ancienne de la culture occidentale. Eux seuls, par là même, sont parfaitement équipés pour affronter l'actuelle crise mondiale avec intelligence et sérénité. La pensée pluraliste leur a ainsi, avec quelque avance, ouvert les perspectives progressistes du nouvel internationalisme interculturel, en leur donnant des passeports de citoyens du monde qui les protègent dans leur conduite idéologique où qu'ils se trouvent.

Il est intéressant de noter que Northrop a découvert, dans la pensée orientale, un courant relativiste analogue et, selon lui, d'une force et d'une longévité surprenantes, puisqu'il provient du cœur de la philosophie bouddhiste. Bien plus ancienne et plus profondément enracinée que notre pluralisme occidental, elle explique, selon Northrop, la grande tolérance et la catholicité effective du bouddhisme. Chez ses disciples les plus éclairés, dit-il, l'enseignement bouddhiste présente

> [...] une ouverture d'esprit fondamentale et caractéristique, qui accueille positivement doctrines religieuses et philosophiques autres que les siennes, avec une tolérance qui a permis au bouddhisme d'infiltrer presque tout l'éventail des cultures orientales sans les perturber, ni perdre son identité caractéristique.

En illustrant cette acceptation d'une doctrine de vérité à multiples facettes, Northrop cite un texte bouddhiste qui prescrit, entre autres, au parfait disciple ces maximes :

> Lire un grand nombre de livres sur les diverses religions et philosophies ; écouter de nombreux doctes érudits professant beaucoup de doctrines différentes ; expérimenter soi-même un certain nombre de méthodes ; choisir une doctrine parmi toutes celles

> que l'on a étudiées et écarter les autres ; [...]. Considérer avec détachement et une équanimité parfaite les opinions contradictoires et les diverses manifestations de l'activité des êtres ; comprendre que telle est la nature des choses, l'inévitable mode d'action de chaque entité, et, restant toujours serein, regarder le monde comme un homme debout sur la plus haute montagne du pays regarde les vallées et les moindres sommets qui s'étendent au-dessous de lui. (Northrop, 1946 : 355)

Il se pourrait bien, comme le pense Northrop (*ibid.* : 356), que nous ayons pris pour de l'indifférence et du dédain mystiques ce qui est fondamentalement un relativisme humain et réaliste, motivé par un respect profond et non agressif de la différence et du droit à la différence.

Quoi qu'il en soit, il est important et encourageant de reconnaître que, sur des bases et des inspirations différentes, les pensées occidentales et orientales contiennent des points de vue pluralistes et humains susceptibles d'unir leurs forces pour la tolérance interculturelle et la paix idéologique. C'est uniquement sur une telle base qu'un rapprochement entre les cultures peut être entrepris. On peut comprendre le désir profond et le rêve toujours récurrent, mais utopique, de l'idéaliste pour qui une foi unique, une culture commune, une vie institutionnelle embrassant tout le monde dans une même confraternité devraient un jour unir l'humanité entière par la synthèse des diverses loyautés et valeurs culturelles. Mais alors même qu'une intercommunication presque totale est à portée de main, ce jour semble lointain, d'autant plus que le pluralisme culturel est un besoin aussi impératif dans une unité sociale que dans une nation aussi vaste et composite que la nôtre. Ce qui semble plus réalisable, de manière réaliste, c'est une certaine reconstruction des attitudes et des rationalisations générant des conflits amers et irréconciliables liés à nos loyautés distinctes et à nos divergences de valeurs. La voie pluraliste vers l'unité semble de loin la plus praticable.

En effet, comme le présent auteur l'a déjà dit ailleurs,

> [i]l se pourrait bien qu'à ce stade, le relativisme ait sa grande chance historique. Il est peut-être destiné à se faire jour dans le progrès humain, non point comme une simple philosophie ou théorie abstraite, bien qu'il ait commencé comme tel, mais comme une base et une méthode nouvelle pour étudier et comprendre les cultures humaines, tout en offrant une nouvelle façon de contrôler par l'éducation nos attitudes à l'égard de divers groupes culturels, à commencer par le nôtre. Car ce n'est que sur une base objective et factuelle dans les sciences de l'homme et de la société que le relativisme culturel peut s'appliquer à cette tâche de reconstruction de nos loyautés sociales et culturelles fondamentales en les élevant, grâce à une perspective radicalement nouvelle, à un niveau de compréhension mutuelle élargie. (Locke, 1944 : 612)

Les développements de notre époque ont rendu caduques et dépassées les perspectives culturelles et les philosophies qui s'enracinaient dans une orthodoxie religieuse fanatique, des préjugés culturels et partisans exacerbés, ou un chauvinisme national et racial démesuré. Néanmoins, ces dernières postulations ont la vie dure – quoique de plus en plus précaire à mesure que l'évidence de leur provincialisme s'impose. C'est pour cette raison précise qu'ils s'accrochent avec d'autant plus de ténacité à la seule attitude psychologique qui puisse leur apporter soutien et assistance, à savoir le tour d'esprit du fondamentalisme et de l'orthodoxie. Que cette mentalité soit la base de travail de tous ces dogmatismes absolutistes qui rationalisent l'orthodoxie, voilà une certitude que nous avons tous acquise dans le malheur. Elle n'en renforce pas moins, par des convictions définitives et bien-pensantes, les innombrables croisades pour la conformité dont les sanctions justifient moralement et intellectuellement la guerre et la plupart des conflits irréconciliables entre divers groupes. Si le pluralisme et le relativisme peuvent étouffer dans l'œuf cette passion pour l'unité arbitraire et la conformité, ils auront déjà rempli efficacement

leur fonction de pacificateurs idéologiques. Et forts de cette première étape nécessaire, ils peuvent souvent constituer plus tard un terrain favorable au rapprochement et à l'intégration des systèmes de valeurs. Mais lorsque, comme cela se produit dans de nombreux cas, les valeurs ne peuvent faire l'objet d'une médiation, elles peuvent à tout le moins être interprétées de manière impartiale et bienveillante, ce qui est presque aussi important. Ce n'est que par une meilleure compréhension mutuelle que l'on se trouve moins enclin à imposer l'unification. Tout comme dans la philosophie démocratique où la limite évidente des droits d'un individu est celle où ils commencent à empiéter sur les droits similaires d'autrui, dans le domaine de valeurs le respect mutuel et la réciprocité, fondés sur la non-agression et le refus de dénigrer, peuvent seuls se justifier.

Paradoxalement, malgré son insistance sur les liens entre unité et universalité, l'absolutisme sous toutes ses formes – religieuses, philosophiques, politiques et culturelles – semble uniquement capable de promouvoir, pour autant que l'histoire le montre, l'unité aux dépens de l'universalité. Car, pour l'absolutisme, la voie vers l'unité étant celle de l'orthodoxie, elle implique immanquablement une conformité et une subordination autoritaires. À partir de telles prémisses le dogmatisme se développe tôt ou tard, et ensuite, comme l'histoire nous le montre, viennent ces schismes inévitables qui ébranlent et nient, au nom d'une nouvelle orthodoxie, le dogmatisme dont ils procèdent. Une fois que nous avons compris que les idées fondamentalistes et toutes leurs incorporations institutionnelles provoquent généralement la division, et quand nous comprenons que la conformité orthodoxe engendre inévitablement son opposé – la désunion sectaire –, nous sommes en mesure de reconnaître le relativisme comme une approche plus assurée et plus saine pour atteindre les objectifs d'une unité pratique.

Ce que l'approche relativiste permet d'accomplir est, bien sûr, quelque peu différent du but des absolutistes. Il s'agit d'atteindre une unité fluide et fonctionnelle plutôt que fixe et irrévocable, et ses normes

vitales sont l'équivalence et la réciprocité plutôt que l'identité ou un accord complet. Mais lorsque nous considérons l'absence actuelle de toute synthèse globale et l'improbabilité d'une orthodoxie qui inclurait toutes les valeurs humaines, nous sommes prêts à accepter, ou même à préférer une concorde réalisable dans la compréhension et la coopération au lieu d'une unanimité inaccessible.

Horace Kallen, à qui nous rendons hommage dans ce volume, a défendu le pluralisme en pionnier plein de créativité, et très bien décrit le type de philosophie susceptible d'offrir un cadre idéologique à ce qu'il appelle « la structure d'une paix durable » :

> Cette philosophie sera pluraliste et séculière, sa morale consistera à vivre et laisser vivre, elle reconnaîtra l'égale prétention que peut avoir chaque événement à se survivre et à atteindre l'excellence, et elle distinguera les conséquences, au lieu d'établir des normes. Les unités qu'elle validera seront par conséquent des unités instrumentales : son attitude face aux problèmes sera provisoire et expérimentale, elle contestera toutes les finalités et doutera de toutes les conclusions acquises ; sa règle sera celle de la Nature : *solvitur ambulando*.

BIBLIOGRAPHIE

LOCKE Alain (1944), « Cultural Relativism and Ideological Peace », *in* Lyman Bryson, Louis Finkelstein & Robert M. MacIver (dir.), *Approaches to World Peace*, New York, Harper & Brothers.

NORTHROP Filmer Stuart Cuckow (1946), *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan.

TOYNBEE Arnold (1934), *The Study of History*, London, Oxford University Press.

NOTE

1 [NdE. : Ce texte d'Alain Locke, « Pluralism and Ideological Peace », paru *in* Sidney Hook & Milton R. Knovitz (dir.), *Freedom and Experience : Essays Presented to Horace M. Kallen*, New York, New School for Social Research et Cornell University Press, 1947, p. 63-69, a été traduit en français par Anthony Mangeon.]

L'EXPÉRIENCE MARGINALE

UNE SOCIOANALYSE PRAGMATISTE DU SOI SELON ROBERT E. PARK ET EVERETT V. STONEQUIST

DANIEL CEFAÏ

Les textes de Robert E. Park et d'Everett V. Stonequist sur l'homme marginal peuvent être comparés à ce que dit W. E. B. Du Bois sur la double conscience. Ils étudient une expérience de l'entre-deux mondes, dans un héritage direct des études de William James sur la psychologie du Soi divisé et de leur reprise par Charles H. Cooley ou George H. Mead sur le Soi social. L'enquête sur l'expérience marginale se centre sur le cas des Juifs, des migrants et des Noirs aux États-Unis. Elle examine différentes recherches des années 1910 à la fin des années 1930 sur les formes d'amalgame et d'acculturation par le mariage mixte. L'exploration du métissage oscille entre la hantise de la miscégénation raciale et l'éloge de l'hybridation culturelle – les cas de « laboratoires naturels » que sont Hawaii et le Brésil fascinant alors nos auteurs. L'enquête se porte ensuite sur une psychopathologie des troubles de l'expérience marginale : Stonequist décrit la souffrance de la tension entre identités multiples et des épreuves de dépaysement, déclassement et déracinement, dans des termes que l'on retrouvera dans la psychologie des relations coloniales. Pour finir, trois solutions possibles à cette expérience de crise sont examinées : celle de la médiation-traduction, celle du *passing* et celle de l'engagement nationaliste.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT E. PARK ; EVERETT V. STONEQUIST ; EXPÉRIENCE MARGINALE ; IMMIGRATION ; PLURALISME CULTUREL.

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

Pourquoi inclure deux textes de sociologues professionnels, Robert E. Park et Everett V. Stonequist, dans un dossier sur le pluralisme culturel et la question raciale ? Tous les participants à ces débats sont soit des philosophes de profession (outre Dewey, Horace Kallen, tout en étant un intellectuel public, travaillera sa vie durant à l'université), soit des activistes (Jane Addams, bien que l'on redécouvre ses talents de philosophe appliquée et d'enquêtrice sociologique, a été, avant toutes choses, une leader civique), soit des auteurs qui ont suivi d'autres voies que celle de l'université (Randolph Bourne a excellé dans la critique littéraire, l'essayisme et le journalisme). Ils ont encore pu être des universitaires à certains moments, mais ont dû vivre hors des institutions académiques une bonne partie de leur vie (Alain Locke se faisant d'abord connaître comme éditeur, collectionneur et critique d'art) – le jeune W. E. B. Du Bois étant un cas à part, « commutant entre son laboratoire scientifique et le monde tumultueux de l'action sociale » (Rudwick, 1957 : 475-476) (sociologue, lui aussi, dans un premier temps, avant de devenir un activiste à plein temps de la NAACP, l'éditeur de *The Crisis* et de *Phylon*, et l'écrivain le plus en vue de la communauté noire).

Le choix de ces deux textes de sociologues renvoie au désir de montrer que le pluralisme culturel, ethnique et racial informe aussi des enquêtes empiriques. Si ces investigations sont orientées par des hypothèses qui proviennent des mondes social, civique ou politique, et par les transcriptions philosophiques des problèmes qui travaillent ces mondes, en retour, elles fournissent une description et une analyse des trajectoires migrantes, des relations raciales, de l'entrechoc des sociétés et des cultures et de la formation des personnalités de leurs membres, infiniment plus précises, détaillées et circonstanciées que ne le font les autres registres de discours. On exclut souvent les travaux de sociologues de cet horizon de questionnement, alors qu'ils sont en son plein centre et qu'ils fournissent toutes sortes de connaissances qui devraient infléchir les interrogations philosophiques et les diatribes politiques sur le processus d'américanisation. Les sciences sociales nous informent sur les histoires de vie des immigrants, sur les

vertus et les vices de l'assimilation, et sur les modes de coexistence entre groupes raciaux, ethniques, nationaux, linguistiques et religieux. Elles donnent de la chair à des interrogations par trop abstraites et souvent idéologiques. Elles soulèvent le problème des symétries et des asymétries entre question juive, question migrante et question raciale. Elles élaborent des études ciblées sur le travail, le droit, la santé ou l'école, à côté de celles sur la ville, le mariage mixte *(intermarriage)*, la langue ou la religion. Et ces enquêtes empiriques permettent, en-deçà de l'affrontement des jugements de valeur, d'avoir un aperçu sur la façon dont des personnes réelles, en chair et en os, font l'expérience des situations concrètes dans lesquelles elles sont prises.

Cette tradition d'étude, qui remonte à William Isaac Thomas et à Robert Ezra Park, est curieusement négligée par la majeure partie des recherches sur la question raciale. Paul Gilroy, qui retravaille la notion de « double personne » dans *The Black Atlantic* (1993), ne fait que mentionner, en passant, Louis Wirth et *Black Metropolis* (1945) de Horace Cayton et St. Clair Drake (repéré probablement grâce à l'avant-propos de Richard Wright). Park, Stonequist, E. Franklin Frazier ou Charles S. Johnson sont absents de l'ouvrage. De même, pas de trace d'une notion de personne marginale en laquelle on peut pourtant voir une nouvelle version, enrichie, de la « double conscience » de Du Bois (1903/2007), ou de la « double personnalité *(dual personality)* » de James Weldon Johnson dans *The Autobiography of an Ex-Coloured Man* (1912)[1]. Cette tradition de recherche est tombée dans l'oubli des *ethnic studies* et de la *race theory*. Elle a été accusée dans un premier temps, au prix d'une méconnaissance et d'une incompréhension de l'écologie humaine, d'avoir naturalisé la situation des Africains-Américains et d'être incompatible avec le mouvement des droits civiques ; elle a, depuis, été vilipendée pour sa supposée hostilité aux Africains-Américains, moyennant des lectures tronquées ou simplement fausses. Aldon Morris, dans *The Scholar Denied* (2015), a ainsi réhabilité Du Bois dans l'histoire de la sociologie états-unienne au prix d'une série de malentendus sur Park, crucifié pour son supposé darwinisme social, biologisme et racisme. Mon texte ne rentrera pas dans la polémique. Il se

contentera de rendre compte des multiples enquêtes de Park et de ses proches, de faire apparaître leur matrice théorique, d'en pointer ici et là les impasses et limites, mais de mettre, aussi, en valeur leur formidable potentiel.

Sa publication dans *Pragmata* est liée à une autre préoccupation, celle de rendre sensibles les racines pragmatistes des recherches et des réflexions sur le pluralisme culturel et sur la question raciale, au début du XX^e^ siècle, aux États-Unis. Ces racines pragmatistes ne sont pas les seules. Les autobiographies, les enquêtes sociologiques et journalistiques ainsi que les témoignages et analyses d'activistes apportent la grande masse de documents personnels à partir desquels la situation marginale des Juifs, des Noirs américains et des migrants à trait d'union, va être réfléchie. En sciences sociales, toutefois, au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, mais aussi, par la suite, dans les séminaires d'Herbert Blumer, d'Everett C. Hughes ou d'Anselm Strauss, la filiation de ces lignages de la sociologie de Chicago aux pensées de William James, de John Dewey ou de George H. Mead restait présente à l'esprit des chercheurs. Notre effort est de restaurer ces chaînes de pensée, en nous focalisant sur la figure de « l'Homme Marginal ». Celle-ci nous paraît un bon analyseur du pluralisme culturel, de ses richesses et de ses difficultés.

L'HOMME MARGINAL

Dans l'énorme domaine de recherches sur l'immigration et sur les relations raciales qu'a fécondé la tradition de Chicago, on a choisi ici une figure idéal-typique, celle de l'Homme Marginal *(marginal man)* – qui pourrait aussi bien être une Femme Marginale ! Ce profil de personnes est propre à certains milieux sociaux, travaillés par des formes de cohabitation culturelle et raciale, lesquelles connaissent toutes sortes de tensions, frictions et conflits. Une personne marginale vit ces tensions, frictions et conflits sur un mode personnel, dans son champ d'expérience.

Robert E. Park dessiné par Clara Cahill Park pendant leur séjour à Berlin (University of Chicago library, Special Collections Research Center, apf1-06719).

Robert E. Park portrait photographique (sans date) (University of Chicago library, Special Collections Research Center, apf1-06712).

Park est le premier à forger ce concept de « marginalité »[2], qui peut être appliqué à des expériences, des statuts et des situations, des cultures et des institutions, à commencer par Ellis Island, zone intermédiaire, port d'abordage de l'Amérique, la Porte d'Or, mais aussi l'Île des Larmes, lieu critique où entre 1892 et 1924, des fonctionnaires de l'immigration décident du sort de rester en Amérique ou de repartir en Europe. Dans ce petit îlot de quatorze hectares, à quelques brasses du New Jersey ou de Fort Clinton, les immigrants sont en suspens entre deux mondes et entre deux destins. Georges Perec voit en Ellis Island « le lieu même de l'exil, c'est-à-dire le lieu de l'absence de lieu, le non-lieu, le nulle part »[3]. Point de passage, de concentration et de dispersion des diasporas européennes, « usine à fabriquer des Américains » (Perec & Bober, 1980), lieu-frontière où sont baptisés des millions de nouveaux Américains, introduits par cette re-naissance à leur nouvelle vie, au prix d'un arrachement à leurs histoires et d'une dislocation de leurs mémoires, Ellis Island est la *zone marginale (marginal area)* par excellence. Les passagers de troisième classe, qui avaient voyagé dans l'entrepont, franchissaient un seuil et laissaient derrière eux la famine, le choléra et le pogrom. Ellis Island était cette communauté improbable, à la fois havre, purgatoire et prison, traversée par un fleuve incessant d'émigrants-immigrants, Babel de langues, de générations et de nationalités, de rêves, d'espoirs et de projets. La notion de « zone marginale » existait déjà en géographie[4] pour désigner un territoire où différentes sociétés et cultures se chevauchent et se mixent au sein des groupes qui occupent le territoire. Stonequist (1937 : 213) écrira que c'est dans de telles zones marginales, tourmentées par les accidents de la fusion interculturelle ou interraciale, que « l'on peut s'attendre à rencontrer des hommes marginaux ». Avec Park, dans « Les migrations humaines et l'homme marginal » (1928a), puis avec la thèse d'Everett V. Stonequist (Ph.D. 1930, publiée en 1937) et son article sur « Le problème de l'homme marginal » (1935), c'est un nouveau concept sociologique qui prend son essor.

Soulignons d'emblée un point, que les commentateurs ignorent : l'intérêt de Park pour les formes de désorganisation, de clivage et de

Salle de regroupement de migrants, Ellis Island, 1907 (Underwood & Underwood, Library of Congress, Digital ID : cph.3a40444 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a40444).

duplicité du Soi a des racines très directement pragmatistes. Park en donne la définition suivante en 1928[5]. L'homme marginal est

> [...] un hybride culturel, un homme vivant et partageant intimement la vie culturelle et les traditions de deux peuples distincts. Cet homme ne voulait jamais tout à fait rompre avec son passé et ses traditions, même s'il y était autorisé, et néanmoins, n'était jamais tout à fait accepté, en raison des préjugés raciaux, dans

> la nouvelle société où il cherchait à présent à se faire une place. C'était un homme *sur la marge de deux cultures et de deux sociétés*, lesquelles ne se sont jamais complètement interpénétrées et confondues. Le Juif émancipé était et reste, historiquement et typiquement, l'homme marginal, le premier cosmopolite et citoyen du monde. (Park, 1928 : 891-892)

Que Georg Simmel soit une source d'inspiration pour Park est indéniable et sa référence au Juif émancipé, outre qu'elle se réfère à l'enquête de doctorat de Louis Wirth sur les stratégies des Juifs dans le ghetto et hors du ghetto, *Le Ghetto* (1928), en voie de publication, rappelle aussi ce qu'écrivait Simmel dans l'« Excursus sur l'Étranger » (1908/1921) :

> L'unité de la distance et de la proximité, présente dans toute relation humaine, s'organise ici (dans le cas de l'étranger) en une constellation dont la formule la plus brève serait celle-ci : la distance à l'intérieur de la relation signifie que le proche est lointain, mais le fait même de l'altérité signifie que le lointain est proche. Car le fait d'être étranger est naturellement une relation tout à fait positive, une forme particulière d'interaction. Les habitants de Sirius ne sont pas exactement des étrangers pour nous, du moins ne le sont-ils pas dans le sens sociologique du terme tel que nous sommes en train de l'analyser. En ce sens, ils n'existent pas du tout pour nous : ils sont au-delà de la distance et de la proximité. L'étranger est un élément du groupe lui-même, tout comme le pauvre et les divers « ennemis de l'intérieur », un élément dont la position interne et l'appartenance impliquent tout à la fois l'extériorité et l'opposition. (Simmel, 1908/1921, repris *in* Grafmeyer & Joseph, 1979/1990 : 53-54)

Park posera à nouveau l'équation entre Juif de la Diaspora et Homme marginal en 1937, dans l'introduction au livre de Stonequist :

> L'homme marginal est toujours relativement l'être humain le plus civilisé. Il occupe la position qui a été, historiquement, celle du Juif de la Diaspora. Le Juif, en particulier celui qui est sorti du provincialisme du ghetto, a toujours été la créature humaine la plus civilisée. (Park, 1937 : xviii)

La personne marginale vit sur la ligne de fracture d'une tectonique des races ou des cultures. Elle se rencontre dans des milieux de contact et de croisement, de fusion et de conflit entre mondes divers (Park, 1913/1914 et 1918) ; elle est elle-même traversée par une division de son champ d'expérience, autour de laquelle s'affrontent son Soi ancien et son nouveau Soi (Park, 1928 : 892). Il peut s'agir de zones d'indétermination relative, dues à un déplacement des frontières entre pays ou entre régions, moyennant des processus d'invasion et de succession. Dans ces « aires marginales »[6] s'ouvrent des champs de possibilités de distanciation à soi, d'exploration, d'enquête et d'expérimentation, par lesquelles une personne se transforme ; mais ce sont aussi, comme nous le verrons, des zones de turbulence affective, d'indécision identitaire, parfois de détresse existentielle. L'expérience marginale peut être aussi la conséquence d'un déplacement géographique ou d'une mobilité sociale qui ont conduit une personne à être confrontée à de nouvelles formes de vie et à faire peau neuve – avec la limite, souvent difficile à franchir, de la couleur de la peau. Ce n'est plus l'environnement qui change, mais la place de la personne marginale du fait d'une transformation de milieu et de statut, en liaison, par exemple, avec un parcours migratoire.

La question des « tensions de personnalité » est un thème d'enquête empirique de longue date au département de sociologie de l'Université de Chicago. Ernst Theodor Krueger, dans une thèse de méthodologie en 1925, explique combien les documents « introspectifs » – autobiographies, témoignages ou confessions, recueillis dans des correspondances personnelles ou des journaux intimes – sont symptomatiques de ces tensions. « Les griefs, les échecs et les défaites sont détaillés dans une coulée *(molten)* de mots, révélant sans retenue les expériences et

les attitudes cachées », dans un processus de dévoilement « par catharsis », qui bouscule les censures conventionnelles (Krueger, 1925 : 81-82).

> [Ces] situations de tension, sont, sociologiquement parlant, celles qui forment la personnalité. Elles constituent ce que à quoi M. Thomas se réfère comme à des « tournants *(turning points)* » dans l'organisation de [sa] vie *(life-organization)* (Thomas, 1923 : 250). C'est dans ces situations que de nouvelles définitions émergent et que la vie est organisée de façon significative. (Krueger, 1925 : 82)

La voie à suivre pour Krueger est celle ouverte par W. I. Thomas dans *Le Paysan polonais* (1918-1920). Le recueil de documents personnels donne ainsi accès à la temporalité d'un parcours biographique, tel qu'il se fait, phase par phase, et permet, en particulier, de ressaisir ces moments d'expérience marginale qui bousculent une « organisation de vie ». La trajectoire du Soi est celle du corps, du milieu de vie, de l'espace de vie et de l'histoire de vie, dans le même mouvement. L'enquête permet aussi de comprendre la succession de phases d'organisation-désorganisation-réorganisation de la vie d'une personne au cours desquelles celle-ci vit un conflit entre attitudes et habitudes, désirs et valeurs en vigueur dans deux groupes – par exemple, la communauté des migrants, ébranlés par leur nouveau mode de vie, et la société américaine, dans laquelle la prostituée polonaise se fait une place par la voie de la délinquance (Thomas, 1923). Notons d'emblée que les « constellations de tensions » qui se stabilisent dans des « caractères » n'ont pas nécessairement une qualité pathologique pour Thomas. Les « souhaits non exaucés » qui sont vécus par les personnes marginales peuvent provoquer « inquiétude, peur, hantise, agitation, dépression, humeur sombre, perte de confiance et sentiment d'infériorité » et les amener à des mécanismes de compensation par des rêveries éveillées (Stonequist, 1937 : 153-154) ou des rêves nocturnes où la « situation de tension » est réélaborée (Krueger, 1925 : 86-87). Dans la longue liste des espèces de tensions, Krueger s'intéresse à celle où une philosophie de la vie et les codes dans lesquels elle s'incarne sont

minés par de « nouveaux contacts ». « De sévères tensions mentales pourraient en résulter », allant jusqu'à la « désintégration » de cette philosophie de la vie :

> L'individu, pour maîtriser la réalité sociale en fonction de ses besoins, doit développer non pas des séries de réactions uniformes, mais des schèmes *(schemes)* généraux de situations. L'organisation de sa vie est un ensemble de règles pour des situations déterminées, qui peuvent être exprimées par des formules abstraites. Les principes moraux, les prescriptions légales, les formes économiques, les rites religieux, les coutumes sociales, etc., sont des exemples de tels schèmes. (Thomas, 1918-1920, vol. 3 : 26-27)

« Le monde social d'une personne peut s'effondrer temporairement en raison de la rupture de son système de valeurs » (Krueger, 1925 : 125) – par exemple, la crise de la foi religieuse que connaissent beaucoup de migrants les plonge dans le désarroi. Cette crise morale est exacerbée si elle s'accompagne de « tensions rituelles » (*ibid.* : 128-130), au sein de la famille ou du quartier : l'épreuve psychique se traduit par le renoncement à la pratique religieuse ou par l'abandon de conventions communautaires, ce qui peut induire en retour une mise à l'écart anxiogène par le groupe des proches. Et elle peut être durable si elle va de pair avec des « tensions culturelles » (*ibid.* : 126-128), le nom donné par Krueger aux conflits de vie que traversent les hybrides culturels nés de mariages mixtes. On a déjà un aperçu de la dynamique de l'expérience marginale et l'on comprend mieux son ancrage dans le travail de Thomas sur la transition d'un environnement social et d'un patrimoine culturel à un autre. L'apport de Thomas, centré sur la migration polonaise, se mêle à celui de Park, qui a de son côté beaucoup réfléchi à l'intégration des Noirs, qui continuent de constituer un groupe à part depuis l'abolition de l'esclavage et qui se sont eux-mêmes transformés en migrants de l'intérieur, des campagnes du Sud vers les villes du Nord (Park, 1913/1914 et 1918). Les « hybrides raciaux », qui étaient au centre du questionnement de Park dans les années 1910, avec la

figure du « Mulâtre », vont devenir un cas de marginalité aux côtés des « hybrides culturels » issus de la migration. La figure de l'Homme marginal hérite, outre de la réflexion de Simmel sur l'expérience juive, des travaux de Park et de Thomas.

Park et Thomas coopèrent par ailleurs avec Herbert A. Miller pour décrire les expériences de transplantation et d'acclimatation entre la Vieille Europe et le Nouveau Monde. Dans *Old World Traits Transplanted* (1921), les épreuves de « changement d'attitudes » et de « perte de statut » peuvent conduire les migrants à un état de désenchantement, sinon de « démoralisation » (Park, Miller [& Thomas], 1921 : chap. III et IV) ; mais cette remise en cause de leur ancien soi est ce qui leur permet de faire face et de se faire une place dans le nouveau monde. Le rapport à la langue est un bon indicateur. Les membres de la communauté juive ashkénaze apprennent l'anglais à l'école, au travail ou dans la rue, comme la langue commune qu'ils partagent avec les autres Américains : c'est la langue d'une partie du business, de la politique et de l'administration. Mais l'hébreu reste la langue de la liturgie et des rites religieux, celle qui est parlée à la synagogue et à la yeshiva ; il est privilégié par une frange de lettrés et il est le médium que les leaders sionistes s'efforcent de restaurer à des fins nationalistes. Enfin, pour ceux qui ne sont pas germanophones, le yiddish est la langue de la vie quotidienne, qui prévaut au sein du ghetto, de la famille ou du petit commerce. Il est en ce temps dévalorisé par les jeunes qui veulent s'intégrer à la société américaine, mais il est incontournable comme langue de la mémoire et de l'expérience communes. « La langue est un outil que son possesseur ne peut se permettre de rejeter tant qu'il n'en a pas d'autre. » (*Ibid.* : 284).

Park, dans son enquête sur la presse immigrante (Park, 1922a et 1925a), menée en collaboration avec Winifred Raushenbush, s'intéresse ainsi à la combinaison des langues maternelles, dans leur version littéraire et dialectale, et de l'anglais, parfois pidginisé, dans les sujets de presse. Alors même que nombre de Juifs new-yorkais prétendent se débarrasser du yiddish pour mieux s'assimiler, les deux millions

de dollars qu'ils dépensent annuellement pour une presse en yiddish sont un investissement dans le maintien d'une culture traditionnelle, mais aussi dans un médium de transition entre deux mondes. Avec leur marqueterie d'articles en anglais et en yiddish, ces journaux fournissent à la fois des informations pratiques sur le nouveau milieu de vie, avertissent d'un certain nombre d'opportunités et d'événements, et continuent de tisser le lien entre générations par-delà leurs clivages culturels. Et ces journaux s'américanisent eux-mêmes progressivement, corrélativement à leur lectorat – Park parle ainsi de l'adoucissement du socialisme qui passe du statut de « doctrine politique » en vue de la révolution à celui de simple « critique de la vie » quotidienne (Park, 1922a : 109). La presse est un organe d'expression qui forge son public lequel, réciproquement, la soutient financièrement et la nourrit en nouvelles. Le journal est une institution marginale, à cheval entre les *shtetls* de Silésie et le Near West Side, Kenwood-Hyde Park ou West Rogers Park à Chicago, ou le Lower East Side, Brooklyn et le Queens à New York City. C'est un vecteur de l'entre-deux, aussi divisé que ses lecteurs dont il est le compagnon quotidien, qui façonne leur expérience collective tout en la reflétant, et qui facilite ainsi leur vie dans le Nouveau Monde.

Stonequist, étudiant de Park, poursuit cette entreprise. Il a, écrit-il, l'ambition de faire de « l'homme marginal » un véritable *concept fédérateur*, sous lequel rassembler une multiplicité de cas empiriques, relativement différents les uns des autres. L'homme marginal devient un type de personnage social, avec ses « traits de personnalité » et ses « cycles de vie », ses formes de « conflit culturel » et « désajustement social ». On peut retrouver ces caractéristiques dans le corpus de recherches de Park et de ses étudiants sur les Juifs et les migrants, sur les Noirs *(Negroes)* et sur les Orientaux *(Orientals)*, deux catégories alors en usage, jusqu'à ce que les mouvements des droits civiques ne les remettent en cause et ne fassent adopter « *Black* » (années 1960), « *African-American* » (années 1980) et « *Asian-American* » (à partir de 1968). Un exemple, parmi d'autres, d'enclaves culturelles de peuples vivant en marge de l'Amérique est offert par Park lui-même :

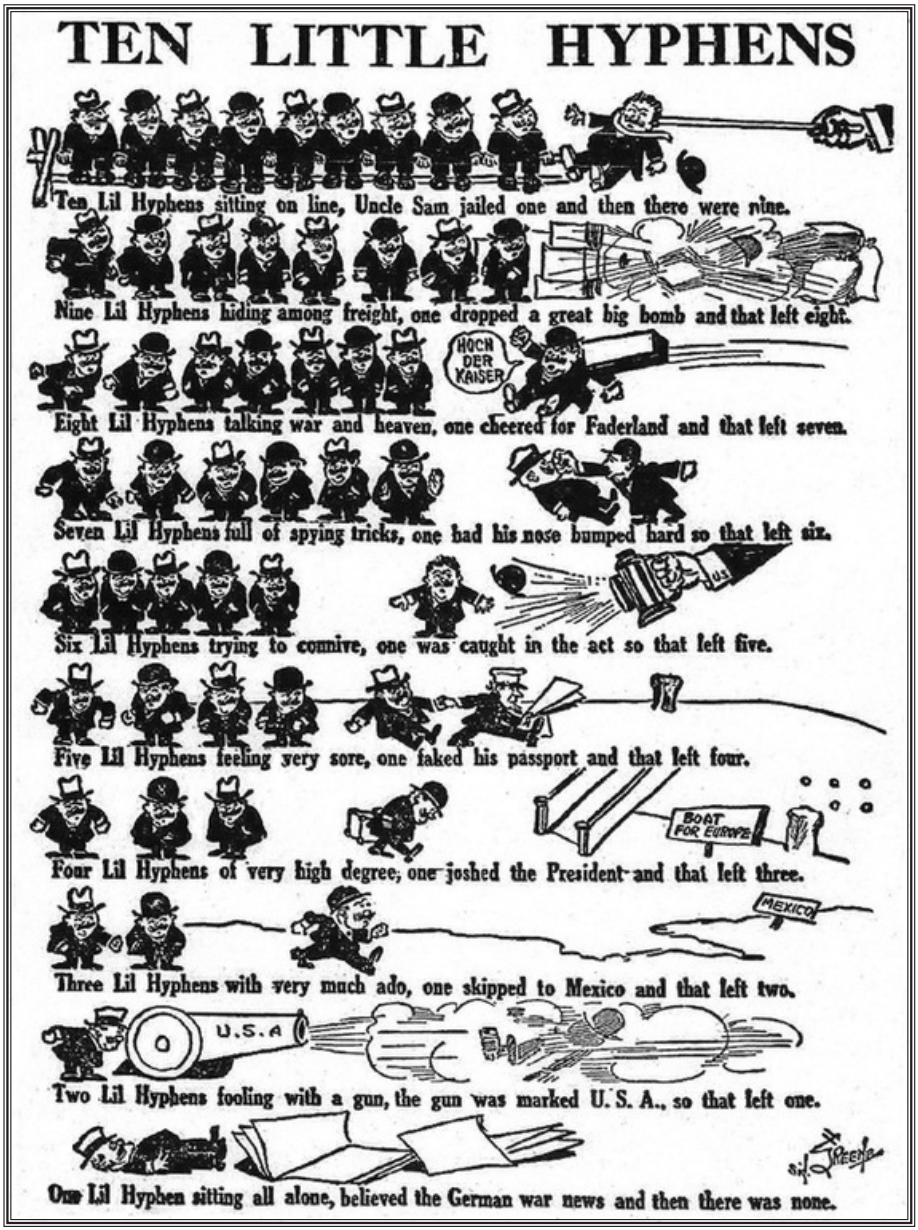
Photo d'Everett V. Stonequist (13 octobre 1946, George S. Bolster Collection, Department of Special Collections, Lucy Scribner Library, Skidmore College).

[…] les paysans noirs des plantations du Sud, mais les Noirs des "ceintures noires" *(Black Belts)* ne sont pas les seuls peuples d'Amérique qui vivent en marge de notre compréhension et vis-à-vis desquels nous devons confesser une certaine cécité. Leurs secrets vitaux nous échappent. Il y a d'autres peuples, des

> peuples blancs, comme les Acadiens du sud-ouest de la Louisiane, les Mennonites et les Hollandais de Pennsylvanie du comté de Lancaster et des environs. Il y a aussi les Blancs des montagnes des Appalaches et les peuples d'ascendance raciale mixte comme les Mexicains du Nouveau-Mexique et les petites communautés isolées d'Indiens, de Noirs et de Blancs mélangés, disséminées dans les régions reculées de Virginie, de Caroline du Nord, d'Alabama et de Louisiane. Tous ces peuples vivent, sans doute, à l'intérieur des frontières politiques des États-Unis, mais ils vivent néanmoins sur les marges de notre culture. (Park, 1934c : xii)

Stonequist fournit à son tour une liste de groupes marginalisés, en 1937. Le lecteur appréciera le bric-à-brac des termes égrénés tout au long de son livre, il y a moins d'un siècle – nous leur épargnons les guillemets : l'expérience marginale est partagée par les Africains et Orientaux européanisés, les Indiens anglicisés (ou Eurasiens qui préfèrent alors se faire appeler Anglo-Indiens), les demi-caste, déracinés, métis et parvenus, sang-mêlé, Juifs émancipés, migrants en voie d'assimilation ou seconde génération de famille immigrante, *mestizos*, dénationalisés, *allrightniks* et *haolefied*, citoyens à trait d'union, enfin Noirs américains ou brésiliens, tout comme Indiens américains ou Chinois hawaïens.

> En rassemblant des termes aussi épars sous un concept englobant – l'homme marginal – la comparaison et l'analyse peuvent aller de l'avant. Les éléments qui leur sont communs peuvent être abstraits et déterminées les lignes de force de leur situation et de leur personnalité. L'essentiel et l'universel deviennent séparables de l'accidentel et de l'unique ; les déviations ou les sous-types sont compris de façon plus rigoureuse eu égard à leurs conditions spécifiques. C'est ainsi qu'une conception scientifique peut être développée. La proposition de Dewey sur le rôle des conceptions scientifiques est pertinente : « Les conceptions scientifiques ne sont pas une révélation d'une réalité antérieure et indépendante. Elles sont un système d'hypothèses élaborées dans des



Dix petits traits d'union (« Ten Little Hyphens »), paru dans le *New York Evening Standard*, 8 décembre 1915). Chansonnette antiallemande, sur l'air de la comptine *Ten Little Indians* (auteur : Sidney Joseph Greene ; Library of Congress : LC-USZ62-38140).

> conditions de test déterminées, au moyen desquelles nos transactions intellectuelles et pratiques avec la nature sont rendues plus libres, plus sûres et plus significatives ». (Stonequist, 1937 : 211)[7]

La notion de « double conscience » que Du Bois développe dans *Les Âmes du peuple noir* (1903) connaît aujourd'hui encore un formidable succès, tandis que la description par Park des « personnalités marginales » (1928), qui combinent, selon différentes modalités, les expériences et les perspectives de différents mondes, après avoir fait couler beaucoup d'encre chez les sociologues, est tombée dans l'oubli. Pourtant, ces deux catégories entretiennent un rapport direct avec la question de la « pluralité des personnalités dans une *persona* », traitée par William James (concernant Du Bois, voir Cefaï & Stavo-Debauge, 2024), moyennant une translation de la psychologie et de la psychiatrie à l'histoire, l'anthropologie et la sociologie. L'une et l'autre ont un ancrage dans l'histoire du pragmatisme et l'objet de cet article-ci sera de montrer la pertinence actuelle, la richesse de sens et la multiplicité d'applications de la catégorie de Park – postérieure à celle de Du Bois. Une catégorie qui ne répond pas tout à fait aux mêmes préoccupations, s'inscrit dans un champ de problématisation différent, et qui s'avère d'une grande puissance en termes d'enquête et d'analyse. On aura là une pièce supplémentaire versée au dossier de l'héritage de la philosophie pragmatiste et pluraliste pour la compréhension des relations interculturelles ou interraciales, dans ce que l'on appelle aujourd'hui des communautés diasporiques ou transnationales. Outre Du Bois et Park, Jane Addams ou William I. Thomas, Randolph Bourne, Horace Kallen ou Alain Locke ont tous été des élèves et des amis de James ou de Royce à Harvard, de Mead et de Dewey à Chicago : tous ont contribué à critiquer la formule du *melting-pot* comme réduction au « conformisme anglo-américain », engendrant au cours du temps de nouvelles figures de l'élément inassimilable – de l'Irlandais au Chinois, du Juif à l'Allemand et au Japonais ; et tous ont fourbi des outils qui aident à décrire et à penser autrement le type de société qui était en train d'émerger au tournant du XIX^e^ siècle au XX^e^ siècle en Amérique du Nord.

« Le mortier de l'assimilation et l'élément qui ne se mélangera pas », *Puck*, 28 juin 1889 (auteur C. J. Taylor). L'Irlandais qui brandit un couteau, assis sur le bord du mortier de la citoyenneté, touillé par l'Amérique des droits égaux, porte un drapeau Clan na Gael (organisation républicaine irlandaise fondée en 1870, qui avait pris le relais de la Fraternité fénienne) et une écharpe Blaine Irishman (du nom de James G. Blaine, leader politique).

LA DÉCOUVERTE DU « SECRET VITAL » DES HUMAINS

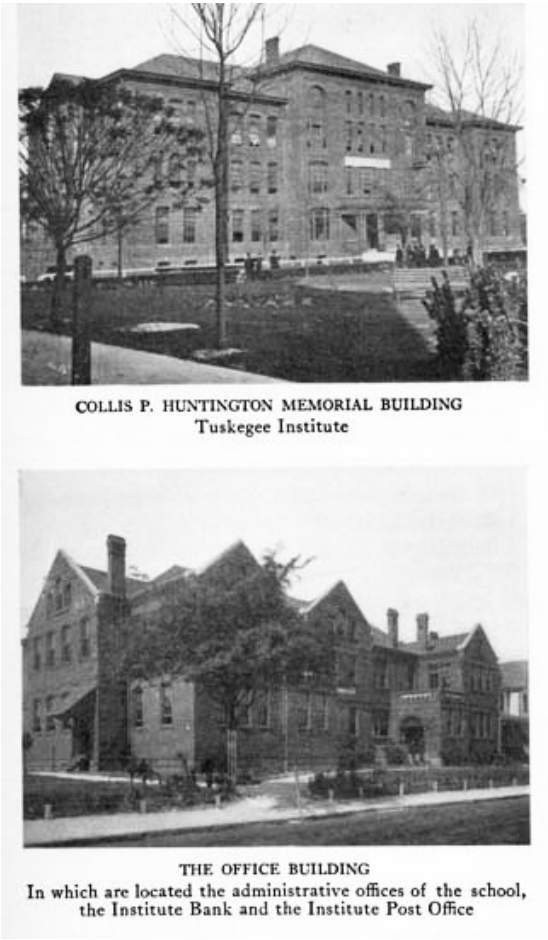
Quelle était donc la posture de Park ? Figure adulée autant que contestée, comment Park concevait-il son travail d'enquête ?

PARK : ACTIVISTE CONCERNÉ OU OBSERVATEUR IMPARTIAL ?

Park était à sa façon un activiste, mais d'un genre particulier. Il avait assuré en 1904-1905 le secrétariat et la communication de la branche bostonienne de l'Association pour la réforme du Congo (Congo Reform Association) (Lyman, 1991), présidée par G. Stanley Hall, à une époque où la bataille contre l'impérialisme était devenue centrale dans le mouvement progressiste et où William James était un des vice-présidents de la Ligue anti-impérialiste de Nouvelle-Angleterre. Insatisfait de la politique africaine de son association, inefficace eu égard au battage médiatique mis en œuvre (Matthews, 1977 : 57-61), Park écrit trois articles aussi informatifs que pédagogiques sur la situation congolaise. Puis il accepte l'emploi d'agent, de fait de « nègre littéraire », comme on désignait autrefois la fonction de prête-plume, de Booker T. Washington. Il passe plusieurs années à enseigner et à organiser des conférences pour le leader du Tuskegee Institute, dans l'Alabama, à administrer ses relations publiques, voyageant avec lui en Europe en 1910 en vue de la rédaction de *The Man Farthest Down*, enquêtant sur les émeutes et les lynchages de Noirs ; écrivant pour une bonne part *My Larger Education* (1911), la suite de son essai autobiographique, *Up from Slavery* (1901/1903), ainsi que les deux tomes de *Story of the Negro* (1909), à partir de la masse d'interviews, de notes sténographiées, de coupures de presse et d'histoires de vie rassemblées par le personnel de Washington. C'est d'ailleurs lors de la Conférence internationale sur le Noir (International Conference on the Negro), à Tuskegee, que Park (1912) avait montée pour le compte de Washington les 17-19 avril 1912, afin de faire le contrepied du Congrès universel des races de Londres (26-29 juillet 1911) auquel Du Bois avait pris part, que Park rencontre

Thomas. Thomas, séduit, le ramènera à Chicago à l'automne 1913, pour enseigner sur « The Negro in America ». Park y restera jusqu'à sa retraite.

Mais avant cette phase de bataille pour la libération du Congo, d'accompagnement de Washington comme son lieutenant, ou, plus



COLLIS P. HUNTINGTON MEMORIAL BUILDING
Tuskegee Institute

THE OFFICE BUILDING
In which are located the administrative offices of the school, the Institute Bank and the Institute Post Office

Bâtiments du Tuskegee Institute
(B. T. Washington (1911), *My Larger Education* : 300).

Atelier de menuiserie et classe d'histoire au Tuskegee Institute, 1902.

tard, en 1924-1925, de circulation sur la Côte Ouest pour coordonner les différents sites d'enquête du Race Relations Survey, Park avait eu une carrière de reporter, de 1887 à 1898. Il avait commencé, encore étudiant, par participer au projet de *Thought News : A Journal of Inquiry and a Record of Fac*t, conçu par Franklin Ford et que Dewey qualifiait comme un « trust de l'intelligence ». Puis il avait, pendant de longues années, été formé à l'enquête sur les faits, devenant un « explorateur urbain », avec la part de cynisme et de désenchantement que requiert une telle démarche, apprenant les règles et les ficelles du métier sur le terrain : vérifier et recouper ses sources, aller chercher des informations de première main, plonger dans différents milieux sociaux, trouver la bonne histoire à raconter. C'était une période de journalisme *muckraking*, et si Park n'a pas mené de grande enquête qui soit restée à la postérité, il y aura appris à se méfier de l'excès de bons sentiments des réformateurs sociaux, et ce même si une « publicité sans pitié » peut agir comme « remède souverain aux maux sociaux et politiques », comme il l'écrit dans sa recension de l'autobiographie de Lincoln Steffens (Park, 1933b : 954-957). À propos de l'épisode de la bataille contre le colonialisme belge, il aurait

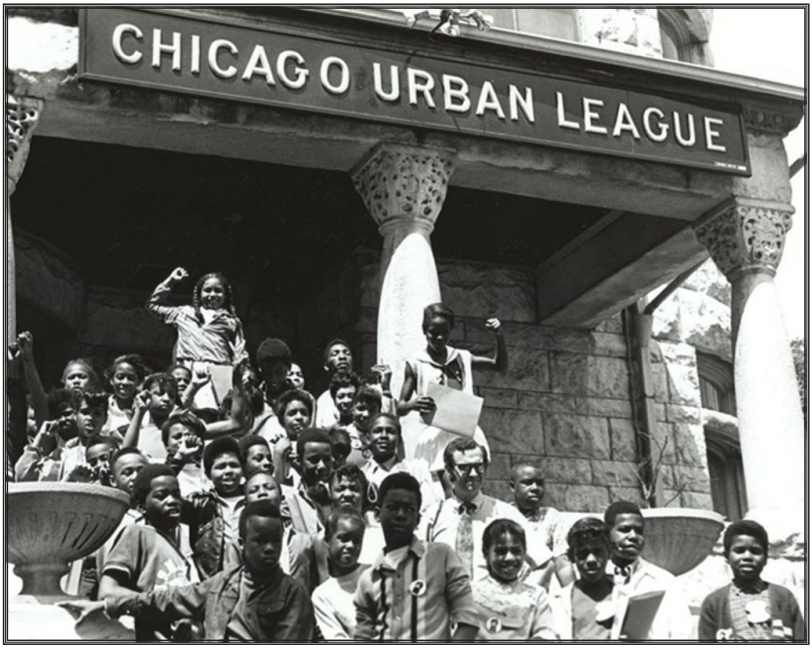
> [...] dit un jour à des étudiants qui voulaient militer pour les droits civiques que « le monde est plein de Croisés » alors que leur rôle était celui du « scientifique calme et détaché qui étudie les relations raciales avec la même objectivité et le même détachement que le zoologiste dissèque l'insecte de la pomme de terre ». (Ernest W. Burgess, 1961 : 17)

> « Je n'appartiens pas à l'école évangélique de sociologie », a-t-il fait remarquer à une connaissance, et sa réponse à la question d'un étudiant, « Que faisait-il pour les gens ? », était un bourru : « Rien du tout ! » (Park à M. van der Veer du *Birmingham News*, 23 avril 1937, Park Collection, Fisk University, « Interview with Everett Hughes, Cambridge, Mass., 21 mai 1965 »)

Cette affirmation de n'être pas partie prenante d'une sociologie chrétienne, ou de l'une ou l'autre forme d'activisme évangélique, était un leitmotiv, semble-t-il, dans ses cours. Elle reparaît en filigrane dans les thèses des étudiants, qui œuvrent à la démarcation de la science sociale, de la réforme sociale et du travail social. Dans un département dont la plupart des professeurs étaient des fils de pasteurs et dont les étudiants trouvaient dans cette nouvelle discipline leur planche de salut, un substitut à leur foi religieuse, il fallait enfoncer le clou. La sociologie était en train de s'affirmer comme « science » et elle ne pouvait gagner sa légitimité qu'à se distancier des radicaux du mouvement progressiste et des praticiens du « service social », qui jusque-là emplissaient les colonnes de l'*American Journal of Sociology* et les Congrès de la Société américaine de sociologie (American Sociological Society). On sait par ailleurs que Park n'aimait pas beaucoup Edith Abbott et Sophonisba Breckinridge, qui avaient mis l'enseignement de l'enquête sociale au cœur du cursus de l'école de travail social de l'Université (School of Social Service Administration), et qu'à la différence de Burgess, qui révérait Jane Addams, ou de Thomas, qui en était un ami, Park se tenait à distance des *social settlements* (Deegan, 1988). Mais Park avait ses engagements publics. Ils le conduisent à diriger la Ligue urbaine (Urban League) de Chicago et à piloter dans l'ombre l'enquête sur les émeutes raciales de 1919 (*The Negro in Chicago*, 1922), tout comme il coordonne l'enquête sur les relations raciales sur la Côte Pacifique (Survey of Race Relations on the Pacific Coast) en 1924-1925, mais il ne le fait ni comme un militant progressiste, ni comme un croisé évangélique. C'est peut-être de la conception de l'enquête de Dewey en 1937 dont il était le plus proche.

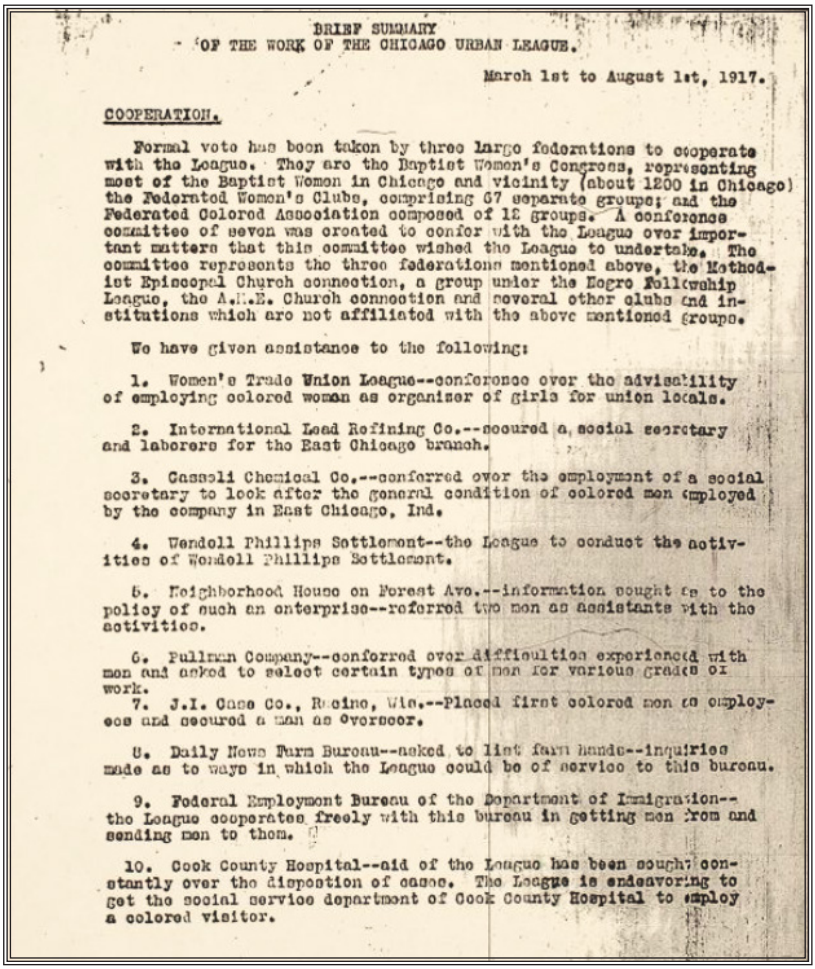
COMPRENDRE

Mais on peut examiner les choses sous un autre angle : Park avait étudié en Allemagne avec Simmel, et surtout avec Windelband à Strasbourg, puis à Heidelberg. Il avait adopté la distinction entre sciences idiographiques et nomothétiques, ainsi que celle entre sciences de la nature et sciences de la culture de Rickert – on les retrouve



Groupe d'enfants et d'adolescents sur les marches de la Ligue urbaine de Chicago, au siège du 4500 S. Michigan Avenue, en plein South Side (University of Illinois at Chicago. Library. Special Collections and University Archives Department. ID : CULR_04_0207_2330_004.tif).

citées dans l'*Introduction*, avec une longue citation de Windelband (Park & Burgess, 1921 : 8-10). De même se référait-il à Weber dont il avait lu l'essai sur une « *verstehende Soziologie* » (*ibid.* : 332). Par ailleurs, il avait beaucoup pratiqué la tradition des Lumières écossaises de Hume et Smith (Hutcheson, Reid ou Ferguson sont toutefois absents de ses citations) : la question des sentiments moraux, du *Gefühl* et de la sympathie est centrale dans sa thèse *Masse und Publikum* (1904/2007). Cette sympathie, qui fait résonner en nous ce que sentent et ressentent les autres et nous permet de les comprendre, est une voie d'accès aux significations que les acteurs attachent à leurs propres activités et interactions. Il a pu arriver que Park compare l'étude des humains à celle des *potato bugs* (altises ou doryphores, sans doute), une invitation à ne pas se laisser contaminer par les passions locales qui ne manquent de naître sur le terrain, d'autant que l'objet en est plus sensible, et à décrire selon des protocoles comparables aux sciences de la nature.



BRIEF SUMMARY
OF THE WORK OF THE CHICAGO URBAN LEAGUE.

March 1st to August 1st, 1917.

COOPERATION.

Formal vote has been taken by three large federations to cooperate with the League. They are the Baptist Women's Congress, representing most of the Baptist Women in Chicago and vicinity (about 1200 in Chicago) the Federated Women's Clubs, comprising 67 separate groups; and the Federated Colored Association composed of 12 groups. A conference committee of seven was created to confer with the League over important matters that this committee wished the League to undertake. The committee represents the three federations mentioned above, the Methodist Episcopal Church connection, a group under the Negro Fellowship League, the A.M.E. Church connection and several other clubs and institutions which are not affiliated with the above mentioned groups.

We have given assistance to the following:

1. Women's Trade Union League--conference over the advisability of employing colored woman as organizer of girls for union locals.

2. International Lead Refining Co.--secured a social secretary and laborers for the East Chicago branch.

3. Cassoli Chemical Co.--conferred over the employment of a social secretary to look after the general condition of colored men employed by the company in East Chicago, Ind.

4. Wendell Phillips Settlement--the League to conduct the activities of Wendell Phillips Settlement.

5. Neighborhood House on Forest Ave.--information sought as to the policy of such an enterprise--referred two men as assistants with the activities.

6. Pullman Company--conferred over difficulties experienced with men and asked to select certain types of men for various grades of work.

7. J.I. Case Co., Racine, Wis.--Placed first colored men as employees and secured a man as overseer.

8. Daily News Farm Bureau--asked to list farm hands--inquiries made as to ways in which the League could be of service to this bureau.

9. Federal Employment Bureau of the Department of Immigration--the League cooperates freely with this bureau in getting men from and sending men to them.

10. Cook County Hospital--aid of the League has been sought constantly over the disposition of cases. The League is endeavoring to get the social service department of Cook County Hospital to employ a colored visitor.

Bilan des coopérations de la Chicago Urban League, que Park dirige à l'époque, avec d'autres organisations, de mars à août 1917.

Mais Park n'a jamais prôné l'espèce d'objectivisme sans affect qu'on a pu lui reprocher[8]. L'enquêteur devrait plutôt être vu, avec la tension entre « proximité et éloignement, concernement et indifférence » qui le caractérise comme un « marginal expérimental » (Lindner, 1990/1996 : 160-161). L'enquêteur est un « étranger sociologique » (Cressey, 1983) qui circule entre plusieurs mondes dont il peut devenir un « habitué » sans en être complètement membre.

Pour mieux comprendre cette sympathie, qu'il serait plus juste de qualifier d'empathie, il faut comprendre que Park était, à sa façon, un pragmatiste. En 1883, à l'âge de dix-neuf ans, il avait rejoint l'Université de Michigan et avait suivi les cours de Dewey, à peine arrivé de Johns Hopkins – six de ses dix cours en philosophie. Il lui devait sans doute son évolutionnisme naturaliste, de même que son intérêt pour la communication et ses médiations et il parlait des cours de Dewey comme d'une « aventure » intellectuelle dans laquelle il avait le talent d'embarquer ses étudiants. À partir de 1887, après l'épisode raté du magazine *Thought News*, projeté en compagnie de Dewey, il mène une carrière de journaliste, dont il se lasse après quelques années. Il décide de s'inscrire à Harvard en 1898 où il suit les cours de William James, à l'époque sur le chemin des *Variétés de l'expérience religieuse* (1901-1902), mais aussi du jeune George Santayana, de Josiah Royce et de Hugo Munsterberg. Park disait toujours qu'il avait rencontré la question de l'empathie dans un texte de James, « D'une certaine cécité chez les êtres humains » (1899 : 229-264) et son pendant, « What Makes Life Significant » (1899 : 265-301). Park a dû les entendre de la bouche même de James, lors de l'un de ses enseignements en 1898 ou 1899, et il citera ce séminaire à de très nombreuses reprises, si l'on en croit ses étudiants. « Partout où un processus de vie communique du désir *(eagerness)* à celui qui le vit, la vie devient véritablement *(genuinely)* significative. Ce désir peut être davantage lié aux activités motrices, parfois aux perceptions, parfois à l'imagination, parfois à la réflexion. Mais où qu'il soit éprouvé, il y a le zeste, le frisson/ picotement *(tingle)*, l'excitation de la réalité. » (James, 1899 : 234). Park écrira plus tard, citant James à l'encontre de Royce, que « la chose la plus réelle est la chose qui est ressentie le plus vivement plutôt que la chose qui est le plus clairement conçue » (Park, 1941 : 39).

Comprendre ce qui compte dans la vie des autres, rendre compte de ce qui est significatif de leur point de vue. En 1903, à son retour d'un séjour à Berlin, Strasbourg et Heidelberg, Park sera brièvement l'assistant de Royce et Munsterberg – il supervisera des travaux d'étudiant en graduation de Harvard et leur fera passer des examens. Dans

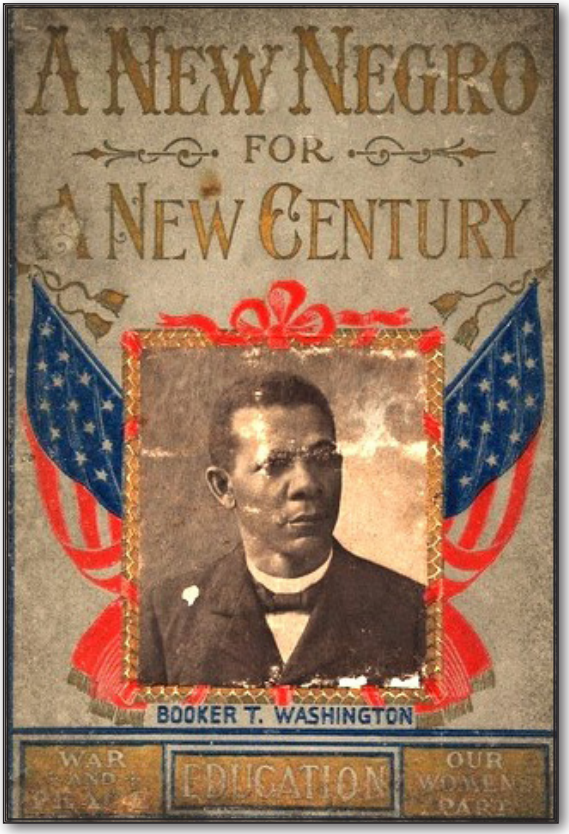
un petit texte, « Methods of Teaching » (1941 : 38-39), il évoque encore de nombreux souvenirs de James, dont sa façon d'expédier les débats qui avaient cours au département de philosophie sur les attributs de Dieu, après que Royce eut produit la preuve de son existence. Il se souvient aussi, lors d'une visite à l'hôpital psychiatrique à Providence, Rhode Island, comment James avait pris un fou par le bras comme s'il en attendait « quelque lumière nouvelle sur cet univers sauvage et irrationnel qui est le nôtre ». Cette ouverture d'esprit, Lippmann la saluera lui aussi au moment de la disparition de James : James « savait qu'il ne savait pas » et son « attitude d'esprit démocratique » l'amenait à « accorder à tous les humains et à toutes les croyances, idées, théories, superstitions, une écoute respectueuse » (Lippmann, 1910). Sa prétendue crédulité était un mélange de tolérance et de curiosité et attestait de sa capacité de comprendre, de voir et d'entendre, en mettant en suspens ses propres préjugés – l'opposé de la cécité et de la surdité par où chacun de nous se rend insensible au sens de la vie des autres. L'enquête en sciences sociales, en particulier sur les relations raciales, doit surpasser notre « *ethnocentrisme* » (l'expression de Sumner, reprise dans Park & Burgess, 1921 : 293-294), mais plus radicalement notre « *égocentrisme* » naturel, surmonter « l'isolement et la solitude des individus, chacun dans son petit monde, étreignant son propre secret personnel » (Park, 1934c : xi). Enquêter, c'est apprendre…

> […] ce qui se passe derrière les visages des hommes, ce qui rend la vie pour chacun d'entre eux ennuyeuse ou passionnante. Car « si vous perdez la joie, vous avez tout perdu ». Mais la chose qui donne du piquant à la vie ou qui la rend terne reste, cependant, comme le dit James, « un secret personnel » qui doit, dans chaque cas, être découvert. Sinon, nous ne connaissons pas le monde dans lequel nous vivons réellement. (Park, 1934c : xi)

Notez que la relativité des perspectives n'est pas incompatible avec leur traduction l'une en l'autre, la découverte d'une mesure commune et l'abstraction de standards partagés. Le fait que nous soyons « des êtres pratiques ayant chacun des limites et des devoirs à accomplir »

et que chacun d'entre nous soit obnubilé par l'importance des tâches qui lui incombent et « la signification des situations qui les appellent » (James, 1899 : 229-230) ne nous empêche pas de connaître. Nous connaissons au présent, ici et maintenant, des situations que nous observons et décrivons, et dont nous pénétrons le sens qu'elles ont pour les autres participants dans la mesure où nous en sommes nous-mêmes des « observateurs participants » (Lindeman, 1924 : 191) et des « expérimentateurs coopératifs » (Follett, 1924). Cette « attitude expérimentale envers l'expérience » (*ibid.* : 195 *sq.*) fait que nous allons d'expérimentation en expérimentation, et qu'à travers la séquence de tests des hypothèses que nous formons, confirmées ou infirmées par l'observation en tant que participant, nous développons un sens de la pluralité et de l'objectivité des perspectives (Mead, 1927).

Booker T. Washington (Photographe : Peter P. Jones, 3631 State St., Chicago, qui plus tard réalisera *Re-Birth of a Nation* (1916) en réponse à D. W. Griffith) (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : ds 04383).



Booker T. Washington, couverture du livre *A New Negro for a New Century*, Chicago, American Publishing House, 1900 (co-écrit avec Norman Barton Wood et Fannie Barrier Williams) – une version du « Nouveau Noir » début de siècle, antérieure à celle fixée par Alain Locke pour la Harlem Renaissance de 1925.

On vous a dit d'aller fouiller dans la bibliothèque, accumulant ainsi une masse de notes et une bonne couche de crasse. On vous a dit de choisir des problèmes là où vous pouvez trouver des piles moisies de dossiers de routine, fondés sur des questionnaires dénués d'intérêt, préparés par des bureaucrates fatigués et remplis par des candidats peu convaincus [à des financements] pour des philanthropes pointilleux ou des bureaucrates indifférents. C'est ce qu'on appelle « mettre les mains dans le cambouis

> de la recherche ». Ceux qui vous conseillent sont sages et honorables ; les raisons qu'ils vous donnent sont de grande valeur. Mais il y manque encore quelque chose : l'observation de première main. Allez vous asseoir dans les salons des hôtels de luxe et sur le seuil des asiles de nuit ; asseyez-vous sur les canapés de la Gold Coast et plongez dans les taudis des bidonvilles ; asseyez-vous sur les sièges de l'Orchestra Hall et du Star and Garter burlesk [sic]. En bref, Messieurs, allez salir vos fonds de pantalons dans la recherche réelle. (Park, cité par Howard Becker, *in* McKinney, 1966 : 71)

L'observation directe ou participante est la meilleure façon de comprendre, mais certaines techniques d'entretien ou de documentation, menées à la façon de l'ethnographie, en sont des compléments indispensables.

SORTIR DU CERCLE VICIEUX DES PRÉJUGÉS

De là un pas facile à franchir. Enquêter sur ce que les philosophes qualifient de pluralisme culturel, cela implique d'acquérir la capacité de percevoir, d'apprécier et de comprendre « des créatures et des peuples autres que nous-mêmes » (Park, 1934c) et dans les multiples espèces de transactions que nous engageons avec elles et eux, de ne pas nous en tenir à des apparences stéréotypées. Le problème numéro un du pluralisme culturel est de sortir du « cercle vicieux des préjugés » (MacIver, 1948 : 68-81 ; et Schütz, 1964 : 247-248) qui interfèrent dans notre rapport aux autres et aux situations, et qui précipitent dans notre engagement dans des relations sociales. On pourrait ici reprendre les multiples textes de méthodes et les études de cas exemplaires au moyen desquels on enseignait à Chicago à faire de bonnes enquêtes, à commencer par les volumes I et III du *Polish Peasant*. Il y est souvent question de trouver le chemin jusqu'aux personnes elles-mêmes dans leurs situations naturelles : il faut ainsi enquêter sur « le délinquant comme personne » (Burgess, 1923), « atteindre le garçon pour lui-même *(getting at the boy himself)* » (Young & Young, 1928), recueillir « sa

propre histoire *(his own story)* », étudier le « gang sur site *(in the open)* », « dans son propre monde social » (Thrasher, 1928). Cette personne est déjà socialisée ; elle a un espace de vie et une histoire de vie. Mais l'important, pour les migrants comme pour les délinquants, est d'accéder à leur champ d'expérience, en appliquant aux affaires sociales une « méthode expérimentale » (Dewey, 1917 : 275-277 et 1922 : 95-96). La méthode expérimentale n'est autre que celle qui teste continûment les hypothèses élaborées par le chercheur à l'épreuve des activités de recueil de matériaux empiriques, en général par voie d'interaction ou de documentation. Le « secret vital » n'est pas un trésor caché dans les tréfonds d'une conscience d'où il faudrait l'extirper, par les mystères d'un transfert inter-mental ; il se donne dans les inter-réactions manifestes que des personnes ont quand elles sont confrontées à des problèmes dans leurs milieux de vie (Mead, 1930). L'enquête, qui nourrit l'expérience du recueil de données d'observation directe, de récits biographiques ou de matériaux documentaires, est ce qui permet de faire exploser les processus d'auto-confirmation des préjugés, de se déprendre des croyances collectives ou des convictions individuelles qui commandent aux façons de se projeter dans le monde social, et de se débarrasser non seulement de représentations conscientes, mais aussi de mettre à distance les évaluations les plus intimes et les moins réfléchies en matière de goût esthétique ou de jugement moral. Ce faisant, l'enquête nous fait connaître comment des *personnes singulières et concrètes* vivent certaines situations sociales et un cran au-delà, comment elles *incarnent des types d'activités*, de personnalités et de relations. Pour ce qui concerne les personnes marginales, elles vivent de l'intérieur un conflit entre désirs, habitudes, attitudes et valeurs, elles sont victimes de l'entrechoc des préjugés en vigueur dans deux groupes. Mais avant d'explorer ce conflit expérientiel en miroir du conflit culturel, il faut mieux comprendre en quoi consiste ce préjugé.

Le premier à le faire est W. I. Thomas, dans sa « psychologie du préjugé racial », dès 1904[9]. Il applique une méthode génétique, dans le sillage de la révolution darwinienne, pour découvrir les racines quasi-naturelles du préjugé. Remontant jusqu'aux préludes de la vie

animale, il rappelle que tout organisme vivant apprend à discriminer entre stimulations bénéfiques et préjudiciables de son monde ambiant. Ce choix s'accompagne de « changements organiques (ressentis comme émotions) », qui se prolongent, chez les animaux humains, d'opérations d'attention, de mémoire et de comparaison, lesquelles sédimentent dans le champ d'expérience comme « des attitudes mentales stables correspondant à des situations externes d'habitude récurrentes » (Thomas, 1904 : 594). C'est ainsi que Thomas tente de décrire l'émergence de relations d'association ou d'opposition, de sympathie et d'aversion qui se développent « avec certaines portions de l'environnement, à l'exclusion de certaines autres » (*ibid.* : 595) : on passe des mécanismes « instinctifs et réflexes », liés aux impulsions de se nourrir, de se protéger ou de se reproduire, à des stratégies plus complexes, ancrées collectivement, d'alliance et de guerre, de coopération et de compétition. Pour Thomas, dans une veine darwinienne, il y a la même continuité entre les réactions à des stimulations préjudiciables d'une paramécie et les préjugés raciaux qu'entre l'exploration par des organismes inférieurs de leur environnement et l'enquête que doivent mener les paysans polonais au cours de leur périple migratoire. Cette continuité ne va pas sans discontinuités entre les mécanismes comportementaux de la paramécie et les formes de réaction expériencées et expérimentées par les humains, devenues collectives, distribuées sur leurs organismes et sur leurs milieux, que l'on qualifie aujourd'hui de culturelles. Cela ne signifie pas que les préjugés raciaux sont naturels, mais qu'ils relèvent d'une « nature humaine » (au sens de Dewey, 1922, ou Faris, 1937) rectifiée par la sédimentation des apprentissages collectifs au cours de l'histoire et par la genèse du Soi à travers ses épreuves personnelles.

On retrouve quelque chose de similaire chez Dewey, dans « Préjugé racial et friction raciale » (1922/2023), quand il dit être « frappé par l'aversion instinctive du genre humain pour tout ce qui est nouveau et étrange, pour tout ce qui est différent de ce à quoi nous sommes habitués, pour tout ce qui choque donc nos habitudes coutumières » (Dewey, 1922/2023 : 169 ; et commentaires par Stavo-Debauge, 2023 : 108-113

ou 137). À la différence des comportements de maternage ou d'agressivité, d'entraide ou de belligérance observés dans le règne animal, les conduites humaines (et, découvrira-t-on peu à peu en psychologie animale, celles de quelques autres espèces) sont médiatisées par des schèmes d'attention et de sélection, de catégorisation et de jugement – des schèmes incorporés dans des habitudes collectives qui fonctionnent comme une « seconde nature » (Dewey, 1922/2023 : 169).

> Lorsque les choses se déroulent de manière habituelle, l'attention est relâchée et les processus émotionnels sont au plus bas. Une perturbation des habitudes joue comme une épreuve de tension pour l'attention et les processus émotionnels s'accélèrent pour tenter de s'y adapter. (Thomas, 1904 : 600)

La famille Bissie, d'immigrants polonais, employée à la cueillette de baies près de Baltimore, Maryland, en juillet 1909, après avoir travaillé pendant deux ans à Biloxi, Mississippi (photographe : Lewis Hine, pour le National Child Labor Committee. Library of Congress Prints and Photographs : LC-DIG-nclc-00009).

Les préjugés raciaux, en tant qu'évaluations biaisées qui attachent des valeurs particulières à des « traits physiques » et à des « marques de personnalité », et qui les surinvestissent d'une charge émotionnelle (*ibid.* : 596), positive ou négative, *ne relèvent pas de l'ordre biotique, mais de l'ordre moral*. Ils peuvent s'exprimer en langage dans des « savoirs » physionomiques et caractérologiques, ils n'en sont pas moins difficiles à déraciner parce qu'opérant de façon inconsciente et irréfléchie, comme s'ils allaient de soi, validés de façon circulaire dans les ordres d'interaction où ils opèrent. D'une part, « l'habitude joue également un rôle important dans notre attitude émotionnelle à l'égard de ce qui n'est pas familier ; l'habituel est ressenti comme confortable et sûr, et l'inconnu est perçu comme menaçant *(sinister)* » (*ibid.* : 599-600). Le préjugé racial, partie prenante de l'« aversion et [de la] crainte instinctives pour ce qui est étrange » (Dewey, 1922/2023 : 178), est un vecteur de sécurité existentielle. D'autre part, le sentiment de confiance, de sympathie et de solidarité pour les proches est au fondement de la grégarité *(gregariousness)* ; il est requis par tout effort coopératif de faire des choses ensemble. Cette « conscience d'une communauté d'intérêt » est renforcée par des rites de passage et par le marquage des corps (scarifications, tatouages, mutilations, etc.), qui « tracent une ligne ferme entre le soi social et le non-soi social » (Thomas, 1904 : 599). Le préjugé racial, en soutenant une « attitude de suspicion et d'hostilité envers le monde extérieur » et en focalisant l'attention sur des caractéristiques d'apparence (« couleur, forme, aspect et vêtement ») et de personnalité (goûts et préférences, activités et habitudes) répugnantes et détestables, à l'envers des idéaux corporels, esthétiques et moraux qui ont cours dans une communauté, en resserre la cohésion et le conformisme. « Diverses pratiques témoignent d'une "conscience du genre" croissante, d'un recours au symbolisme pour assurer et accroître le sentiment de solidarité et, enfin, d'une dépendance des états émotionnels à l'égard de ce symbolisme » (*ibid.* : 598). Et Thomas de multiplier des exemples de canons de beauté, recueillis dans une littérature de voyageurs et d'anthropologues, qui témoignent de leur relativité. L'idéal pour « les femmes mandchoues était d'avoir un visage large, des pommettes hautes, un

nez très large et des oreilles énormes », celui « des femmes samoyèdes, un petit visage rond, des joues et des lèvres pleines et rosées, un front blanc, des tresses noires et de petits yeux sombres » (*ibid.* : 608). Pour certaines cultures africaines, ce sont les démons, les esprits et les fantômes qui sont blancs et le blanc est signe de mauvaise santé : les personnes albinos sont parfois victimes d'assassinats et de crimes rituels.

On n'insistera pas ici sur les nombreux emprunts de catégories pragmatistes – habitude, attention, crise, contrôle[10] – par Thomas à ses maîtres et amis, Mead et Dewey. Il en va de même pour Erle Young (Ph.D. 1924), Park (1928) ou Faris (1937). Walter Lippmann (1922, Part III) écrit que dans la « grande confusion bourgeonnante et bourdonnante » (James, 1890 : I.488) du monde, les « systèmes de stéréotypes » nous permettent d'économiser nos efforts en guidant notre attention et en nous orientant dans un univers cohérent et prévisible ; mais ces mêmes canaux de notre conscience, dans d'autres circonstances, nous rendent aveugles et sourds, nous empêchent d'être performants ou faussent notre jugement et notre action. Les préjugés sont une espèce de stéréotypes qui accusent, réprouvent, blâment ou incriminent un type de personnes : il se peut qu'ils suscitent des opérations de stigmatisation et de discrimination, excluent de certains lieux, emplois ou services sur la base du phénotype racial ; il se peut qu'ils s'accompagnent d'un passage à l'acte et conduisent à envoyer des indigènes se faire massacrer sur la ligne de front, à lyncher des innocents présumés coupables ou à enfermer dans des camps les ressortissants d'un groupe racial ou national. Les préjugés peuvent se traduire par des invectives injurieuses (les habitants du Sierra Leone ou du Liberia et les Africains-Américains qui se traitent réciproquement de « sauvages » et d'« esclaves ») ou s'inscrire dans des maintiens à distance (les tabous contre les Dalits en Inde interdisent le contact corporel), ils peuvent donner lieu à une partition de l'espace (la séparation des places de bus, des écoles et des restaurants pour Blancs et Noirs) et à des classements hiérarchiques (éventuellement exploités par des stratégies d'exploitation économique ou de domination politique).

La psychologie du préjugé racial fournit un fondement à l'enquête sur ce que nous distinguons aujourd'hui comme xénophobie, antisémitisme et racisme : ces trois espèces de « préjugés de groupe » ne sont pas bien différenciées à l'époque de Thomas, la notion de « race » recouvrant, pour longtemps encore, malgré sa critique par Boas, toutes sortes de particularismes de groupe (Higham, 1955). La commission Dillingham de 1911, suivant le Bureau de l'Immigration, dénombrait, dans son *Dictionnaire des races ou des peuples* (Immigration Commission, 1911a : 2), trente-six races européennes parmi les quarante-cinq groupes raciaux qui immigraient alors vers les États-Unis (voir aussi Closson, 1899 ; ou Ripley, 1899). On pouvait encore trouver des classements entre Teutons (Baltiques ou Nordiques), Alpins, et Méditerranéens, ou Ibériques, Slaves, Celtes et Teutons pour l'Europe, tandis qu'à l'échelle mondiale, la division se faisait entre Noirs (Éthiopiens), Caucasiens, Mongoloïdes (dont Malais) et Américains. En 1928, Du Bois écrivait encore :

> On sait, bien sûr, ce que la plupart des gens entendent par races et problèmes raciaux aux États-Unis. Ils font référence à des groupes nationaux qui ne sont pas d'origine anglaise, à des groupes religieux comme les Juifs, à des personnes « de couleur » comme les Japonais et les Chinois ; ou alors, ils ont à l'esprit le groupe de douze millions d'Américains qui descendent d'anciens esclaves noirs. (Du Bois, 1928 : 6)

Le sens de la catégorie de race, tout comme celui de culture, comme nous le verrons plus loin, ne cesse donc de flotter. Dernière hypothèse provocatrice : celle de E. F. Frazier, dans un court, mais percutant article, « The Pathology of Race Prejudice » (1927), qui fera scandale – après sa publication, Frazier devra quitter son poste à Morehouse College à Atlanta et partira étudier à Chicago où il soutiendra sa thèse (Frazier, Ph. D. 1931, publiée en 1932), sous la supervision de Park et de Burgess, avec le soutien matériel de la Ligue urbaine, du Laura Spelman Rockfeller Memorial et du Local Community Research Committee. Dans cet article, Frazier brode sur une remarque de Walter

Hines Page sur la « forme de folie qui s'empare des hommes blancs » dans le Sud et sur l'interprétation de Herbert J. Seligmann qui, dans *The Negro Faces America* (1920 : chap. III), parle à leur propos de « psychose de la couleur ». Frazier rebaptise cette configuration psychique de « complexe du Noir *(Negro-complex)* ». Les Noirs sont accusés de tous les maux de l'humanité avec une intensité affective suspecte et la haine, la peur, l'hostilité et l'agressivité, sinon le sadisme, dont ils sont la cible relèvent de la projection délirante des fantasmes des Blancs. Ici, la logique du fantasme déborde la simple perception ou évaluation, médiatisée par le préjugé ou par le stéréotype. Les Blancs du Sud, nous dit Seligmann, alors qu'ils peuvent par ailleurs se comporter de façon raisonnable, perdent tout contrôle de soi quand il s'agit d'un Noir qui montre une attitude d'égalité raciale ou d'un Blanc qui soutient de telles exigences. Frazier parle de phénomène de « dissociation de la conscience », analogue à celle des « aliénés ».

> L'homme blanc du Sud, qui a joui, arbitrairement et sans censure, du droit d'utiliser les femmes de couleur, projette ce désir insistant sur le Noir quand il n'est plus approuvé par la société et que sa personnalité consciente le rejette également. Comme le lunatique, il refuse de considérer le désir répugnant comme une partie de lui-même et montre en conséquence une hostilité exagérée à l'égard du désir qu'il projette sur le Noir. (Frazier, 1927)

Cette projection peut prendre un caractère hallucinatoire et le « complexe du Noir » conduire au passage à l'acte du lynchage collectif. Le « déni d'humanité » des Noirs et les rumeurs et mythes les concernant leurs pulsions sexuelles ou criminelles ne seraient que des « mécanismes de rationalisation » d'un système de fantasmes. Il n'y a pas que le Noir, le colonisé, le Juif ou l'Oriental à vivre dans la division du Soi : les « dominants » semblent eux-mêmes traversés par une « dissociation de la conscience » et habités par des doubles qu'ils expulsent et expurgent parfois dans le réel, pris d'une rage de les détruire… La socio-analyse des jeux de miroirs de l'expérience marginale, avec ses désirs contraires, ses identités scindées, ses imageries ambiguës et

Scène de lynchage par le Ku Klux Klan tirée du film *Birth of a Nation* de D. W. Griffith (1915).

ses aspirations paradoxales, les concerne aussi – dans une perspective inversement symétrique.

PSYCHOLOGIE SOCIALE DU SOI DIVISÉ

Du Bois, quand il fixe la figure de la double conscience dans *The Souls of Black Folk* (Du Bois, 1903/2007), puise dans les réflexions sur la personnalité multiple de James. Ce livre avait été conseillé par William James à son frère Henry dans une lettre de Chocorua, 6 juin 1903 (1920 : II.196) – Henry qui à son tour en dira le plus grand bien dans *The American Scene* (1907 : 418). On a retracé ailleurs cette généalogie de la double conscience et fait le lien avec la psychologie du Soi divisé (James, 1902 : Lecture VIII) (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024). Park se sentait également extrêmement redevable à James. Outre la référence récurrente dans ses cours à « D'une certaine cécité chez les êtres humains » (1899), Park renvoie également, dans la Bible verte, aux *Principles of Psychology* (1890). Il aborde la question des « tendances instinctives », quand il donne des exemples sur les actions et réactions corporelles et affectives (Park & Burgess, 1921 : 80-81).

Ce point vient en renfort d'un argument qu'il avait développé dans ses *Principles of Human Behavior* (Park, 1915a : 9-16), proche de celui des pragmatistes. La nature humaine est une espèce de « superstructure fondée sur des instincts, des dispositions et des tendances héritées d'un long lignage d'ancêtres animaux et humains ». La nature humaine est « formée par l'éducation », « modifiée par l'expérience », relativement indéterminée, malléable ou plastique, sans cesse remaniée par le contact et l'échange entre humains, ce qui, par leur entremise, réagence les formes du contrôle de la société sur les activités et les relations qui la composent. Le Soi n'est donc pas une entité donnée une fois pour toutes. Le Soi est foncièrement social au sens où il est un carrefour de réseaux mouvants de relations d'interdépendance avec les autres et de transaction avec des situations. Il se fait, se défait et se refait dans les complexes d'action et de réaction entre soi-même, la série des Moi qui ont sédimenté dans une histoire de vie et la capacité d'un Je de se projeter vers des horizons d'avenir, depuis son inscription dans le présent vivant. Cette dialectique du Soi *(Self)*, du Moi *(Me)* et du Je *(I)* exposée plus tard par Mead dans ses cours, reprise dans *Mind, Self, and Society* (1934/2015), est déjà esquissée dans « The Social Self » (Mead, 1913). Elle va de pair avec les recherches de James M. Baldwin, un ami personnel de James, qui rend compte des processus sociaux du développement mental de l'enfant, ou celles de Charles H. Cooley, qui a suivi les cours de Dewey à Michigan aux côtés de Mead et de Park, et qui développe sa théorie du Soi en miroir *(looking glass self)* dans *Human Nature and the Social Order* (1902). La notion de Soi social, qui nous est si familière, ne l'était certainement pas à l'époque : il suffit de relire les comptes rendus de cas de personnalité multiple, de James à Sidis & Goodhart (1905), ou les analyses de cas d'adolescents délinquants de William Healy (1915), pour constater à quel point ce tournant sociologique était encore timide, quand il s'agissait d'histoire des « changements de vie » des familles d'immigrants et de leur traduction dans des « conflits mentaux ». Mais le raisonnement écologique et processuel était déjà là : le Soi n'a plus rien de cartésien, il est le produit des circonstances qui se réfléchissent dans sa genèse.

On retrouve l'expression dans la section « Personality and the Social Self » de l'*Introduction* de Park et Burgess (Chap. II, « Human Nature », Matériaux 2C). Park cite de longs passages de Théodule Ribot sur *Les Maladies de la personnalité* (1884) et d'Alfred Binet, sur les *Altérations de la personnalité* (1892). En état de suggestion hypnotique, une femme peut endosser de multiples personnalités, jouer des rôles d'actrice, de paysanne, de cocotte, d'archevêque ou de général et changer de discours, de gestes, d'attitudes, et même d'écriture. Park cite encore L. G. Winston, « Myself and I » (1908), selon qui Dr Jekyll et Mr Hyde peuvent cohabiter dans la même personne, comme des « jumeaux siamois », ou encore comme la « personne naturelle » et le « Soi social et conventionnel ».

> Il y a quelque chose de tragique pour moi dans cet arrangement siamois de deux personnes si peu compatibles. Je suis à la fois élève et professeur, délinquante et juge, interprète et critique, chaperon et protégée, vieille fille maniaque et écolière délurée, garçon manqué et prude, sainte et pécheresse. Que peut-il résulter d'une telle combinaison ? Le fait que nous nous entendions bien est un miracle. Certains jours, nous allons admirablement bien ensemble, une partie de moi faisant des compliments à l'autre partie de moi [...] Mais combien sont terribles les jours où nous nous retournons l'une contre l'autre ! Il n'y a pas assez de mots pour exprimer le mépris que nous ressentons pour nous-mêmes. Nous semblons nous mettre les uns les autres dans un coin et la combinaison dans son ensemble est complètement mise en échec. (Winston, 1908 : 563)

L'individu est, par définition, un être qui ne se divise pas – indivis. Pourtant, à l'époque de James, Mead et Park, la psychopathologie et la sociologie naissante avaient le plus grand intérêt pour les troubles de dédoublement de la personnalité. Mead se référait ainsi dans ses séminaires aux deux livres de Morton Prince, *The Dissociation of a Personality* (1905) et *The Unconscious* (1914) (Huebner, 2014 : 124) – autant de références présentes dans le manuscrit sténographié de

1928 de l'« Advanced Social Psychology » et gommées dans la retranscription de Charles W. Morris[11]. Ce type d'enquête documentait des cas empiriques de « dissociation de soi », en contrepoint des processus de cohabitation, fédération et intégration d'une multiplicité de personnalités sociales dans la constitution du Soi (Mead, 1934/2015 : § 18). Cette réflexion, Park la trouve d'abord chez James. Toujours dans *Principles of Human Behavior* (Park, 1915a), il se réfère au cas d'Ansel Bourne que James travaille dans les *Principles of Psychology* (1890).

> Ansel Bourne était un prédicateur itinérant installé à Greene, dans le Rhode Island. Le 19 janvier 1887, il retire 551 dollars d'une banque de Providence, il monte dans une voiture à chevaux à Pawtucket, et il disparaît. Quand sa disparition est annoncée, on soupçonne un acte criminel. Le matin du 24 mars, à Norristown, en Pennsylvanie, un homme se faisant appeler A. J. Brown se réveille en sursaut et demande aux habitants de la maison de lui dire qui il est. Plus tard, il déclarera être Ansel Bourne. On ne sait rien de lui à Norristown, si ce n'est que six semaines auparavant, il a loué une petite boutique, l'a garnie de papeterie, de confiserie et d'autres petits articles, a commencé à y exercer un commerce tranquille « sans que cela ne paraisse à personne contre nature ou excentrique ». On a d'abord cru qu'il était fou, mais son histoire a été confirmée et il a été renvoyé à son domicile. On a alors estimé qu'il avait perdu tout souvenir de la période écoulée depuis qu'il était monté dans le wagon de Pawtucket. Personne n'avait la moindre information sur ce qu'il avait fait ou sur l'endroit où il s'était trouvé entre son départ de Providence et son arrivée à Norristown. En 1890, William James l'incite à se soumettre à l'hypnose afin de voir si, en état de transe, ses souvenirs disparus lui reviendraient [...] Et James poursuit : j'avais espéré, par la suggestion, réunir les deux personnalités en une seule, et restaurer la continuité de sa mémoire, mais aucun artifice n'a été concluant. Le crâne de M. Bourne continue aujourd'hui d'abriter deux Soi personnels distincts. (James, 1890 : I.391 ; Park, 1915a : 26-28)

Ce cas est intéressant, mais renvoie à d'autres cas de la littérature de l'époque, comme celui de Mme B., patiente de Janet, tantôt Léonie, tantôt Léontine, ou encore celui de Miss Christine Beauchamp, au cœur de l'ouvrage de Prince sur la dissociation de la personnalité. Dans ces observations, on voit cohabiter des personnes de genre, de classe et d'âge différent, aux souvenirs et aux caractères différents, parlant même, à l'occasion, des langues différentes et pouvant souffrir d'amnésie partielle ou d'hallucinations. James était friand de ces observations en situation expérimentale (Trochu, 2018). Park en tire une réflexion sur la région du « subconscient » où une partie de la mémoire est refoulée pour ne pas entrer en conflit avec la mémoire active. Ce subconscient pourrait correspondre chez Mead à la collection de Moi du passé (Mead, 1932 et 1934/2015) et de leurs expériences qui ont sédimenté dans nos réserves d'expérience – des Moi susceptibles d'être réactivés, qui s'invitent parfois dans le présent contre notre volonté, mais qui restent pour l'instant désactivés, nourrissant à distance notre compréhension du monde sans l'entraver ni la menacer. Qui parle de Soi ne parle pas d'un noyau d'authenticité, immuable par-delà ses aventures dans le monde, mais bien de perspectives multiples par où le Soi, cet organisme vivant et transactionnel, « endosse d'autres rôles » et déploie d'autres points de vue, ceux des autres concrets qu'il a croisés dans sa vie et ceux d'Autres généralisés, correspondant à certains secteurs de la communauté. Il se peut toutefois que ces expériences cohabitent, s'emmêlent et se superposent comme dans le cas de l'*homo duplex* d'Alphonse Daudet, tiraillé entre sa *persona* qui s'agite, vit, déborde d'énergie et performe en public et un autre personnage plus obscur, plus discret, qui ressent des émotions décalées par rapport à cette façade sociale – un dédoublement qui, dans le cas de Daudet, lui permet parfois d'échapper aux douleurs de la syphilis (*Le Doulou* ; et James, 1902 : 167). Ce type de faille en soi est décrit par les migrants qui ont une existence publique où ils sont réduits à des types et où ils doivent accomplir toutes sortes d'activités qui ne leur plaisent pas nécessairement, avec un rythme souvent frénétique, imposé de l'extérieur. Ils continuent de cultiver un double intime, un Soi secret qui, dans leur for intérieur, suit son propre cours et ressent toutes sortes

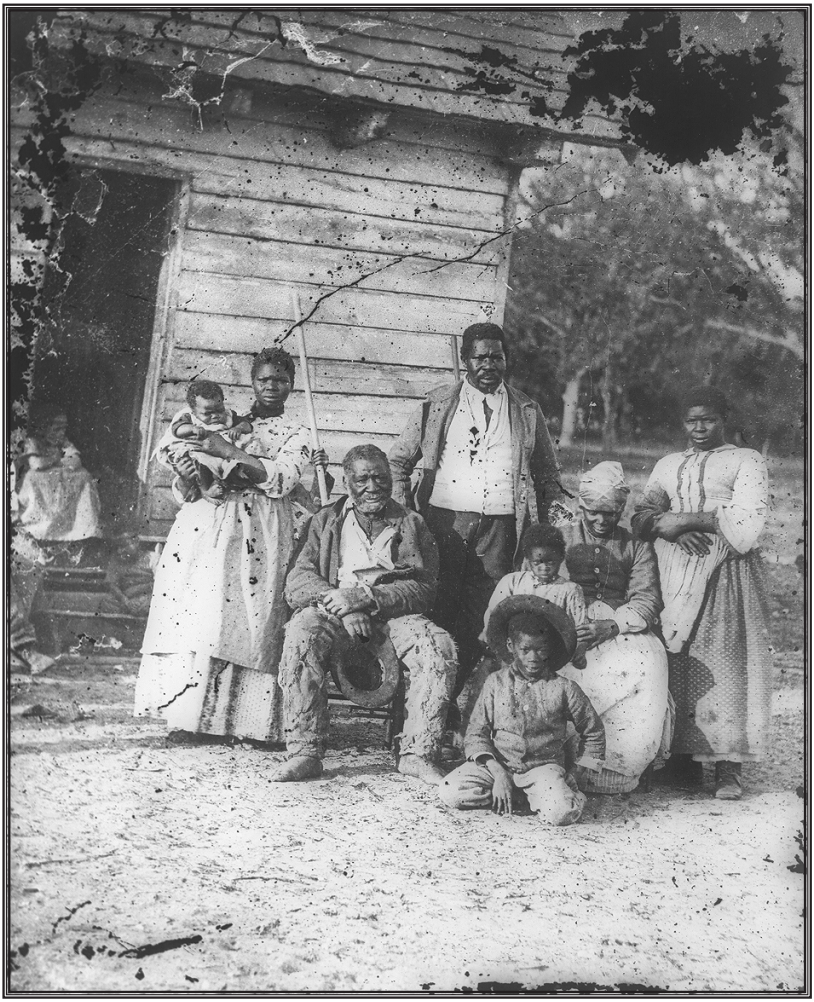
d'états affectifs qui ne peuvent être montrés en public. Il est également présent chez les personnes que l'on appelle aujourd'hui « racisées », à savoir qu'elles sont emprisonnées dans un statut racial qu'elles n'ont pas choisi : elles sont contraintes de jouer des rôles imposés, trimballées d'une agence à l'autre, d'une entreprise à l'autre, sans contrôle sur le cours de leur vie, condamnées à présenter telle face ou à raconter telle histoire. De même, en situation régulière, le jeu des « subalternes » sera de se couler dans le moule du Juif, du Noir ou de l'Oriental et de répondre aux attentes standardisées des groupes « dominants », inaccessibles derrière la *ligne de couleur*, souvent redoublée d'une *barrière de classe*. Dans tous les cas, un travail continu est accompli pour maintenir hors de la vue et hors de l'ouïe de certains auditoires des manifestations expressives qui pourraient aller à l'encontre des performances stéréotypées. On a là une autre version de la fameuse « *two-ness* » de Du Bois, que certains ont interprétée comme relevant du « mécanisme de défense » (Stonequist, 1937 : 151)[12], mais qui renvoie plus largement à des stratégies, à la lisière de la conscience et de l'inconscient, de gestion des impressions (Goffman, 1956 : chap. VI) le long de différents canaux de communication et pour différents publics.

De tels dédoublements de personnalité sont observables dans des situations coloniales, racistes ou antisémites, mais on les retrouve, également, chez des femmes, dans une société à la « culture androcentrique », faite par des hommes pour des hommes *(man-made world)* (Gilman, 1911), ou chez des ouvriers, dans une société réglée par la discipline industrielle, où prévaut le point de vue du manager, du commercial ou de l'ingénieur. On étend peut-être trop, ici, la portée de la catégorie de marginalité, mais toutes et tous mènent une double vie. Une partie de leurs attitudes et de leurs conduites leur imposent de jouer un rôle et de porter un masque qu'ils et elles décrivent comme une prison à l'air libre. Ces situations peuvent de surcroît être aggravées par une répression active – l'Inquisition avait poussé les marranes à se convertir au catholicisme, adoptant tous les usages de la société chrétienne, tandis qu'ils continuaient secrètement de respecter leurs

préceptes ou de pratiquer leurs rituels. Cette répression active, sans être formulée en droit, ni être portée par une politique, peut se jouer dans l'ordre d'interaction : les échappées de désir, les impairs et les gaffes qui montraient qu'un Noir ne savait pas se tenir à sa place, en portant un regard furtif sur une femme blanche ou en répondant sur le ton de l'insolence à son patron, pouvaient le conduire à la mort. Park revient sur cette étiquette de caste, que les époques de l'Émancipation et la Reconstruction n'avaient pu abolir : « L'esclavage est mort et personne ne le défend. Mais la caste perdure et fait encore partie de l'ordre naturel, attendu que peu de gens dans le Sud remettent en question son droit d'exister ou discutent de sa fonction. » (Park, 1937b : xxviii).

Si, à Chicago, la communauté des Noirs libres est acceptée dès après la Guerre de Sécession, « l'insigne *(badge)* de la couleur marque leur différence » (Drake & Cayton, 1945 : 45). Ils peuvent entrer dans la « compétition pour le pouvoir et le prestige dans les sphères politique et économique », mais aucun n'atteint les positions les plus élevées de la vie publique. La ligne de couleur est sensible jusque dans l'observance des rituels d'interaction sur la frontière raciale. Elle a été renforcée juridiquement par l'arrêt *Plessy v. Ferguson* (18 mai 1896) de la Cour Suprême et par les lois Jim Crow qui sanctionnent la ségrégation raciale dans les transports, à l'école ou à l'hôpital, devant les urnes ou dans les logements[13]. En-deçà du droit s'auto-entretient ce « corpus » de coutumes et de mœurs, destiné à maintenir la distance sociale et raciale et à reconduire les différences statutaires (Shibutani & Kwan, 1965 : 317-321). C'est cet « ordre moral » qui rend compte du scandale national qu'a été l'invitation de Booker T. Washington, le 16 octobre 1901, à la table du président Theodore Roosevelt.

La naturalisation des castes ou la juridicisation de l'Apartheid ne sont que des degrés extrêmes de division de la société. Paradoxalement, être noir dans une telle société de castes, où les occasions d'interactions sont peu nombreuses et extrêmement ritualisées, entre porteurs de statuts bien déterminés, est existentiellement plus dangereux, socialement plus tragique et politiquement plus injuste, mais cognitivement



Cinq générations d'esclavage sur la plantation Smith, à Beaufort, Caroline du Sud, en 1862 (Photographe : Timothy H. O'Sullivan. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : ppmsca 37215 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.37215).

moins compliqué que dans une société d'étrangers égaux en droit, où les situations marginales sont bien plus nombreuses, tandis qu'augmentent l'indétermination des identités et des relations et l'incertitude des trajectoires et des rencontres. Dans de telles situations

Harriet Tubman (à gauche), appelée la Moïse de l'Underground Railroad, abolitionniste et suffragiste, autour de 1887 à Auburn, New York, avec sa famille, dont son mari, Nelson Davis, ancien du 8e régiment des « troupes de couleur » (U. S. Colored Troops) (3e en partant de la gauche) (archive du *New York Times*).

marginales, les personnes catégorisées comme « inférieures » mènent une double vie. L'une se voudrait conforme aux attentes des valeurs d'autonomie, de liberté et d'égalité auxquelles légitimement aspirer, l'autre bute sur les obstacles à la réalisation de soi et éprouve un sentiment d'infériorité qui n'est que le reflet en miroir du sentiment de supériorité d'une élite qui s'arroge savoir, talent, aptitude, mérite, intelligence, beauté, goût et vertu (Goblot, 1925).

Park reprend une longue citation des *Varieties of Religious Experience* (1902, lecture VIII : 166-173), sous le titre de « The Divided Self and Moral Consciousness », dans l'*Introduction* (Park & Burgess, 1921 : 122-125).

> Comme l'a fait remarquer William James (1892, chap. XII : 179), l'individu « a autant de soi sociaux *(social selves)* différents qu'il y a de groupes distincts de personnes dont l'opinion lui importe. Il montre généralement une facette différente de lui-même à chacun de ces différents groupes ». L'individu normal a donc

> lui-même, à un degré léger, une sorte de personnalité multiple [laquelle] quand les standards de deux groupes sociaux entrent en opposition ou en conflit ouvert [...] est expériencée sur le mode de la difficulté personnelle ou de la tension mentale aiguë. (Stonequist, 1937 : 4)

À la racine de la conception de l'expérience marginale se tient ainsi la question de la fédération des multiples soi qui composent une personne et de leur intégration en une personnalité harmonieuse et un caractère stable, ces multiples soi résultant de processus de socialisation dans des situations sociales, propres à tel ou tel groupe d'appartenance ou de référence. Il est intéressant de voir que Stonequist cite essentiellement James sur ce point, Cooley, aussi, mais qu'il semble ignorer la théorie de Mead – il ne cite ni la conception des Moi, du Soi et du Je de *Mind, Self and Society*, ni un article de 1930 où Mead critique Cooley. On lit ainsi dans *The Marginal Man* :

> Avec le sociologue Charles H. Cooley, l'analyse du soi procède de manière encore plus réaliste et plus subtile que chez James. Il y a toujours une « référence sociale » impliquée dans le soi, mais dans un « ensemble très conséquent et intéressant de cas », elle prend la forme d'un « soi réfléchi » ou d'un « soi en miroir *(looking-glass self)* » qui consiste en « l'imagination de notre apparence pour l'autre personne, l'imagination de son jugement sur cette apparence, et une sorte de sentiment de soi, tel que la fierté ou la mortification ». (Cooley, 1922 : 184). [...] L'individu appartenant généralement à plusieurs groupes dans chacun desquels il joue un rôle, sa personnalité a de multiples facettes. (Stonequist, 1937 : 215-216)

Dit autrement, « la personne socialisée est une *société en miniature* » (Shibutani, 1955 : 564). Dans l'arène du champ d'expérience se rejouent les tensions, dilemmes et contradictions, en matière de droits et de devoirs, d'obligations et de responsabilités, que ceux qui se jouent dans le jeu des perspectives et des perspectives sur des perspectives

dans le monde social. Ce n'est pas une affaire d'imagination en miroir, critique Mead (1930 : 699), mais d'« entre-tissage et [d']inter-action de Soi comportementaux *(interweaving and interworking of behavioral Selves)*, [...] [comme l'ont montré] Thomas, Park et Burgess, et Faris » (*ibid.* : 705). Ce qui se joue n'est pas une dynamique intermentale, mais un processus de rencontre, de collision et de confrontation entre deux sociétés et deux cultures qui a des conséquences dans la constitution des Soi des membres concernés. Maintenant, Stonequist donne une précision à propos de l'homme marginal : le « contact soudain entre deux ou plusieurs sociétés de cultures différentes » produit un « choc » des mœurs, des codes et des philosophies (Stonequist, 1937 : 5 et 216-217). « Ce contraste n'est pas simplement un conflit de groupes sociaux à l'intérieur d'un système culturel : c'est un conflit entre deux systèmes culturels dont chacun a ses groupes subordonnés . [...] La dualité des cultures produit une dualité de personnalités – un Soi divisé » (*ibid.* : 217), et cette dualité est très souvent asymétrique, elle met en présence des cultures dont l'une est perçue de statut supérieur et l'autre de statut inférieur.

Le Soi divisé de la personne marginale est donc différent de celui des frictions entre substrats biologiques, rôles et statuts, cohabitant avec difficulté dans la socialisation d'un même Soi. « Il ne s'agit pas d'un clash entre un tempérament inné et une expectative sociale, entre une tendance de personnalité et les modèles d'une culture donnée [à la façon de Ruth Benedict]. Il ne s'agit pas d'un problème d'ajustement d'un seul soi en miroir, mais de deux ou plusieurs de tels soi *(selves)*. » *(Ibid.)*. Il ne s'agit pas non plus, nous dit Stonequist, de ces conflits de loyauté religieuse qui « ont déchiré les âmes humaines, dépeints et disséqués avec vivacité dans les *Varieties* de William James » – autrement dit de « conflits de la vie morale ou spirituelle intérieure ».Le soi divisé [de l'homme marginal] n'est pas comme ces « âmes malades qui doivent renaître *(twice-born)* pour être heureuses » (James, 1902 : 167). La dualité est directement en prise sur une « situation sociale » qui est une situation marginale, produit de « conflits culturels » ou de « transitions culturelles ».

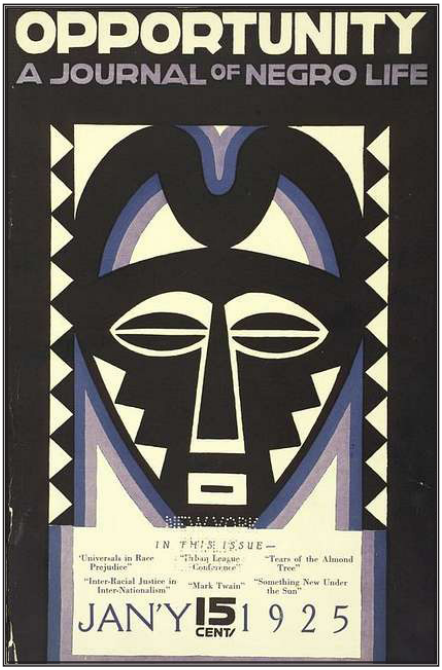
ÉCOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE : MILIEUX, CULTURES ET INSTITUTIONS

L'arrière-plan psychologique de l'expérience marginale est donc ressaisi depuis un processus sociologique, celui de la fédération et de l'intégration d'une multiplicité de Soi renvoyant à des groupes culturels, ethniques ou raciaux différents. Le Soi est un des éléments à définir dans la situation sociale. La « conception du soi », les modes d'expression sociale, les complexes d'habitudes et d'attitudes, la chimie des humeurs et des émotions, les états de la vie mentale, les synthèses d'affects, de souvenirs et de sensations, et jusqu'aux traits de tempérament et de caractère ne sont pas le seul produit de la biologie d'un organisme individuel ou de la génétique d'une espèce raciale. *Le Soi est le résultat de processus de socialisation*. Quand il ne relève pas d'une psychopathologie de l'individu, il est pour une bonne part « *fonction des conditions sociales* » (Stonequist, 1937 : 211), le *produit de dynamiques collectives et historiques*. « Le facteur commun n'est pas biologique, mais [il réside dans] une certaine situation sociale » *(ibid.)*. Le Soi est façonné par les milieux sociaux auxquels il participe tout au long de son parcours de vie. Et c'est en ressaisissant les attitudes que les autres ont vis-à-vis de lui-même et à l'épreuve de la résistance des conditions matérielles sur lesquelles il agit, que le Soi se réfléchit, s'unifie et s'identifie. « La personnalité peut être définie comme la somme et l'organisation des traits qui déterminent le rôle de l'individu dans le groupe. » (Park & Burgess, 1921 : 70). Le rôle à tenir et à jouer en société, et la configuration des compétences et des prérogatives, des droits et des devoirs qui lui sont attachés, ne relèvent pas du seul choix d'un individu, pas plus qu'ils ne lui sont dictés par son « héritage racial ». Ils lui sont indiqués par la place qu'il occupe dans de multiples situations sociales ; ils lui sont transmis comme des « caractères acquis » à travers des procès de coopération et de communication ; ils dépendent des « *patterns* sociaux » d'expérience et d'action incorporés à travers la participation à des systèmes de langage, de culture et de technologie ; ils sont signalés au Soi à travers son engagement à des organisations sociales, aussi bien dans des groupes

primaires que dans des associations ou des institutions secondaires. Le « Soi socialisé » se module au croisement de ces multiples « *types de patrimoine social* ». Ceux-ci se constituent par transmission et par sélection de traits culturels, de génération en génération, par le biais de l'imitation et de l'éducation ; ou encore, par acculturation quand, à l'occasion de la rencontre entre plusieurs groupes, dont un est dominant, des traits culturels sont inculqués par un mélange d'« autorité et routine, tabou et répression » (*ibid.* : 71-72).

Si l'on devait faire le lien, ici aussi, avec une approche pragmatiste, on pourrait dire que la « personnalité sociale » est acquise, comme dimension du champ d'expérience, dans les *transactions entre un « organisme » et son « environnement »*. Cette formulation, partagée par Mead, Dewey ou Follett, doit être traduite dans le langage de sciences sociales. L'expérience marginale de l'« organisme » incorpore des *histoires de vie*, et bruisse encore des identités qu'un corps a dû endosser, des statuts qui lui sont échus, des rôles qu'il a dû jouer, des langues qu'il a appris à parler, des situations de vie avec lesquelles il a appris à composer. Toutes les épreuves qu'il a traversées et qui, nous dit Mead, ont sédimenté comme autant de Moi partiels et potentiels, en attente dans ses réserves d'expérience, qui peuvent être réveillés, réactivés et réengagés dans de nouvelles *épreuves du Soi*. Cette vision des choses enrichit la notion d'« organisme » à laquelle se limitaient souvent les philosophes. De même, la notion d'« environnement » renvoie plus précisément à des *milieux de vie*, en premier lieu les *espaces de vie* sur lesquels le corps socialisé a prise directe, mais plus largement, des *mondes indissociablement naturels et sociaux*, où le Soi est en contact avec nombre d'autres espaces de vie et d'autres histoires de vie. Au-delà des autres concrets avec lesquels il entre en interaction, avec qui il coopère et communique, c'est à la matérialité concrète du monde que ce corps socialisé a affaire, directement dans sa sphère de perception et de manipulation (Mead, 1938), ou indirectement, moyennant certaines médiations : des systèmes d'outils techniques, des forêts de signes et de symboles, des configurations de lois et d'institutions, qui chacun

Charles S. Johnson, professeur à Fisk University, qu'il présidera de 1947 à 1956 et fondateur de l'Institut des relations raciales en 1944 (U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, fin des années 1930) (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: fsa 8d15051// hdl.loc.gov/loc.pnp/fsa.8d15051).



Le magazine de la Ligue urbaine nationale, *Opportunity* (couverture de janvier 1925), créé par Charles S. Johnson, lancé en janvier 1923, et qui durera jusqu'en 1949. Johnson organisa le dîner du Club civique de New York le 21 mars 1924, où Paul U. Kellogg, directeur du *Survey Graphic*, proposera à Alain L. Locke de préparer le numéro du *New Negro*.

prédéterminent certaines lignes possibles d'engagement en s'incarnant dans ses situations de vie.

Pour le dire de façon plus classique, on peut revenir à l'introduction à *Shadow of the Plantation* de Charles S. Johnson (1934), où Park s'interroge sur le « passage *(transit)* » des peuples marginaux « entre des cultures simples et primitives et des cultures plus sophistiquées et complexes, telles que celles qui caractérisent notre civilisation industrielle et urbaine moderne ».

> Il n'y a pas de difficulté particulière à décrire les formes externes et les expressions manifestes d'une culture locale. La difficulté est de rendre cette culture intelligible, de découvrir le sens et la fonction des usages, des coutumes et des institutions. Les anthropologues, dans leurs recherches sur les peuples primitifs, ont établi une distinction entre (1) les éléments matériels et (2) les éléments immatériels d'une culture.
> La culture matérielle est représentée par les outils, les artefacts et, en général, les dispositifs techniques utilisés par un peuple dans ses opérations *(dealings)* avec le monde extérieur.
> La culture non-matérielle, en revanche, comprend toutes les institutions, les coutumes cérémonielles, les danses rituelles, etc. qui permettent à un peuple de maintenir son moral *(morale)* et sa capacité d'agir collectivement.
> Les institutions sont, d'une manière générale, des outils *(devices)* qui naissent de l'effort d'agir collectivement et qui ont pour visée de rendre l'action collective plus efficace.
> Mais les coutumes perdurent et conservent leurs formes extérieures alors même qu'elles ont perdu leur sens et leurs fonctions d'origine. Les institutions sont empruntées ou imposées à des peuples dont les traditions, les instincts et les besoins réels leur sont tout à fait étrangers, ou qui n'ont pas encore été pleinement assimilés. Les modes changent et, avec elles, les institutions, bien qu'elles subsistent, sont considérées avec des attitudes modifiées

en profondeur. (Park, 1934c : xiv-xv, repris in *Race and Culture*, 1950 : 69)

Cette position est celle que Park reprend de façon récurrente et que l'on retrouve chez ses étudiants, y compris anthropologues. Elle est au cœur de l'étude de la communauté de Tepoztlán, Mexique, par Robert Redfield (1930), lequel forgera la définition suivante de la culture : un « corpus organisé de compréhensions/d'accords conventionnels *(conventional understandings)*, manifestes dans les actes et les artefacts qui, perdurant à travers la tradition, caractérisent les sociétés » (Redfield, 1941 : 132-133). La culture n'est pas seulement un système de représentations dans la tête des gens, mais bien un ensemble de croyances, d'attitudes et d'habitudes, ou encore, de schèmes d'action – le mot « schèmes » impliquant en anglais une dimension projective, ici cognitive et normative – indiqués là dehors, dans des actes de communication, des arrangements d'objets et des configurations d'action. Cette culture s'incarne dans les corps socialisés, autant qu'elle imprègne les milieux de vie, et donc les espaces de vie et les histoires de vie. Elle organise l'horizon des personnes par des systèmes d'attentes de sens régulier, typique, prévisible, rationnel. C'est ainsi que les individus ont le sentiment de participer à un champ d'expérience partagée ou commune. Par ailleurs, cette culture se rend active à travers des « institutions sociales » qui arment la capacité d'agir collectivement d'une communauté : l'entreprise, l'assemblée villageoise ou le magasin général, l'église ou l'école, le journal, le gang ou l'association.

Cette conception de la culture est singulièrement plus complexe que celle des philosophes du pluralisme culturel. Pour comprendre l'expérience marginale, il faut aller plus loin que l'idée d'un entre-deux : vivre « sur la marge », ce n'est pas simplement vivre des contradictions entre deux blocs de « culture » qui seraient donnés à l'avance. Ce ne sont pas des peuples, des races ou des nations qui se rencontrent, ce sont des *milieux de vie* qui s'interpénètrent et s'entrechoquent et qui engagent différentes dimensions de l'existence individuelle et

collective. L'expérience marginale s'éprouve dans l'esthétique de la vie quotidienne – goûts, parfums, couleurs, figures… –, les masques et les uniformes corporels, les langues parlées et entendues, les modes de présence dans la rue, les préférences de consommation. Elle se lit dans les tensions vécues entre différents types d'artefacts – instrumentalités, équipements techniques ou dispositifs légaux. « Les barils de pétrole de la Standard Oil Company ou les machines à coudre Singer » (Park, 1938/2024) sont les marchandises les plus convoitées dans les échanges, en raison du pouvoir d'agir qu'elles autorisent, mais elles sont aussi les vecteurs d'introduction d'un nouveau monde qui vont, tôt ou tard, invalider les formes de vie de l'ancien monde. Les pratiques de pousser la charrue derrière sa paire de bœufs, de désherber à la houe et de semer à la main sont rendues caduques par l'efficacité des machines-outils motorisées ; les pratiques de coudre à l'aiguille, filer et tisser vont être emportées par l'industrie de la filature et de la confection – d'où l'intérêt du Musée du Travail imaginé par Addams et Dewey à Hull House (Addams, 1910), non pas comme conservatoire de formes de travail disparues, mais comme dispositif d'un entre-deux, médiation de la rencontre entre différentes générations (de migrantes) et entre différentes populations (plus ou moins américanisées). En outre, au-delà de « toute la panoplie ou tout l'attirail *(paraphernalia)* de la civilisation occidentale » (Stonequist, 1937 : 50) qui envahit les environnements matériels et bouleverse les habitudes d'habiter, de produire ou de consommer, ce sont des configurations de relations au sein de la famille, du clan ou de la commune, des distributions coutumières ou légales de statuts, des règles de distribution et de jouissance de la propriété, des façons de comprendre l'amour et l'argent, la loi et le sacré qui vont se transformer. Et ce sont des conceptions de l'« intelligence collective », du « jugement moral » et de la « responsabilité politique » (Dewey, 1922) qui s'effondrent corrélativement à la fabrique de nouveaux types de personnalités, de relations et d'organisations sociales.

Dans cette tension dynamique entre milieux de vie, la « dominance » (Park, 1934a) n'est pas seulement psychologique : c'est une dominance

écologique, qui passe aussi par le territoire et la technique, le pouvoir et l'argent. Des innovations se diffusent parce qu'elles sont plus efficaces, certaines pratiques sont réprouvées et d'autres favorisées par des instances religieuses ou politiques, l'attrait de la consommation et la contagion des idées l'emportent souvent sur toute autre considération communautaire. Quelles que soient les causes et les raisons que l'on invoque, la situation sociale de la personne marginale est tendue entre deux ou plusieurs milieux de vie : qu'il s'agisse d'inégalité entre groupes raciaux, d'asymétrie dans la transplantation migrante ou de violence de la domination coloniale, son Soi est distribué sur un jeu d'intervalles où s'il ne se sent pas bloqué et paralysé, il trace son propre chemin. Il est partagé entre plusieurs mondes entre lesquels existent des dénivelés et des incompatibilités d'expérience collective – des fossés technologiques, des intraductibilités de langue, des décalages institutionnels, des écarts de croyance, des différentiels entre dispositifs juridiques, problématisations politiques, imaginaires et mémoires, et ainsi de suite. Les personnes marginales se multiplient dans ces zones frontalières entre milieux, ces marches à la lisière de plusieurs provinces, ces terres de douaniers et de francs-tireurs, de résistants et de contrebandiers, aux architectures culturelles souvent baroques, où des synthèses inattendues se produisent, qu'elles aillent dans le sens de la déviance ou de la pathologie ou dans celui du syncrétisme et de l'innovation.

Voilà ce que Park et Stonequist nous proposent, non seulement une psychologie sociale, mais aussi une écologie de l'expérience marginale.

MODERNITÉS URBAINES

Et voilà ce qu'il faut garder à l'esprit quand on parle d'expérience marginale et de « *types de personnalité marginale* » qui ne cessent de se multiplier dans le monde moderne. Ici entre en ligne de compte une *théorie de la modernisation*. Cadrage à grande échelle : il s'agit d'un type mondial *(world-wide type)*, nous dit Stonequist (1937 : 120). Les personnes marginales ont toutes chances de se rencontrer dans des

zones marginales, a-t-on vu plus haut (Stonequist, 1935a : 213). On peut plus clairement articuler cette multiplication des personnes marginales avec des hypothèses sur le processus de mondialisation (Cefaï, 2024a). Quel que soit le degré de fermeture des frontières comme « barrières politiques », la dynamique économique constitue progressivement un marché mondial (McKenzie, 1928). Le capitalisme mondial ne s'étend pas uniformément, mais avec le plus de fébrilité et de frénésie sur des « zones-frontières ». McKenzie distingue *trois types de zones-frontières* qui sont autant de localités de cohabitation, de conrontation et de composition entre groupes nationaux, ethniques et raciaux.

1. Il y a d'abord les *frontières commerciales* d'échange de matières premières contre des produits manufacturés. Ainsi de Hawaii servant au Capitaine Cook de base de ravitaillement ou des enclaves qu'étaient les comptoirs coloniaux (Macao, Hong Kong), les concessions étrangères et les territoires à bail. Ces frontières commerciales ont longtemps été des aires marginales de contact et d'échange entre peuples, mais aussi d'asservissement et de surexploitation. Elles étaient autant des zones de domination, que d'hybridation et de circulation de biens et de gens, de langues et de cultures, de capitaux et de religions. Lieux charnières, leur vocation était avant tout l'approvisionnement en ressources locales (esclaves et épices, matières premières, métaux rares, produits de luxe, etc.), leur acheminement par des infrastructures territoriales et leur exportation vers les maisons-mères en métropole ; mais ils pouvaient aussi être la tête de pont de colonies de peuplement, de plantations ou d'industries. Il s'agissait de zones sensibles : la destruction des stocks de Canton en 1839 inaugure la série des guerres de l'opium et l'extension des concessions des compagnies européennes, avant qu'une partie du territoire chinois ne soit démembrée par les puissances impériales. Même si l'endogamie des mariages légitimes restait très forte sur ces frontières commerciales, les couples mixtes, consentis ou forcés, et les filiations métisses, parfois subies (fruit de la fantasmatique sexuelle des colons), parfois recherchées (produit des stratégies matrimoniales des élites locales), s'y multipliaient.

2. Il y a ensuite les *frontières de plantation* dans les zones tropicales sur lesquelles E. T. Thompson a écrit une très belle thèse, *The Plantation* (Ph.D. 1932). Des terres sont transformées en nouvelles zones d'investissement et de rendement à travers la monoculture de produits agricoles – tabac, coton, sucre, cacao, riz, thé, etc. – destinés au marché international, et principalement métropolitain. En Virginie, au Brésil ou à Bourbon se succèdent ainsi des esclaves malais ou indiens, tupi-guarani, yorubas ou bantous, qui vont être exterminés en masse, mais dont les survivants se mêleront entre eux et aux colons et mêleront leurs cultures. Avec des variations selon les politiques indigènes et les imaginaires raciaux, en fonction des ratios démographiques entre hommes et femmes dans les colonies, et en relation aux usages locaux qui n'étaient pas les mêmes aux Indes néerlandaises, en Afrique équatoriale ou en terre tupi-guarani. À Hawaii, par exemple, des travailleurs chinois, japonais, portugais ou philippins, sans compter les Kanaka Maoli, travaillaient dans les plantations d'ananas, de sucre et de café, rivés à de rigides hiérarchies au travail qui redoublaient les échelles de statuts raciaux ; mais ils donneront naissance au pidgin local et aux multiples combinaisons de métissage décrites par les travaux de Romanzo Adams (1937) sur le mariage inter-racial. Au-delà de la simple accommodation entre groupes ethniques, un véritable processus d'amalgame biologique et d'assimilation culturelle s'est produit dans l'archipel.

3. Il y a enfin les *frontières d'industrialisation* : les « centres » impériaux, européen et américain, investissent dans des zones « périphériques » qu'ils s'efforcent de conquérir et de contrôler, par le commerce ou par la guerre, et de maintenir dans leurs « sphères de prédominance ». Dans cette dynamique économique du capitalisme mondial croissent les « communautés métropolitaines » (McKenzie, 1933), nœuds de jonction et de croisement des réseaux mondiaux de transport et de communication, autour desquels se concentrent des zones industrielles et s'agrègent marchés locaux, entreprises et institutions. Ces métropoles sont des pôles d'attraction de main-d'œuvre immigrante, et plus largement, de populations provenant

des plus petites villes ou des campagnes environnantes. Elles sont les lieux de cohabitation entre étrangers, des milieux d'entrechoc et de brassage racial, social et culturel. On peut en énumérer quelques-unes au cours du temps : Babylone, Chang'an, Rome, Constantinople, Teotihuacan, Londres, Paris, Berlin, New York…

Ce sont ces métropoles qui sont au cœur des recherches les plus connues sur la tradition et la modernité à Chicago. L'homme marginal est une créature moderne, qui naît de la migration et de l'urbanisation – et plus encore de la « métropolitanisation » du monde. Son histoire commence quand des mouvements migratoires se produisent de groupes nomades vers des communautés villageoises et traditionnelles, et de là, vers des sociétés urbaines, où de multiples cultures entrent en contact. Les groupes primaires, avec la densité de leurs liens affectifs, leurs attachements au terroir et leurs dispositifs de contrôle tendent à se défaire ; la place de la tradition est en retrait au profit d'un processus d'individuation des goûts, des croyances et des habitudes, tandis que des espaces de pratiques séculières s'extirpent de l'emprise du sacré. Une dynamique de division du travail engendre toujours plus de niches professionnelles, de statuts sociaux, de milieux de vie et de groupes de référence tandis que la pluralité des religions, des langues et des coutumes s'impose dans la vie quotidienne. Les hommes marginaux – comme les femmes marginales – se multiplient dans cet univers de prolifération de frontières sociales, ethniques et culturelles, où les occasions de transport et de communication à longue distance se multiplient, où la concentration des populations va de pair avec leur plus grande mobilité, où se forment des organisations économiques et politiques inédites, et où la densité des interactions entre inconnus, embarqués dans un processus d'individualisation et d'émancipation de leurs communautés d'origine, est au plus haut.

L'air de la ville rend libre, écrit Park dans sa reprise de l'article « The City » (1915b/1925 : 12). Il libère du patronage de l'empereur ou du roi, du seigneur ou de l'évêque, disloque les anciens modes de vie et foyers de regroupement et projette les individus dans des solidarités

médiatisées par le marché ou par l'État. Ils deviennent producteurs ou consommateurs, entrepreneurs ou travailleurs, gouvernants ou citoyens, fonctionnaires et administrés, et substituent aux liens organiques et hiérarchiques qui les tenaient ensemble des relations impersonnelles, réglées par le droit du marché ou de la bureaucratie. Leur monde social se recompose autour des « institutions secondaires » de la « civilisation urbaine », propres à la modernité : l'école universelle, la presse et le tribunal, l'entreprise et le municipe, l'hôpital et l'université, et bientôt les associations volontaires, les mutuelles, les syndicats et les partis.

Cette vision épurée et parfois unilatérale de la modernisation avait un sens très concret pour les contemporains de Park, nés pendant la Guerre de Sécession. Les États-Unis s'étaient en quelques décennies industrialisés et urbanisés, moyennant d'énormes flux de migration, interne et externe. Entre la guerre civile et 1910, la population rurale double en nombre et la population urbaine explose. Ce processus démographique s'accélère à partir des années 1880 avec un véritable boom économique, la création d'énormes trusts dans l'agriculture et l'élevage, les mines, le pétrole et l'acier, la concentration d'une main-d'œuvre ouvrière sans éducation et sans protection, l'accélération de la décomposition du système les plantations du Sud suite à l'abolition de l'esclavage, l'aimantation des populations rurales, en particulier noires du Sud, par les métropoles en formation et la multiplication des quartiers de misère, les *slums*, dans les faubourgs.

Dans un extrait de « The City » de Park (1914-15), il est question de ces « chaudrons de races et de cultures » qu'ont toujours été les grandes villes, milieu propice à de nouvelles hybridations, qui accouchent de « nouveaux types sociaux » (Park & Burgess, 1921 : 313). Cette idée d'une émergence, dans certains environnements, de certains types de personnalité sociale, allant de pair avec certains types de coopération et de compétition, de connaissance sociale et de moralité sociale, était une idée clef de la philosophie pragmatiste. Selon elle, l'éducation devait s'efforcer d'orienter ce processus dans certaines directions en relation

à certaines fins, valorisées et désirées. Cette idée de la formation de nouveaux « types de personnalité », qui se forgent au cœur de ces processus indissociablement écologiques, démographiques et économiques, n'était pas propre aux auteurs de Chicago. Ils la rencontraient chez Thorstein Veblen quand celui-ci décrivait la naissance des entrepreneurs capitalistes (1904) et des bourgeois oisifs de la nouvelle classe de loisir (1899), mais aussi chez Max Weber, dans *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904, que Parsons ne traduira qu'en 1930), ou chez Werner Sombart, dans *The Quintessence of Capitalism* (traduction de *Der Bourgeois*, 1913/1915).

La ville moderne met en présence une variété inédite d'individus et de peuples hétérogènes, qui cohabitent, entrent en coopération et en compétition, sans pour autant développer de connaissances personnelles les uns des autres. S'ils recomposent des groupements primaires de voisinage, de travail ou d'affinité, de langage ou de religion, nationaux, ethniques ou raciaux, ils s'affranchissent de plus en plus, propulsés par la vie urbaine, chacun dans sa trajectoire personnelle. Leurs relations sont segmentées et « en grande partie anonymes, superficielles et transitoires », pour suivre Wirth dans son article « Urbanism as a Way of Life » (1938).

> La densité implique la diversification et la spécialisation, la coïncidence de contacts physiques étroits et de relations sociales distantes, des contrastes flagrants, un modèle complexe de ségrégation, la prédominance du contrôle social formel et l'accentuation des frictions, entre autres phénomènes. L'hétérogénéité tend à briser les structures sociales rigides et à accroître la mobilité, l'instabilité et l'insécurité, ainsi que l'affiliation des individus à une variété de groupes sociaux qui se touchent et s'intersectent, avec un taux élevé de rotation de leurs membres. Le lien monétaire tend à remplacer les relations personnelles et les institutions tendent à répondre aux besoins de la masse plutôt qu'à ceux de l'individu. (Wirth, 1938 : 1)

Vendeurs de rue italiens avec une cariole de noix et de fruits secs, New York, 1908 (George Grantham Bain Collection, Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : ppmsc 00156 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsc.00156).

Ces villes sont de véritables creusets d'hybridation raciale et culturelle, des milieux où fleurissent les personnes marginales – tant dans les sociétés coloniales que dans les villes d'émigration et d'immigration, y compris à l'intérieur de la communauté chinoise de Shanghai, Guangzhou ou Hong Kong ou de la communauté noire de New York, où à terme, de nouvelles formes d'humanité prennent racine. À l'exemple du brassage de Harlem dont naît, selon Alain Locke, « le Nouveau Noir » (1925/2024), lequel se forge comme un alliage d'hommes marginaux, provenant de tous horizons :

> Harlem a attiré des Africains, des Antillais, des Noirs Américains, elle a réuni le Noir du Nord et celui du Sud, l'homme des grandes cités et celui des petites villes et villages, le paysan et l'étudiant, l'homme d'affaires, l'administrateur, l'artiste, le poète, le musicien, l'aventurier et le travailleur, le prédicateur et le criminel, l'exploiteur et le paria. Chacun est venu avec ses buts et ses fins propres, mais pour tous, le fait essentiel a été la rencontre mutuelle. La proscription et le préjugé ont jeté des éléments dissemblables dans une aire commune de contacts et d'interactions. La sympathie de race, l'union, ont entraîné une fusion de sentiment plus profonde, une mise en commun de l'expérience. Ainsi, ce qui n'était au début que le produit de la ségrégation devient, à mesure que ses éléments se mêlent et réagissent les uns aux autres, le *laboratoire d'une unification raciale*. (Locke, 1925/2024 : 738 – souligné par D. C.)

Siu a une vision moins fusionnelle du « Nouveau Chinois ». Dans sa thèse sur *Le Blanchisseur chinois* (Ph.D. 1953), il nous parle également des « colonies d'expatriés de retour au pays », « ségréguées dans certains quartiers de la ville », plus précisément les quartiers de Dongshan à Guangzhou et de Sheng-shuipu à Hong Kong. Le projet de retour, qui avait donné sa colonne vertébrale à leur situation, durablement transitoire, de « séjourneurs » (Siu, 1952), aux États-Unis, s'est avéré impraticable. Ils renoncent à s'installer dans leur village qu'ils jugent « trop arriéré », ils ne se sentent plus vraiment chez eux dans des communautés

dont ils sont pourtant devenus des notables en les finançant et en les administrant à distance. Ils rejoignent alors les grandes capitales régionales où ils investissent dans l'immobilier, en général dans les quartiers les plus occidentaux – sortes d'enclaves marginales où les rapatriés d'outre-mer *(returned oversea people)* parviennent à vivre en équilibre entre leurs désirs contradictoires de rester en Amérique et de rentrer au pays.

Que ce soit dans la formule de Locke ou dans celle de Siu, les métropoles modernes voient s'entrechoquer en elles des mondes hétéroclites. Espaces-temps transnationaux, qui composent et transposent en eux des bouts de territoires et d'histoires venus d'ailleurs, les occasions de mariage mixte y sont nombreuses, la créolisation des langues et des cuisines, la syncrétisation et l'œcuménisation des rites, la fusion des mœurs et des coutumes y vont bon train. Les métropoles sont des *matrices de personnalités marginales*. Le travail de dislocation et de recomposition de l'expérience, lié au processus de désajustement et de réajustement aux milieux de vie, devient une caractéristique des citadins qui souvent – c'est vrai en tout cas pour les migrants, moins, selon Park, pour les esclaves africains coupés de leurs ancrages sociaux et de leurs racines culturelles – va de pair avec la formation de *diasporas*. Si le terme est peu utilisé comme tel, on le voit cependant apparaître chez Park qui en risque une rapide généalogie dans un article de l'*Encyclopaedia of the Social Sciences*, redéveloppée dans le collectif coordonné par E. T. Thompson, *Race Relations and the Race Problem* (Park, 1939b : 28-29). La « diaspora », catégorie dont le sens semble encore indécis, était utilisée pour désigner la dispersion des Grecs dans l'Empire romain – la *Magna Græcia*. Elle a également été appliquée, nous dit-il, aux Arméniens qui se sont éparpillés hors de leur territoire d'attache au cours des siècles, mais surtout aux Juifs, depuis leur captivité à Babylone, un Exil désigné par la catégorie de *Galuth Babel* (Baer, 1936/1947 ; Zeitlin, 1943). Park esquisse aussi un sens topologique de la diaspora. Il en parle comme de « la région dans laquelle les gens vivent plus ou moins comme des étrangers, la région dans laquelle on peut dire que les relations raciales existent » (Park,

1939b : 39) – la diaspora serait-elle alors ce réseau de territoires de ré-enracinement de populations transplantées, pour autant qu'elles n'ont pas été (encore) « assimilées » ? Park recourt encore à cette catégorie pour désigner les seize millions d'Orientaux – Chinois, Indiens et Japonais – qui vivent alors hors de leur pays d'origine. Il se soucie également de la « population à sang-mêlé » que la dispersion européenne a engendrée à travers les croisements avec des Afro-descendants ou des Asio-descendants : notez que les personnes naissant du métissage avec des Juifs ou des Européens, n'ayant pas de trait phénotypique distinctif (d'un point de vue blanc et européo-centré), ne forment pas une caste ou une classe à part[14].

Park a par contre un raisonnement singulier dans l'introduction à *Negroes in Brazil* de Donald Pierson (1942/1967 : lxxxii), qui le conduit à une définition restrictive de la diaspora. Pour qu'il y ait diaspora d'un peuple dispersé dans d'autres nations, il faut, écrit-il, que ce peuple forme une nation ou une nationalité. Ici, le raisonnement est à plusieurs détentes. Tout d'abord, « en dehors de l'Afrique, les Noirs n'ont constitué ni une nation ni une nationalité et, à l'exception du Brésil, il n'existe pas, à ma connaissance, de pays en dehors de l'Afrique où un peuple d'origine africaine ait cherché à préserver les coutumes ou la culture africaines » *(ibid.)*. Y aurait-il donc une diaspora afro-brésilienne, celle dont Pierson décrit les « survivances africaines » (*ibid* : 203) ou le « patrimoine africain » (*ibid.* : part V) – et qui aurait été préservée grâce aux liens continus d'échange et de circulation entre Bahia et Lagos et en raison de la nature de l'esclavage brésilien, très différent de l'étatsunien ? Selon une thèse communément admise, partagée à l'époque par les étudiants de Park et par une bonne part des anthropologues et des historiens, les Afro-Américains n'ont gardé que des « bribes *(scraps)* de mémoire » (Frazier, 1939 : 21), en raison de la destruction des « dieux domestiques », des liens claniques, des us et coutumes, des langues parlées, des codes moraux et des rites religieux. Les Noirs « ont été amenés en Amérique par petits lots en provenance de nombreuses parties du continent africain et sur une longue période de temps » (Reuter, 1940 : 799). Dans le « processus de leur capture, importation

et asservissement », leurs groupes d'appartenance ont été dispersés et leurs unités familiales ont été réduites à la fonction de procréation pour les intérêts du maître. Leur « héritage culturel [a été] complètement brisé », leur mode de vie se réduit à « ce qu'ils pouvaient apprendre des autres esclaves ou tirer des exemples donnés par les planteurs blancs » (Johnson, 1934 : 3). Du Bois lui-même parle de « désastre » à propos de ce « déracinement virtuel de l'ancienne culture africaine, ne laissant que de vagues réminiscences de ses ruines dans les coutumes et le travail des gens » (Du Bois, 1915 : 29).

Ici, il faut mentionner un livre contemporain, *The Myth of the Negro Past* de Melville Herskovits (1941), qui va remettre en cause cette vision des choses. Herskovits avait participé au célèbre « Mémorandum sur l'acculturation » en compagnie de R. Redfield et de R. Linton (1936) et avait lui-même publié un ouvrage intitulé *Acculturation* (1938). Dans *The Myth of the Negro Past*, écrit à la demande de la Fondation Carnegie en vue de la rédaction du livre de Gunnar Myrdal (1944), il s'attaque à ce mythe de Noir « sans passé » – une hypothèse qui se combinait souvent avec celle de la civilisation primitive ou de la mentalité infantile[15]. Il revient sur les mœurs, les rites et les institutions, l'économie et le droit qui avaient cours dans la « zone d'esclavage des Akan-Ashanti de la Gold Coast, Dahoméens, Yoruba de l'ouest du Nigeria et Bini de l'est du Nigeria » (Herskovits, 1941 : 61), constate une « similarité dans ces cultures » (*ibid.* : 78-79) et contre la thèse de l'impossibilité de communiquer des esclaves, sinon dans la « langue des maîtres », il présume une « intelligibilité mutuelle » entre esclaves qui parlaient l'une ou l'autre des « langues soudaniques, bantoues et hamitiques ». Il s'intéresse aussi aux réactions des personnes réduites au statut d'esclave, leurs nombreuses grèves de la faim, fuites et révoltes, sur les bateaux et dans les propriétés, qui contredisent le « stéréotype de l'esclave soumis ». Et il réinterprète la politesse, la prudence et l'affabilité des esclaves non pas comme des signes d'un accommodement à leur nouvelle situation, mais comme l'héritage d'un code culturel « profondément ancré » selon lequel « il était jugé plus avantageux pour [une personne] de céder à un point de vue contre lequel elle ne pouvait

pas prévaloir que de persister dans son attitude, quelle que soit la fermeté de son opinion » (*ibid.* : 141) – ce qui conduisait « conquérants et conquis à s'approprier les dieux des uns et des autres » *(ibid.)*.

Et si « les formes africaines de technologie, de vie économique et d'organisation politique n'ont eu qu'une chance relativement faible de survivre » (*ibid.* : 136), sinon quelques éléments de famille élargie et de relations claniques, principalement dans les communautés de nègres marrons (ou bien en Haïti, par l'assimilation des schèmes de mariage européens aux africains, *ibid.* : 168), il n'en allait pas de même « dans le domaine de la religion et de la magie, et en ce qui concerne certains aspects non matériels de la vie esthétique » (*ibid.* : 137) – qu'il s'agisse de culte des morts, de danse et de musique, ou de rites syncrétiques comme le candomblé, le vaudou ou la santeria, dès lors que ces pratiques n'entravaient pas la bonne marche des plantations. Si les percussions disparaissent aux États-Unis, leur rythme ressurgit dans le boogie-woogie, nous dit Herskovits (*ibid.* : 142), tout comme le panthéon des dieux des cultures *adja-ewe-fon* ou *yoruba-nago* a pu se superposer ou fusionner avec celui du catholicisme (*ibid.* : 220 ; sur le *Voodoo* en Louisiane : 245 *sq.* ; sur une figure marginale du Trickster-Satan : 251 *sq.*, analogue à l'identification entre *djinn* ou *alijan* musulman et *iska* ou *bori* haoussa : 319). Reuter avait signalé quelques variations entre communautés noires, inégalement acculturées, et où, dans certaines enclaves, se parlent des dialectes très différents et difficilement compréhensibles pour les étrangers (Reuter, 1927a : 8 et 104). Mais Herskovits a le mérite d'ouvrir l'enquête aux États-Unis, au Benin et au Brésil, à la Guyane hollandaise (Surinam), à Haïti et Trinidad, à Cuba et la Jamaïque – comparant parfois les connaissances anthropologiques déjà acquises entre celles-ci (comme en matière de religion entre Brésil, Cuba et Haïti : Herskovits, 1937).

Selon ces critères, à l'encontre de la position de Park, il y a donc bien eu des diasporas noires, ailleurs qu'au Brésil, ce à quoi la recherche a depuis rendu justice, et jusqu'aux États-Unis, même si l'acculturation imposée aux esclaves noirs y a été infiniment plus violente

qu'ailleurs. Park poursuivait cependant son raisonnement. La domination européenne a imposé aux peuples d'origine africaine, que ce soit en Afrique ou hors d'Afrique, un certain degré de conscience raciale et de solidarité raciale. La résistance à cette domination et la bataille pour la liberté, dans le mouvement abolitionniste et dans l'engagement pendant la Guerre de Sécession, ont contribué à transformer les populations esclaves en « nationalités » – ailleurs il parlerait de « minorités ». Aux yeux de Park, la diaspora ne se forme pas seulement comme le résultat d'une dislocation et d'une dissémination de certains peuples, mais aussi comme une dynamique de recomposition collective : des diasporas afro-européenne, afro-caribéenne ou afro-américaine se sont organisées et mobilisées contre la « domination européenne ». Et Park poursuivait avec une dernière proposition :

> la diaspora n'est plus ce qu'elle était : de simple zone de dispersion, elle est plutôt devenue une zone d'intégration, économique et culturelle. C'est dans ce sens que cette histoire, je devrais plutôt dire, cette histoire naturelle de la carrière des Africains au Brésil a cherché à décrire les processus par lesquels les Noirs ont été assimilés et à mesurer leur succès à trouver une place dans ce qui était la diaspora, mais qui est maintenant, pour utiliser l'expression de Graham Wallas, la Grande Société. (Park *in* Pierson, 1942/1967 : lxxxii-lxxxiii)

La diaspora, qui était une « zone » de maintien d'une culture et d'une identité dans la dispersion, semble être devenue, moyennant des processus d'accommodation et d'assimilation, un vecteur de fusion dans le *melting-pot* des nations, et au-delà, de la Grande Société (*ibid.* : lxviii). L'acculturation totale est-elle alors le destin des diasporas, promises à leur intégration à de nouvelles sociétés ? Ou peut-on imaginer un principe de pluralisme plus actif qui permette à une multiplicité de formes culturelles de se maintenir et de se réinventer dans le long terme ? *Melting-pot* ou pluralisme culturel ? Dissolution ou singularisation des minorités ? Cette catégorie de « diaspora » aura eu une courte

carrière : on ne la retrouve ni dans le livre de Stonequist (1937), ni dans les autres grands volumes collectifs sur les relations raciales, coordonnées par des proches de Park, « le Reuter » (1934), « le Thompson » (sinon dans « The Nature of Race Relations » de Park, 1939b) et « le Masuoka & Valien » sur *Race Relations* (1961).

Si l'on se tourne vers la vie citadine, la cohabitation plus ou moins pacifiée n'exclut par des « formes de subordination et de sur-ordination » – l'*Über-* et l'*Unterordnung* de Simmel (1896) – et toutes les recherches mettent l'accent sur les tensions, les frictions et les conflits ethniques ou raciaux. La métropole ne ressemble pas vraiment à une cité cosmopolite où tous accèderaient à une raison universelle[16]. Park pouvait parfois céder à une espèce d'optimisme évolutionniste, lui faisant imaginer les peuples « venant des quatre coins de la terre » vers les capitales européennes, « lieux d'effervescence et de rayonnement » « embarquées dans une *Aufklärung* » (Park, 1938/2024). Dans ces milieux de diffusion et d'acculturation à un rythme accéléré, les différents groupements humains s'affrontent d'abord dans une compétition pour les ressources, puis, s'ils n'ont pas péri entre-temps, finissent par se trouver une place dans des rapports symbiotiques de complémentarité fonctionnelle avec les populations qui les entourent, avant que ne se produise une interpénétration biologique et culturelle, toujours compliquée, avec des réceptions ratées, et d'autres créatrices, des syncrétismes harmonieux, et d'autres douloureux. Il ne faut pas prendre les mots d'*Aufklärung* ou d'assimilation dans un sens absolu. Ce que constate Park, c'est que les usages et les mœurs, après un long séjour en ville, s'affranchissent de la tradition, des Dieux ou des Ancêtres, que les croyances et les rites magico-religieux perdent de leur emprise sur la vie publique et privée, et que les médiations de l'argent, des lois formelles et des institutions politiques prennent de plus en plus d'importance dans les relations interpersonnelles et les actions sociales. Rien d'autre qu'une interprétation en termes d'avènement de la modernité, que Park partage avec beaucoup d'autres auteurs de sa génération. L'air de la ville rend libre.

La démonstration en a souvent été faite. D'une part, de tels individus ne disposent plus d'un système de coordonnées assurées qui leur garantit de reconnaître et de maîtriser les situations auxquelles ils vont être confrontés. Une fois que les « définitions de situations » qui avaient cours dans leurs communautés d'origine et qui avaient été élaborées en relation à leur organisation de vie, dans un milieu donné, perdent leur efficacité et leur pertinence, une fois que les us et coutumes, les standards éthiques et les règles juridiques qui leur permettraient de s'orienter, sinon toujours de façon juste et légitime, en tout cas de façon correcte, coordonnée et significative, tombent en désuétude, ils sont obligés de bricoler des savoirs et des conventions *ad hoc*. Ils doivent « reconstruire » leur communauté, avec un nouveau périmètre, un nouveau leadership et de nouvelles institutions, de même que chacun d'entre eux, à sa façon, doit « reconstruire » son Soi, ses espaces de vie et ses histoires de vie. Dans leurs rencontres et leurs entreprises, il est rare qu'ils se retrouvent de plain-pied, en toute réciprocité et dans le partage d'une communauté d'expérience avec leurs partenaires. Ils recourent à des *pidgins* pour se comprendre, ajointant des bribes de dialectes, souvent dépareillés, et misant sur la logique de la situation et le pouvoir de l'analogie pour s'en sortir. Chaque opération de coopération et de communication requiert une part d'enquête et d'expérimentation pour savoir ce qui se passe, de quoi il s'agit, qui est qui et qui veut quoi, comment s'y prendre, qui a droit à quoi et qui a le devoir de quoi. La métropole assemble des personnes qui proviennent des quatre coins du globe. Celles-ci tendent à rechercher la compagnie de personnes qui leur ressemblent, qui, par le jeu des dettes et des obligations dues à ses parents, ses voisins, ses amis, aux membres de son clan, de son village ou de sa confrérie, peuvent leur rendre service, qu'elles pourront côtoyer avec une certaine confiance et avec qui elles pourront s'entendre sans mot dire. La ville ressemble alors à une mosaïque de colonies de peuplement, que l'on a vues comme des reproductions des villages d'origine, alors qu'elles composent en vérité des *aires marginales*, au double sens où ce sont *des zones de transition*, où des bouts de territoires urbains sont requalifiés par leur implantation, et où ce sont des *sas d'acclimatation*,

où les néo-arrivants ne sont plus tout à fait des étrangers sans pour autant se sentir chez eux (Willems, 1940)[17]. Dans ces aires marginales, ces néo-arrivants – migrants européens ou Noirs du Sud – sont entre deux eaux : ils accomplissent toutes sortes d'opérations, en recourant à leurs anciens répertoires de significations tout en testant ce qu'ils comprennent des nouveaux, pour faire sens. On a dit comment le magasin général à la campagne et le saloon en ville fonctionnent comme des institutions à fonctions multiples, faisant office de banque, de bureau de poste, d'agence pour l'emploi et de centre d'échange de nouvelles : ce sont aussi des *institutions marginales*, ou des *institutions-frontières*, distribuées un peu ici, un peu là-bas, à la façon de ce que l'on pourrait qualifier de langues marginales ou de presse marginale – des organes de l'entre-deux. Dans un tel contexte, les individus se désencastrent de leurs anciens milieux d'appartenance en apprenant à jongler entre plusieurs groupes de référence, à mettre en scène des Moi partiels dans telle ou telle situation et à s'accommoder de savoir-faire suffisants à toutes fins pratiques. Ils se tracent leurs propres parcours personnels. Park nous apprend que la ville a une formidable puissance d'émancipation en plongeant les citadins dans des bains d'expérience marginale. Elle peut sans doute inciter au repli national, ethnique ou racial, parce qu'elle initie au cosmopolitisme et que les épreuves qu'elle procure exposent les néo-arrivants aux angoisses de la désorganisation personnelle et collective. Thomas, dans son article de 1917, rappelle la « persistance des normes de groupes primaires » dans la ville moderne ; mais il développe aussi dans *The Unadjusted Girl*, en 1923, une réflexion sur « l'individualisation du comportement » (1923 : chap. III) : la ville fabrique des personnes marginales qui petit à petit, s'affranchissent des contraintes qui étaient les leurs dans les communautés rurales, villageoises, dont elles provenaient, que ce soit de Silésie, de Basilicate, d'Ulster, de Guangdong, de Luzon ou même d'Alabama ; et progressivement, elles s'inventent une nouvelle personnalité sociale, en combinant de façons différentes « fusion et conflit entre cultures », en étant ballottées entre des processus de désorganisation et de réorganisation de soi, avec plus ou moins de conformisme (philistin), d'instabilité (bohémien), de réflexivité (créatif), selon la typologie de Thomas et

Znaniecki (1918-20), mais aussi d'inadaptation, de conflit, de déviance, de rébellion ou d'escapisme.

DISTANCE SOCIALE, DISTANCE RACIALE, UNIFORMES ET MASQUES

Une question centrale qui émerge dans le *Race Relations Survey on the Pacific Coast* (Park, 1924a) que Park supervise est celle de la *distance sociale*, que l'on peut élargir à la *distance raciale*. Ce sont Bogardus et Park qui inventent ce concept et le mettent en œuvre dans ce projet d'enquête américano-canadien, mené en 1923-1925 (Park, 1924a), qui portait sur les relations entre les Orientaux avec les autres habitants de la Côte Pacifique, depuis le Mexique et la Californie du Sud jusqu'à Vancouver et la Colombie Britannique. Tout en s'appelant « *survey* », cette enquête coopérative – Bogardus (1931) explicite le terme – avait entrepris de recueillir de nouvelles données statistiques hors des recensements habituels et des études de cas et des histoires de vie, qui à la fois passent par de nouvelles procédures d'enquête au sein des agences sociales et par des enquêtes d'universitaires hors de celles-ci. Bogardus, un ancien doctorant de Chicago, fondateur du département de sociologie de l'Université de Californie du Sud à Los Angeles (USC), insistait beaucoup sur le fait que ces méthodes de la *new social research* (Bogardus, 1926) « ont mis en œuvre la procédure taboue de pénétrer les champs d'expériences subjectives cachées et les attitudes qui en résultent et ont tenté de rendre ces attitudes objectives et mesurables » (Bogardus, 1931 : 567). Le Race Relations Survey a adopté l'entretien en profondeur *(depth interview)*, une méthode élaborée par Bogardus dans sa « clinique méthodologique » à USC, destinée à « révéler des aspirations profondes, des complexes, des expériences difficiles, des préjugés » et à « fournir de précieuses "pistes" pour l'élaboration de matériaux statistiques et d'études de cas complémentaires » (*ibid.* : 566-567). C'est à la même époque que l'on commence à mesurer l'opinion publique et la distance sociale (chap. X et XII) et que l'on se met à forger les outils qui permettent à la fois de reconstruire quantitativement la « géométrie sociale » que Simmel avait appelée de ses vœux,

et de reformuler quantitativement la « psychologie du préjugé racial » que W. I. Thomas (1904 et 1912) avait été le premier à développer.

C'est donc au cours de l'enquête sur les relations raciales sur la Côte Pacifique que la catégorie de « distance sociale » (Bogardus, 1924 ; Park, 1924b) est élaborée par Park et Bogardus. La distance sociale n'est pas la distance physique, mais renvoie au degré d'intimité ou d'éloignement, d'attraction ou d'hostilité, d'indifférence et d'inattention ou, au contraire, de dégoût, d'aversion, de peur ou de haine que des personnes de statut social, ethnique ou racial entretiennent les unes avec les autres. La distance sociale est une distance statutaire qui peut se territorialiser en une distance spatiale, mais qui ne s'y réduit pas. À la faveur de la mise au point de techniques de mesure des « attitudes interraciales », Bogardus (1933) va développer une « échelle de distance sociale *(social distance scale)* ». Il soumet à cent personnes soixante questions en langage naturel sur le degré de « compréhension sympathique » ou de « réaction affective » qu'elles éprouvent vis-à-vis d'autres personnes ou de groupes et qu'elles évaluent de 1 à 7. De la sorte, il obtient des données quantifiées sur le niveau de proximité-distance et attraction-répulsion, dans différentes espèces de relations (conjoints, amis, collègues de bureau, familles du quartier, simples connaissances, personnes hors du quartier, et hors du pays), vis-à-vis de 40 races, 30 professions et 30 religions. On avait là le premier sondage, peut-être, avec un certain degré de sophistication, sur différentes formes de discrimination, y compris raciste et antisémite.

La question de l'expérience des relations raciales (Park, 1924c), et des attitudes qui les médiatisent, est désormais clairement posée. Elle l'est en parallèle par les anthropologues (Goldenweiser, 1924), et elle l'est également dans la vie publique, dans des secteurs précis, pour ce qui concerne, par exemple, la question des « préjugés de couleur » dans les syndicats industriels qui, soit refusent d'inclure Noirs et Orientaux, soit les cantonnent dans des sections locales séparées. Des critiques contre cette discrimination sont exprimées par Du Bois dans *The Crisis* ou par la Ligue urbaine (Urban League for Social Service

Among Negroes), organisation interraciale dont Park est le premier président à Chicago à partir de sa mise en place en 1917. Des revendications sont formulées politiquement lors du Congrès du travail des Noirs Américains (American Negro Labor Congress, proche du CPUSA) à partir de 1925 : la lutte contre les formes de ségrégation et de discrimination que les chercheurs en sciences sociales entreprennent de décrire était bien engagée dans le monde social.

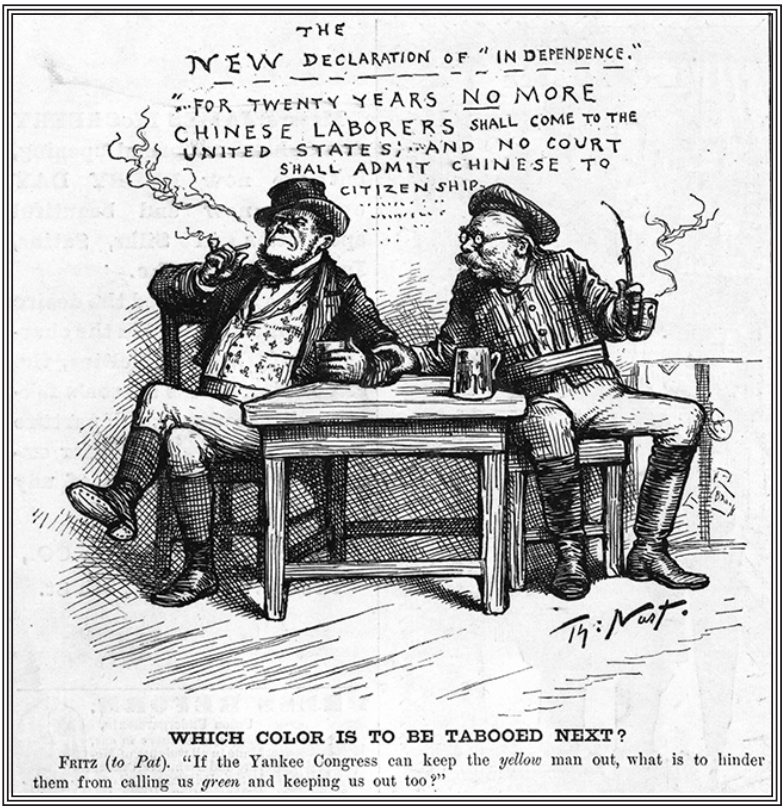
Thomas comme Park affirment très tôt leur conviction d'une égalité raciale, concernant les migrants, les Juifs, les Noirs et les Orientaux. Le langage peut avoir vieilli, mais le message est clair : les différences qu'invoque la pensée raciale et raciste n'existent pas. Dans le processus d'assimilation, l'Oriental comme le Noir fait l'expérience d'une « profonde transfiguration de ses sentiments et de ses attitudes » : ils ont, comme le Slave, l'Italien ou l'Arménien, la même « capacité », si occasion leur en est donnée, « d'acquérir notre culture et de partager nos idéaux nationaux » (Park, 1913/1914 : 611). Plongés dans le même environnement social, Noirs et Orientaux ont les mêmes facultés d'apprentissage des habitudes et des croyances collectives, les mêmes aptitudes à se fondre dans des « arrangements pratiques » dont ils deviennent partie prenante, en se coordonnant avec les autres, en prenant part au fonctionnement social, y compris en tenant leur place dans différents ordres d'interaction, dont ceux des mondes professionnels, en donnant et en recevant, enfin, leur part à la solidarité sociale (*ibid.* : 609). Le problème n'est donc pas celui d'une incapacité, que beaucoup croyaient biologique, des étrangers *(aliens)* en général, et des personnes marginales en particulier – Juifs, personnes à trait d'union et hybrides raciaux, Noirs ou Orientaux, à s'intégrer. Park et Thomas sont en phase avec Boas. Le problème est celui d'une incapacité des membres de la société d'accueil à se montrer hospitaliers et à les tenir pour égaux. L'« *uniforme racial* » est de ce point de vue préjudiciable.

> [Qui porte un uniforme racial] ne peut devenir un simple individu, indiscernable dans la masse cosmopolite de la population, comme c'est le cas, par exemple, des Irlandais et, dans

> une moindre mesure, de certaines autres races d'immigrants. Le Japonais, comme le Noir, est condamné à rester parmi nous une abstraction, un symbole, et un symbole non seulement de sa propre race, mais de l'Orient et de cette menace vague, mal définie, que nous appelons parfois le « péril jaune ». Cela ne détermine pas seulement, dans une très large mesure, l'attitude du monde blanc à l'égard de l'homme jaune, mais aussi l'attitude de l'homme jaune à l'égard du blanc. Cela creuse entre les races l'abîme *(gulf)* invisible, mais bien réel, de la conscience de soi. (Park, 1913/1914 : 611)

C'est toute la difficulté pour les personnes marginales : le processus d'assimilation est très différent pour qui se fond facilement dans la masse et pour qui reste repérable en raison de son apparence physique. Les immigrants, pour la plupart, ne viennent pas dans un nouveau pays pour « garder leurs distances » et rester à l'écart, hormis dans quelques exemples de symbiose professionnelle, comme celui du blanchisseur chinois qui ne cherche pas à « socialiser » avec des Américains, sinon quelques prestataires de services (et encore, la chaîne entière de ses coopérations tend à être tenue par des familles chinoises), quelques employées et quelques prostituées (Siu, 1953). Mais les immigrants viennent, en général, pour se mélanger aux locaux, pour se joindre à eux, prendre part à leurs activités et se mêler de leurs affaires : ce sont des facteurs de perturbation. Ils n'aspirent qu'à rejoindre des milieux de coopération et de communication déjà existants, quitte à les infléchir. Ils « viennent à la communauté » (Stavo-Debauge, 2017) et cela pose toutes sortes de problèmes. Contre les exaltations de la fraternité universelle, qui voudraient, dans un élan universaliste, faire tomber les frontières, force est de constater que le processus n'est pas simple pour les immigrants. Contre les maltraitances, arnaques et exploitations dont les néo-arrivants (en particulier les plus vulnérables, les femmes et les enfants) sont les victimes, les femmes des *settlements* s'organisent et créent par exemple à Chicago, en 1908, la Ligue de protection des immigrants (Immigrants' Protective League). Les membres de cette Ligue réceptionnent les migrants à la sortie de la gare, dans une salle

d'accueil spéciale (à partir de 1910), après, souvent, avoir reçu des alertes depuis Ellis Island et les ports d'entrée (Abbott, 1917). Ces femmes aident les immigrants à trouver logement et emploi. Elles créent des cours de langue et d'éducation pour adultes et des centres de culture et de loisirs pour les plus jeunes. Soutenues par les juges et juristes Julian Mack et Ernst Freund, elles mettent en place une espèce de clinique juridique pour immigrants. Elles organisent à Hull House des fêtes de célébration des héritages culturels des différents groupes



À propos d'uniforme racial… « Quelle est la prochaine couleur à être proscrite ? » Discussion entre Fritz (l'Allemand) et Pat (l'Irlandais) : « Si le Congrès yankee peut rejeter l'homme *jaune*, qu'est-ce qui l'empêche de nous qualifier de *verts* et de nous tenir nous aussi à l'écart ? » (Thomas Nast, Harper's weekly, 25 mars 1882, p. 192) (Library of Congress Prints and Photographs Division. cph 3e02195 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3e02195).

nationaux ou ethniques. Elles se battent, sur le terrain du lobbying politique, contre les mesures proposées par la Ligue de restriction de l'immigration (Immigration Restriction League). Les immigrants sont malvenus pour les nativistes qui veulent réserver « l'Amérique aux Américains », traçant une ligne claire entre qui est et qui n'est pas un vrai Américain. Dès leur arrivée aux frontières, celles des Océans, du Mexique ou du Canada, l'hostilité dont les immigrants sont la cible est liée au fait qu'ils s'installent dans des espaces finis aux ressources finies et entendent prélever leur part sur un lot de biens et de services qui n'est pas indéfiniment extensible. Mais les immigrants sont malvenus, aussi, tout simplement, parce que leurs mœurs sont différentes et que leur simple présence va venir déranger un ordre établi, changer les habitudes et transformer la culture – un sentiment de dépossession de soi ou de désappropriation de son milieu qu'il est difficile de contrebalancer par l'euphorie de la découverte ou de l'enrichissement dans la rencontre d'autrui. Enfin, leur infériorité génétique est un danger pour la pureté de la race et risque d'altérer la grandeur de la nation américaine : les personnes marginales – métisses aux ascendances multiples, juifs, indigènes « *half-breeds* », mulâtres, *hapas* et *colored*, et autres « races mêlées » – deviennent les témoins visibles de la dégénérescence en cours.

De tout cela, les pragmatistes d'il y a un siècle étaient déjà conscients (sur Dewey, voir Stavo-Debauge, 2023 et 2024), et Park et Stonequist plus encore. Park pointait un problème jusque-là éludé : le Noir ou l'Oriental ne peut pas, « même s'il le souhaite parfois, tomber le *masque racial* ». Il est donc perçu, d'ordinaire, non pas comme une personne avec ses qualités singulières, mais comme l'exemplaire d'un type. Le regard que l'on appelle aujourd'hui « racisant » ne saisit que des catégories abstraites de sens commun. La suspicion retombe par contre sur des individus en chair et en os. Ce sont eux qui en pâtissent ou qui en souffrent. Le phénotype racial tient à distance et opère comme un répulsif mental et interactionnel : dans une société stratifiée en relation à des systèmes de statuts raciaux, les relations sont médiatisées par des masques et des uniformes qui font que l'égalité de droits et de

privilèges est démentie par le jeu de transactions inégales et exclusives. « Le préjugé de race devient une fonction de la visibilité » (Park, 1926a : 136). Cela vaut pour les Juifs qui, sans avoir de traits physiques reconnaissables, sont marqués par leur histoire et ont une apparence ou une allure qui les rend identifiables, selon l'auteur de référence, Maurice Fishberg (il a pour expression fétiche : *a cast of countenance*). Les « murs du ghetto », même lorsqu'ils ont été abattus, continuent d'exister dans les têtes et entre les corps des Juifs et des non-Juifs. Park prend l'exemple d'une Nippo-Américaine, grandie en Californie, objet de scandale au Japon parce qu'elle n'en parle pas la langue et n'en maîtrise pas les usages, tandis que ses enfants, nés aux États-Unis, continuent de subir les préjugés en vigueur aux États-Unis contre les Japonais. « La plupart des traits raciaux qui déterminent les relations raciales sont superficiels », mais n'en ont pas moins une redoutable performativité. « Les marques physiques de la race, dans la mesure où elles augmentent la visibilité raciale, ségrégent inévitablement les races, perpétuent leur distinction, prolongeant et intensifiant ainsi le conflit racial. » (Park, 1926a : 138).

C'est à cette époque qu'Erle Young dessine des cartes à points qui matérialisent la partition spatiale du territoire urbain, laquelle résulte du jeu des « attractions et des répulsions » (Zorbaugh, 1926 : 223), des agrégations et des ségrégations entre populations. Avec Bogardus (1926 : 35-36), ils font apparaître, dans un quartier de Los Angeles, la répartition des Noirs, des Caucasiens et des Orientaux. Les stratégies résidentielles, en vue de créer une distance avec des personnes considérées de moindre statut social, ethnique et racial et de s'élever vers les sommets de l'échelle statutaire en choisissant son quartier d'habitation, finissent par instaurer une distribution des habitants, des activités, des entreprises et des associations selon des critères sociaux, ethniques et raciaux. Cette distance physique, mesurable et visualisable comme un paramètre écologique par la statistique et la cartographie, éprouvée dans l'expérience de tous les citadins, est le pendant de la « distance sociale » ou « raciale » telle qu'elle est vécue. Il aurait ici fallu, pour aller plus loin, engager une analyse historique et

comparée des relations raciales et s'intéresser à des modes d'assemblage spatial entre colons et colonisés, très différentes dans les colonies anglaises, françaises, espagnoles ou portugaises, ou encore aux marges de tolérance très variables, selon les pays, à la transgression des barrières raciales, liées à toutes sortes de viol, de concubinage ou de mariage. La distance physique n'était pas du tout la même dans les plantations à Hawaii et en Haïti, en Louisiane, à Bahia et à Sumatra, au Congo belge, à Cuba ou à Durban. L'existence de rites d'interaction dans la société esclavagiste permettait aux maîtres et aux serviteurs qui cohabitaient dans la vie domestique de développer des « contacts étroits et intimes », aux États-Unis (Park, 1913/1914 : 614), tout en excluant d'autres possibilités, en premier lieu le mariage mixte, mais aussi la commensalité. Cela n'empêchait pas des relations affectives de se nouer, faites de gentillesse, de soin et de loyauté – pas vraiment des relations d'amour ou d'amitié, tant l'asymétrie restait grande. Les serviteurs étaient attachés à une maison, n'étaient ni salariés, ni libres de circuler ou de chercher un autre emploi ; ils n'étaient clairement ni des propriétaires ni des citoyens, et leur désobéissance pouvait conduire à la mort. Mais il existait entre ces personnes ce que Park appelait – et on peut imaginer que Goffman (1963) est allé chercher là son inspiration – un *modus vivendi* (Park, 1913/1914 : 609 et 615), un « arrangement » social fait de « fonctionnement pratique *(practical working)* » et de « compréhension mutuelle *(mutual understanding)* » (*ibid.* : 609).

Cette proximité sociale allait de pair avec un processus d'assimilation. Mais un autre paramètre est à prendre en compte, comme le souligne Park dès 1914 : le développement d'une *conscience de classe ou de race*. On a vu que les relations des Noirs et des Blancs étaient réglées par toute une étiquette sociale qui permettait à chacun de tenir sa place et de se tenir à sa place (Doyle, 1937). Mais la « croissante conscience de soi de la race », liée à l'émergence d'une « fierté raciale » dans le Nord du pays et à une critique et à un rejet des préjugés – que Park (1913/1914 : 618) illustre par la formation d'un marché de poupées noires pour une clientèle noire – change la donne. La valorisation nouvelle des images, usages et idéaux noirs, distincts de ceux

« Le Nouveau Noir n'a pas peur ! » Manifestation de l'Universal Negro Improvement Association Parade à Harlem, au croisement de la 135th et de Lenox Avenue, le 2 août 1920 (Photographe : James Van Der Zee. New York Public Library).

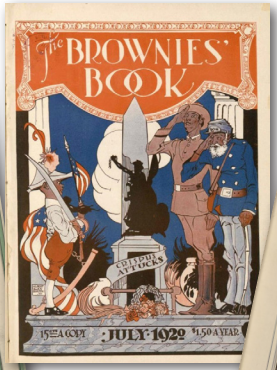
des Blancs, la création de costumes de mode et d'œuvres d'art pour un public spécifique, qui préludent alors les Renaissances noires de New York et Chicago, attestent que la communauté noire est capable à son tour d'ethnocentrisme (*ibid.* : 619), et n'est plus aliénée, prisonnière des fétiches des Blancs.

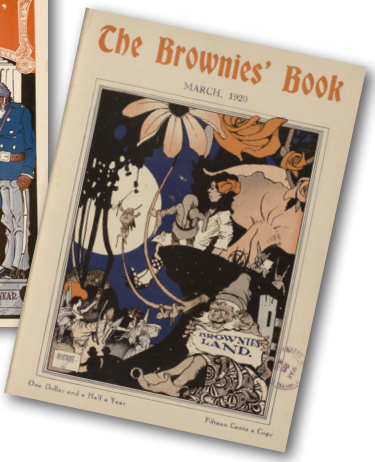
> La littérature et l'art, lorsqu'ils sont employés pour donner un sentiment racial et une forme aux idéaux raciaux, servent, avec d'autres agences, à mobiliser le groupe, à mettre les masses en rapport avec leurs dirigeants et à se reconnaître entre elles. Dans ce cas, l'art et la littérature sont comme des tambours silencieux qui convoquent et provoquent l'action des instincts et des énergies latentes de la race. Ces luttes, ajouterai-je, dans lesquelles un peuple submergé cherche à s'élever et à se faire une place dans un monde occupé par des races supérieures et privilégiées, ne sont pas moins vitales ou moins importantes parce qu'elles se font sans effusion de sang. Elles servent à stimuler les ambitions et à inspirer des idéaux que des années de sujétion et de subordination ont peut-être étouffés. En fait, il semble que ce soit par

> des conflits de ce genre, plutôt que par la guerre, que les peuples mineurs soient destinés à acquérir la concentration morale et la discipline qui leur permettront de participer, sur un pied d'égalité, à la vie consciente du monde civilisé. (*Ibid.* : 620)

Ces « luttes raciales » bouleversent l'ordre des relations raciales. La proximité et la convivialité hiérarchiques des plantations du Sud s'effacent devant une solidarité entre Noirs d'une nouvelle sorte ; la prise de conscience de formes d'aliénation et l'affirmation d'une culture propre vont de pair avec une critique explicite de processus de discrimination sociale ou légale, d'exploitation économique et de domination politique. Le travail sur l'art et la littérature, accompli par exemple dans *The Crisis*, accompagne les mobilisations sur un plan matériel en façonnant de nouvelles perceptions et évaluations de ce que veut dire être noir ; et le *Brownies's Book*, fondé par Du Bois, Jessie Redmon Fauset et Augustus Granville Dill, édité entre octobre 1919 et décembre 1921, se donne pour objectif de contrer les stéréotypes raciaux et de fournir aux enfants noirs des images et des récits de soi alternatifs.

Tout cela, Park est capable de l'analyser. Il rapproche le mouvement noir, « une nation à l'intérieur d'une nation » selon B. T. Washington, dans ses différentes variantes, du mouvement des nationalités en Europe – sinon que le premier est en quête de davantage d'intégration, le second, de plus d'autonomie. Plus d'intégration signifie paradoxalement plus de distance raciale, l'expérience collective des Noirs se démarquant de celle des Blancs et s'affirmant comme singulière, objet de fierté, à exhumer et à cultiver ; mais paradoxe : plus d'intégration va de pair avec l'exigence d'une égalité de droits, et donc la fin de la ségrégation résidentielle, scolaire et professionnelle, et une nouvelle proximité dans la mixité spatiale ! La revendication du *Black is beautiful* (et ses déclinaisons sur le rouge et le jaune) s'impose au moment où masques et uniformes raciaux sont irrémédiablement condamnés. Dans cette dynamique collective, Park et Stonequist constatent avec E. B. Reuter, dès 1919, que les personnes marginales que sont les « mulâtres » assument le leadership :





Some Little Friends of Ours

Couvertures de *The Brownies' Book*, magazine enfantin lancé par *The Crisis* entre 1919 et 1921..

> La ségrégation des Noirs, l'émergence d'une classe moyenne et l'ajustement biracial des races qui en a résulté, ont donc ménagé une place et fourni une vocation aux mulâtres. Incapables d'échapper à la race et incapables de constituer une caste au-dessus de la race, ils sont restés dans le giron de la race et en sont devenus les véritables leaders. Ils sont les professionnels et les hommes d'affaires de la race. Ce sont eux les leaders qui dirigent toutes les affaires raciales et interraciales. (Reuter, 1918 : 360)

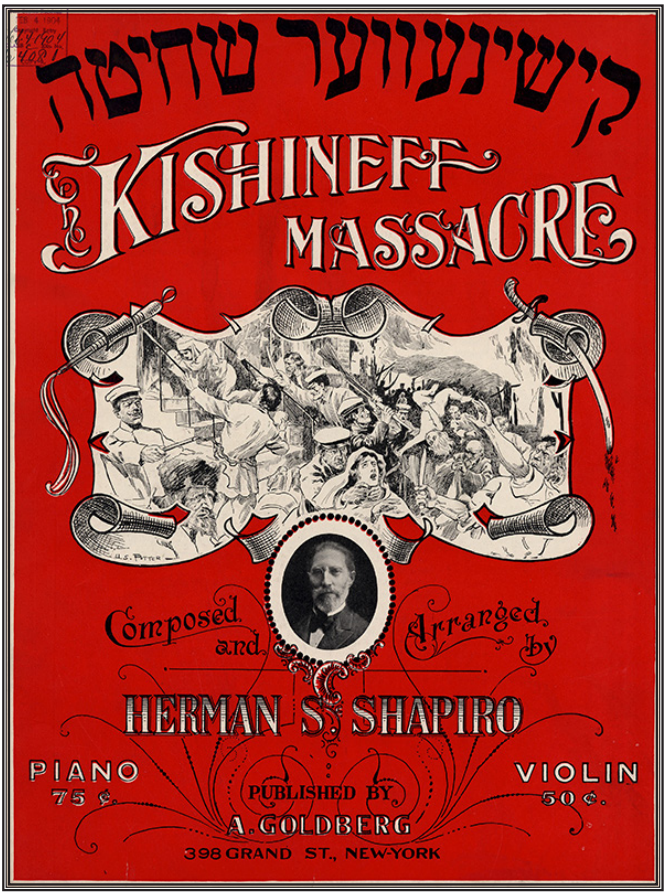
On voit une certaine configuration de l'expérience marginale, de la distance sociale et de la distance raciale se mettre en place à la faveur de nouvelles mobilisations et de nouvelles sensibilités collectives. Ce serait intéressant, au-delà du cas des Africains-Américains, d'examiner la façon dont la psychologie des stéréotypes et des attitudes raciales se transforme en relation à des groupes de migrants en voie d'assimilation (première thèse à Chicago : le cas des Tchèques ou Bohémiens, par Jakub Horak, 1920) ou à des « Eurasiens » (première thèse : le cas des Japonais-Américains par Jesse F. Steiner, 1917).

L'ÉTRANGER : JUIFS DU GHETTO ET JUIFS ÉMANCIPÉS

Il est un groupe qui va être au centre de l'attention, c'est celui des Juifs. La figure de l'homme marginal recouvre initialement celle de *L'Étranger* et pour Simmel (1908), la figure de l'étranger se référait explicitement à l'émancipation des Juifs européens, sortant de la sécurité endogamique (homopraxique et homoglossique) de leurs ghettos pour développer des liens complexes avec les Gentils[18]. Les Juifs des villes d'Europe occidentale, à la différence des communautés rurales de Silésie, et plus encore, des provinces polonaise, lituanienne, biélorusse, ukrainienne et moldave de l'Empire russe, se trouvaient « à la périphérie de deux mondes ». Ils entretenaient des relations de dépendance, pour leur travail ou leur propriété, à de plus vastes entreprises commerciales et financières, tout en ayant besoin

de la protection du Prince contre les menaces de précipitation du préjugé en pogrom : de ce point de vue, ils étaient relativement intégrés à une économie et à une politique[19]. Cette situation n'était pas celle de tous les groupements juifs, dont il faudrait retracer l'histoire dès l'Antiquité dans le Caucase et en Arménie, puis autour de la Mer Noire, en Crimée et dans le Bosphore, qui se fondent avec les Khazars, occupent Kiev et l'Ukraine orientale et poussent vers la Biélorussie, la Pologne et la Lituanie – sans oublier les Romaniotes, Mizrahites et Karaïtes, au statut spécifique. Les Juifs de l'Empire russe vivaient ainsi en toute autonomie communale, maintenaient leurs propres institutions civiles et religieuses, et à partir du règne de Catherine, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, allaient être pris dans un double mouvement, en balancier, d'inclusion et d'exclusion par des lois commerciales ou administratives.

Un peu dedans, un peu dehors. Cette oscillation existentielle est au cœur de la description des stratégies de vie des Juifs de Chicago (Wirth, 1927 : 64-66). Elle est typique d'une certaine topologie de l'expérience marginale. Les personnes marginales ne tiennent pas en place et ne trouvent pas leur place. Les Juifs de seconde génération de Chicago sont tenaillés par le désir de rejoindre le grand monde, d'autant plus fort qu'ils sont passés par le « milieu où l'assimilation se fait le plus naturellement » « le groupe de jeu et la salle de classe de l'école publique » (Stonequist, 1937 : 130) et n'ont découvert que sur le tard l'expérience de discrimination raciale. Ils risquent de s'y perdre et se heurtent tôt ou tard aux limites de l'assimilation, que ce soit dans les gangs juifs qui se battent dans la rue contre les gangs polonais, dans les embûches rencontrées au cours de leur carrière scolaire ou professionnelle ou dans les récits de pogroms restitués par la mémoire parentale – comme celui de Kichinev en 1903 et 1905, en Moldavie, relaté par Zangwill dans *The Melting Pot* (1908). Ils aspirent à sortir du ghetto, mais ils sont renvoyés dans les limites de leur enclos statutaire.

Les déconvenues dans leurs histoires de vie – comme l'impossibilité d'accéder à certains emplois ou de connaître des promotions à parité

Le massacre de Kichinev, composition par Herman S. Shapiro, Asna Goldberg Music Co., New York, NY, 1904 (Library of Congress, Music Division, Heskes Collection, C.D. Box 1–110).

avec les autres –peuvent conduire des personnes engagées sur la voie de l'assimilation à se soucier de « perpétuer la solidarité et la culture juives » (Stonequist, 1937 : 127). Un cas décrit par Stonequist (*ibid.* : 123-129) montre la perplexité dans laquelle un jeune juif est plongé face aux difficultés qui lui sont opposées sur son lieu de travail. Renvoyé à sa judéité, il prend la décision, ultérieurement, de rejoindre le B'nai Brith, la congrégation locale Anshe Ernes et la section de Chicago du

mouvement sioniste, tandis que sa clientèle, en tant qu'avocat, sera de plus en plus recrutée dans les rangs de la communauté.

Ces parcours ne sont pas tous identiques, et ils changent en fonction de la génération, de la date d'arrivée aux États-Unis et de la provenance des pays d'accueil – Allemands déjà assimilés, urbains, éduqués à l'occidentale et plus prospères, qui débarquent à partir de 1843, ou Ashkénazes d'Europe centrale et d'Europe de l'Est à partir des années 1860 (400 000 en 1888, 938 000 en 1897, 1778 000 en 1907 et 3 300 000 en 1918). À Chicago, la première vague s'installe dans le centre, quelques familles rejoignent le West Side, d'autres se regroupent dans le South Side, au nord de Hyde Park, autour de la synagogue de Kehillath Anshe Maarabh. Germanophones, ils s'organisent en créant sociétés de secours mutuel, clubs sociaux et civiques, association funéraire, hôpital et orphelinat. La seconde vague de migrants juifs, arrivés des shtetls de Bessarabie, de Pologne, Lituanie, Biélorussie, Ukraine et Russie, s'accroche au ghetto du Near West Side autour de Maxwell Street, avec ses quarante synagogues – sauvegardant, sinon le ghetto légal, en tout cas la forme du ghetto social et culturel. Les pogroms de 1881-1882 et 1903-1906 accélèrent le flux des arrivées. Ces migrants juifs parlent yiddish, ont leurs propres congrégations, services sociaux et institutions scolaires – même s'ils bénéficient de l'aide des Juifs allemands de la première vague.

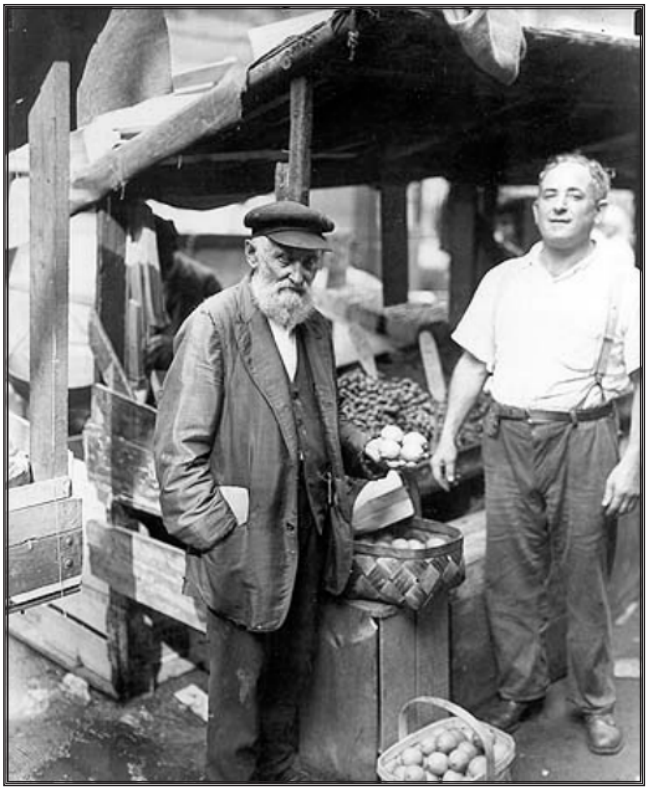
Le ghetto « moderne », comme l'appelle Wirth, n'est rien moins qu'uniforme. Il comprime les uns avec les autres des Juifs provenant de différents milieux de la diaspora. De statuts socio-économiques différents, de nationalités, de langues et de rites dispersés, avec des horizons temporels variables, dépendant de l'âge et de la phase du cycle de migration, il semblerait qu'ils composent eux-mêmes une symphonie transnationale. Le pluralisme culturel règne jusque dans le Ghetto, qu'il faudrait voir plutôt comme le creuset d'un « Nouveau Juif », un Juif à la fois américain et cosmopolite, tout comme à la même époque, le milieu des années 1920, Alain Locke (1925/2024) rend compte de l'émergence d'un « Nouveau Noir » à Harlem, New York.

Le ghetto n'est du reste pas une prison, ni « écologique », ni « socio-psychologique » (Wirth, 1927 : 71). Wirth décrit un mouvement pendulaire qui peut conduire certains de ses membres à s'en émanciper, quitte à y retourner un jour. Le processus d'américanisation et l'ascension économique et sociale poussent les plus jeunes à s'éloigner des noyaux les plus conservateurs de la communauté, en direction des nouveaux quartiers (au cours du temps, North Lawndale, Albany Park, South Shore ou Rogers Park). Mais à trop souffrir de l'expérience marginale – une épreuve d'autant plus douloureuse que le contraste est fort entre assimilation et exclusion – certains reviennent finalement se réfugier dans le ghetto, à moins qu'ils ne trouvent de nouveaux modes d'investissement d'une identité juive (par le *revival* religieux, l'œuvre philanthropique ou l'activisme sioniste). Dans la presse juive, Park repère l'alternative qui s'offre à New York au début des années 1920 :

> Les Juifs religieux ouvrent des écoles hébraïques, qui offrent un enseignement à l'ancienne ; les Juifs radicaux créent des écoles nationales-radicales ou « écoles libres », où les enfants reçoivent un enseignement moderne en hébreu et en yiddish, ou en yiddish uniquement ; les socialistes assimilés envoient leurs enfants dans des *Sunday schools* socialistes. (Park, 1922a : 167)

Cette alternative traverse les familles et les individus. Louis Wirth, travailleur social entre 1919 et 1922 pour les Jewish Charities, épouse Mary Bolton, une jeune fille baptiste, en 1923 ; plutôt porté au cosmopolitisme, dont il fixera la formule dans son article « Urbanism as a Way of Life » (1938), il maintient la pratique de certains rites dans la vie familiale et il entretient sa vie durant une sociabilité primaire très forte avec ses amis et ses parents. Son expérience de *caseworker* lui permet de rassembler le corpus de cas de son mémoire de master, *Culture Conflicts in the Immigrant Family* (1925). Le concept clef en est celui de « *conflit culturel* », qu'il décline en conflits de mœurs, de langage et de religion (Wirth, 1925 : 60-74, 75-96 et 97-118), et qu'il observe dans le monde vécu de chaque migrant et entre les générations de la même famille. Le remplacement des liens primaires par des relations

Maxwell Street est à la fois le marché du ghetto, mais aussi un marché ouvert au tout-venant : c'est une zone marginale, à cheval sur les multiples mondes qui s'y rencontrent.



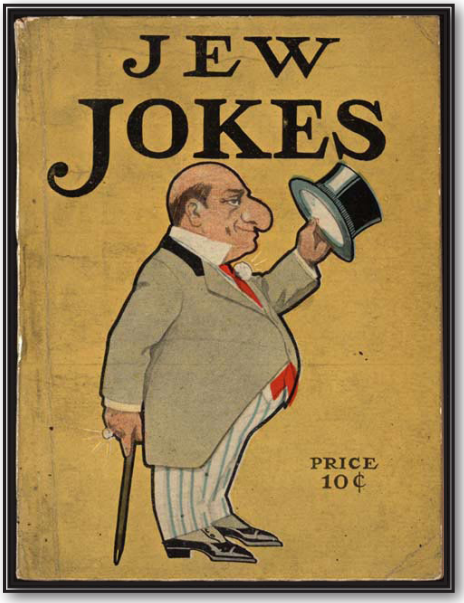
dans des groupes secondaires, le déplacement de la fonction de socialisation et de contrôle de communauté, de la famille et de la synagogue vers des institutions publiques font émerger des formes de désorganisation psychique et relationnelle dans la vie des individus. Des conflits personnels naissent de la contradiction ou de l'incompatibilité entre plusieurs éléments culturels avec lesquels l'individu est entré en contact. Chaque groupe primaire exerce un contrôle sur ses membres en leur imposant une définition partagée de leurs situations de vie (Thomas, 1917), en leur inculquant un sentiment d'appartenance, en réglant et en orientant leurs appétits et leurs désirs, en les rendant aptes à remplir des fonctions dans les institutions communautaires et en leur fournissant des corpus d'interprétations et de justifications pour que ces activités aient du sens. Une famille, une

entreprise ou une église ne sont viables que si elles pourvoient des « codes » qui lient les individus, leur donnent des « ensembles de compréhensions communes » et leur permettent d'agir en commun et de juger en consensus. Mais dans une société de migrants, les individus sont exposés à l'entrechoc, entre « fragments » de « traditions sociales » et de « cultures divergentes » (Park, 1918).

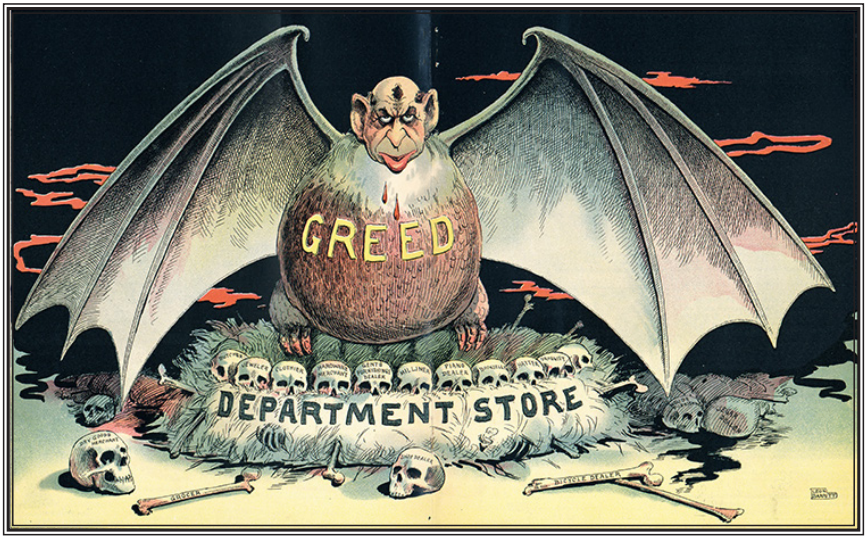
Ce processus de traduction des conflits culturels en conflits personnels peut donner lieu, au mieux, à des formes de fusion syncrétique et de rupture créatrice, au pire, il engendrera pathologie et délinquance. Mais il ne va pas « sans douleur ». Les groupes primaires, qui abritent les relations d'association et de coopération en face à face, du contact physique et de l'affection personnelle sont disloqués par cette dynamique. Certes, les nouveaux arrivants *(newcomers)* sont en partie pris en charge dans cette transition de l'Ancien Monde au Nouveau Monde où règnent l'entreprise capitaliste et la loi positive : mais ils ont moins affaire à une communauté *(Gemeinschaft)* qu'à une « lâche agrégation de relations » (Park, Miller [& Thomas], 1921 : 43) où priment, de toute façon, les intérêts individuels. Tous les standards de vie familiale, pédagogique et religieuse – l'honneur et l'obéissance due aux parents, la supériorité statutaire du père de famille, la dignité de la femme à travers la maternité, le respect des tabous alimentaires, la perpétuation des pratiques rituelles – entrent en confrontation avec ceux du Nouveau Monde. L'hypothèse de Wirth est que « l'assimilation des membres des familles de migrants passe par les enfants, qui sont le médium à travers qui les parents ont leurs principaux contacts avec la vie américaine » (Wirth, 1925 : 54). Les enfants sont comme les « missionnaires dans les colonies » : ils « importent » les savoirs, les idéaux, les souhaits, les sentiments de la rue ou de l'école dans la famille ; ils s'imbibent des « idiomes culturels locaux », ils acquièrent de nouveaux usages et mœurs *(folkways)* et un nouvel *ethos* (Park, 1924d). Un « travail de partage et d'appréciation mutuelle » s'engage entre les membres de la famille. Les enfants mettent en contact les plus anciens, ex-habitants de « communautés isolées et homogènes », avec une société nord-américaine, éminemment « mobile et plurielle » (Wirth, 1928 : 59).

Le contact donne lieu à des conflits de type linguistique (disputes sur les lieux et les moments d'usage du yiddish et de l'anglais), de type religieux (transgressions des prescriptions du Shulchan Aruch[20] et défections du Cheder ou du Talmud Torah) et de type moral – au sens du respect des mœurs (pratiques vestimentaires et alimentaires, observance du Shabbat, règles endogamiques). Les modes de résolution du conflit par les individus sont divers et peuvent s'ordonner selon une classification de types sociaux : Thomas est l'auteur de la partition entre personnes créatives, philistins et bohémiens, enrichie par celle de Park et Miller (et donc, de Thomas) : *settlers*, *all-rightniks* ou *buffoons* (Wirth, 1925 : 100). Wirth dresse sa propre galerie de types. Entre les extrêmes du conformiste et du rebelle, il distingue le dériveur *(drifter)*, un philistin dont les affiliations et les loyautés à la tradition sont instables, le grimpeur *(climber)*, dont l'ambition est de réussir mieux que ses parents selon les critères statutaires de l'Amérique, l'émancipé *(emancipated)*, qui ne respecte les conventions ni du groupe d'origine, ni du groupe d'accueil, le romantique *(romantic)*, qui se replie sur un culte nostalgique ce que devrait être la tradition, le pragmatique *(practical)*, prêt à tous les compromis, qui administre sa vie au coup par coup et l'intellectuel, qui devient un exégète de son héritage culturel et investit la vie scolaire (*ibid.* : 105-118).

Quoi qu'ils fassent, quoi qu'ils deviennent, les Juifs étaient visés par un antisémitisme rampant aux États-Unis. Celui-ci était évident dans le refus de certaines universités – la plus fameuse, Harvard – à prendre l'inscription d'étudiants juifs. L'Université de Chicago, en tout cas le département de sociologie, semblait immune à cette vague d'antisémitisme et de racisme, et acceptait beaucoup d'étudiants juifs – et noirs. Mais il pouvait, là aussi, arriver qu'un des membres du corps enseignant dise son exaspération contre la singularité juive. Faris, qui a par ailleurs écrit des articles sur le préjugé racial, était prêt, dans « If I Were a Jew » (1937), l'année de sa présidence de l'American Sociological Society, à mettre l'antisémitisme sur le compte du refus des Juifs de s'assimiler :



Little Giant, *Jew Jokes*, Cleveland, Arthur Westbrook Company, 1908. Dime Novel Collection.



L'avidité du vampire commercial que sont les grands magasins (« The Commercial Vampire » par Leon Barritt, *Vim*, 1, n° 5, 20 juillet 1898, p.10-11 (Library of Congress. Digital ID : cph 3g04626).

> Je devrais me rendre compte, si j'étais juif, que la haine pour mon peuple a des causes compréhensibles et qu'elle pourrait être surmontée avec du temps, de la patience et de l'intelligence. Je devrais essayer de faire de ma vie une référence pour le monde des Gentils, afin qu'ils révisent un peu leur opinion sur mon peuple grâce à ce qu'il verrait en moi. Je ne devrais donc pas m'éloigner de ceux qui sont prêts à m'accepter. Pour cette raison, je devrais renoncer à toutes les pratiques inutiles, encombrantes et superstitieuses qui divisent tant et qui sont si peu en harmonie avec la vie moderne. Je ne devrais pas refuser de manger des huîtres, du jambon cuit ou du poisson-chat [...] je devrais me marier par amour, mais je devrais essayer d'épouser une fille non-juive. Il y a d'excellents arguments eugéniques pour des croisements de ce genre. (Faris, 1937 : 350-353)

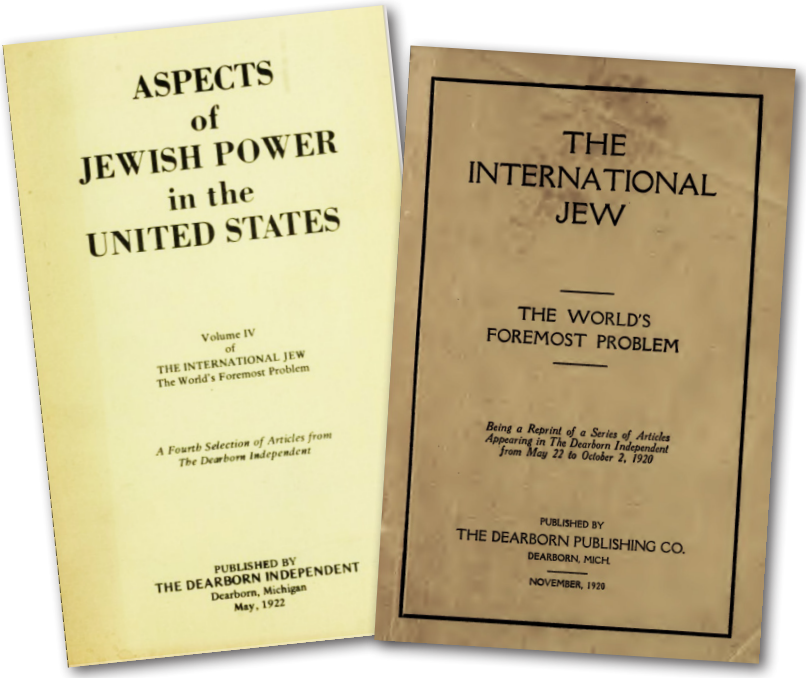
On peut être un psychologue social en vue, héritier de Mead et Angell, successeur de Thomas au sein du département en 1919, et un antisémite basique. Cet argument était du reste assez commun. On le retrouvait sous la plume de démocrates convaincus, puisque Walter Lippmann, qui saluait plus haut l'ouverture d'esprit de James, mais qui rejetait également les signes de distinction de la judéité comme manifestations d'un « exclusivisme ethnique » (Steel, 1980 : 186-196), et faisait de l'antisémitisme leur effet[21]. Park (1925b) critique cette idée que le Juif est un corps étranger dans l'organisme social et que les réactions de rejet contre l'irritation qu'il suscite sont naturelles, le remède minimal étant la ségrégation. Et contre l'argument inverse d'un philosémite, qui affirme que la race humaine va être améliorée et devenir plus universelle en absorbant l'intelligence supérieure, le dynamisme, les aspirations et les idéaux des Juifs, Park remarque, avec ironie, en s'appuyant sur une enquête statistique de Julius Drachsler, *Intermarriage in New York City* (1921), que « si l'amalgame est la mission du Juif, il ne semble pas pressé de se ruer vers son destin, du moins en Amérique » (Park, 1925b : 488). Les taux de mariage endogamique les plus élevés à New York l'étaient chez les Juifs et chez les Noirs !

La vague d'antisémitisme d'après-guerre était violente. Elle rejetait

les Juifs, à présent, au nom d'une idéologie antibolchévique, en les associant au communisme. Ils étaient l'une des premières cibles du mouvement anti-immigration – associés à la migration « russe » – et du Ku Klux Klan. Les carrières dans les services publics, banques et assurances, universités, cabinets d'avocats et écoles de médecine leur étaient fermées. Les programmes antisémites s'étalaient librement dans les journaux et à la radio, le médium le plus ouvertement orienté contre les Juifs étant *The Dearborn Independent*, financé et édité par Henry Ford de 1921 à 1927, qui touchait plusieurs centaines de milliers de lecteurs chaque semaine, et qui aura été central dans la diffusion aux États-Unis des *Protocoles des sages de Sion* (Singerman, 1981). Ce magazine imputait aux Juifs un plan de contrôle de la Réserve fédérale et de l'économie mondiale et il entretenait l'idée qu'Oncle Sam était désormais prisonnier « entre les mains des Juifs ». La mise en place de quotas par la loi sur l'immigration de 1924 était clairement pensée par une frange des protestants fondamentalistes comme une mesure contre les Catholiques et contre les Juifs.

On peut se faire une idée de la violence des échanges en lisant l'intervention de Robert H. Clancy, représentant républicain de Détroit au Congrès, qui dénonce les lois de 1921 et 1924 comme « non-américaines *(un-American)* » et qui défend l'américanité des Juifs et des Européens de l'Est et du Sud :

> Les Know-Nothings, ancêtres du Ku-Klux Klan, dénonçaient amèrement les Irlandais et les Allemands comme des bâtards, de la racaille, des étrangers et une menace pour nos institutions, tout comme d'autres rameaux de la race caucasienne, à l'histoire et aux antécédents glorieux, sont aujourd'hui fustigées. Ils sont traités comme de la populace *(riff-raff)*, des inassimilables, des « diables étrangers », des porcs inaptes à s'associer au grand peuple élu. Ces formes d'hallucination et de fierté nationale sont aussi vieilles que la division des races et des nations. Mais aujourd'hui, voilà que ce sont les Italiens, les Espagnols, les Polonais, les Juifs, les Grecs, les Russes, les Balkaniques, etc.,



Brochures antisémites diffusées par le *Dearborn Independent*, 1920 et 1922.

> qui sont à leur tour les lépreux raciaux. Et il est tout à fait approprié que tant de membres de cette Assemblée, dont les noms sont aussi irlandais que le cochon de Paddy, prennent la parole ces jours-ci pour attaquer une fois de plus, comme leurs semblables l'ont fait pendant sept siècles sanglants, l'effrayante fable des peuples élus et des peuples inférieurs. Ce redoutable sophisme consiste à dire que les uns sont faits pour régner et les autres pour être exécrés… (Robert H. Clancy, April 8, 1924, *Congressional Record*, 68th Congress, 1st Session, Washington DC : Gov. Print. Office, 1924, vol. 65, p. 5929 *sq.*)

Clancy rappelle que tous les Américains ont des ancêtres étrangers, que l'américanité est par essence en traits d'union, et que les Juifs, qui constituent une bonne part des contingents des immigrants des provinces polonaises et russes, honnis parce qu'inférieurs, sont

pourtant des citoyens actifs, dans les *Charities*, la justice ou le commerce de la ville de Detroit. De bons citoyens, comme les autres. La loi de 1924 ferme la séquence ouverte par les controverses sur l'américanisation, qui existaient de longue date, cultivées par les mouvements nativistes, mais qui avaient connu une flambée, due à la suspicion à l'égard de la loyauté des immigrants récents et des Germano-Américains, pendant la Grande Guerre. C'est de cette situation qu'est né le « pluralisme culturel » de Horace Kallen (1915/2024) : contre les tentatives contrariées d'assimilation et les risques d'anglo-saxonisation de la communauté juive, Kallen s'efforce d'imaginer une autre Amérique où les différents groupes nationaux, ethniques et raciaux pourraient trouver leur place sans pour autant renoncer à leurs

Dr H. W. Evans, sorcier impérial du Ku Klux Klan, à la tête des Chevaliers du Klan lors de la parade de Washington, D. C., le 13 septembre 1926 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph.3b08983).

singularités culturelles. À la même époque, Norman Hapgood, qui n'était pas juif, mais qui écrira plus tard, en 1922, une série d'articles contre la propagande antisémite de Henry Ford, appelle les Juifs à ne pas renoncer à leur héritage culturel, et rêve d'une Amérique faite de « vingt types de civilisations différentes et harmonieuses » (Hapgood, 1915 et 1916). Il est rejoint en cela par Randolph Bourne (1916/2024), qui voit dans le sionisme américain une piste à explorer pour son rêve d'Amérique transnationale (Cefaï, 2024c). De fait, les Juifs sont un groupe marginal particulier : à la différence de la plupart des minorités qui se réfèrent à un territoire national, ils n'ont pas de patrie *(homeland, Heimat)* vers laquelle se tourner et où se réfugier, sinon, en 1937, la Palestine sous mandat britannique, à l'avenir alors incertain. Ils forment un peuple dispersé à travers le monde, une diaspora aux langues multiples, aux expériences multiples, dépendantes du degré d'assimilation au pays où ils vivent. Ils sont unis par une religion du Livre, qui connaît cependant de nombreuses variantes, des plus orthodoxes aux plus libérales, sans compter un bon nombre de laïques ou d'agnostiques. Leurs pratiques culturelles ont dérivé pendant près de 2 000 ans : la découverte en 1867, par Joseph Halévy, des Falashas, les Juifs d'Abyssinie, a suscité beaucoup de polémiques et touchait à un point extrême du spectre de la judéité. Les Juifs pouvaient éprouver un sentiment analogue au sentiment national, directement lié à leur histoire collective et à leur conscience de groupe, tout en étant solidement ancrés dans la « communauté culturelle » du ghetto (Wirth, 1928 : 201-226). Objet de ségrégation forcée dans des ghettos, leur répression, en Europe, alternait avec des phases de protection et d'engagement public. Stonequist leur ménage une place à part dans sa réflexion sur l'homme marginal :

> [...] dans la plupart des pays, l'époque du ghetto fermé est révolue et elle a laissé place aux attraits et aux répulsions du ghetto ouvert ou volontaire. Le Juif a généralement été libéré pour participer au monde plus vaste qui l'entoure. Il a pénétré ce monde en profondeur, a largement contribué à sa culture, sans pourtant s'y sentir tout à fait chez lui. Une fois qu'il y a pris part, il ne peut se

> retirer confortablement dans le ghetto. Il est beaucoup trop juif pour être assimilé et pas assez juif pour rester isolé. En outre, le climat intellectuel du modernisme a sapé le fondement religieux et racial du ghetto, tandis que la voie du nationalisme juif mène à une *impasse* [*sic*].
>
> Le Juif moderne, le Juif qui est sorti du ghetto, vit dans une culture double *(duplex)* : juive et gentille [*gentile*, au sens de *goye*]. En Angleterre, il tend à devenir un Anglais ; en Amérique, un Américain ; en Allemagne, un Allemand. Moins son immigration d'Europe de l'Est est récente, plus son assimilation est complète. Ses enfants désertent les écoles juives *(Chedarim)* ; ils se mêlent aux non-Juifs ; beaucoup se convertissent ou se marient en dehors du groupe. (Stonequist, 1937 : 78)

Bref, ce que veut démontrer Stonequist, c'est que le Juif moderne est un « hybride culturel, pour moitié issu de la culture hébraïque traditionnelle et pour moitié façonné par la culture occidentale, dans l'une de ses formes nationales » (*ibid.* : 80). Une marginalité paradoxale à ses yeux. D'une part, il voit se profiler un amalgame biologique et une assimilation culturelle des Juifs avec le reste de la population. Cette vision, non datée et non située, est très (nord- ou sud-)américaine, mais elle ne prend pas en compte la situation de nombreuses communautés juives, par exemple sépharades, d'Afrique du Nord et du pourtour méditerranéen. Et surtout, elle ignore la catastrophe en cours en Europe : les massacres s'accéléreront à partir de 1940, avec l'arrivée des nazis au pouvoir en Allemagne, mais dès 1933, amalgame et assimilation sont devenus moins plausibles que l'exclusion juridique, la spoliation économique, les vexations et les humiliations morales, la destruction physique, et pour les plus chanceux, l'exil. La famine dans les ghettos, l'exécution par les *Einsatzgruppen* et l'extermination dans les camps allaient bientôt être une solution radicale de la *Judenfrage :* cette possibilité de maltraitance, et bientôt d'annihilation d'une population marginale, dans tout son spectre allant des Juifs « hassidiques » des shtetls aux Juifs dits « assimilés » des villes, est sous-estimée par Stonequist[22].

Celui-ci, d'autre part, pense que la dynamique de dissolution de la singularité du peuple juif a ses limites : cette « culture minoritaire tenace » ne se laisse pas absorber. Pour différentes raisons. La plus flagrante en est que les discriminations, qui parfois tournent au pogrom, ou des dynamiques collectives, comme l'Affaire Dreyfus (Wirth, 1928 : 149), viennent recréer une distance entre un peuple juif qui doit s'auto-défendre et les autres qui le persécutent. En outre, un argument interne à la communauté est que le mariage des hommes juifs avec des femmes non-juives casse la chaîne de la perpétuation du peuple juif : sur le mariage mixte pèse ainsi une réprobation qui limite son extension. Enfin, dans un environnement hostile, l'isolement culturel et moral, dans un milieu de vie où le stigmate de l'uniforme racial est renversé et où la tension quotidienne des interactions est relâchée, est recherché pour lui-même. Le ghetto comme « aire ségréguée », analogue à la Black Belt, Little Sicily ou Chinatown, offre les avantages d'un *modus vivendi*, fait de symbiose économique, de compétition professionnelle, de rivalité intellectuelle, mais aussi d'accommodation par ségrégation dans d'autres domaines (proscription du mariage mixte, séparation des pratiques cultuelles, prescriptions alimentaires limitant la commensalité). Cette distance spatiale et morale est une garantie de tolérance. Elle offre aux habitants du ghetto la protection d'un cocon social et culturel avec ses réseaux de parenté et d'entraide et avec ses synagogues, ses écoles et ses tribunaux, ses services funéraires, ses commerces ethniques, ses organes de presse, ses sociétés de crédit et de bienfaisance et ses clubs de sport et de loisir.

Le ghetto a ses spécificités historiques, restituées par Wirth, mais il est aussi la résultante de toutes sortes de forces sociales qui ont une transcription écologique. Comme Chinatown ou Bronzeville, le ghetto est à la fois le produit d'une ségrégation imposée de l'extérieur, de l'éloignement des autres groupes raciaux que leur mobilité géographique et sociale pousse vers d'autres quartiers, et d'un choix d'autoségrégation en vue de créer des zones de sécurité et de confort, entre-soi : partage des langues, expressives et discursives, esthétiques des corps, des sons et des odeurs, maintien de coutumes strictes et de lois

protectrices, concentration de commerces et de services spécifiques, délimitation territoriale d'un espace de vie collective. C'est un milieu de vie, avec ses arcs-boutants institutionnels et ses réseaux de sociabilité, d'association et de solidarité, qui, tout en offrant une palette de choix à ses membres et en abritant de nombreux types de trajectoires, forge un certain type de « personnalité sociale ». Il constitue une « région morale » spécifique de la ville, où les Juifs, entre eux, n'ont pas besoin de jouer un double jeu. « Chaque secte religieuse a sa physionomie. Les Méthodistes ont acquis une face, les Quakers, une face, les religieuses, une face. » (Emerson, *English Traits*, 1856). « Nos faces [nos visages] sont des masques vivants qui réfléchissent les émotions changeantes de nos vies intérieures », mais ce sont aussi les « masques conventionnels » de types sociaux, ethniques ou raciaux que nous tendons à incarner. Nos masques traduisent et trahissent. Dans le ghetto, il est plus facile qu'ailleurs, dans la ville, d'échapper à l'imagerie que les non-Juifs projettent sur les Juifs, et plus facile à ceux-ci de n'être pas prisonniers des jeux de rôles et des intrigues de la vie publique. Entre soi, et si diverses soient les personnalités sociales de ce Nouveau Juif, plus besoin de se cacher derrière le masque, la *persona* ou l'*hypocritès* des conventions sociales.

Wirth renversait cependant ce raisonnement. Il jouait sur l'opposition entre la personnalité « étriquée » du Juif à la vue courte, vissé au ghetto, cultivant son orthodoxie, ne renonçant pas au yiddish, et la personnalité « hybride » du Juif « émancipé », en voie d'américanisation, qui change d'habit et de résidence, se coupe la barbe et se met à l'anglais, mène ses affaires avec des partenaires, des employés et des clients extérieurs au ghetto, ne supporte plus qu'une version libérale ou réformée de la religion et enfreint parfois les règles de Shabbat (Wirth, 1928 : 264-266). Le problème est à la fois que le Juif en voie d'assimilation souffre de « conscience divisée » en vivant « à la frontière » ou en « bordure du monde des Gentils » – « *on the fringe* », en français, « sur la marge » –, à la différence des « habitants du ghetto, qui s'accrochent à la chaleur du foyer familial et tribal » (*ibid.* : 280). Il goûte les plaisirs de sa nouvelle vie tout en se heurtant aux préjugés

« L'Heure des enfants *(The Children's Hour)* » à Chinatown, San Francisco (publiée dans Arnold Genthe, *Pictures of Old Chinatown*, New York, Moffat, Yard, 1908, p. 43, avec le commentaire : « That was the brightest hour of all the day in those streets. Dupont and Washington and Stockton blossomed with racing, tumbling babies, all bright in silk »). Cette photographie, tirée entre 1896 et 1906, fait partie de la collection Arnold Genthe, conservée à la Library of Congress. Digital ID : agc 7a08938).

qui continuent de lui être opposés, en continuant d'être exposé aux « explosions récurrentes » de haine antisémite, tout en se sentant coupable d'avoir déserté sa communauté – où certains *Menschen* le perçoivent comme un *Allrightnick*[23] opportuniste (*ibid.* : 248). De façon intéressante, « *marginal man* » n'apparaît pas dans le corps du texte de la thèse, publiée ou non, de Wirth, mais la catégorie est présente dans l'index du livre. L'entrée renvoie aux pages 36, 73 et 110. Une fois l'ouvrage sous presse, Wirth a dû prendre connaissance du texte de Park. Il a recensé quelques-uns des passages de son propre travail où il est question de lisière entre deux mondes, pour les subsumer sous la catégorie de son directeur de thèse.

Première occurrence : le ghetto, en renvoyant l'une à l'autre les expériences du dedans et du dehors, a fait naître une conscience d'être soi – en tout cas, a induit une nouvelle expérience de soi. Les Juifs vivent dans une tension permanente entre vivre entre soi et vivre avec les autres, et plus amplement, entre particularisme et universalisme.

> Le ghetto a rendu les Juifs conscients d'eux-mêmes. Ils vivaient à la frontière de deux mondes : le monde du ghetto et le monde étrange au-delà des portes du ghetto. La vie dans le ghetto n'était possible que parce qu'il existait un monde plus vaste à l'extérieur, dont de nombreux Juifs avaient souvent plus qu'un simple aperçu. (Wirth, 1928 : 36)

Deuxième occurrence : la conscience de soi va de pair avec l'ambivalence des attitudes et des sentiments. Les Juifs ont la double tentation de rester fidèles à ce qu'ils croient être la tradition et de la faire voler en éclats. Ils sont dans l'impossibilité d'endosser un statut et de s'en sentir satisfaits. Ce qui induit une série incessante de sorties hors du ghetto et de retours vers le ghetto, même une fois que les droits de citoyens leur sont accordés (Zangwill, 1908 ; et Wirth, 1928 : 117-121) ; ou, en parallèle, un fil continu de réinterprétations, fondées sur les textes, de ce que veut dire être juif, et des moments de rupture, de réforme modernisatrice, qui peuvent pousser jusqu'à l'oubli d'être juif. L'incertitude

statutaire a pour pendant une hésitation entre « réserve protectrice » et « initiative agressive » dans les interactions. Tantôt, la personne reste en retrait, sur son quant-à-soi, elle s'efface et se fait oublier, tantôt elle dépasse les bornes, veut trop prendre ou se montre trop entreprenante. Dans les deux cas, elle cherche sa place sans la trouver.

> Tous les moyens mis en œuvre pour maintenir le Juif à l'écart lui faisaient en même temps désirer ces contacts qui lui étaient tabous. Il vivait à la périphérie de deux mondes, sans être pleinement dans l'un ou l'autre. En conséquence, il a développé ce sens aigu de la conscience de soi qui s'exprime souvent par sa maladresse et son manque d'assurance en compagnie d'étrangers. Soit il est timide et effacé, soit il compense par l'agressivité. Dans les deux cas, il est rarement lui-même. Il est hanté par la solitude dans le monde extérieur et, lorsqu'il rentre au bercail familial, il ne tient pas en place et il est désireux de s'échapper. (Wirth, 1928 : 73)

Troisième occurrence : si certains Juifs misent sur la Loi écrite et publique de la Torah, d'autres prennent le chemin opposé de la mystique ou de l'ésotérisme, et d'autres, encore, sont habités par l'espoir d'une émancipation universelle, qui les concerne au premier chef, mais qui peut avoir une portée pour l'humanité tout entière. Parfois, écrit Wirth, ils tendent à négliger en politique les solutions raisonnables aux problèmes pratiques pour se laisser séduire par l'appel de grands systèmes idéologiques.

> Le sionisme, le socialisme et tous les autres mouvements qui ont vu le jour ont trouvé de nombreux adhérents chez les Juifs. Le Juif vivait à la frontière de deux mondes. [Il] était tiraillé entre les impulsions conflictuelles de rester dans le cercle intime de ses semblables et de s'échapper dans la vie extérieure [...] où rencontrer, non seulement des Juifs du ghetto, mais aussi des hommes du monde entier. [Il considérait] chaque projet sous l'angle de son sens rationnel et de sa signification téléologique. Le Juif n'avait

> aucune difficulté à rationaliser, non seulement le réformisme et le socialisme, mais aussi le sionisme et le hassidisme. (*Ibid.* : 110)

L'Exil a partie liée avec une capacité à rationaliser et à universaliser, mais les Juifs peuvent aussi trouver une fuite hors de leur situation marginale dans des épreuves mystiques ou idéologiques.

LE CAS DU MARIAGE MIXTE : AMALGAME ET ACCULTURATION

Les Juifs n'ont cependant pas l'exclusivité de l'expérience marginale, ils la partagent avec beaucoup d'autres, en premier lieu ceux que Park (1931a) et Stonequist (1937 : chap. II) appellent des « hybrides », les mal nommés « sang-mêlé » (Hughes, 1949 : 59), issus du croisement de différents lignages biologiques. À commencer par les « hybrides raciaux », produits du mariage mixte entre « races » de couleur différente. Toutes les démonstrations dans la tradition de Chicago tendent à accréditer l'existence de races, prises en tout cas comme des faits de croyance, autour desquels s'oriente la perception et l'évaluation communes ; dans le même mouvement, elles visent à en nier le caractère biologique – Park affirme que les « races pures » n'existent pas, dans son introduction au livre de Romanzo Adams sur le mariage interracial à Hawaii (Park, 1937 : vii) –, et à déplacer la discussion sur le plan social et culturel. Les hybrides raciaux relèvent autant de « l'interpénétration culturelle » que de l'« amalgame biologique » (Stonequist, 1937 : 206). « La personnalité marginale est une fonction de conditions sociales. » (*Ibid.* : 211). Le préjugé racial est affaire de « définition de situation » ; la race intervient principalement en tant que « marque d'identification » *(ibid.)*. Park comme Stonequist tendent à faire de l'hybride racial un hybride culturel : la variété des « personnalités marginales » selon la nature des situations sociales invalide l'idée que « le mélange racial comme tel engendrerait des constitutions génériques instables ou des personnalités disharmonieuses » *(ibid.)* et les ambivalences, difficultés ou contradictions éprouvées par les hybrides raciaux n'ont rien à voir avec une hypothétique incompatibilité des sangs : le « *clash of blood* »

(*ibid.* :148) est un clash culturel et rien de semblable ne serait observable là où les différences culturelles seraient bien acceptées ou tolérées, et où l'équilibre serait harmonieux entre les processus de compétition et de symbiose, d'accommodation et d'assimilation.

L'hybridité raciale n'en est pas moins vécue comme un problème social. On peut en suivre les différentes formulations tout au long des mémoires de recherche soutenus à Chicago, depuis *The Mulatto* de E. B. Reuter (1918) à *Negroes in Brazil : A Study of Race Contact at Bahia* de Donald Pierson (1942/1967) et à *Interracial Marriage in Hawaii* de Romanzo Adams (1937), de *The Eurasian : A Social Problem* de Mary H. Lee (M.A. Chicago, 1912) à *Japanese Invasion* de Jessie F. Steiner (1917 : chap. IX) et à *Americans of Japanese Ancestry* de Forrest La Violette (Ph.D. 1946). En passant, hors de Chicago, par *The Souls of Black Folk* de Du Bois (1903) ou *Intermarriage in New York City* de Julius Drachsler (1921) ou encore le questionnaire sur le mariage mixte d'Emory Bogardus dans *The New Research* (1926 : 157-160).

Quelles aversions et hantises étaient plus précisément liées à la mixité raciale ?

HAWAII ET BAHIA : DEUX ESPÈCES DE « LABORATOIRE RACIAL »

On commencera par une citation des *Studies in History and Jurisprudence* (1901) de James Bryce, juriste, politiste, député à la Chambre des Communes qu'il quitte entre 1907 et 1913 pour devenir ambassadeur du Royaume-Uni aux États-Unis, auteur de *The American Commonwealth* (1888).

> Les différences et les animosités raciales, qui ont joué un grand rôle dans la menace de l'unité des États, sont généralement dangereuses lorsque des races hostiles l'une à l'autre occupent différentes parties du pays. Si elles vivent mélangées, en nombre équilibré à un niveau tolérable, et si en outre elles ne sont pas de

> religions différentes et parlent la même langue, l'antagonisme disparaîtra en une ou deux générations, principalement par l'action des mariages mixtes. Mais il existe un ensemble de cas, pour lesquels aucune fusion n'est possible et qui font le désespoir des hommes d'État. Ils posent un problème qu'aucune constitution ne peut résoudre. Il s'agit de la juxtaposition sur le même sol de races de couleur différente. (Bryce, 1901 : I. 245-246)

La séparation des groupes raciaux amène ceux-ci à opérer comme des « forces centrifuges » qui créent de la division, menacent de faire sécession et « empêchent la croissance d'une opinion véritablement nationale », nous dit Bryce. Il précise qu'aucune solution n'a été trouvée, citant Algérie et Afrique du Sud, sinon en Nouvelle-Zélande où les Maoris, qui vivent dans leurs réserves, ont obtenu le droit à la représentation parlementaire. Dans les pires des cas, cette cohabitation peut conduire aux exactions des Belges au Congo (1885-1908), ou des Allemands contre les Namas et les Héréros (1904-1907). Aux marges de l'Europe, les pogroms contre les Juifs en Russie (1881-1884 et 1903-1906) et les massacres hamidiens des Turcs contre les Arméniens (1895-1897) témoignent des risques de violence contre une minorité résidant sur un territoire national. Bryce signera en 1916 le *Blue Book*, rapport de référence, corédigé avec Arnold Toynbee, sur le « traitement des Arméniens et des Assyriens » par les Jeunes Turcs. Les « forces centrifuges » se soldent parfois par des déplacements, confiscations, incarcérations, déportations, et exécutions massives des minorités – la plupart n'étant pas concernées par le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, que proclame le Traité de Versailles en 1919. Aux États-Unis, Bryce reconnaît que des droits politiques et civils ont été concédés à la communauté noire, mais que celle-ci est loin d'être « assimilée » et qu'elle est la cible de toutes sortes de relations de violence. « Assimiler » au sens physiologique d'« avaler et digérer toutes les espèces de différences humaines normales », ce qui, selon Park, opère aux États-Unis, « à l'exception de celles qui sont purement externes, comme la couleur de la peau » (Park, 1913/1914 : 608). La question d'arrière-plan semble être : comment

fonder une communauté politique qui ne soit pas menacée par ces forces centrifuges et qui métabolise tous les corps étrangers qui se présentent à elle ? Plus tard, on se demandera comment fonder une démocratie trans-raciale ou une nation multiculturelle ?

Pourtant, il y a un bout de territoire étatsunien qui semble avoir surmonté la division raciale. L'exemple chéri dans les années 1920 et 1930, est celui de Hawaii. L'île de Hawaii est alors perçue comme le double inversé de la situation continentale : amalgame racial et acculturation interraciale semblent s'y produire sans trop de heurt. Ce mythe tenace de Hawaii « laboratoire racial », apparaît dans *The Peoples of Hawaii* (1925), un petit livre publié par Romanzo Adams pour le compte de l'Institut des relations du Pacifique (Institute of Pacific Relations). Hawaii, peut-être parce que l'île avait une longue histoire de migrations et de mélanges, depuis l'épisode mythique du débarquement du Capitaine Cook en 1778[24], semblait offrir un milieu propice à l'amalgame racial des autochtones (Kanaka Maoli), des Portugais, Japonais ou Chinois, Philippins, Coréens ou Samoans. Les études sont nombreuses à aller dans ce sens, depuis le premier colloque de l'Institut des relations du Pacifique, où William Allen White, dans un article repris dans la revue *Survey Graphic* (1926), déclare la disparition des « antipathies » et des « injustices raciales », à l'ombre de la « bienveillance de l'oligarchie blanche ». Il en est ainsi dans les premières livraisons de la revue *Social Process in Hawaii* ou dans le livre de Adams sur le mariage interracial. Hawaii semble avoir réalisé le « *melting-pot* du Pacifique » (Lind, 1961 : 58). Elle passe pour l'épicentre des rencontres entre Orient et Occident, à une période de relance des relations diplomatiques des États-Unis avec la Chine et le Japon. Dans le volume *When People Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, Alain Locke (1941) reprend des extraits d'Adams sur la « doctrine raciale non-orthodoxe de Hawaii » (Adams, 1934), et invoque son « code d'égalité raciale » (*ibid.* : 148), de « tolérance sociale » et de « réciprocité culturelle » (Locke, 1941 : 237). La race induit peut-être certaines « loyautés préférentielles », mais elle n'est pas un mode de catégorisation et de classement qui règle de façon déterminante les relations sexuelles ou matrimoniales, pas plus

qu'elle ne hiérarchise, dans les mœurs ou rites locaux, les individus et les groupements humains les uns par rapport aux autres. La « qualification personnelle » l'emporte, selon Adams, sur les autres considérations statutaires – à l'exact opposé de l'étiquette des relations raciales observée dans le Sud des États-Unis (Doyle, 1937).

Tous les auteurs ne sont pas aussi iréniques. Stonequist, après un séjour de deux années à Hawaii, écrit un petit article, « The Marginal Man in Hawaii » (1935b). Le texte est intéressant en ce qu'il affirme que le mélange des races et des cultures ne se fait pas à la même vitesse pour tout le monde et qu'il y a en quelque sorte des « pionniers » – les personnes marginales – qui avancent plus rapidement que les autres sur ce front. Stonequist accomplit aussi une opération de comparaison entre « hybrides raciaux » (croisement de Kanaka et de Blancs) et « hybrides culturels », sans amalgame racial (Japonais américanisés), constatant de semblables dilemmes de conduite, ambivalences affectives et incertitudes statutaires. Il en infère que la condition marginale semble bien sociale et culturelle, et non pas biologique. Surtout, il repère, intriqué dans le « *pattern* d'égalité et de convivialité », un « *pattern* d'inégalité et de préjugé » (1935b : 19) : le premier s'observe à l'état pur sur les aires de jeu des plus petits, qui n'ont pas encore dû se cogner aux « barrières raciales » ; mais en contrepoint du premier *pattern*, le second joue à plein dans le monde des plantations, et ce en dépit de l'absence d'un « code de ségrégation ». Enfin, Adams fait une remarque intéressante qui concerne cette fois-ci les façons qu'ont les Hawaiiens de se percevoir les uns les autres. Ils ne se voient pas comme blancs, noirs ou orientaux, mais comme *haole* (étranger, de statut économique supérieur), *Pake* (chinois), *Kepani* (japonais), *Potegee* (portugais), *Poko Liko* (portoricain), *Pilipino* (philippin) (Adams, 1937 : chap. VIII). Le mode de catégorisation et de classification passe donc par les origines nationales plutôt que par la couleur de peau – une différence majeure par rapport au continent, qui recoupe une autre distinction, celle entre *Kama'aina* (enfants de la terre, nés au pays) ou *Malihini* (résidents de passage, fraîchement débarqués).

Équipe chinoise de baseball, Honolulu, 1910 (George Grantham Bain Collection, Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: ggbain 08356 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ggbain.08356).

Buck Lai, célèbre joueur de baseball (3e en partant de la gauche) et son équipe créée en 1935, les All Hawaiian Nine (d'ascendance chinoise et japonaise) Courtesy of Roy Delbyck, Museum of Chinese in America (MOCA) Collection.

Ces éléments d'observation sommaire seront infiniment plus nuancés dans les enquêtes à venir d'écologie historique de Andrew Lind (1938) et de Clarence Glick (1938), qui rendront compte des multiples transformations que la « situation raciale » aura connues au cours de l'histoire du système des plantations, du développement urbain et de l'exode rural. La multiplication des études de cas, dans le Laboratoire de recherches sociales (Social Research Laboratory) créé par Romanzo Adams, a peu à peu mis un bémol à cette vision enchantée (Lind, 1969). Adams rend compte en détail de toutes les stratégies matrimoniales. Il montre par exemple comment, dans les groupes de Caucasiens-Hawaïens ou de Chinois-Hawaïens, les deux groupes de sang-mêlé où il croit repérer l'amorce d'une solidarité interne, les choix de conjoints dépendent, comme partout ailleurs, des attentes d'ascension sociale, de la beauté des femmes et de la richesse des maris, de leur réputation de non-violence, de travail et de générosité, de la moralité des familles, et ainsi de suite (1937 : chap. VII). Les autres combinaisons

Honolulu, Hawaii : enfants chinois et japonais pris en charge par la Croix Rouge, juillet 1918 (American National Red Cross photograph collection, Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : anrc 08535 <https://hdl.loc.gov/loc.pnp/anrc.08535>).

matrimoniales sont plus rares : le métissage est loin d'être généralisé. Et les cas de personnalité marginale sont nombreux sur l'île (*ibid.* : 292-295). Jeune japonaise adoptée par des *haole*, ou acculturée en raison de sa fréquentation de l'église, Hawaïens autochtones qui ont séjourné quelque temps en Californie et qui présentent les syndromes du migrant de retour, membres de familles chinoises qui dans l'intervalle d'une génération accèdent à l'argent et à l'éducation : tous types de situations d'accommodation et d'assimilation, plus ou moins bien vécues, peuvent être rencontrés dans l'archipel.

Par ailleurs, le mythe du « paradis racial » n'est pas arrêté une fois pour toutes. On peut suivre les positions de Park au cours du temps. Park sera lui-même professeur invité à l'Université de Hawaii en 1931 et 1932, et laissera une marque forte sur la sociologie pratiquée à Honolulu jusqu'aux années 1960 : les chercheurs importants de cette époque, Adams, Lind, Reuter, Glick, Bernhard Hörmann et William C. Smith, étaient ses anciens étudiants. En 1926, dans la recension de plusieurs ouvrages, il fixe l'imagerie du laboratoire, qui avait déjà une longue carrière chez les réformateurs sociaux, au moins depuis les années 1890.

> Les îles Hawaii sont devenues un laboratoire pour l'étude du problème racial. Dans ces îles, toutes les races du Pacifique se sont rassemblées en nombre et dans des conditions plus favorables au bon fonctionnement du *melting-pot* que ce que l'on peut vraisemblablement trouver ailleurs sur la planète. (Park, 1926e : 303)

La clôture de l'archipel, et en lui, l'isolement relatif de chaque île (Oahu, Honolulu, l'île de la capitale, mise à part), qui a son propre mode de vie, facilite l'examen d'une expérimentation en cours, sur site naturel, en ce qu'elle amortit l'effet de nombreux processus économiques, sociaux ou politiques qui se déchaînent ailleurs. Mais quelques années plus tard, dans son introduction à *Interracial Marriage in Hawaii* (1937 : vii-xiv), la donne a changé. La métaphore du laboratoire est toujours là, mais Park voit la situation actuelle comme un moment dans un

cycle de relations raciales, qui engage beaucoup d'autres dimensions. Parmi ces paramètres, la politique d'éducation par les États-Unis, après l'annexion, qui a bouleversé la structure sociale et le ratio rural-urbain, la concurrence internationale qui conduit à l'essoufflement progressif des plantations – ces deux processus courent sur la longue durée –, ou dans les années 1930, sur la courte durée, la militarisation des îles face à la menace japonaise dans le Pacifique qui provoque la multiplication des mariages de femmes du cru avec des soldats (1937 : 124-125) (on pourrait rajouter que, pendant la guerre, l'expansion du pouvoir de l'armée et l'imposition de la loi martiale ont suscité le déclin des grands propriétaires terriens, les Big Five, et qu'après-guerre, les Vétérans *nisei* ont fédéré les travailleurs de la production de sucre et d'ananas au sein d'un syndicat de débardeurs et de magasiniers – International Longshoremen's and Warehousemen's Union). L'écologie humaine s'est historicisée et politisée. La carrière de ces relations raciales n'a rien d'un processus naturel, et elle peut suivre des trajectoires différentes. Park décline « trois configurations » possibles de « stabilisation » : le système de castes, comme en Inde ; l'assimilation complète, comme en Chine ; ou l'établissement d'une « minorité raciale permanente dans les limites d'un État national, comme c'est le cas des Juifs en Europe [et bientôt comme une majorité nationale en Palestine] » (Park, 1937 : xiii).

Le cosmopolitisme de Hawaii, située sur une « frontière » de la dynamique d'américanisation et de mondialisation, est singulier. À l'échelle internationale, la croissance de la mixité raciale va de pair avec la formation d'une « société mondiale », animée par toutes sortes de processus de conquête territoriale, de dissémination démographique, de modernisation économique, de conflit politique et d'expansion culturelle (Park, 1934b). À l'échelle locale, le cas hawaïen, passée la naïveté de certaines représentations du laboratoire racial, témoigne de la multiplicité des situations raciales. Un autre cas de « démocratie raciale » qui va passionner Park est celui du Brésil. Dès 1911, le directeur du Musée national de Rio, Lacerda, qui participe au Premier Congrès universel des races à Londres, avance la thèse de la « *miscigenaçao* »

entre Africains, Indiens et Blancs – faisant, du reste, de celle-ci une source de « blanchissement racial » : le sang blanc est un facteur de « clarification » du sang noir et indigène. La théorie de la miscégénation va devenir un mythe national, illustré au mieux par le classique *Casa*

Adolescent chinois-hawaïen (Romanzo Adams, *Interracial Marriage in Hawaii*, New York, The Macmillan Co, 1937, p. 90).

La fille authentique de l'archipel de Hawaii (William Atherton Du Puy, *Hawaii and its Race Problem*, Washington, D.C., Government Printing Office, 1932).

Les types nationaux et raciaux de Hawaii ont été recensés de façon analogue au catalogage photographique des types coloniaux par l'anthropologie (cf. photos 1 à 6).

Enfants américains du *melting-pot* (William Atherton Du Puy, *Hawaii and its Race Problem*, Washington, D.C., Government Printing Office, 1932).

Le cowboy (*paniolo*) David Kuloloia dans les années 1930 (Hawaii State Archives, PP-13-6.010).

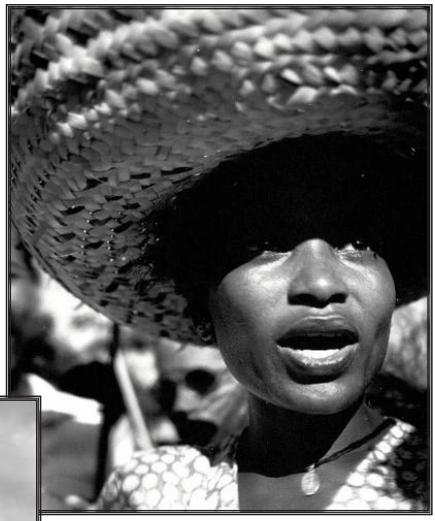
Ouvrières agricoles japonaises sur une plantation de canne à sucre (University of Hawaii – West O'Ahu Center For Labor Education And Research).

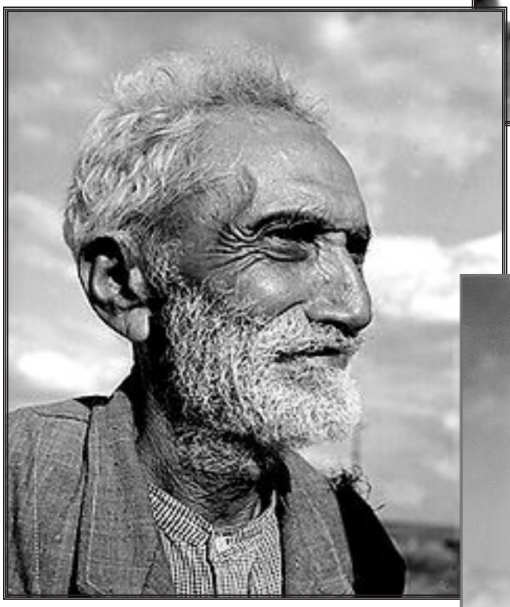
Garçon portugais-hawaïen (Caroline Haskins Gurrey. Library of Congress Prints and Photographs: LC-DIG-ppmsca-38999).

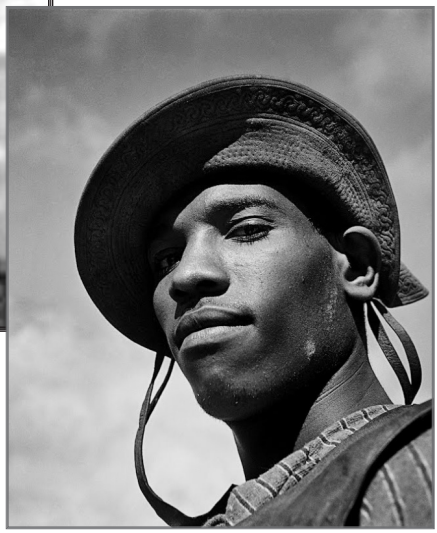
grande e senzala de Gilberto Freyre (1933). Park, en 1942, insistant sur la nécessité d'une étude comparative internationale des rapports entre « race et culture », écrit que « le Brésil offre l'un des plus remarquables *melting-pots* de races et de cultures au monde, où miscégénation et acculturation sont manifestement à l'œuvre » (Park, 1942 : lxxvii). Le Brésil, comme Hawaii, est un formidable poste d'observation, un chaudron expérimental de personnes marginales. Sur ce cas, un étudiant de Park, Donald Pierson, et un élève de Pierson à l'École libre de sociologie et de politique de São Paulo, engagé pendant deux ans, entre 1945 et 1947, dans la préparation de son doctorat avec E. C. Hughes, Oracy Nogueira, ont mené des enquêtes qui restent de référence, aujourd'hui encore (Corrêa, 1987 ; Valladares, 2010 ; en français, Brochier, 2011a et b). Pierson était parkien jusqu'à la moëlle. Il publie des manuels d'écologie humaine en portugais, *Estudos de ecologia humana* (1948) et *Estudos de organização social* (1949). Il traduit l'arsenal conceptuel qu'il a appris à Chicago et qu'il applique avec ses étudiants de São Paulo dans des études de communauté comme *Cruz das Almas* (Pierson *et al.*, 1951).

Son couple est proche de celui des Park, avec qui ils ont passé un mois à Bahia, l'été 1937, et avec qui ils ont habité deux ans à Nashville, passant l'été dans leur maison du Michigan. Park et Pierson ont été chargés du « Seminar on Race and Culture » à Fisk University de 1937 à 1939 (lettre de Pierson à Fred Matthews, 7 novembre 1964, University of Chicago Special Collections).

Une des caractéristiques du cas brésilien est la rémanence d'une « nation noire » au Brésil – à la différence des États-Unis. Pierson en donne une explication. À Bahia, les maîtres n'ont pas cherché à briser systématiquement les liens familiaux et tribaux, que ce soit dans la ville de Salvador (où les *negros de ganho*, artisans et commerçants, vivaient relativement séparés des Blancs) ou dans les plantations du Recôncavo (où hormis les serviteurs directs des maîtres, la main-d'œuvre agricole avait sa propre organisation sociale). Les héritages culturels des Haoussas et des Nagô-Yorubas, mais aussi des Angola et Kongo, des Gege (Ewe), Queto (Ketou) et Ijexa (Ijesha) ont ainsi pu se perpétuer. Dans leurs *cantos*, lieux de sociabilité et d'association qui fonctionnaient comme des groupes professionnels, isolés de la société blanche, les langues d'origine étaient encore parlées, ainsi que la *lingua franca* qu'était le *nagô* ; cuisine, vêtements et cérémonies se sont implantés, en particulier les divers rituels du *candomblé* et leurs variations selon les nations (Bastide, 1958/1961). Les Noirs libres se regroupaient pour payer le rachat d'un certain nombre d'esclaves[25]. Ce sont des Haoussas et des Nagô-Yorubas que l'on retrouve à la tête de la révolte de 1807 ou de la révolte des Malês de 1835 – une insurrection dirigée par des esclaves-lettrés musulmans, qui écrivaient l'arabe (Reis, 2004). En même temps, paradoxalement, le Brésil a été un pays de métissage très fort. Les raisons en étaient diverses. Il s'agissait d'utiliser la main-d'œuvre et cette force de médiation qu'étaient les sang-mêlé, déjà installés sur place quand Bahia devient une colonie. La politique religieuse de la part de l'Église appelait à évangéliser les peuples indiens et à baptiser les métis – ce qui incitait les Portugais à épouser des indigènes. Et les Portugais manifestaient une relative indifférence vis-à-vis de la différence raciale, ce qui les distinguait des







Portraits photographiques de Bahianais, pris dans les années 1940, par Pierre Verger (Fundação Pierre Fatumbi Verger).

colons espagnols (Stonequist, 1939 : 249). De l'autre côté de la ligne de Tordesillas, les catégories de *mestizo*, *castizo*, *mulato*, *morisco*, *albino*, *toranatràs*, pour les mélanges de sang noir et blanc ou de *chino cambujo*, *lobo*, *albarazado*, *barcino*, *zambo*, *chamizo* ou *coyote*, quand du sang indien était impliqué, réglaient les positions dans une société de caste : des « patentes de blanc » – des certificats de blancheur – étaient délivrées aux membres des élites métissées.

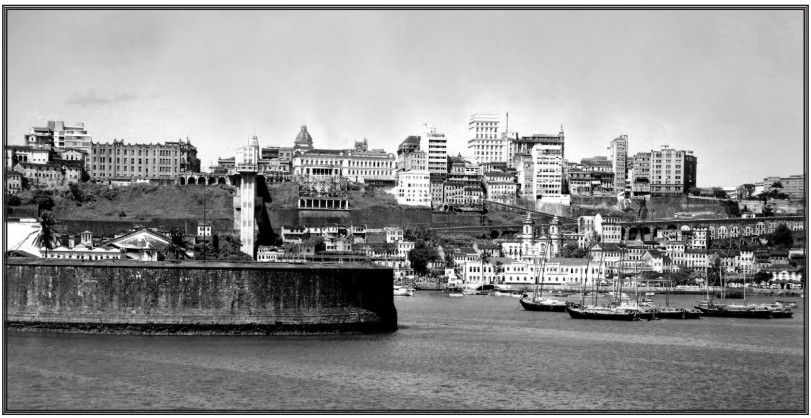
Pierson, suivi par Charles Wagley, sans doute par contraste avec leur expérience nord-américaine, mais aussi sous l'effet de la lecture de Freyre (1933), a fini par se persuader que le Brésil était réfractaire au préjugé racial[26]. De fait, le préjugé racial au Brésil ne consiste pas en un rejet sans mélange des Noirs, des Indiens et des sang-mêlé par les Blancs : il connaît toutes sortes de modulations et de variations en fonction des situations de classe des personnes en présence. Sans doute, « la couleur de la peau est très souvent [prise pour] symbole de rang social » à Bahia, comme le rappelle Azevedo, dans *Les Élites de couleur* (1952 : 103) : le blanc est la couleur des anciens colons et le noir celle des anciens esclaves, et l'on pourrait ajouter que l'Indien continue d'être nimbé d'une aura de sauvagerie. Mais Azevedo qualifie, lui aussi, la population de Bahia « comme une société multiraciale de classes, et non de castes, si l'on définit la caste comme un groupe fermé auquel on appartient par la naissance et dont il est impossible de s'évader. À Bahia, les gens de couleur ont un statut qui est conditionné par leurs qualités et par leurs aptitudes individuelles, et ils peuvent entrer en compétition avec les Blancs. » (*Ibid.* : 103). « *Pae taberneiro, filho cavalheiro, neto mendicante* (père aubergiste, fils gentilhomme, petit-fils mendiant) » (Pierson, 1939 : 531) : dans un contexte de mobilité professionnelle et sociale, on dit souvent qu'un Noir riche devient blanc tandis qu'un Blanc pauvre devient noir. À la limite, pour Pierson, comme pour Wagley ou Azevedo, la différence raciale est subordonnée à la différence de classe et dans le bouillon d'amalgame biologique et d'assimilation culturelle qu'est le Brésil, il n'y a plus de place pour des personnes marginales. Plus de marginaux quand tous sont marginaux…

À vrai dire, le sentiment de Park lors de sa visite en 1937 à Salvador, une ville de 290 000 habitants – selon le recensement de 1940, 102 000 blancs, 76 000 noirs, 112 000 « bruns *(pardos)* » et 146 « jaunes *(amarelos)* » –, avec très peu d'étrangers et des migrants de l'intérieur de l'État, semble tout autre (Valladares, 2010).

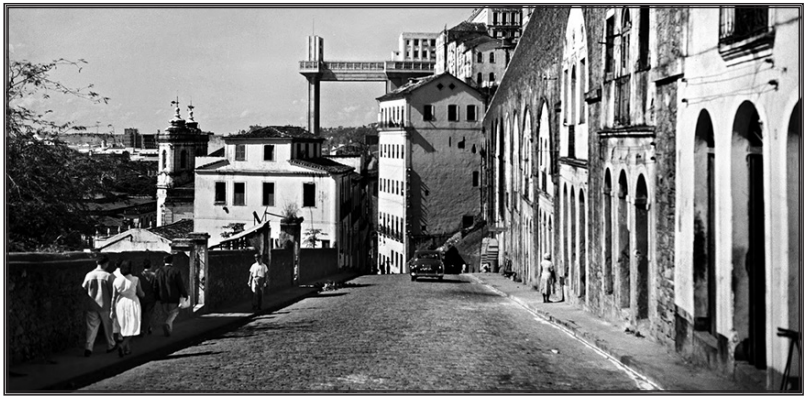
> C'est une expérience quelque peu surprenante *(bizarre)* pour un étranger à Bahia qui se promène sur l'une des crêtes où vivent les riches *(os ricos)*, d'entendre le battement insistant des tambours africains provenant des palmeraies des vallées voisines où vivent les pauvres *(os pobres)*. Les distances spatiales qui séparent l'Europe, située en haut sur les collines, de l'Afrique, située en bas dans les vallées, sont si étroites qu'il est difficile de se rendre compte de l'ampleur des distances sociales qui les séparent. (Park, 1942/1967 : lxxx)

Proximité spatiale et distance sociale, mais possibilité de mobilité spatiale et sociale pour les mulâtres *(mulatos)* : le Brésil « absorbe ses Noirs ! » (Park évoque le processus de « blanchissement » ou d'« aryanisation » en l'imputant à la « politique nationale », *ibid.* : lxxix)[27]. La carrière des Africains à Salvador en faisait un modèle possible pour les États-Unis. D'autres travaux vont nuancer cet excès d'optimisme d'un credo trans-racial. Oracy Nogueira (1954/2007) va introduire une précieuse différenciation (entre *marca* et *origem*) : aux États-Unis, le préjugé racial peut se définir comme un *préjugé d'origine*, tandis qu'au Brésil, il prend le caractère d'un *préjugé d'apparence*, ainsi défini :

> On considère comme préjugé racial toute disposition (ou attitude) défavorable, culturellement conditionnée ; relative à une partie de la population, qui est marquée d'un stigmate, soit à cause de son physique, soit à cause de son origine ethnique, totale ou partielle. Quand le préjugé de race s'exerce d'après le physique, c'est-à-dire quand il prend pour prétexte les traits physiques de l'individu, sa physionomie, ses gestes, sa prononciation, on dira qu'il est d'apparence ; quand il suffit de supposer



Salvador de Bahia : vue générale depuis la mer (Photographe : Voltaire Fraga, *circa* 1940).



Salvador de Bahia, Ladeira da Conceição : de la Cidade Alta à la Cidade Baixa (Photographe : Voltaire Fraga, *circa* 1940).

> que l'individu descend d'un certain groupe ethnique pour qu'il souffre des conséquences du préjugé, on dira qu'il est d'origine. (Nogueira, 1954/2007 : 292)

Du coup, le préjugé de couleur peut être contrebalancé au Brésil par d'autres marques statutaires comme la réputation, l'instruction, la profession, la richesse ou le pouvoir qui atténuent ou invisibilisent la couleur ; à la différence de la ligne de couleur aux États-Unis qui sépare sans recours, comme une guillotine, les Blancs de ceux qui auraient

jusqu'à un seizième de sang noir dans leurs veines, les Noirs de Bahia peuvent cesser de paraître noirs. Mais cela ne signifie pas que le Brésil soit exempt de préjugés raciaux. La thèse qui prévaudra longtemps, portée par Florestan Fernandes (assistant de Bastide : 1955), est celle d'une insignifiance de la discrimination raciale en regard de la stratification de classes. Nogueira continuera d'insister sur les « difficultés spécifiques » liées à la couleur de peau, un marqueur important du statut social. Il écrit, dans son étude sur Itapetininga (Nogueira, 1954/2007 ; et Cavalcanti, 1998), que « la blancheur facilite l'ascension sociale mais ne la garantit pas ; en revanche, la noirceur conduit au mépris ». « Les individus de couleur sont soumis à des difficultés particulières qui rendent leur ascension sociale moins probable que celle des Blancs » : après cinquante ans, les immigrants d'Itapetininga ont rejoint les positions des familles d'origine portugaise, tandis que la mobilité verticale des Noirs et des mulâtres a subi un fort « filtrage social ». La sélection s'est faite sur la base du phénotype, moyennant « un type de préjugé subtil et subreptice » (Nogueira, 1955 : 505), qui fait que les Noirs sont de moins en moins nombreux, plus on monte dans les hiérarchies sociales. Cette discrimination entre en tension avec l'idéologie égalitariste du métissage, laquelle assure « une coexistence pacifique, sans conflit, entre des éléments d'origines ethniques différentes, donnant aux manifestations intentionnelles et évidentes de préjugés le caractère d'une attaque contre une valeur sociale qui a le consentement de la quasi-totalité de la société brésilienne » (*ibid.* : 423-424).

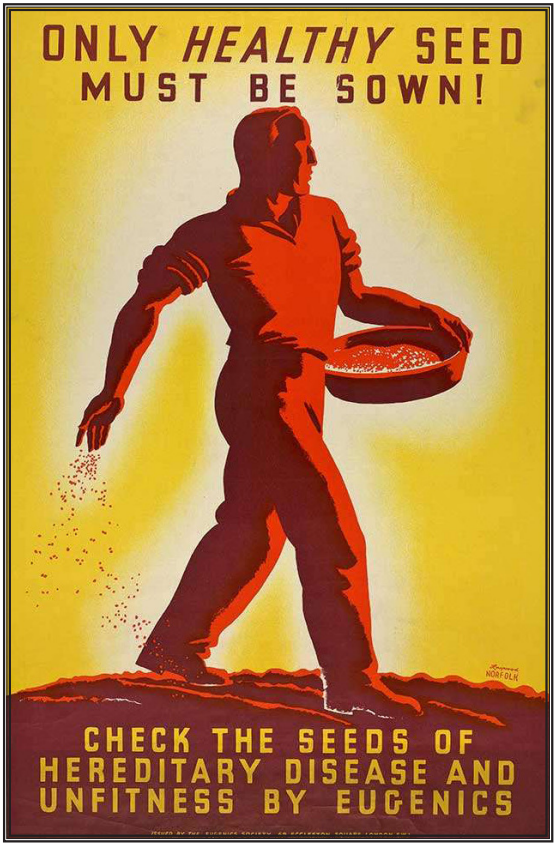
Remarquons au passage que la sociologie de Chicago, à laquelle on reproche souvent son localisme étroit, est une sociologie comparative, historique et internationale : Hawaii et Bahia, pris comme laboratoires raciaux, deviennent des contre-modèles des dynamiques raciales sur le continent nord-américain. On n'ira pas plus avant de ce débat passionnant.

LA HANTISE DE LA MISCÉGÉNATION

Park, lorsqu'il parle d'amalgame – on parle aussi de *cross-breeding* ou de *hybridization* –, se démarque clairement de toute conception de la « pureté raciale ». Dans une recension, il se moque de la dialectique « translucide et ingénue » de F. C. S. Schiller (1926), qui se noie dans ses efforts de « rendre nos Babbitts omniscients » au moyen de son livre sur l'eugénisme et la politique. Soucieux du « fonctionnement dysgénique de la société civilisée », Schiller (dont l'humanisme est souvent mis en regard du pragmatisme de James) présume que « la raison pour laquelle les symptômes de la décadence raciale ne sont pas plus prononcés est probablement que la civilisation européenne vit encore sur son capital biologique, sur les qualités forgées dans le stock nordique par la sélection naturelle la plus sévère, alors qu'elle était encore barbare, il y a seulement 1 500 ans » (*ibid.* : 92).

Le projet d'« hygiène sociale à grande échelle », à savoir la « réforme eugéniste », appliquera ses « désinfectants scientifiques » à une « race européenne » en voie de « dégénérescence » (*ibid.* : 14, 29), sinon d'« effondrement ». De telles idées avaient cours au Collège Corpus Christi d'Oxford, dont Schiller était un membre éminent ; et elles étaient diffusées, à grande échelle, dans les milieux progressistes aux États-Unis.

Mais le tabou du mariage interracial était partagé par toutes les communautés raciales (Steiner, 1917 : 165), qui toutes entretenaient des récits sur les méfaits de la miscégénation – un terme entré dans le lexique après la publication du pamphlet anti-abolitionniste de David Goodman Croly (1864). Le mélange des sangs souille la pureté de la race, en affaiblit les vertus et engendre des bâtards. Beaucoup croyaient (jusqu'à Hawaii et à Bahia !) que les métis avaient des aptitudes inférieures et des tempéraments contrariés : ils prenaient le pire de chacun de leurs lignages. La généralisation du métissage aurait conduit à l'abâtardissement de la race – Gobineau n'avait-il pas prédit la ruine de la civilisation européenne ? Du reste, la loi interdisait dans



«Seules les graines saines doivent être semées! Contrôlez les semences d'inaptitude et de maladie héréditaire par l'eugénisme» (Eugenics Society Archives, Wellcome Institute Library, Londres. Propagande des années 1930).

de nombreux États fédérés les mariages interraciaux et jusqu'au concubinage ou aux relations occasionnelles entre partenaires de races différentes. C'était à vrai dire les relations entre femmes de la race dominante et hommes indiens, noirs ou orientaux qui étaient les plus insupportables. Les hommes blancs avaient carte blanche. Aux États-Unis, les mulâtres étaient comptés dans le groupe racial inférieur, comme Park et Stonequist ne cessent de le constater. La règle d'une goutte de sang noir qui suffit à faire chuter vers le bas de la hiérarchie

raciale *(one drop rule)* était suivie uniformément et ce depuis 1691, quand la Virginie, puis le Maryland avaient fait du mariage interracial un crime et banni de l'État les couples incriminés. Des lois semblables seront en vigueur dans huit des treize colonies britanniques, et celles qui n'auront pas été abolies après la Seconde Guerre mondiale ne le seront que sur une décision de la Cour Suprême en 1967 (Loving v. Virginia) – l'Alabama maintenant ses lois contre le métissage jusqu'en 2000[28]. Selon Du Bois (1915 : 183-185), un tiers de la population noire des États-Unis – officiellement, 9 828 294 personnes reconnues d'ascendance noire, presque toutes descendantes d'ancêtres esclaves – a des « traces distinctes de sang blanc » ; mais le mélange est également très fort entre « diverses populations africaines: Bantous, Soudanais, Nègres de la côte Ouest, sans oublier quelques traces de sang arabe, berbère et sémite et de sang pygmée *(dwarfs)* » (*ibid*. : 185).

Pour comprendre le sérieux de cette interdiction, et la hantise qui la soutient, on peut rappeler l'histoire de Jack Johnson, le géant de Galveston, premier champion du monde noir en boxe poids lourds entre 1908 et 1915. Sa victoire en 1910 contre James J. Jeffries a suscité une cinquantaine d'émeutes raciales à travers le pays. En 1912, Johnson est arrêté au motif que sa relation avec Lucille Cameron, sa future épouse blanche, violait la loi Mann, qui interdisait de « transporter des femmes au-delà des frontières de l'État à des fins immorales ». Il s'en sort cette fois-là, mais sera à nouveau inculpé en 1913, pour la même raison – une peine qui le poussera à un exil de sept ans avant qu'il ne la purge à son retour aux États-Unis. Supériorité physique (au point que Johnson inspirera King Kong !) et transgression de la ligne de couleur : Johnson était le bouc émissaire idéal. Les charges d'adultère et de fornication étaient de bons motifs pour le mettre hors circuit. Les sang-mêlé Blancs-Indiens ne subissaient pas la même mise au ban, car ils devenaient en général membres de la tribu de leur parent autochtone, quoiqu'il y eût un certain nombre de cas de métis à peau claire qui se sont discrètement assimilés à la vie américaine. D'autres mesures étaient plus spécifiques : la Louisiane interdit en 1920 le concubinage et le mariage entre Amérindiens et

Jack Johnson et son épouse Etta Terry Duryea, 27 janvier 1910 (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : ppmsca 31941 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ppmsca.31941).

Afro-Américains, le Maryland, en 1935, les mariages entre Noirs et Philippins. Cette discrimination raciale pouvait se redoubler d'une discrimination sexuelle. La loi sur l'expatriation (Expatriation Act) de 1907 stipulait que toute femme américaine qui épousait un étranger perdait aussitôt sa citoyenneté américaine. Cette disposition, valide pour tous les ressortissants étrangers, avait des conséquences fortes pour les femmes dont les conjoints étaient chinois. Dans la mesure où leurs droits étaient subsumés sous ceux de leurs maris, elles perdaient

Knockout de Jack Johnson par Jess Willard, à La Havane, Cuba, au 26e round, le 5 avril 1915. On raconte que Johnson aurait accepté de perdre en échange de la clémence lors de son retour d'exil d'Europe (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID: cph 3a34259 //hdl.loc.gov/loc.pnp/cph.3a34259).

la protection des lois des États-Unis et se retrouvaient exposées aux lois d'exclusion des Chinois (Chinese Exclusion Act, 1882, renouvelable tous les dix ans, qui suspendait l'immigration des Chinois aux États-Unis – totalement aboli en 1965). Ces femmes et leurs enfants étaient facilement suspectés de loyauté pour une puissance étrangère et devaient obtenir un certificat de résidence, en plus du visa de travail du chef de famille, pour rester sur le territoire américain.

La peur de la prédominance de certaines races inférieures était au cœur de l'action du lobbying eugéniste – avec à sa tête Harry Laughlin, co-directeur aux côtés de Charles B. Davenport, de l'Eugenics Record Office – pour faire passer la Loi de restriction de l'immigration (Immigration Restriction Act) de 1924[29]. L'enjeu en était de sauvegarder l'« intégrité raciale » de l'Amérique, en la protégeant de la vague sud-européenne, juive ou orientale. Cet eugénisme avait une portée bien plus grande, puisque certains prônaient de stériliser les épileptiques, criminels et alcooliques, aveugles, sourds et muets, retardés

mentaux et autres « individus cacogéniques ». En 1924, l'État de Virginie fait voter deux lois, quasi simultanément, une sur la stérilisation (par vasectomie ou salpingectomie) des malades mentaux, l'autre sur la préservation de l'intégrité raciale (par rejet des mariages mixtes : *one drop rule*). Le cas d'une jeune femme de Charlottesville, Carrie Buck, enfermée dans la Colonie de l'État de Virginie pour épileptiques et simples d'esprit *(feeble-minded)*, après avoir donné naissance à un enfant, fruit du viol par le neveu de sa famille d'accueil, est porté devant la Cour suprême des États-Unis. Celle-ci décide, en 1927, par huit voix contre une, de confirmer le droit d'un État de stériliser une personne considérée comme inapte à procréer – cette décision pouvant être contestée par le patient et son tuteur. Dans la décision, connue sous le nom de Buck v. Bell, la famille Buck est présentée comme composée d'« imbéciles » par Justice O. W. Holmes, déficiente mentalement et inapte socialement sur trois générations, y compris Vivian, la fille de Carrie. Le 19 octobre 1927, Carrie est stérilisée par ligature des trompes de Fallope. Cette décision de la Cour Suprême va conduire à la multiplication des lois eugéniques (dans 32 États) et des actes de stérilisation de force (estimés à 70 000). La réflexion sur le pluralisme racial et culturel a ici des implications pour le développement d'un pluralisme vis-à-vis des personnes en situation de disabilité.

LE MÉTISSAGE : BIOLOGIQUE OU CULTUREL ?

On met souvent en avant la naturalisation des incapacités des personnes classées comme inférieures – et l'on pourrait montrer que le même schéma est appliqué à des catégories de populations différentes, que la stigmatisation passe par des critères de classement d'ordre religieux (catholiques, juifs, animistes), ethnique (Europe du Sud ou de l'Est), racial (Amérindiens, Noirs et Orientaux), ou touche au handicap (*morons*, *simple-minded*, *mentally retarded* – autant d'adjectifs qui s'appliquent aussi bien aux autres groupes infériorisés). Les usages sociaux et légaux sont ici en contradiction manifeste avec la Déclaration d'Indépendance, selon laquelle « tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi

La revue *Medical Review of Reviews* a loué les services de quatre vagabonds supposés illettrés pour organiser cette petite manifestation en faveur de l'eugénisme à Wall Street le 27 octobre 1915 (Underwood & Underwood. Wisconsin Historical Society IM2003).). Ils brandissent les messages suivants : « Je suis un fardeau pour moi-même et pour l'État. Dois-je être autorisé à me reproduire ? », « Je dois boire de l'alcool pour survivre. Dois-je transmettre à d'autres cette soif insatiable ? », « Les prisons et les asiles seraient-ils pleins si mon espèce n'avait pas d'enfants ? », « Je ne peux pas lire cette pancarte. De quel droit ai-je des enfants ? ».

ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur », laquelle est spécifiée par la Déclaration des droits (Bill of Rights) qui garantit « la liberté de presse, de parole, de religion, de réunion, le droit de porter des armes, et le droit de propriété ». Ces droits civils et politiques sont élargis par les XIII^{e}, XIV^{e} et XV^{e} Amendements à toutes les « personnes nées ou naturalisées aux États-Unis », sans restriction due à « la race, la couleur ou à une condition antérieure de servitude » – ou au genre (XIX^{e} Amendement).

Que nous en dit l'anthropologie ? Boas donne une conférence à la NAACP en 1910 qui est publiée par Du Bois dans le numéro 2 de *The Crisis*.

> Les caractéristiques morphologiques des deux races montrent plutôt un développement spécialisé dans des directions différentes qu'un développement plus élevé d'une race par rapport à l'autre [...] Il n'existe aucune preuve anthropologique de l'infériorité de la race noire par rapport à la race blanche, bien que l'on puisse supposer qu'il existe des différences dans les caractéristiques mentales des deux races. (Boas, 1910 : 22-25)

La démonstration de Boas a deux moments intéressants. Il enclenche sur une comparaison du métissage humain avec des « cas parallèles » à même de prouver les « effets néfastes du mélange sur les types mixtes », qu'il va chercher du côté de la domestication animale. « Le type anatomique de l'homme [...] doit être considéré comme analogue au type des animaux domestiqués » : il n'existe pas à l'état pur, il n'est que le produit de successions de « mélanges *(intermixture)* de types distincts ». L'espèce humaine est faite de cette infusion de sangs étrangers, provenant des invasions et des migrations. Et de même que les animaux domestiques ne montrent pas de signes de dégénérescence, de même, « l'analogie biologique ainsi que les preuves historiques ne favorisent pas l'hypothèse d'une quelconque infériorité matérielle du mulâtre » *(ibid.)*.

L'autre point de Boas est un démenti de l'hypothèse d'un noircissement de l'espèce humaine. La « crainte que le mélange entre Blancs et Noirs n'injecte une certaine quantité de sang noir dans l'ensemble de la population blanche » ne résiste pas à l'examen des faits.

> Dans tous les cas où le mélange entre Blancs et Noirs se produit, aussi longtemps qu'il engage principalement des pères blancs et des mères de couleur, la proportion relative de sang noir dans la génération mixte suivante diminue ; en conséquence, une ressemblance de plus en plus forte entre les deux types raciaux peut se développer. *(Ibid.)*

Pour Boas (1911 : 274-275), et Park ou Thomas lui emboîtent le pas, l'isolement des groupes raciaux s'atténue peu à peu au cours du temps. La perspective à venir est celle « d'un nivellement des distinctions profondes entre les deux races et d'une coopération de plus en plus fructueuse. » Boas, comme Park ou Thomas, rejette l'idée d'une pureté des races d'Europe, d'Afrique ou d'Amérique et ne doute pas que le métissage généralisé soit le destin de l'humanité. Il n'a aucune crainte concernant la perte en vigueur physique ou en agilité mentale que cela pourrait engendrer ; il fait prévaloir l'effet du milieu ambiant sur celui de la biologie corporelle dans la modification des « traits physiques comme mentaux » (*ibid.* : 262) ; il constate la variété des conduites dans le même groupe racial, et l'impossibilité de rapporter celles-ci à tel ou tel « lignage génétique » (*ibid.* : 254-255) ; et rejetant les théories de « l'infériorité héréditaire », il affirme la pleine capacité des Noirs « à remplir les devoirs de la citoyenneté » (*ibid.* : 272-273).

Certaines formulations des années 1910 peuvent surprendre aujourd'hui, plus d'un siècle après. Boas pose ainsi, dans le texte de *The Crisis*, non seulement la question de « l'aptitude du pur-sang noir *(full-blood Negro)*, mais aussi celle de la capacité, de la vigueur et de l'adaptabilité du mulâtre ». C'est là un véritable problème national aux États-Unis jusqu'au début des années 1920. Pour beaucoup, les sang-mêlé ont des capacités inférieures, pour d'autres ils disposent d'une sensibilité et d'une intelligence accrues – la question étant de savoir s'il faut imputer ces meilleures performances à l'apport de sang blanc ou à la position marginale des mulâtres. Edward B. Reuter, étudiant de Park, y consacre sa thèse, *The Mulatto in the United States* (1918) et une série d'articles aux titres évocateurs, comme « Superiority of the Mulatto » (1917), « The Hybrid as a Sociological Type » (1925) ou « The Personality of Mixed Bloods » (1928), qui ont préparé le terrain à la figure de l'homme marginal. Reuter examine les thèses fréquemment avancées de l'infériorité raciale, mais pour aussitôt les démentir. « L'infériorité de la culture *(lower culture)* des peuples noirs est un simple fait d'observation et doit être acceptée comme telle » (Reuter, 1917 : 87), même s'il est « injustifiable d'en tirer la conclusion que la race

DOES THE WHITE RACE GIVE THE HIGHEST HUMAN TYPE?

East Side Russian Hebrew" Front and Side View

Representative Type of the Scandinavian Eastern European Jew)

As a Result of Recent Researches Prof. Franz Boas Questions Current Beliefs in Racial Supremacy, Makes a Plea for the Negro and Tells Strange Facts in European Immigration.

Franz Boas

AUDUBON SOCIETY WILL UPHOLD AIGRETTE LAW

Sach Is Life.

THE MANIKIN LADY AND HER UNIQUE ENTERTAINMENT

Abstracted Lawyer

Franz Boas, « Does the white race give the highest human type ? », *The New York Times*, 1er octobre 1911, suite à la publication de *The Mind of Primitive Man* (1911) et *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants* (Immigration Commission, 1911b).

est incapable d'une culture supérieure ou que la culture inférieure *(inferior culture)* est l'expression nécessaire d'une capacité raciale inférieure » (*ibid.* : 88). Il ne faut pas tomber dans une erreur d'interprétation qui serait due à une lecture anachronique. L'objectif de Reuter est bien de remettre en cause la naturalisation de l'infériorité des races « noire », « brune » ou « jaune ». Il est totalement en accord avec Boas de ce point de vue.

> La culture est un produit social, pas un fait biologique. Son absence dans une race ne prouve pas plus son incapacité d'acquérir la culture qui lui fait défaut que l'absence d'éducation supérieure chez un individu ne prouve son incapacité mentale à recevoir une telle formation. (*Ibid.* : 88)

On pourrait croire, toutefois, que malgré lui, il cède aux sirènes eugénistes quand il continue :

> Il ne s'agit pas, cependant, de nier que la race noire puisse représenter un degré légèrement inférieur de capacité native par rapport à d'autres races. C'est l'opinion quasi unanime des auteurs qui ont une connaissance directe de la race noire en Amérique, ainsi que des psychologues et des éducateurs qui ont utilisé des méthodes quantitatives d'enquête dans leurs études sur les Noirs. *(Ibid.)*

Reuter cite alors une série d'enquêtes fondées sur l'évaluation des résultats scolaires ou sur l'usage des tests Binet qui montre que les enfants noirs sont « psychologiquement différents ». Leur intelligence serait aux trois quarts de celle des enfants blancs, celle des mulâtres, plus élevée, montant jusqu'à 90 % – de là l'inférence fallacieuse que l'augmentation de la capacité intellectuelle est due à « l'infusion de sang blanc dans la communauté noire » (Ferguson, 1916 : 130). Mais ici, à nouveau, Reuter démonte cet argument des proches de Galton et de Davenport. Il se tourne vers « l'ethnologie et la *folk psychology* » pour

critiquer l'inégalité présumée entre capacités de fonctionnement et de développement mental (Reuter, 1917 : 93).

Quelques années plus tard, Reuter a affiné sa réflexion. Aucune confusion de la dimension biologique et de la dimension culturelle de la race ne peut lui être reprochée. La citation est un peu longue, mais elle résume bien, sans ambiguïté, la position de Reuter, de Park et de Thomas, et des auteurs de Chicago, en général :

> La race, en tant que telle, est un fait physique, et l'étude de l'origine, de l'évolution, des caractéristiques et de la classification des types raciaux est une branche de l'étude biologique. Mais partout dans le monde moderne, les marques physiques de la race classent automatiquement les personnes et déterminent l'expérience personnelle et collective. Les phénomènes culturels, qui résultent du fait que les marques raciales sont traitées comme des valeurs sociales, ne sont en aucun cas biologiques. Ils ne résultent pas directement de différences raciales. Ils sont le résultat des attitudes sociales adoptées à l'égard du fait physique. Ils sont l'objet d'enquête de la sociologie et ne peuvent être compris que dans leur relation avec d'autres données sur le plan culturel.
>
> Le mélange des races est un phénomène biologique et donne lieu à un ensemble varié de problèmes d'intérêt et d'importance biologiques. Mais le caractère, la personnalité et le comportement de la progéniture métisse ne se prêtent pas à une explication biologique. Ils résultent du fait biologique du mélange des sangs dans une situation sociale donnée, mais se situent eux-mêmes sur un autre plan de la réalité. Cela n'empêche pas qu'ils déterminent les contacts matrimoniaux et autres et contribuent ainsi à transformer le type biologique. Les groupes d'ascendance biraciale constituent donc un objet légitime d'étude à la fois biologique et sociologique. Mais les faits sociologiques ne peuvent être expliqués biologiquement, pas plus que les faits organiques

> ne peuvent être compris en termes de science sociale. (Reuter, 1927b : 716-717)

Mais ici, comme souvent, Du Bois, dans un petit texte redécouvert cinquante ans plus tard, « Miscegenation » (1935/1985), a une façon bien plus contemporaine de formuler les choses.

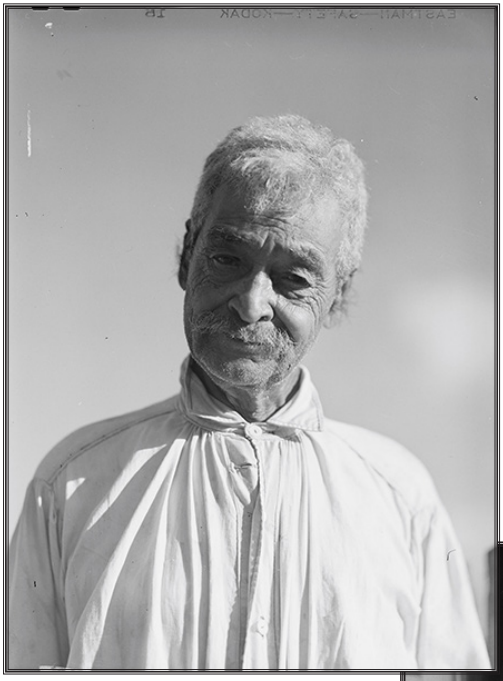
> Il n'est pas plus important aujourd'hui de savoir combien il y a de races humaines que de savoir combien d'anges peuvent danser sur la pointe d'une aiguille [...] Si l'on considère les divisions conventionnelles de l'humanité en noir, jaune et blanc, aucune ligne de démarcation nette et précise ne peut être tracée entre elles. Elles se fondent insensiblement les unes dans les autres. (Du Bois, 1935/1985 : 90)

Les peuples noirs eux-mêmes (mis à part les Bushmen, Pygmées et autres « tribus forestières »), nous dit Du Bois, ont du sang blanc : pas de races pures, le mélange racial *(inter-mixture, inter-mingling, inter-breeding)* est la règle, et il l'est à grande échelle, en raison de « l'incontinence sexuelle de la lie de la société blanche » (*ibid.* : 95), en première ligne dans les sociétés esclavagistes et coloniales. Esclavagisme et colonialisme étaient aussi une affaire sexuelle et ils ont accouché d'une nouvelle population mondiale de demi-caste. Aucune étude n'a cependant pu prouver que « le métissage entre Noirs et Blancs produit des types anthropologiquement inférieurs ». Ni plus délinquants, ni moins intelligents, et tout aussi fertiles.

L'INTELLIGENCE SUPÉRIEURE DES HYBRIDES CULTURELS, ETHNIQUES OU RACIAUX ?

Beaucoup de fantasmagories circulent donc sur ces êtres marginaux que sont les mulâtres, à « plus faible vitalité » ou à moindre capacité, mais le préjugé se renverse avec l'hypothèse de l'intelligence aiguisée et de la réussite accrue des « sang-mêlé *(mixed-blood)* », que ce soit chez Park ou son étudiant Reuter.

Groupe de l'une des anciennes colonies de mulâtres français de Natchitoches, Louisiane près de la plantation de coton John Henry, rentrant d'une journée de magasinage en ville (Photographe : Marion Post Wolcott. U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, juillet 1940. Library of Congress : fsa 8c12723).



Uncle Joe Rocque, 86 ans environ, membre de la communauté de Melrose, Natchitoches (Photographe : Marion Post Wolcott. U.S. Farm Security Administration/ Office of War Information, juin 1940. Library of Clonre : fsa 8c12687).

Femme mulâtresse, autrefois esclave dans le nord du comté de Greene, Géorgie (Photographe : Jack Delano. U.S. Farm Security Administration/Office of War Information, juin 1941. Library of Congress : fsa 8a35954).

> Les peuples hybrides, en particulier s'ils sont le produit du croisement de stocks, si différents physiquement que l'hybride *(hybrid)* qui en résulte peut être facilement distingué de ses deux parents, occuperont généralement un statut quelque peu inférieur à celui de l'Européen colonisateur, mais supérieur à celui de l'indigène ou du pur-sang *(pure blood)*. Dans cette situation, le métis *(half-caste)* a tendance à correspondre à la personnalité de celui que l'on appelle «l'homme marginal», c'est-à-dire un homme prédestiné à vivre dans deux cultures et dans deux mondes. Le type marginal se caractérise par sa capacité à regarder avec un certain degré de détachement critique les différents mondes de ses parents. En même temps, il est plausible qu'il ne se sente chez lui ni dans l'un ni dans l'autre. C'est particulièrement le cas lorsque les parents parlent habituellement chacun une langue différente, le chinois et l'hawaïen, par exemple, à Hawaii. Dans ce cas, leur progéniture parlera probablement l'anglais. En bref, ils n'auront pas de langue maternelle. (Park, 1939b : 39)

Le mulâtre est une personne marginale qui vit une situation marginale, ballotté entre deux groupes raciaux. L'expérience marginale est peut-être la meilleure façon d'être ajusté à un parcours dans un monde où la traduction simultanée, la vision binoculaire ou l'écoute stéréophonique sont de mise. Les personnes trop adaptées à un point de vue ou à un point d'écoute n'ont pas la richesse sensorielle et la vivacité d'esprit requises pour voir, entendre et comprendre les choses autrement. Ce qui dans certains cas pourrait passer pour une source de désorganisation personnelle et donner lieu à différentes espèces de pathologies sera, dans d'autres cas, une source de liberté et de créativité : l'expérience marginale rend les personnes plus délicates, plus intelligentes et plus performantes, selon Park et Stonequist – invoquant la plus grande réflexivité des personnes qui, dans leur histoire de vie, ont traversé un grand nombre de situations marginales.

> S'il est vrai que « l'origine de la pensée réside dans une certaine perplexité, une certaine confusion ou un certain doute » (Dewey

> 1910 : 12), alors l'homme marginal est susceptible d'être plus réflexif que la personne ordinaire. Il existe des preuves de cette affirmation. Des documents autobiographiques, publiés ou non, indiquent que suite à l'expérience d'une crise, la personne marginale est poussée à réfléchir sur elle-même et sur sa position. Il existe également des preuves d'une nature plus objective. Le sang-mêlé, malgré les anomalies et les difficultés de sa position, a en général des performances supérieures, en termes de réussite, à la race de ses parents [tenue pour] « inférieure ». De même, le Juif, dans une compétition ouverte, atteint généralement un niveau moyen de réussite entrepreneuriale, professionnelle et intellectuelle plus élevé que les Gentils qu'il côtoie. (Stonequist, 1937 : 155-156)

Une fois de plus, la situation marginale est mise en regard du laboratoire d'expérimentation. Dès lors que les choses ne vont plus de soi, qu'elles ont perdu leur qualité d'évidence dans la vie quotidienne, une personne est amenée à se poser des questions, à s'interroger sur la meilleure façon de faire, à s'inquiéter de la pertinence de ses croyances et de ses habitudes, et à devoir choisir entre des cultures alternatives. Au « point de rencontre de deux cultures », la personne marginale « teste des hypothèses de travail » (Green, 1947 : 167) : elle substitue des hypothèses qui ont perdu leur pertinence par de nouvelles hypothèses formulées plus ou moins clairement. Il n'est pas sûr que les savoir-voir, savoir-dire et savoir-faire qui nous permettent de nous orienter dans le monde de la vie quotidienne aient le même statut que les connaissances scientifiques ; mais si obscurs, mal formulés, ou imprécis soient-ils, ces savoirs tacites ne sont pas statiques chez la personne marginale. Ils ne cessent de se corriger et de s'enrichir à l'épreuve des situations. Potentiellement, la personne marginale est une exploratrice, une enquêtrice ou une expérimentatrice, en général à titre individuel, puisque les migrations contemporaines sont de plus en plus celles d'individus et non plus de peuples entiers. Et cela vaut pour sa sensibilité comme pour son entendement.

Le fait d'être le « produit de stocks raciaux divergents » est supposé procurer aux « mulâtres », nous l'avons dit, une intelligence plus aiguisée que la moyenne. Les tests d'intelligence menés par l'armée en attestent, mais Park s'en méfie, tout comme Reuter (1927a : chap. IV, 81 *sq.*). Les résultats des populations rurales ne sont-ils pas inférieurs à ceux des populations urbaines, ceux des étrangers à ceux des natifs, ceux des Noirs à ceux des Blancs et ceux des Noirs du Sud à ceux du Nord ? Les tests semblent davantage mesurer le nombre d'années

Laboratoire anthropométrique de Francis Galton (International Health Exhibition, South Kensington, 1884-85).

Eugenics Record Office (ERO), dirigé par Charles H. Davenport, département de la Carnegie Institution of Washington (CIW), Station d'enquête sur l'évolution expérimentale à Cold Spring Harbor, NY (1921).

de scolarisation que les capacités naturelles de tel ou tel groupe racial (*ibid.* : 90 ; voir aussi le bilan dans Johnson, 1930 : chap. XIX). L'intelligence relative des métis que mesurent les tests semble bien être affaire de situation marginale, plutôt que de croisement génétique. Ce point est important. Pourquoi les métis, se demandent Park et Burgess, constituent-ils dans beaucoup de pays – États-Unis, Brésil, Haïti… – une élite de la « classe la plus sombre », réussissent-ils mieux dans leurs études et occupent-ils des postes plus élevés ? Loin d'hériter des vices des races parentales et d'aucune de leurs vertus, les sang-mêlé sont pris entre plusieurs feux : vivant plus proches de la maison du maître dans les campagnes du Sud, puis exposés en plus grand nombre à la culture urbaine (Johnson, 1941 : 258), les métis développent une capacité à comprendre et à déchiffrer des situations depuis différents points de vue. Ils apprennent à se mouvoir dans des mondes qui peuvent être sécants ou parallèles, et à jouer des rôles, atteindre des objectifs, nouer des liens, gagner de la reconnaissance dans chacun d'entre eux. Reuter (1918 : 193-195) reprend ce constat de la forte proportion de métis parmi les notables noirs. Dans un exercice intéressant, il revient sur une liste de dix « hommes de renom, mesuré par quelque standard de bon aloi de la réussite humaine », que Du Bois avait établie pour le *Booklovers Magazine* (1903, n° 2). « Des hommes que j'ai nommés, trois sont noirs, deux sont bruns, deux sont à moitié blancs, et trois sont blancs aux trois-quarts. » Du Bois, de son côté, veut montrer, en dressant cette galerie de portraits de dix hommes, qu'il nomme « l'Avant-Garde de la Race », que […]

> l'attitude de l'esprit américain à l'égard du mulâtre est extrêmement bizarre. Le mélange des sangs est une damnation terrible, s'écrient les hommes qui ont fait le mélange, et si un prophète se lève à l'intérieur du Voile ou un homme de quelque talent, « c'est à cause de son sang mêlé », s'extasient les mêmes hommes. Cependant, si nous étudions les cas de capacité, de bonté et de talent parmi les Noirs américains, nous aurons du mal à établir une thèse claire sur les effets de l'amalgame. D'un point de vue historique, les peuples de couleur d'Amérique ont produit

> autant d'hommes remarquables parmi les Noirs que parmi les mulâtres. (Du Bois, 1903 : 15)

Du Bois fait les comptes, tout en s'en moquant et tout en invalidant les réflexions de ses contemporains sur les « effets du mélange racial » : il constate que parmi les mulâtres, il y a ceux qui, « enfants naturels de riches Sudistes, ont été envoyés dans le Nord pour étudier tandis que les hommes noirs peinaient dans les champs », et il y a un grand nombre de citadins – « la ville qui inspire et éduque ceux d'en bas et leur ouvre les portes de l'opportunité ». Bref, une affaire de classe plus que de race. Reuter renverse l'argument en se livrant à un reclassement : seul le poète Paul Laurence Dunbar est noir à 100 % *(full-blood)*, le mathématicien Kelly Miller est un mulâtre brun *(brown mulatto)* et l'inventeur Granville T. Woods avait du sang indien par sa mère. Là où Du Bois tente de dépasser l'interrogation sur les effets du métissage, avec l'arrière-pensée politique, peut-être, de réunir tous les Noirs, et là où il propose d'abandonner les spéculations sur les mesures du dosage des sangs mêlés, Reuter insiste sur la spécificité d'une « mentalité hybride » due à une position hybride. Mais il est, lui aussi, au-delà des fantasmes de l'amélioration ou de l'abâtardissement des races dues à l'amalgame biologique, et des mythes du mulâtre dynamique, alerte, ambitieux à l'encontre du Noir indolent, ingénu et insoucieux. Du Bois veut réunifier la race dans un même combat, et en finir avec les préjugés qui portent sur les nuances de couleur de peau – sa posture est normative. Reuter, Park et Stonequist restent attachés à la thèse de l'expérience marginale : ils constatent l'existence d'une « classe intellectuelle et professionnelle » qui compte une grande proportion d'« hybrides raciaux » (un *Who's Who* des Noirs-Américains selon Reuter, 1918 : 186), qu'ils expliquent moins par un processus de sélection sociale et sexuelle (*ibid.* : 45-48 et 396-397), remontant à la période de l'esclavage, que par le processus de rencontre, fusion et conflit des cultures qui se joue dans les personnes marginales (Park, 1931).

Ce qui est sûr, pour les uns comme pour les autres, c'est que c'en est fini des thèses racialistes.

EXPÉRIENCES DE CRISE : LA PALETTE DES TROUBLES ÉPROUVÉS

La vision heureuse de l'expérience marginale – le trouble faisant expérience et suscitant réflexion, enquête et expérimentation, selon le schéma pragmatiste bien connu de la résolution des solutions problématiques – ne va pas de soi. Les sang-mêlé (demi, tiers, quart, etc.) doivent vivre au-dessus du « gouffre invisible, mais bien réel », entre les races que creuse « la conscience de soi » (Park, 1913/1914 : 611). *Ils ne sont pas blancs et noirs, ils ne sont ni blancs ni noirs*. Il en va de même pour toutes les personnes se trouvant dans des situations marginales. Le conflit entre groupes ou la transition au sein d'un groupe se traduit par une « *expérience de crise (crisis experience)* ». Il prend la forme de troubles personnels. Stonequist détaille ces difficultés en proposant une *psychologie des troubles de l'expérience marginale*. Il précise qu'il s'intéresse aux conflits intenses et durables, qui façonnent un type de personnalité. C'est sans doute le point le plus original de son livre, contre lequel nous pouvons adosser notre enquête en l'ouvrant à d'autres littératures sur la migration ou la colonisation.

LA SOUFFRANCE DES IDENTITÉS MULTIPLES

La personne marginale est balancée entre deux dynamiques d'identification qui la plongent dans un état de confusion d'attitudes et de sentiments. Elle peut être fascinée par son monde d'accueil et rompre avec son monde d'origine, jusqu'à le haïr et à l'oublier. « [Elle] n'aime pas [alors] les contacts qu'[elle] entretient avec le groupe subordonné » (Stonequist, 1937 : 140), pour lequel elle ne se sent aucune attraction ; elle adopte, par contre, toutes les apparences conformes à son modèle de rôle et gomme jusqu'aux tours de langue ou aux traits physiques qui pourraient la faire prendre pour une transfuge. Elle se livre alors à un exercice de mimétisme, de caméléonisme social qui va souvent de

pair avec la rupture des liens avec ses réseaux antérieurs de relations familiales et amicales – ce qui en dépit des merveilles du refoulement, ne manque de faire retour de temps à autre et de susciter un sentiment de culpabilité. Ce désir d'être assimilé au nouveau corps social pousse la personne marginale à adopter des formes d'hyper-correction dans le respect des usages et d'hyper-conformisme dans les mœurs et les opinions. Elle refoule ses autres Moi, ceux de la vie d'avant, qui ne sont plus pertinents dans ce nouvel environnement.

Si cette aspiration à l'assimilation n'est pas satisfaite, en dépit de ses gages de bonne conduite, la personne marginale peut être plongée dans un grand désarroi. Elle éprouve de la colère et, par un effet boomerang, peut rejeter en bloc le statut auquel elle aspirait et passer d'une phase d'idéalisation à une phase de dénigrement. Cette « ambivalence émotionnelle » (*ibid.* : 40) est par exemple celle des Hawaïens biraciaux rejetés par la branche la plus blanche de leur famille. Ils ressentent un mélange de sentiments positifs et négatifs, à la fois d'attraction et de répulsion vis-à-vis du groupe qui les exclut, de révolte ou de résignation face à cette exclusion. Ils sont prisonniers de ce dilemme, « tiraillés entre deux lignes de conduite sans pouvoir sereinement adopter l'une et laisser tomber l'autre » (*ibid.* : 146). Ces épreuves d'inconfort avec les deux groupes de référence sont vécues par les migrants comme par les métis. Ils peuvent continuer d'être hantés par cette métamorphose de soi et par l'attente de reconnaissance qui n'est jamais arrivée, ils peuvent renverser toutes les évaluations qu'ils faisaient de ce monde en le percevant désormais comme « quelque chose de maudit et détestable, voire de honteux » *(ibid.)*. Mais ils peuvent aussi passer par des moments de haine de soi et de leur peuple. Ludwig Lewisohn éclate : « Je hais les Juifs ! Je me hais moi-même ! » (Lewisohn, 1925). Lewisohn comprend qu'en dépit de toutes ses années de travail, de sa conversion au christianisme et de son mariage avec Mary Arnold Crocker, il reste un *outcast* (1922 : 123). Le sentiment d'isolement est insurmontable, mais, écrit Lewisohn, ce n'est pas pour autant qu'il sait dire en quoi il est juif et ce que ça implique d'être juif. Trop assimilé. L'effet boomerang arrive quand il redécouvre cette judéité, et

que, sur fond de cette révélation, il devient un protagoniste du mouvement sioniste, et alors que sa thèse avait été refusée par Columbia au début du siècle, participe à la fondation de l'Université Brandeis.

Le Soi est irrémédiablement divisé. Il est écartelé entre des tendances divergentes et fluctuantes. Il est pris dans un tourbillon d'affects et de désirs contradictoires. Entre les différentes parties du Soi se joue une bataille pour la prise d'un rôle social : le Soi devient tantôt la cible de ses propres préjugés, et tantôt il exhibe avec fierté une identité assurée. Il est bousculé entre des phases d'excitation et de passivité, de négativisme et d'euphorie. James (1902 : 167) rend compte de ces états de « dystonie de l'Ego », traversé et agité par des désirs, des sentiments, des attitudes, des idéaux discordants ou dissonants. Le Soi devient extrêmement conscient de problèmes d'appartenance à une nationalité, à une race ou à un peuple, ballotté entre plusieurs loyautés, indécis sur la nature de ses affiliations et ses allégeances. Il enchaîne les situations de bonheur et de dégoût, plonge dans des abîmes de perplexité, croit avoir surmonté ses handicaps avant de se voir renvoyé dans les cordes, s'illusionne sur sa capacité à être comme les autres avant de subir de nouvelles blessures – une expérience en montagnes russes comme celle que décrit M. E. Ravage dans *An American in the Making* (1917). Le Soi, pris dans le feu croisé de ses perceptions et de ses évaluations par des Blancs et par des Noirs, devient un problème pour lui-même après avoir été un problème pour les autres. Il est gagné par ce sentiment d'étrangeté à soi-même que Du Bois avait analysé : personnalité louche, qui voit double et se voit double, parce qu'elle-même vue sous deux angles, irréconciliables :

> Le Noir est une sorte de «septième fils»[30], né avec un voile et doué d'une seconde vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui donne pas de véritable conscience de soi, mais qui ne lui permet de se voir qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation particulière, cette double conscience, ce sentiment de toujours se regarder soi-même à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui [vous] regarde avec

> amusement, pitié et mépris. On ressent toujours cette dualité *(two-ness)* – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux aspirations irréconciliées ; deux idéaux en guerre dans un même corps sombre, que seule sa force obstinée préserve du déchirement. (Du Bois, 1903 : 3 ; trad. auteur)

« *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust* ! » (Goethe, Faust, 1808 : 73). Cette agitation psychique a été interprétée par les dénonciateurs de la miscégénation comme le résultat du mélange de sangs incompatibles ou du brassage de cultures inconciliables, le fruit de la « dysharmonie raciale » ou de l'« instabilité génétique ». Mais elle n'est rien d'autre que la *conséquence des paradoxes insolubles de l'expérience marginale*. Les analyses de Du Bois (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024), de Park et de Stonequist, reprennent et retravaillent les analyses pragmatistes de James, Cooley ou Mead. Mais les identités multiples, si prisées sur le papier par le pluralisme culturel, ne sont pas simples à vivre. Les différents Moi qui cohabitent en un Soi qui serait « multiculturel », « trans-national » ou « trans-racial » ne font pas forcément bon ménage. Au lieu de s'intégrer en un caractère stable et une personnalité harmonieuse, comme dit plus haut, la fédération des Moi s'avère parfois un pandémonium de composantes indisciplinées du Soi, qui ne laissent pas la personne en paix. Elle souffre de l'incohérence et de la confusion de ses attitudes, volontés, opinions, convictions, un tohu-bohu qui peut aller jusqu'à des troubles dissociatifs de l'identité.

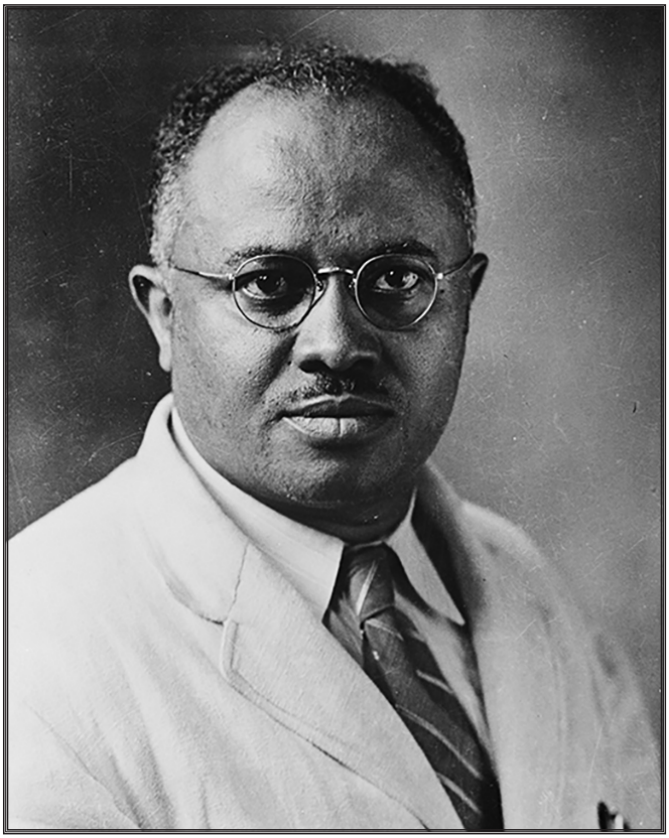
LE PORTE-À-FAUX DE L'ENTRE-DEUX

Une clef interprétative qui revient dans la littérature est celle du complexe d'infériorité de l'homme marginal. Elle est développée à partir de la psychanalyse d'Alfred Adler, par exemple dans *Neurotic Constitution* (1917 – aussi cité par Burgess, 1923 : 672). Stonequist y recourt une bonne trentaine de fois dans son livre et il semble que ses enquêtés eux-mêmes recourent à cette explication – longtemps avant qu'on ne la retrouve chez les psychologues de la colonisation. Le complexe d'infériorité tend à cristalliser autour de l'expérience d'une

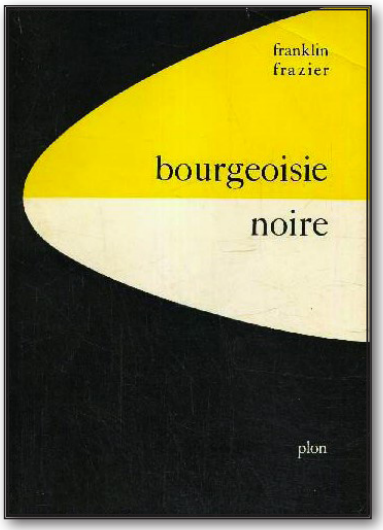
déficience. Il manque à la personne un trait qui a une valeur, matérielle ou symbolique, dans son monde social et culturel et elle perçoit et évalue ce manque comme une marque dégradante ou infamante. Park et Burgess, dans leur *Introduction* (1921 : 641 et 649), se référaient déjà à Adler et voyaient dans ce complexe d'infériorité « l'effet du conflit provenant du contraste entre le statut effectif et le statut idéal de la personne », poussant celle-ci à rechercher des « compensations psychiques » dans la quête de reconnaissance par autrui. Avoir de l'argent ou du pouvoir, bien parler ou bien s'habiller, avoir une peau bien claire, habiter un quartier de prestige, tous ces éléments tendent à conférer un statut supérieur. L'existence d'une telle épreuve de distinction relative est inhérente aux sociétés organisées en strates hiérarchiques, que celles-ci soient rigides, séparées de façon inamovible, ou perméables, par le jeu de la mobilité sociale. Il n'y aurait pas vraiment d'expérience marginale dans un monde dont les relations sociales seraient réglées par l'égalité et la réciprocité : la marginalité naît de l'asymétrie, sinon des relations de dominance, avons-nous vu. Les personnes prises entre deux groupes reprennent à leur compte les critères de subordination et de sur-ordination (Simmel, 1896 ; Park & Burgess, 1921) moyennant lesquels les membres de ces deux groupes se classent les uns les autres. Dans le cas où une personne, tiraillée entre un Soi qu'elle dévalorise et un autre qu'elle idéalise, éprouve un tel sentiment d'infériorité, elle peut chercher à « compenser » de façon à atteindre ce statut supérieur propre au groupe dominant. E. F. Frazier reprendra plus tard cette idée dans *Bourgeoisie noire* (Frazier, 1955 : chap. VI) et parlera du « complexe d'infériorité » éprouvé dans la « quête de statut ». Le risque est que celui-ci ne se retourne en complexe de supériorité – un peu comme ces migrants de longue date, qui, ayant passé victorieusement un certain nombre de tests d'intégration et résisté à l'usure du racisme ordinaire, deviennent intolérants et intraitables vis-à-vis des nouveaux arrivants et viennent gonfler la clientèle électorale des partis xénophobes. Une personne qui a accédé à un statut supérieur, mais dont l'extraction inférieure reste sensible, n'est jamais complètement sortie d'affaire. Ses petites gaucheries peuvent nourrir le soupçon d'un manque de loyauté et être surinterprétées comme de la fausseté

ou de l'irrévérence, en tout cas prises pour des offenses, et son changement de vie, encore trop frais, risque de la faire prendre pour une « parvenue » ou pour une « renégate »[31].

Alternance ou cohabitation de sentiments d'admiration et de mépris, de répulsion et de fascination, c'est cette position de porte-à-faux que décrit Robert Redfield (1930 : 214-216), le gendre de Park à la ville, à propos de R. G., « qui est issu du peuple, n'y est plus tout à fait chez lui, mais ne peut jamais le quitter tout à fait ». Natif de Tepoztlán, R. G. a étudié à Cuernavaca et séjournait à Mexico City pendant la révolution. Il entretient avec la langue nahuatl une relation savante, liée à sa fréquentation d'un prêtre archéologue, et il l'investit comme un « symbole de sa conscience raciale en formation progressive » *(ibid.)*. Tout en étant l'un des réformateurs de la Colonia Tepozteco, fier de son indianité, il se marie avec une femme métisse, mi-espagnole, mi-tarasque. Il quitte un emploi de bureau à Mexico pour reprendre la charge de conservateur des monuments de Tepoztlán et réinstaller sa famille de quatre enfants dans la maison en adobe de sa naissance – au désespoir de son épouse. Ses efforts d'installer une école échouent parce qu'il est devenu trop anticlérical et se met le prêtre à dos ; et il ne peut pas davantage compter sur le petit groupe de radicaux de la ville pour le seconder dans l'amélioration de la voirie et de l'éclairage. Sa femme tombe durablement malade et deux de ses enfants meurent malgré les soins médicaux, urbains et traditionnels, qu'il leur pourvoit. R. G. renonce finalement à ce projet de renaissance indienne et se lance dans l'apprentissage de l'anglais pour aller valoriser le nahuatl dans le monde de la recherche aux États-Unis. Intellectuel marginal, il rencontre les problèmes de la « *freischwebende Intelligenz* » de Karl Mannheim (1929/1936), que l'on a souvent traduite par intelligentsia « sans attaches », « flottant librement », mais qui renvoie plutôt à la position de liminarité de personnes « en suspens » entre deux classes, ni totalement détachées de leur classe d'origine, ni complètement attachées à leur classe de cœur, suscitant souvent la méfiance des deux bords. En Europe, ces déclassés rêvaient de devenir des intellectuels organiques du prolétariat (Gramsci, 1932), de faire corps avec lui,



E. Franklin Frazier, professeur à Howard University (Owen, Chandler, and United States. Office of War Information. Negroes and the War. Washington : 1942) (Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : fsa 8b29220// hdl.loc.gov/loc.pnp/ fsa.8b29220).



Couverture de E. Franklin Frazier, *Bourgeoisie noire*, paru à Paris, chez Plon, en 1955.

contribuant à sa prise de conscience et à sa conversion révolutionnaire ; mais coincés dans leur fonction de « médiation de classes », ils étaient sans cesse menacés de n'être représentatifs que d'eux-mêmes (Benda, 1927). C'était le cas de R. G. en quête d'une place entre ville et campagne, entre indianité et hispanité. L'expérience marginale a pris pour lui un tour dramatique.

On aura compris que ces sentiments d'infériorité et de supériorité sont extrêmement ambigus et que les mêmes personnes peuvent basculer aisément de l'auto-stigmatisation à l'autosatisfaction. Les désirs d'intégration et de sécession se contredisent souvent chez la même personne marginale et une façon de sortir de ce cercle infernal est d'opter pour des processus de ségrégation et d'isolement, à la fois imposés et désirés. On peut voir la même personne marginale osciller entre un projet existentiel d'assimilation (allant jusqu'à la maîtrise pathologique des codes culturels et à la dissimulation de toute trace de son monde d'origine – allure, physionomie, accent, goût – ce qui peut même donner lieu au soupçon à force d'irréprochabilité) et un effort systématique de démarcation du groupe dominant (en critiquant ouvertement les valeurs, inventant des généalogies fictives et adoptant des discours, des postures et des expressions de rupture). Ces ambiguïtés existentielles sont très fréquentes dans les situations coloniales, que l'on voit commentées, à la suite de Park, de Stonequist (1937) à Frazier (1957) : nombre de leurs remarques accompagnent, anticipent sur ou résonnent avec la littérature d'analyse du colonialisme des années 1950. La colonisation, en tant que système de perspectives interdépendantes et solidaires, « fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs » (Memmi, 1957 : 85). Elle s'infiltre jusqu'aux tréfonds de l'intimité corporelle. Le mépris, le dégoût ou la haine de soi sont au revers du désir de blanchir son corps ou de défriser ses cheveux ; inversement, l'affirmation de soi passe par l'adoption de symboles capillaires et vestimentaires, de techniques du corps et de l'âme supposées être plus authentiques. Entre ces deux extrêmes, tous les doutes, toutes les hésitations, toutes les duplicités sont de l'ordre du possible, toutes les pratiques de dissimulation calculée ou d'exhibition

involontaire, toutes les tactiques de régie des apparences. Les affres des personnes marginales se retrouvent dans les épreuves que nous ont mieux fait connaître les psychologies croisées du colonisé et du colonisateur d'Octave Mannoni (1950)[32], de Frantz Fanon (1952) ou d'Albert Memmi (1957). Configurations psychologiques indissociables de milieux de commandement, de subordination et de participation politique, de régimes juridiques de règle directe ou indirecte, de rapports de propriété, de production et d'exploitation, de formes d'aménagement de la nature et d'organisation de race, de caste ou de classe (Frazier, 1957a).

Parfois, l'endossement des rôles du Blanc – le gouverneur, le caporal ou la locomotive, le secrétaire-général, la femme du capitaine ou celle du docteur –, montrera Jean Rouch avec *Les Maîtres-Fous* (1955), se fait dans des dramaturgies de transe rituelle. Le culte de possession est souvent décrit comme une catharsis, une façon, pour des ouvriers ou des petits employés, d'exorciser les frustrations des rapports sociaux du colonialisme dans la pantomime ; une autre lecture, contemporaine, est celle d'une « parodie carnavalesque des symboles du pouvoir colonial et donc une forme de résistance contre-hégémonique par rapport au colonialisme européen » (Henley, 2009 : 103). Prendre le rôle d'autrui, tout en renversant les hiérarchies, avec une bonne part de caricature, quelles que soient les significations religieuses, thérapeutiques ou politiques du rituel, paraît en tout cas une façon de faire apparaître la vie sociale comme un théâtre de masques. Elle est parfois une tragi-comédie, qui prend des tours grotesques, où les colonisés arborent les masques des colons, ceux qui détiennent le pouvoir, l'argent, et une magie plus forte que celle des Noirs ; parfois, à l'inverse, elle met en scène une parodie dérisoire où les Noirs miment leur place de Noirs, dans une espèce de ménestrélisation de la performance de soi (Goffman, 1963 : 133). « Comme il arrive aux enfants européens, le Noir adopte ironiquement le jugement de ses oppresseurs et joue devant le Blanc le rôle du nègre comme on fait le pitre. » (Mannoni, 1951). Inversement, les Blancs rient beaucoup quand certains d'entre eux se déguisent en Noirs, tout comme les colons se divertissent à se

raconter des plaisenteries en imitant les accents des colonisés. Park a sans doute été l'un des premiers à être sensible à cette question des masques sociaux et raciaux.

On retrouve dans les descriptions de la personnalité de l'homme marginal par Stonequist un certain nombre des caractéristiques qui ressurgiront par la suite dans la littérature sur la colonisation. Ainsi de la dialectique de protection et de servilité, de paternalisme et d'assujettissement : comme il n'y a pas de compétition possible pour une mobilité ascendante, les colonisés restent des citoyens de deuxième zone, et néanmoins, certains tentent avec passion de s'identifier au colon et éprouvent de la gratitude pour la petite place qui leur est faite. Memmi souligne ce qu'il voit comme de l'outrance dans la soumission et le mimétisme, qui peuvent aller jusqu'à « la négrophobie

Harry Frankel, « the boy from old Kentucky », plus tard surnommé « Singin' Sam, the Barbasol », avec portraits de Edward Conard, J.E. Hatfield, Jack Conard, et Al. G. Field (Cleveland, Ohio, Otis Lithograph Co. autour de 1910. Library of Congress Prints and Photographs Division. Digital ID : cph 3a26943).

Spectacle de ménestrels : Primrose & West's Big Minstrels (Cinti, N.Y. : Strobridge Lithographing Company, vers 1896) (Library of Congress. Digital Id : var 1730 //hdl.loc.gov/loc.pnp/var.1730).

du nègre, ou à l'antisémitisme du juif » : « Nègre, juif ou colonisé, il faut ressembler du plus près au blanc, au non-juif, au colonisateur. » (1957 : 149-150). Les personnes marginales font leur la perspective ethnocentrique du groupe de colons auquel l'accès leur est fermé. Stonequist n'utilise pas la catégorie d'« aliénation », mais il parle bien des colonisés qui se voient avec les yeux des colons, qui parlent avec leurs mots et qui se rêvent blancs – ce que Frantz Fanon exprimera dans *Peau noire, masques blancs*. Certains de ces colonisés sont invités à s'assimiler, idéal improbable en raison des mœurs et des lois, mais qui peut être rendu crédible par un jeu de petites différences entretenues par les colons, qui divisent pour régner – le Kabyle ou le Juif, au Maghreb, sont tenus pour plus proches de l'Européen que l'Arabe et bénéficient de privilèges refusés aux autres indigènes ; les autres sont cantonnés dans une situation de misère, rasant les murs, réduits à des tâches subalternes, « pétrifiés » conformément aux stéréotypes que les colons leur appliquent. Faute d'assimilation, le colonisé est promis à la « catalepsie », nous dit Memmi (1957 : 131), à l'amnésie historique et

à l'enkystement culturel. Faute de canaux de représentation et d'ascension sociale, faute d'une législation affirmant l'égalité des droits civils, sociaux et politiques, l'issue la plus plausible est l'explosion de violence (*ibid.* : 167). Cette espèce d'expérience marginale est sans issue, mortifère, faute de ménager des trajectoires de transition : elle retourne la fascination en haine de l'Occident ; de même que par le retournement des stigmates, elle fabrique une « contre-mythologie » – un « mythe positif » du colonisé (*ibid.* : 166) (comme il en existe un du prolétaire, du Noir ou de l'Indien).

À l'inverse, le colonisateur « progressiste », celui « qui se refuse » (*ibid.* : chap. 2), a « mauvaise conscience », déchiré par le fait qu'il jouit de privilèges qu'il estime usurpés et qu'en sympathisant avec les revendications des colonisés, il se condamne lui-même à disparaître après l'indépendance. Malgré lui, avec toute sa « bonne volonté », il est complice de la « pyramide de tyranneaux » (*ibid.* : 46) qu'entretient la société coloniale, jouissant de ses passe-droits, privilèges et avantages. Il peut à ce titre développer une espèce de dégoût de soi et décider de partir pour la métropole, ce qui conduit à terme dans la colonie à une « sélection graduelle des médiocres » (*ibid.* : 80) ; il peut aussi s'empêtrer dans un « complexe de Néron » (*ibid* : 82), s'accepter comme usurpateur, endosser tous les mythes du colon, et naturaliser sa position en la justifiant par les bienfaits de la civilisation ou par l'immaturité des colonisés (ibid. : 83). Il dérivera alors jusqu'à un patriotisme qui peut virer, nous dit Memmi, à une forme de domination fasciste (*ibid.* : 85) sur des colonisés qu'il méprise, qu'il dépersonnalise et déshumanise (*ibid.* : 113-116), dont il fait des sauvages, des déficients ou des déviants potentiels. Mais son exaltation cocardière n'en fait jamais qu'un citoyen d'outre-mer, et s'il met le pied en métropole, loin d'être accueilli en héros, il est déconsidéré et méprisé à son tour. Il découvre qu'il est lui aussi un être marginal, coincé dans un entre-deux entre les « métro », qui en font un personnage folklorique et exotique, et les « indigènes », dont il veut à tout prix se démarquer, d'autant plus qu'il leur ressemble.

On n'a ainsi pas de peine à faire jouer les intuitions de Park et Stonequist dans les réflexions sur l'expérience coloniale.

DÉNATIONALISATION ET DÉSORGANISATION FAMILIALE ET PERSONNELLE

Parmi les expériences de crise rencontrées, une catégorie revient, ici et là : celle de « *dénationalisation* », proche dans ses effets des processus de « *détribalisation* ». Ce qui a été très tôt thématisé par les anthropologues (en particulier par les boasiens), et à leur suite, par les sociologues, comme le « contact culturel comme problème pratique » (Mair, 1934), est déjà abordé par des praticiens de la rencontre, de la traduction et de la médiation – voyageurs, administrateurs coloniaux, travailleurs sociaux, *settlement workers*, etc. La zone d'interface entre les sociétés d'origine et d'accueil de migrants, entre les mondes des colonisateurs et des colonisés ou entre des groupes ethniques ou raciaux différents est une zone problématique. Elle conduit à une perte de la culture tribale ou nationale et au démantèlement du cocon communautaire que constituaient l'*obchtchina* ou le *mir* paysan pour les immigrants russes ou polonais, le ghetto pour les « juifs médiévaux » ou le village pour les Kikuyu de Nairobi. Les « Africains européanisés », dans le langage de l'époque, ont appris l'anglais ou le français, parfois en passant par l'école des missionnaires ; convertis, ils répudient l'animisme de leur enfance, mais ils n'en sont pas moins rejetés par les fonctionnaires, les planteurs ou les industriels qui voient en eux la menace d'« indigènes éduqués » et « détribalisés ». Leur monde explose et nombre d'entre eux, comme les Kikuyu, rejoignent la rébellion *mau mau* au Kenya dans les années 1950 (Buell, 1928 ; Stonequist, 1937 : 61-62).

Leur destin est similaire à celui des immigrants paysans qui connaissent l'exode rural, et parfois international, et qui s'engagent sur la voie de la « *démoralisation* ». Ce terme renvoie à la fois à la corruption de la moralité ordinaire des mœurs (le pilier de l'ordre moral selon Park), à la perte de la disposition à réagir avec vigueur et courage aux aléas

de la vie que l'on appelle le moral (celui des civils ou des troupes, par exemple, qui conduit à l'extrême au suicide ou à la folie) et à l'annihilation du jugement moral qui tempère les désirs et les appétits et empêche de verser dans la délinquance (celui qui nous fait respecter les lois d'une communauté) (Park, Miller [& Thomas], 1921 : chap. 4 ; Stonequist, 1937 : 159 et 203-204). On constate des phénomènes semblables dans des processus de « dénationalisation » trop rapide, qui conduisent les enfants de migrants, les « seconde génération », à vivre le conflit culturel à la première personne, dans leur propre champ d'expérience. Cette question avait été abordée par Jane Addams et par les femmes de Hull House. Il s'agissait d'un constat pratique, fondé sur l'observation des dégâts que provoquaient un oubli, sinon un reniement des origines et une adoption trop rapide de ce qui pouvait passer pour le mode de vie américain. Ce point était original au début du XX^e^ siècle : se retrouver dépossédé des repères d'orientation et de compréhension des situations de la vie quotidienne – des *patterns of life* inhérents aux « coutumes », aux « mœurs » ou aux « habitudes collectives » – peut conduire à de graves processus de désorganisation personnelle. Cette situation est problématique pour des raisons que l'on pourrait qualifier d'écologiques, démographiques et économiques. Le déménagement vers des villes surpeuplées, insalubres, où ils étaient la cible de toutes sortes d'escrocs, pour travailler dans des industries dangereuses, qui les surexploitaient, suffisait à saper le moral des plus solides. Le sentiment de perte de dignité, et tout simplement de n'avoir plus aucune valeur, était avant tout dû aux conditions de vie. Mais il était aussi lié au regard porté sur les adultes par leurs enfants, gagnés à des standards normatifs selon eux américains, souvent mal digérés, dont n'étaient retenus que des éléments mal intégrés, épars et superficiels. Le conflit culturel déchirait les relations intra-familiales entre les plus jeunes et les plus anciens et passait souvent même au cœur des fratries. L'une des causes en était, selon Addams, l'échec de la société américaine à comprendre les immigrants tels qu'ils vivent leur propre culture, à partir de leur propre expérience vécue (Fischer, 2014/2024), et à évaluer ce qu'ils apportent, en termes de richesse culturelle, à la société américaine. Cette dernière renvoie une image extrêmement

négative des mœurs et des coutumes, du folklore et de la religion, des modes de vie et des idéaux des immigrants, plongeant ceux-ci dans ce que Marilyn Fischer (*ibid.* : 50/128) appelle une « crise spirituelle *(spiritual turmoil)* » et qu'elle compare à la « double conscience » de Du Bois. Plus ils aspirent à devenir américains et plus ils s'acculturent, plus ils sont conduits à faire leur des critères d'évaluation qui les dévalorisent, plus ils éprouvent de la honte et du mépris pour la part d'héritage de leurs parents.

Lillian Wald constate le même problème au Henry Street Settlement, à New York :

> Il faut aussi tenir compte du grand écart qui se creuse entre les conventions d'une génération à l'autre. La confrontation *(clash)* entre elles, malheureusement familière à de nombreuses personnes dont les expériences ne sont jamais connues en dehors du cercle familial, est susceptible de s'intensifier lorsque la fille ou le fils, américanisé, gagne-pain de la famille, renverse la relation enfant-parent en devenant le protecteur de la maisonnée et en assurant le lien avec le monde extérieur. (Wald, 1915 : 197)

Beaucoup de jeunes sont ainsi déchirés entre les obligations dont ils continuent de s'acquitter vis-à-vis de leurs parents, et les nouveaux désirs, idéaux, croyances, aspirations qui naissent de leurs engagements dans de nouvelles situations sociales. Ils finissent par remettre en cause les hiérarchies d'autorité dans leur famille et leur communauté, s'éloignent des rites et des cultes partagés avec les anciens, adoptent de nouveaux modes de consommation et les goûts qui vont avec, font des rencontres amoureuses qui ont le parfum de l'interdit ou de l'exotisme. Inéluctablement, à moins de segmenter de façon étanche entre leurs différents Soi, ils entrent en « conflit culturel » avec leurs proches. Ce conflit culturel eut se répercuter avec violence en leur for intérieur et, s'ils ne s'auto-détruisent pas, les conduire à des formes de démesure ou de radicalisme dans la délinquence, la politique et la religion.

Dewey se fait l'écho de cette expérience des *settlements* dans « The School as Social Center » :

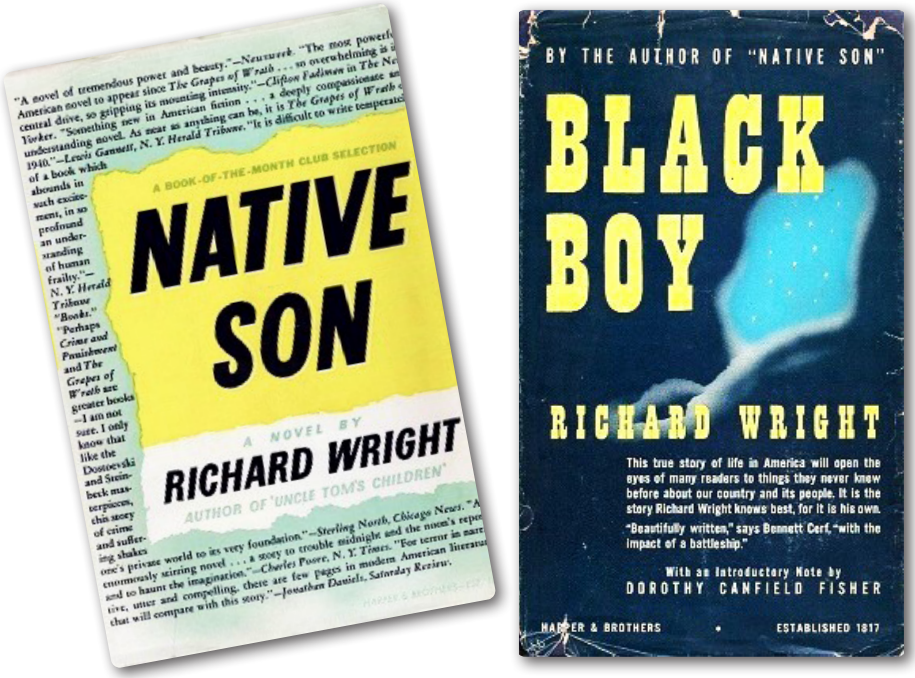
> Le pouvoir qu'ont les écoles publiques d'assimiler des races différentes à nos propres institutions, grâce à l'éducation donnée à la jeune génération, est sans doute l'une des plus remarquables manifestations de vitalité que le monde n'ait jamais connues. Mais, après tout, elle ne touche pas la génération plus âgée ; et l'assimilation des plus jeunes peut difficilement être complète ou assurée tant que les foyers des parents restent relativement épargnés. De fait, de sages observateurs, tant à New York qu'à Chicago, ont récemment tiré la sonnette d'alarme. Ils ont attiré l'attention sur le fait qu'à certains égards, les enfants sont trop rapidement, je ne dirai pas américanisés, mais trop rapidement dé-nationalisés. Ils perdent le sens de la valeur positive et protectrice de leurs propres traditions, de leur propre musique, de leur art et de leur littérature. Ils ne sont pas complètement initiés aux coutumes de leur nouveau pays et sont donc souvent laissés à la dérive, flottant dans l'instabilité entre les deux. Ils apprennent même à mépriser la tenue vestimentaire, l'allure, les habitudes, la langue et les croyances de leurs parents – dont beaucoup ont plus de substance et de valeur que les nouvelles habitudes adoptées de façon superficielle. (Dewey, 1902 : 78)

L'individu ne peut pas fixer le tempo de son processus d'intégration à un autre groupe, migrant ou racial : s'il va trop vite, il est pris dans des nœuds de tension culturelle, et risque de plonger dans des abîmes d'angoisse et de culpabilité, qui se combinent avec des sentiments d'insularité, d'agressivité et de dévalorisation de soi (Fanon, à propos de la « névrose d'abandon », 1952 : 41 et 59). Le travail de description et d'analyse par Wirth (1925) du « conflit culturel », signalé plus haut, est à l'origine de l'immense littérature, publiée depuis, sur les conflits entre première et seconde génération. L'une des issues possibles de ces conflits intra-familiaux – et plus largement, de la « dénationalisation » et de la « détribalisation » subies par les immigrants – est

le passage à la délinquance. L'expérience marginale se dénouerait dans l'assomption de carrières de délinquants ou de criminels (Wirth, 1931 ; Stonequist, 1937 : 204). Ce point a donné lieu à beaucoup de discussions. S'il s'agit là d'un phénomène universel, pourquoi les taux de délinquance et de criminalité sont-ils si bas parmi les Chinois et les Japonais en Amérique ? Que vaut cette connexion entre troubles d'interaction dans des situations marginales et conduites illégales ? Comment rendre compte de la variation des taux de délinquance et de criminalité – qui avait pour principal facteur, selon C. Shaw et H. McKay (1942), des conditions sociales, et non pas des conditions raciales ? La délinquance des pauvres a-t-elle à voir avec l'équation entre expérience marginale, désajustement culturel, et conduite désorganisée, au cœur de la conception de Park et de Stonequist ? Ou résulte-t-elle de stratégies de personnes dans le dénuement, désirant accéder à des niveaux de confort et de reconnaissance équivalents à ceux des autres et ne jouissant pas du soutien d'un certain nombre de ressources et d'institutions publiques ?

L'*ESTRANGEMENT* : « DÉPAYSÉ, DÉCLASSÉ ET DÉRACINÉ »

On a dit que certains éléments descriptifs récurrents dans la littérature sur les « identités ethniques ou raciales » et sur l'expérience de la colonisation sont déjà présents chez Park et Stonequist. Ils y sont, sans qu'il faille rechercher chez eux le ton des textes qui vont compter pour les mouvements de décolonisation ou du mouvement de la négritude, ou encore du mouvement des droits civiques. Beaucoup de leurs remarques sur l'expérience noire recoupent pourtant celles de Du Bois ou plus encore, de Richard Wright, dont *12,000,000 Black Voices* (1941), *Black Boy* (1945), et plus tard *American Hunger* (1977) étaient nourris de références à l'écologie et aux histoires de vie de la sociologie de Chicago (Cappetti, 1985 ; Bone, 1986). Wright était un ami de Louis Wirth, qui l'embauche dans le Projet des Écrivains de l'Illinois (Illinois Writers Project), financé par la Work Projects Administration, pendant la période de disette des années 1930 – on peut consulter son



Couvertures des romans de Richard Wright, *Native Son* (1940) et *Black Boy* (1945), parus l'un et l'autre chez Harper & Brothers.

étude « Ethnographical Aspects of Chicago's Black Belt » (1935) dans les « Negro in Illinois Papers » à la Bibliothèque publique de Chicago (Chicago Public Library). Wright était surtout proche de Horace R. Cayton, dont il avait apprécié le livre, coécrit avec George S. Mitchell, *Black Workers and the New Unions* (1939), et qu'il avait rencontré quand, envoyé par Mme Mary Wirth, travailleuse sociale, il était venu rencontrer M. Louis Wirth, professeur d'université, dont l'entrée du bureau était gardée par son assistant de recherche, Horace Cayton. Leur amitié se renforce à l'époque où Cayton dirige le centre communautaire Parkway Community House, fondé par l'église du Bon Pasteur (Good Shepherd Church, 51st et South Parkway), tandis que Cayton s'implique avec W. Lloyd Warner et St. Clair Drake dans l'enquête « Black Metropolis »[33] (1945 ; et Cayton, 1963 : chap. 10). Wright, qui écrira l'introduction de *Black Metropolis*, de Drake et Cayton (1945), avait lu ses classiques, *The Negro Family in Chicago* (1932) de E. Franklin Frazier,

The Etiquette of Race Relations in the South de Bertrand Doyle (1937) et *Negro Politicians* de Harold F. Gosnell (1935). C'est chez Cayton qu'il rencontre Park, et l'on n'aurait pas de peine à rendre compte de l'écologie de l'expérience qui sous-tend les « récits de vie » de Wright dans *Black Boy* (1945) et *Native Son* (1940). Son histoire est celle d'un enfant sans acte de naissance, initié au « mode de vie sudiste » dans un Mississippi hanté par les lynchages du K. K. K., bousculé de déménagement en déménagement vers Memphis, dans l'Arkansas et enfin dans le South Side de Chicago. Il y vit douloureusement les injustices et les humiliations infligées à sa peau noire – une épreuve cruelle du hiatus entre la personne et le stéréotype. Il trouve une forme de salut dans la découverte, chez Mencken, Dreiser et Sinclair, que les mots, bien maniés, peuvent être des armes. Les mots permettent de rendre compte de ses expériences de faim, de solitude et de violence, de haine et de terreur. Wright peut être tenu pour une personne marginale, refusant de se soumettre à son destin de Noir du Sud, ultra-sensible à l'aliénation qui lui est imposée par le régime de discrimination raciale, marginal par ses choix amoureux de couple mixte, marginal par ses choix politiques de militant communiste, à la fois auteur à succès et persécuté par les agences fédérales de sécurité, marginal, enfin, par la vie de migrant qu'il se choisit à Paris en 1947.

Stonequist reprend souvent la catégorie d'*estrangement* qui, en vieux français, disait comment l'éloignement des choses familières les rendait étrangères, et qui en anglais renvoie à ce même sentiment, mais aussi au sentiment qu'un environnement est inamical et inhospitalier, sinon hostile. Les migrants et les Juifs, les Noirs et les Orientaux, même « assimilés », disent souvent leur malaise de n'être pas à leur place, de vivre un décalage par rapport à leurs proches et par rapport aux « Américains » – ce qu'ils sont sans en être. Cet *estrangement* va souvent de pair avec un sentiment d'impuissance : le contrôle des situations leur échappe, elles sont hors de portée. Sentiment d'être à côté de son propre corps et de ne pas le vivre pleinement, sentiment d'irréalité des situations, qui n'offrent pas de prise et semblent irrationnelles et incontrôlables. L'épreuve de privation du pouvoir a des

Horace Cayton et Richard Wright examinant des cartes de Bronzeville, pour la Works Progress Administration, au centre communautaire Parkway Community House, 1941 (Horace R. Cayton Papers. Vivian G. Harsh Research Collection of Afro-American History and Literature, Chicago Public Library, photo 036).

fondements matériels et elle est due à la dépossession effective de moyens d'agir et à la dépendance à des décisions prises par d'autres, avec pour conséquence que ces personnes ne maîtrisent ni leur espace, ni leur temps, ni leur statut juridique, ni leur source de revenus. Mais la privation de pouvoir provient aussi de l'« appauvrissement culturel » (Stonequist, 1937 : 102) de ces personnes qui ne disposent pas des significations qu'elles donnent aux situations, parce que ces significations leur sont dictées par d'autres ; ou qui vivent collectivement un

rétrécissement de leurs réserves d'expérience et un émoussement de leur imagination collective, dans une langue étrangère.

Les langues étrangères peuvent aussi offrir des ressources. « *Déclassé* » revient dix fois, en français, dans le livre de Stonequist, encadré, une fois, par « *dépaysé*, *déclassé* et *déraciné* » (en français dans le texte, *ibid.* : 83-84).

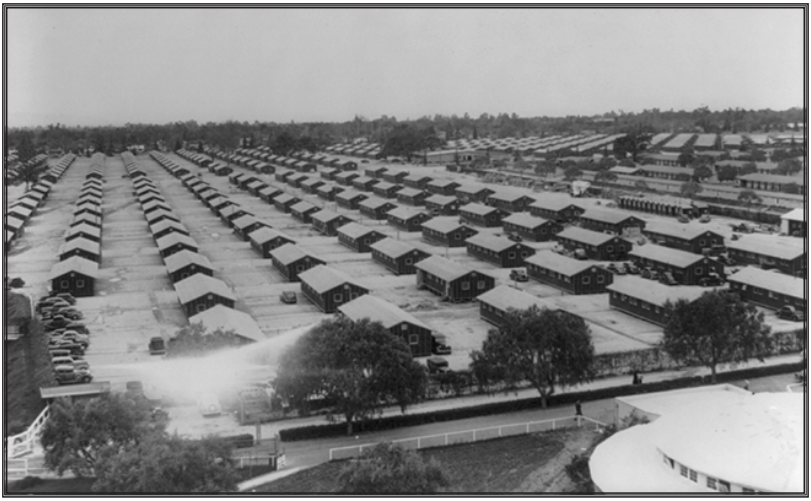
> La décision même de quitter sa famille, ses amis et ses compatriotes provoque un mal du pays prémonitoire. La peur de l'inconnu, voire des pressentiments superstitieux, jette une ombre sur les esprits les plus forts et les plus téméraires. L'expérience sociale et l'horizon mental de l'immigrant moyen sont plutôt étroits, leur envergure porte à peine au-delà de son village et de ses voisins les plus proches. Le voyage vers l'Amérique s'avère une succession de révélations agréables et désagréables. Le long voyage dans l'entrepont d'un bateau à vapeur semble avoir été un supplice particulièrement éprouvant ; et les premiers aperçus de New York ont été souvent décevants, donnant lieu parfois à de profondes désillusions.
>
> Arrivé en Amérique, l'immigrant subit une transformation plus radicale et plus longue encore. De simple *dépaysé*, il devient également un *déclassé* et, plus généralement, un *déraciné*. S'il n'a pas de parents ou d'amis qui le soutiennent et l'aident à surmonter les premières difficultés, sa situation est de fait précaire. S'il ignore la langue, il est pratiquement isolé de la scène américaine. Sa meilleure chance est de trouver des compatriotes avec lesquels il pourra au moins communiquer ses difficultés et peut-être recevoir une assistance. Il se fraye donc un chemin dans la colonie d'immigrants. S'il y a des parents et des amis de son pays d'origine, il y a de toute façon de bonnes chances qu'il se retrouve là.
>
> Au début, l'immigrant est un « bleu *(greenhorn)* », comme il le découvre rapidement, parfois, à son plus grand chagrin. Ses vêtements et ses manières étrangères, son nom et sa façon de parler, et jusqu'à l'expression de son visage le désignent comme

> un nouveau venu *(newcomer)* et un étranger *(alien)*. Ses compatriotes plus américanisés se sentent, avec plus ou moins de gentillesse, supérieurs à lui et lui conseillent ce qu'il doit faire. Certains tirent profit de son ignorance et de ses peurs. En changeant les caractéristiques les plus extérieures de son apparence et de son comportement, il réduit les risques de susciter le ridicule et l'animosité et il augmente ses chances de trouver du travail. Il se sent ainsi moins inférieur, plus à sa place. (*Ibid.* : 83-84)

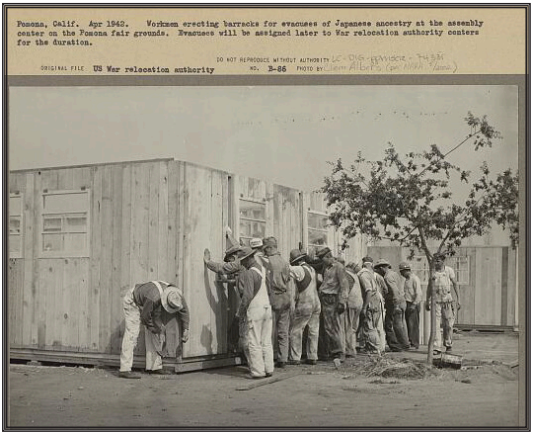
Dépaysé et déraciné. On retrouve là la métaphore de la transplantation, qui arrache à un pays, à un lieu et à un milieu et transporte dans un autre, mais qui détruit un ancrage organique dans un habitat sans

Japonais-Américains en transit au centre de Salinas Assembly Center, Californie, le 31 mars 1942 (Photographe : Clem Albers pour la War Relocation Authority. National Archives and Records Administration. Ctrl.#: NWDNS-210-G-A204; NARA ARC#: 536162).

Yuki Okinaga Hayakawa, âgée de deux ans, à Union Station, Los Angeles, en route avec ses parents pour Manzanar, en avril 1942 (Photographe : Clem Albers pour la War Relocation Authority. National Archives and Records Administration. NARA ARC#: 539959).



Le centre de réception et de regroupement d'Arcadia, Calif., avril 1942 (attribué à Clem Albers. Library of Congress. Farm Security Administration and Office of War Information Collection / www.loc.gov/pictures/item/2001697385/).



Érection des baraquements pour les Japonais déplacés et détenus au centre de Pomona, Calif. (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021650500/).

San Pedro, Calif., 5 avril 1942. Résidents d'origine japonaise évacués et attendant d'être transportés vers le centre d'Arcadia (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021650500/).

Des personnes d'ascendance japonaise incarcérées dans le camp de déplacement de Manzanar, Calif., par la War Relocation Authority, le 2 avril 1942 (Photographe: Clem Albers. Library of Congress: www.loc.gov/pictures/item/2021643487/).

garantie de réussir à réaménager un nouveau terroir et à y réorganiser une nouvelle communauté biotique. Cette transplantation a pu donner lieu aussi bien à des massacres, des asservissements qu'à des symbioses et syncrétismes, une histoire de processus de transplant, de métissage, d'invasion et de succession. C'est l'histoire des vainqueurs, celle de la colonisation par les Romains de la Gaule narbonnaise, aquitaine ou celtique, de l'invasion goth en Europe de l'Ouest, de la conquête arabe de l'Afrique du Nord et de la péninsule ibérique, de la colonisation de l'Amérique du Sud par les conquistadores espagnols et portugais. C'est aussi l'histoire des migrations aux États-Unis. Le déracinement des émigrants pouvait, du reste, être plus ancien : les paysans du Mezzogiorno italien, des campagnes irlandaises ou des shtetls galiciens, avaient déjà, pour un certain nombre, perdu leur assise dans le monde, poussés hors de leurs terres par la misère, pour certains prolétarisés dans les faubourgs de grandes villes, pour d'autres rendus étrangers à leur propre patrie par la violence des pogroms, et condamnés à l'exil. Le problème est de disposer des outils de description de ces transitions d'expérience, dans des situations de contact culturel, ethnique ou racial, parfois complexes : ainsi des Acadiens, déportés au XVIII^e^ siècle, lors du Grand Dérangement, et devenus les Cadiens (Cajuns) de Louisiane, qui cohabitent avec des Créoles, blancs ou de couleur, réfugiés de Saint-Domingue entre 1791 et 1803 (Haïti) et des métis, pour beaucoup issus du système du plaçage (forme de concubinage mixte, autorisé jusqu'à la vente de la Louisiane en 1803) – tous catholiques, créolophones ou francophones, menacés d'assimilation linguistique, mais blancs et noirs, séparés dans des églises distinctes (Verdet, 1951), dans les années 1950 et redéfinissant leur identité créole à l'épreuve du mouvement des droits civiques, dans les années 1960. La dynamique d'« identification ethnique ou raciale » n'est pas simplement celle d'un groupe de départ et d'un groupe d'arrivée : elle implique toutes sortes d'événements de déplacement et de croisement, de conversion et de conflit.

Un autre exemple pourrait être le redoublement de l'expérience du déracinement et du dépaysement de certains groupes d'immigrants,

déjà installés aux États-Unis et devenus citoyens américains. L'enfermement dans des camps d'internement d'un certain nombre de Germano-Américains lors de la Première Guerre mondiale, a connu une répétition avec l'enfermement dans des camps de déportation et d'incarcération de 120 000 Nippo-Américains, jugés « inassimilables », après l'attaque de Pearl Harbor (*Uprooted* : Marrin, 2016). Leur statut marginal leur a coûté cher : ils ont été chassés de chez eux, mis au ban des citoyens américains et enfermés, au nom du décret 9 066 signé le 19 février 1942 par F. D. Roosevelt, dans une dizaine de camps durant trois à quatre ans. Après leur libération, beaucoup n'ont pas retrouvé leurs biens, vendus au rabais avant leur départ ou pillés et saccagés en leur absence, les Japantowns des grandes villes de l'Ouest avaient pratiquement toutes disparu et les emplois étaient devenus rares en raison du fort racisme dont les Nippo-Américains ont continué d'être la cible. Eugene Uyeki, étudiant de Park (Ph.D. 1953), a ainsi enquêté sur les effets sur les « conceptions de soi » – ses références sont Cooley, Thomas, Park et Mead – des Américains d'ascendance japonaise, perçus comme ni blancs ni noirs, qui ont décidé, malgré l'affront, de rester aux États-Unis, au lieu de rejeter la citoyenneté américaine et de retourner au Japon. Comment des Nisei, de seconde génération, personnes marginales qui « culturellement appartiennent au groupe dominant, mais racialement sont des membres d'un groupe subordonné » (Stonequist, 1937 : 211), ont-ils vécu cette « expérience perturbatrice de l'éviction » ? Quels processus de conflit culturel et d'acculturation ont accompagné cet évincement et cette expulsion d'individus, déjà américanisés, de leurs « communautés japonaises tricotées à mailles serrées » ? Et après le trauma de leur enfermement matériel et de leur déchéance symbolique, comment ont-ils vécu leur transfert vers la « culture anonyme et massifiée » de la grande ville ? Comment les Nisei ont-ils réparé leur identité blessée suite à cette série d'« expériences dramatiques » ? Comment ont-ils produit de nouveaux « cadres de référence » pour surmonter ces épreuves de bannissement et de révocation civiques ? Comment se sont-ils insurgés contre la condition qui leur était imposée et par quels actes de « protestation statutaire » (Hughes, 1949) ? Et comment ont-ils inventé, en tant que

minorité marginale, de nouveaux « *patterns* d'ajustement » dans un nouveau milieu de vie, la métropole de Chicago ?

L'expérience marginale est une *expérience liminaire*, pour parler comme Van Gennep (1909), où un individu se retrouve dans un espace de transition entre deux statuts, sinon que le passage vers un nouveau statut ne se réalise jamais complètement, ou alors avec beaucoup de difficultés. Cela vaut pour les immigrants, coincés entre deux habitats, deux langues, deux écologies sociales et culturelles. En partant, ils quittent souvent une source de revenus et un statut social, familial et professionnel pour une situation plus incertaine, où leurs qualités ne sont plus reconnues. Ils perdent le cocon de leurs proches et la sécurité de leur habitat. Ils traversent parfois des épreuves cruelles pour parvenir à leur nouveau milieu de résidence, en particulier s'ils sont dans une situation d'exil forcé ou de refuge politique, ou si le pays d'accueil les maintient dans un *no man's land* d'apatrides ou de demandeurs d'asile. Ils doivent tout réapprendre, se refaire un carnet d'adresses, accepter des emplois en-deçà de leurs compétences et se rebâtir une vie, une histoire et une réputation. Cette situation de déclassement était aussi celle des « indigènes » passés par l'école coloniale – « Africains européanisés », « Orientaux occidentalisés » ou « Hawaïens haoléfiés » (Stonequist, 1937 : chap. II et III). Le rêve de ces « hybrides culturels » d'accéder aux mêmes carrières que les colons par la voie de l'école se brisait tôt ou tard sur leur maintien à distance par des vexations dans les interactions ordinaires et des mesures racistes d'exclusion de certains postes de travail et parfois de certains lieux d'habitation. E. F. Frazier fait à ce propos le lien entre ces statuts marginaux et les situations coloniales étudiées par Lord Frederick Lugard (1922) – le théoricien du gouvernement indirect (*indirect rule* ou *dual mandate*) – et Raymond Buell (*The Native Problem in Africa*, 1928) – favorable au maintien des institutions traditionnelles dans les régions colonisées. Il en allait de même pour les « hybrides raciaux » qu'étaient les Nisei (La Violette, 1945), Eurasiens, Indo-Européens, métis de Jamaïque ou du Brésil, mulâtres des États-Unis ou *Cape Coloureds* d'Afrique du Sud, flottant entre deux groupes raciaux, disposant parfois d'un statut

spécial, comme au Cap ou à Kingston, mais condamnés à y séjourner comme en un Purgatoire éternel. Si le déclassement des migrants blancs pouvait se vivre comme transitoire et être habité par l'espoir de son dépassement, le déclassement des migrants de couleur ou des demi-sang de l'intérieur avait de fortes chances de devenir chronique. Le cas de l'exil juif, la *galuth*, est à traiter à part : l'exil est la condition de la diaspora juive au point de devenir son synonyme en hébreu. C'est un exil qui a une longue histoire sémantique et dont Baer (1936/1947) sent la menace qui pèse sur elle avec l'avènement du nazisme – ce que Stonequist n'a pas l'air de comprendre.

TROIS FAÇONS DE S'EN SORTIR : AU-DELÀ DU CYCLE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE

Estrangement, donc. On a beaucoup insisté jusqu'à présent sur le processus de socialisation de la personne marginale ou sur la place déterminante de l'écologie de son milieu de vie pour rendre compte des tensions dans l'organisation de sa vie *(life-organization)*. Stonequist, dans la lignée des recherches menées à Chicago, croit repérer l'enchaînement typique de trois phases typiques qui, selon lui, constituent un « *pattern* de développement » propre à l'histoire naturelle des personnes marginales. On a depuis critiqué cette conception rigide, parfois déterministe, de l'histoire naturelle, mais si on la prend uniquement comme un scénario-type, comme une trame narrative, elle permet d'éclairer des types de situations marginales et de leurs transformations et elle aide à repérer des modalités typiques de pilotage de cette expérience marginale, par ceux qui y sont immergés, afin de la rendre vivable.

UNE HISTOIRE NATURELLE DE L'EXPÉRIENCE MARGINALE ?

1. Pendant la première phase de ce cycle, la personne ne fait pas l'expérience d'une tension liée à sa race, à sa nationalité ou à son ethnicité. Elle n'a aucune conscience de ce qui la caractériserait en propre

par rapport aux gens et aux choses qui l'entourent. Le migrant, par exemple, vit un premier moment d'adaptation qui lui permet de surmonter le problème de sa survie, en bénéficiant souvent du soutien de membres de sa famille, son clan, son village ou son église ou de celui des associations ou des *settlements* qui tentent de lui épargner différentes mésaventures et l'aident à trouver logement et emploi. Il doit se tailler et se sculpter un « habitat naturel », en trouvant ses appuis dans ce nouvel environnement et en tirant parti des ressources accessibles ; et s'il y parvient sans difficulté d'adaptation, il n'a pas de raison de connaître une expérience de crise. Ce sont les réponses des gens qui l'entourent, les regards qu'ils portent sur lui ou les réactions qu'ils lui opposent, qui éveillent une conscience de soi. Il y a d'une part des opérations de stigmatisation qui sont inhérentes aux façons de voir et de dire, des modes de représentation des Noirs, des Juifs ou des Orientaux, des étrangers ou des allophones qui leur renvoient en miroir une image négative et leur font prendre conscience des perceptions et évaluations dont ils sont l'objet. Leur sentiment d'infériorité est alors le revers du sentiment de supériorité affirmé à leur endroit – ils sont prisonniers d'un « arsenal complexuel », propre à la situation coloniale, pour reprendre les termes de Fanon (1952 : 24). Il y a d'autre part l'imposition d'un statut qui se fait en pratique, à travers la masse des interactions, conscientes ou inconscientes, dans lesquelles une personne est engagée, ainsi que la résistance que les situations opposent à ses projets, enquêtes et expérimentations : progressivement, elles lui attribuent des places dans le monde social, délimitent la sphère de ses déplacements possibles, lui font éprouver un manque d'aise et d'assurance, l'amènent à réviser la force de ses appétits et l'envergure de ses ambitions, la cantonnent dans un style de vie au rabais. Tous ces processus peuvent rester implicites, naturalisés, en quelque sorte, sans que se produise le « *stop and think* », seuil d'accès, selon Dewey (1910), à une conscience réflexive. Mais dès 1914, Park affirme que si « l'assimilation ordinaire se fait silencieusement et inconsciemment » (1913/1914 : 611), il arrive que le *modus vivendi* entre les individus de différents groupes culturels, ethniques ou raciaux devienne

problématique et que ce trouble se transforme en expérience de prise de conscience.

2. La deuxième phase du cycle émerge avec cette prise de conscience par la personne de sa position dans un entre-deux : à la fois *insider* et *outsider*, elle est exposée à des attentes ou des injonctions contradictoires. Elle est prise dans une espèce de *double bind*, d'une part, en devant s'intégrer comme migrante, noire ou juive, et d'autre part, en subissant des pratiques de blocage, de vexation ou d'exclusion de la part même de ceux qui lui reprochent de ne pas s'assimiler. Migrante, elle prend conscience, de manière soudaine ou graduelle, de la difficulté de maintenir un mode de vie bien organisé et harmonieux dans le pays d'accueil. Elle éprouve un « choc », que les étudiants de Hughes, à propos des transitions de statut professionnel, qualifieront de « choc de réalité *(reality shock)* » (Wagenschein, 1950), pour désigner le hiatus entre attentes idéales et expériences effectives. *Ce test de réalité est aussi un test de validité*, et implique un choc normatif, en ce que les « définitions de situation » qui sont mises en cause incluent des attitudes et des évaluations, des habitudes et des croyances, relevant des mœurs, de l'éthique ou du droit, mises à mal par les réponses des choses et des autres. On a évoqué plus haut l'expérience de crise que suscite cette situation marginale. L'expérience marginale est typique de processus de changement de personnalité moyennant lesquels des personnes, en traversant des situations de tension ou de friction, et plus radicalement, de stigmatisation et de discrimination, se retrouvent dans un état de confusion. Elles passent par des moments de trouble, de désillusion, de haine de soi. Parfois, en raison des dilemmes et des contradictions de rôle et de statut dans des milieux trop désarticulés, elles sont mises dans l'incapacité de se reconstruire un nouveau soi, cohérent et harmonieux, et de se trouver une juste place dans leur nouvelle vie. Parfois, elles réinterprètent leurs parcours personnels, les raccrochent à une histoire collective et élaborent de nouveaux idéaux et objectifs en se projetant dans un futur possible. Elles découvrent la marginalité de leur Soi tout en le réinventant et en tentant de transformer, corrélativement, leurs milieux de vie. On pourrait paraphraser

Kurt Riezler (1950 : 78) en disant que chaque moment de la genèse de soi est entourée d'un « halo de "peut" et de "ne peut pas", de "veut" et de "ne veut pas", de "devrait" et de "ne devrait pas" ».

3. Dans tous les cas, des formes de dissociation, de décomposition ou de désintégration de la personnalité sociale peuvent se produire, conduisant à des épreuves douloureuses de dysharmonie entre les multiples Moi qui font un Soi. Ce sont des épreuves de disjonction des ethos, des attachements et des loyautés, et parfois de scission avec certains de ses groupes et de ses milieux de référence. Dans ce type de situations sociales, la notion d'expérience marginale a le plus de force. Arrive alors la troisième phase du cycle : les personnes marginales, souvent à titre individuel, parfois dans un élan collectif, en misant, qui sur l'éducation, qui sur le marché, qui sur le mouvement social et le conflit politique, tentent de parvenir à un « ajustement réussi ». Elles se battent pour jouir de droits équitables, améliorer leur condition matérielle, se sentir à nouveau à l'aise, recevoir du respect et de la reconnaissance : ces personnes sortent alors de ce que Stonequist appelle la « classe marginale » (1937 : 123). Ce réajustement final ne va pas de soi. Il n'a rien de nécessaire. Les personnes peuvent aussi atteindre des positions plus satisfaisantes en pratique avant de rebasculer dans de nouvelles situations de crise ; elles peuvent s'inventer des profils de vie qui les maintiennent dans une marginalité reconnue, et inverser et valoriser collectivement leurs stigmates – *Black is beautiful*, *I'm proud to be an Italian-American*, *Good to be a Jew*… Par analogie avec les pensées de Lukacs ou de Korsch, on pourrait dire que dans la « classe marginale » *en soi* s'esquisse une dynamique de formation d'une « classe marginale » *pour soi*. Mais il se peut aussi que ces personnes ne trouvent pas la bonne clef de l'ajustement dans la marginalité, et qu'elles soient embarquées dans un cercle vicieux de désorganisation personnelle. Les traits de personnalité d'ordinaire retenus pour caractériser les « sang-mêlé », migrants, eurasiens ou afro-américains, traversant une « expérience de crise » – hypersensibilité, ambivalence affective et conflit de loyautés, sentiment d'infériorité et mécanismes

de compensation, etc. – doivent être resitués, en tout cas, dans des dynamiques individuelles et collectives.

On notera que cette histoire naturelle est en vérité une histoire ouverte, travaillée par une indétermination fondamentale de son devenir, où les actions ne sont pas déterminées par des conditions données à l'avance, et où chaque migrant doit composer sa propre feuille de route, sans trop savoir ce qu'il fait et où il va, attentif au champ des options qui s'offrent à lui, révisant constamment le jeu des moyens et des fins qu'il se donne à l'épreuve des conséquences de ses actions antérieures. Les personnes ont une capacité de définir et de résoudre les problèmes auxquels elles sont confrontées et donc de se mouvoir dans des paysages de contraintes et d'opportunités. Leurs réponses à une situation marginale peuvent être multiples : il n'y a pas un et un seul scénario d'histoire naturelle ou un seul cycle de développement que ce soit à l'échelle d'une personne marginale ou d'une culture marginale. Les arborescences possibles à chaque point de bifurcation sont multiples, et chaque migrant est capable d'entrevoir et de saisir les occasions qui se présentent. Il ne faut surtout pas croire que Park, Stonequist et les sociologues de Chicago enferment les migrants dans un et un seul scénario d'expérience marginale, orienté par la flèche inéluctable de l'assimilation. Parmi les différents modes de résolution que l'expérience de crise peut connaître – les façons de s'en sortir, comme on dit communément – on en a ici retenu trois : le *passing*, la médiation et la rébellion. Il y en a d'autres.

PASSING : SE FAIRE PASSER POUR, ÊTRE PRIS POUR

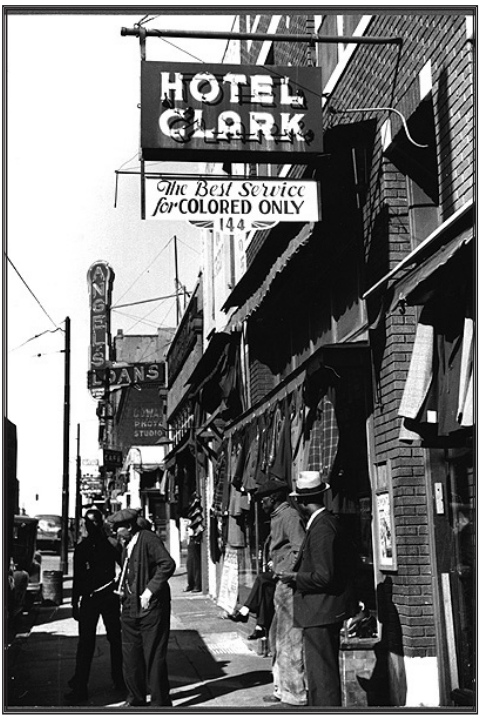
On a vu que les préjugés contre les Orientaux et contre les Noirs étaient tenaces. Les « barrières raciales » n'étaient pas dues seulement à la compétition économique, mais aussi à leurs « traits physiques », leur apparence et leur couleur. L'assimilation est compliquée par le port d'un « uniforme racial » (Park, 1913/1914 : 610-611), une « marque *(hall mark)* » qui devient le « symbole de toutes les peurs, vagues,

semi-conscientes, comme du sentiment d'étrangeté et de non-ressemblance » (Steiner, 1917 : 183) éprouvé à leur égard. Même si les personnes acquièrent les mêmes « schémas culturels » et « idéaux nationaux », a-t-on dit, même si elles se projettent dans les mêmes rêves d'ascension sociale, partagent les mêmes goûts de consommation, cultes religieux ou croyances politiques, elles ne sont pas abordées comme des personnes, à égalité, mais traitées comme des types abstraits – des types parfois répulsifs ou ignobles. *L'auto-confirmation du préjugé dans l'imaginaire* prévaut sur ce que l'on appelle communément les « *épreuves du réel* ». On peut ici ouvrir une incise : « définir une situation » peut couvrir des opérations très différentes. On peut fixer des types et ne plus vivre les événements et les rencontres qu'au miroir de ces types. L'interférence d'un Autre imaginaire court-circuite la possibilité d'une expérience ; ce qui nous arrive est entièrement bouclé par une autoreproduction des préjugés. Mais seconde possibilité : on peut user de ces types comme de matrices de sensibilisation : les préjugés de sens commun orientent une précompréhension de la situation, mais celle-ci reste en attente de confirmation ou d'infirmation par les événements et les rencontres. Autrement dit, le doute peut continuer de faire son office et des micro-enquêtes et à des micro-expérimentations se déployer dans l'ordre d'interaction, qui rendent possible d'instaurer ou de restaurer un système d'attentes réciproques, de savoir qui est qui et où l'on met les pieds, de nouer des relations de coopération et de communication, et dans ce processus d'expérience, de découvrir qui est le Soi et qui sont les autres, ici et maintenant. Sans cette démarche expérimentale – qui implique de réinterpréter les phrases « l'identité est construite » ou « l'identité est performée » dans un sens pragmatiste – les personnes sont prisonnières d'un théâtre de fantasmagories. Elles ne sortent plus de ce que nous avons appelé plus haut le « cercle vicieux des préjugés ». Au lieu de n'avoir affaire qu'à des hypothèses de travail, dans l'organisation et la définition de leur situation biographique, à l'épreuve desquelles s'ouvrent leurs champs d'expérience personnelle, lesquels s'entrecroisent dans un champ d'expérience collective, elles sont prises de panique face au « péril jaune », au danger d'invasion de l'Amérique

par les peuples asiatiques, ou hantées par le risque de pollution par contact avec des Juifs ou de dégénérescence par le commerce avec des descendants d'esclave. Le sentiment d'une perversion des hiérarchies

« Pas de chien, pas de Noir, pas de Mexicain ». Panneau d'affichage à El Paso, Texas, 1929.

Panneau indiquant la salle d'attente pour personnes de couleur sur un trajet de bus Greyhound de Louisville, Kentucky à Memphis, Tennessee.



Hôtel, magasins de vêtements d'occasion et bureaux de prêteurs sur gages sur Beale Street, Memphis, Tennessee, autour de 1939 (auteure : Marion Post Wolcott. Library of Congress, Farm Security Administration/Office of War Information. www.loc.gov/pictures/item/2017755097/).

naturelles et la peur d'une dégradation morale en raison de la mixité raciale commandent à des attitudes d'« ostracisme social » (Steiner, 1917 : 1952), de méfiance et de mépris.

Le cas des métis exerce une espèce de fascination intellectuelle, qui redouble le trouble éprouvé vis-à-vis de ces gens de l'entre-deux, souvent reconnaissables par les traits de leur visage, la couleur de leur peau et la texture de leur chevelure. Ils sont reconnaissables, mais pas toujours, et donc capables, pour certains, d'estomper leurs « stigmates » ou de les dérober à la perception d'autrui ! Ces stratégies de dissimulation des aspirants au statut supérieur du groupe dominant ont fait couler beaucoup d'encre. L'usurpation d'identité pour échapper à la discrimination et à la relégation et pour accéder aux opportunités de réussite sociale et professionnelle, réservées aux « Blancs », et plus particulièrement aux « Anglo-saxons », est devenue un problème

pratique, grossi par la loupe des commentateurs au début du XX^e siècle. Pour les uns, comment donner le change en public et, en « se blanchissant », s'immiscer dans une chasse gardée d'activités, de biens et de ressources ? Pour les autres, comment démasquer les fraudeurs et les remettre à leur place, en s'assurant ainsi du contrôle des privilèges matériels, mais aussi, et surtout, peut-être, de la conservation de l'ordre moral ?

Les personnes marginales qui possèdent des « traits physiques et sociaux » assimilables (Stonequist, 1937 : chap. IX) sont condamnées à une période de temps réduite de purgatoire avant de gagner le paradis de l'assimilation : le temps d'apprendre les codes de comportement, de s'ajuster aux propriétés normatives des situations, de corriger ses façons de paraître, de parer son corps et de s'exprimer jusqu'à se fondre dans la masse. Mais il n'en va pas de même avec des « marques raciales » difficilement assimilables. En 1937, Stonequist nous dit que se référer à quelqu'un comme à un « *Jew* », « *Negro* » ou « *Chinese* » revient à l'exclure du cercle des vrais Américains[34]. Dans une somme comme celle de Maurice Fishberg, en 1911, il est encore question de la physiognomonie et de la caractérologie du Juif. Mais la supposée « indélébilité du type juif » (Fishberg, 1911 : chap. V), ou plutôt des types sépharade et ashkénaze et de leurs variantes, n'empêche pas ceux-ci de passer, parfois, inaperçus et de se fondre dans la masse. Le « nez juif »[35] n'offre pas une garantie suffisante. Pour être sûrs qu'on ne les confonde pas avec les Chrétiens, les Juifs ont été contraints dans toute l'Europe médiévale de vivre dans les murs de leurs ghettos et de porter des « badges » artificiels (*ibid.* : 92 et 534) afin d'être immédiatement reconnaissables[36]. Les techniques d'ostracisme qui imposent le port d'un stigmate corporel – marque au fer rouge, pièce de vêtement ou étoile jaune – ou une marque d'infamie sur un bien ou une résidence, permettent de procéder à de claires opérations de catégorisation et de classement, là où l'ambiguïté des apparences d'une personne marginale pourrait conduire à des erreurs d'identification.

Les hybrides raciaux, métis qui ont l'apparence de Blancs, sont pour leur part confrontés à un dilemme. Depuis leur enfance, ils sont renvoyés à leur blancheur par leurs proches, mais éprouvent souvent un sentiment de trahison à n'être pas vraiment noirs. Dans les espaces publics, alors ségrégués par les lois Jim Crow et par les usages raciaux aux États-Unis, ils ne trouvent pas leur place – ou alors, s'ils la trouvent, ils continuent de souffrir de leur duplicité, et ne peuvent se débarrasser d'un sentiment d'imposture, celui de feindre d'être blancs. Ils ou elles choquent les Noir·e·s qui éprouvent une forme de « fierté raciale » (Stonequist, 1937 : 188) en prenant des Blanc·he·s pour partenaires, ils ou elles choquent les Blanc·he·s en se mettant en couple avec des Noir·e·s. Dans tous les cas, ils ou elles sont accusé·e·s de transgresser un interdit. Certains refusent de « passer » pour blancs, mais échouent à « passer » pour noirs ! Pour fuir cette zone grise de la difficulté de reconnaissance, et cesser d'être tourmentés par ces problèmes d'image de soi, ils rêvent de l'« inattention civile » dont ils jouiraient dans les grandes métropoles du Nord du Pays (ou de la « Mecque du Noir marginal » que serait la France !) (*ibid.* : 187) et qui rétablirait la paix au sein de la fédération de leur soi – leurs Moi noirs et leur Moi blancs tiraillant à hue et à dia.

Un bon nombre de demi-sang, noirs et blancs, choisissent de tirer parti de leur blancheur pour rejoindre le groupe dominant et se ménager une vie plus facile. La catégorie de sens commun pour cette pratique est celle du « *crossing over* » ou du « *passing* ». Stonequist se livre à un petit calcul. On compte, en 1920, 1020 hommes noirs pour 1000 femmes noires, contre 854 hommes métis pour 1000 femmes métisses : où s'est donc évaporé le déficit en hommes métis pointé par les nombres ? Un nombre conséquent de « Noirs en droit *(legal Negroes)* » franchissent la ligne de couleur et se font passer pour des « Blancs en droit ». Ce passage n'est que rarement total et définitif, souvent, il n'est que temporaire, pour des motifs d'opportunisme. Pendant des décennies, les statisticiens se sont efforcés en vain de répondre à la question : « *How Many Negroes "Pass" ?* » (Burma, 1946 ; Eckard, 1947). La question statistique dissimule une question morale. Beaucoup de Blancs se sentent trahis s'ils découvrent qu'une personne leur a caché

avoir du sang noir, ils rompent brutalement une amitié naissante ou dénoncent un contrat, quelles que soient les compétences professionnelles de la personne ; quant aux Noirs, si certains approuvent le subterfuge, beaucoup le réprouvent, en particulier les défenseurs d'un mouvement noir qui voient des renégats dans les transfuges. Coller à une identité raciale semble affaire de moralité : le maniement hypocrite des masques raciaux est inacceptable.

L'expérience du *passing* est, du reste, mal vécue à la première personne : toutes sortes de « conflits mentaux » agitent la coalition de Moi qui constitue une personne. La peur d'être découvert, d'abord, celle de perdre la face, et surtout de subir des représailles, déchéance, expulsion ou châtiment pour avoir violé un tabou. Cette peur du scandale et du déshonneur peut être contrebalancée par la « honte insupportable d'être identifié avec un peuple qui peut en toute impunité être traité de façon pire que des animaux », comme l'écrit James Weldon Johnson dans *The Autobiography of an Ex-Colored Man* (1912)[37] ; lequel commence toutefois sa confession en disant son soulagement d'en finir avec le remords qui le tenaillait… Les situations de *passing* existent partout où un groupe racial ou culturel est maltraité, pour des raisons de discrimination sociale ou légale. On les recense, nous dit Stonequist (1937 : 198), dans les sociétés coloniales, et plus généralement dans des sociétés dont la structure est marquée par de fortes différences de caste ou de classe, liées à l'ethnicité ou à la race. C'est le cas des Eta au Japon[38], d'Italiens qui se font passer pour Juifs dans les quartiers juifs de Chicago ou de Polonais qui se germanisent – dissimulent langue et religion – et se polonisent à nouveau dans certaines provinces de la Prusse au XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle (Thomas, 1914). Il est toujours difficile de démêler la part d'opportunisme, calculé ou non, et celle de la fascination pour le camp des puissants. Le point extrême de cette expérience du *passing*, proche de l'assimilation forcée, est le processus de conversion massive des Juifs au moment de leur persécution par l'Inquisition au XV^e^ siècle. *Conversos*, ils ont mis leur judéité en sourdine, l'ont effacée de la vie publique, et se sont officiellement fait passer pour catholiques – tout en continuant de pratiquer en secret

leurs rites et cultes. La situation marginale trouve là une solution, dans la segmentation entre un monde manifeste et un monde intime : la façade publique des marranes devient un bouclier de protection contre leur répression.

Toutes ces situations renvoient à des façons conscientes de « passer pour ». Stonequist constate qu'il n'est pas aussi gênant pour un homme de couleur d'être confondu *(mistaken)* avec un blanc que pour un homme blanc d'être pris pour un homme de couleur. Une hiérarchie statutaire semble bien exister pour tous, même pour ceux qui veulent la subvertir ou la renverser, et ce sont les jugements de valeur liés à son existence qui sont à la source de ces camouflages de personnes marginales et des troubles qu'ils provoquent dans l'ordre d'interaction et par contrecoup, dans l'arène du Soi – « le forum intérieur de nos pensées et de nos objectifs privés » (Mead, 1929 : 395).

MÉDIATIONS ET TRADUCTIONS : PERSONNES, LANGUES ET GROUPES-TAMPONS

L'expérience marginale peut aussi être mise au service du *social settlement* et de la *community organization*, que ce soit dans les variantes de Clifford Shaw (Chicago Area Project) ou de Saul Alinsky (Back of the Yards Neighborhood Council). Ces organisations font un double travail de traduction des savoirs expérientiels, des besoins, désirs, idéaux ou projets des habitants de quartiers en exigences institutionnelles ou politiques, et réciproquement, elles rendent compréhensibles pour des citoyens ordinaires des logiques stratégiques, juridiques ou politiques. Dans les quartiers d'immigrants, des apprentis sociologues et des travailleurs sociaux avaient cette capacité de faire l'aller-retour entre des champs de connaissance et d'action différents et, par leur maîtrise de plusieurs langues, de s'en faire les interprètes. Cette fonction de « traduction » était cruciale dès la fondation des *social settlements*, dont la finalité assignée par Addams (1899/2021) ou Mead (1907/2021) était de communiquer et de coopérer avec leurs voisins en vue d'identifier avec eux leurs problèmes pratiques et de leur

trouver des solutions. Des personnes marginales – issues de classes supérieures, ayant décidé de vivre dans des quartiers déshérités, ou juives, noires ou orientales, ayant bénéficié d'une bonne éducation – faisaient ainsi le lien, avec plus ou moins de succès, avec leurs publics spécialisés. Stonequist (1937 : 181) mentionne également les efforts de « conciliation et d'accommodation créatrice » de Booker T. Washington entre Blancs du Sud soucieux de n'être pas débordés par une révolte noire et Noirs radicaux refusant de passer des compromis et désireux d'obtenir tous leurs droits ; et l'on pourrait également, dans un style différent, prendre un autre métis pour exemple de médiateur politique, W. E. B. Du Bois, doublement conscient de sa situation, et capable de se transformer en opérateur de synthèse de très nombreux intérêts et perspectives dans *The Crisis*, de façon à faire émerger une conscience de la « race la plus sombre ».

La mise à profit de l'expérience de certaines personnes marginales dans des situations de rencontre, de commerce ou de politique est universelle. Stonequist rappelle l'action de personnalités comme Fukuzawa Yukichi, traducteur, membre de la première mission diplomatique japonaise en Europe en 1862, ce qui lui permet de publier son *Situation de l'Occident* (10 vol., 1867-1870), qui sera le livre de référence à l'ère Meiji pour les Japonais tentés par l'Occident ; mais Fukuzawa est aussi un éducateur de haute volée, fondateur de l'Université Keio de « civilisation occidentale » et un philosophe, à l'origine d'un mouvement de pensée, la Meirokusha, qui introduit des éléments d'éthique occidentale au Japon. En une période de transition au Japon, il a fait partie de la petite minorité de passeurs, réformateurs et professeurs, haïs des patriotes conservateurs, marginaux dans leur propre monde, qui ont contribué à lancer des passerelles de coopération et de communication du Japon avec l'extérieur et d'interrogation réciproque de leur passé et de leur présent par les Japonais. Erwin Baelz, qui sera médecin personnel de la famille impériale au Japon, avait lui aussi été amené à un tel « rôle intermédiaire de *rapprochement*[39] et d'accommodation entre Japon et Allemagne ». Stonequist (1937 : 177) décrit comment son système de coordonnées s'est progressivement dédoublé au

cours de ses voyages. « Ses parallaxes intellectuelles ont été modifiées par un séjour prolongé sous des cieux étrangers [ce qui lui a permis] d'avoir des perspectives grand champ sur deux civilisations aux antipodes. » *(Ibid.)*.

Autre groupe de médiateurs : les Juifs médiévaux, qui étaient tolérés par les musulmans comme par les chrétiens, ont pu servir de traducteurs de connaissances médicales, philosophiques ou scientifiques entre l'Antiquité grecque et ces deux mondes. Mais leur position marginale les rendait très vulnérables, forcés de se convertir, exterminés ou expulsés de pratiquement tous les pays européens entre le XII^e^ siècle et le XV^e^ siècle. La singularité de leur position écologique était due, comme Simmel l'a montré, à leur enracinement autant qu'à leur détachement, à leur vision à la fois d'*insiders* et d'*outsiders* en prise sur plusieurs cultures, à leur maîtrise, tant pour les choses intellectuelles que commerciales, de plusieurs langues, et à leurs attaches à des réseaux multiples, à la fois ceux de la diaspora et ceux qu'ils développaient dans des milieux différents, a priori disjoints les uns des autres[40].

> L'individu qui pénètre suffisamment en profondeur dans une culture étrangère acquiert une plus riche personnalité. Il passe facilement d'une langue à une autre, d'un ensemble d'habitudes, d'attitudes et de valeurs à un autre. Il est ainsi en mesure d'envisager les problèmes de plusieurs points de vue et de saisir ce que chacun d'entre eux a d'ethnocentrique. C'est sans doute ce qui est impliqué dans la création de « l'esprit international », si on le définit dans son sens le plus large.
>
> Cette capacité à prendre le rôle d'une autre culture, à voir la vie et ses problèmes d'un point de vue fondamentalement différent, ne doit pas être confondue avec le déracinement du cosmopolite. Ce dernier a rompu ses amarres traditionnelles et il est culturellement à la dérive. Il vit à la surface de la vie, devient blasé et s'ennuie facilement, et se déplace sans cesse à la recherche de nouvelles sensations. C'est une personnalité instable, alors que l'internationaliste, tel que défini ci-dessus, a consciemment saisi

> le sens et les valeurs distinctives de chacune des cultures dans lesquelles il évolue. (Stonequist, 1935 : 178-179)

Et Stonequist, après avoir repris à Mead cette idée de « prendre le rôle de » pour comprendre l'alternance entre expériences de compromis et d'innovation qui caractérise la personne marginale, de conclure en citant Mead, à nouveau : « Une chose, cependant, est claire : nous ne pouvons nous hisser à un état d'esprit international *(international-mindedness)* tant que nous n'avons pas atteint un degré plus élevé d'esprit national que celui que nous possédons actuellement. » (Mead, 1929 : 406). L'internationalisme qui veut se débarrasser de tous les malentendus dus aux attachements provinciaux et nationaux perd sa pertinence. Il ne vaut que s'il fait entrer en dialogue, latéralement, de gré à gré, toutes ses composantes. On a très tôt critiqué l'universalisme de l'espéranto, par exemple, comme celui d'une langue artificielle, vide de sens (Samuel, 1927 : 108-112), sans texture affective, « manquant de caractère », parce qu'elle ne charrie pas son lot d'expériences. C'est un outil logique, sans profondeur historique, qui peut servir de médium secondaire, mais qui échoue à fédérer des communautés dont les membres seraient rompus, pour se comprendre, au double jeu de l'enracinement et de l'arrachement. Par contre, des langues de médiation ne cessent de se créer. Des langues franches, avec leur géographie méditerranéenne, langues-frontières de matelots, d'esclaves et de marchands, non vernaculaires, nées pour leur utilité à communiquer et à résoudre des problèmes pratiques. Des langues métisses, aussi, nées de processus de créolisation ou de pidginisation (Thompson, 1961), langues bâtardes du point de vue des grammairiens, langues tourmentées du point de vue des colonisés, honteuses et humiliantes en regard de la langue des colons ; mais aussi des langues luxuriantes qui peuvent se sublimer dans la littérature, exprimer avec créativité les expériences marginales en leur donnant forme et voix, partie prenante de syncrétismes plus généraux. Pas d'intertionalisme qui ne bruisse de ces multiples *différentiels d'expérience* entre communautés, éprouvés dans les transactions qui sans cesse s'accomplissent entre celles-ci, moyennant des langues marginales.

L'universel se trace son chemin au cœur de processus de contact, de communication et de conflit, de coopération, mais aussi d'exploitation et d'oppression, dans des zones marginales, lattéralement, en crabe, moyennant des lieux et des moments d'apprentissage réciproque, et ce non sans violences et non sans effort pour les surmonter. On touche là à l'un des paradoxes cruciaux de l'émergence d'un sens commun dans l'expérience marginale.

Dans de nombreux cas, c'est une classe de métis qui se forme et qui sert de « groupe tampon *(buffer)* entre les Blancs et les Noirs : ils absorbent les chocs des deux côtés tout en servant de lien aux deux races » (Stonequist, 1935 : 31-32). Ainsi de la Jamaïque. La faible proportion de Blancs (2 %) (descendants d'administrateurs coloniaux et de colons européens ou américains) par rapport aux Noirs (77 %) et aux sang-mêlé (18 %) et la promulgation d'un Code d'égalité raciale en 1834 qui abolit l'esclavage, autorisent, nous dit Stonequist, une certaine mobilité sociale. Il parle de loyauté à la Couronne britannique de la population noire, mais semble cependant ignorer l'impôt électoral qui éloigne de la politique la majeure partie de la population, les conditions de vie, d'éducation et de santé dans lesquelles elle vit et les relations post-esclavagistes qui continuent de régner entre Blancs et Noirs ; tout comme il passe sous silence un événement crucial comme la Rébellion des anciens esclaves affranchis de Morant Bay du 11 octobre 1865. Selon Stonequist, même si l'aristocratie sociale reste blanche et si la main-d'œuvre ouvrière et paysanne est noire, des possibilités d'ascension sociale existent, en particulier pour les métis (Stonequist, 1937 : 18). Comme pour le Brésil ou pour Hawaii, cette lecture selon laquelle « il n'y a pas de claire ligne de couleur, pas de ségrégation ni de discrimination publique » (*ibid.* : 29), pèche par excès d'optimisme. La distinction légitime entre classe et caste conduit Stonequist à sous-estimer la pesanteur des inégalités de statut et à surestimer le pouvoir de la libre concurrence dans l'évaluation des chances de promotion sociale des groupes raciaux. La hiérarchie sociale continue pourtant d'être en grande partie calquée sur la hiérarchie raciale et la « barre de couleur »

Robert E. Park et Clara Cahill Park en 1933 (Université de Chicago, Special Collections Research Center, apf1-06709)

entre Blancs, métis et Noir se transforme souvent en « plafond *(ceiling)* » professionnel et politique (Frazier, 1957a : 164 *sq.*).

Stonequist passe par ailleurs à côté de la Universal Negro Improvement Association (UNIA), créée en juillet 1914 par Marcus Garvey. Cette association, connue pour son mot d'ordre *Back to Africa*, avait aussi pour visée de rendre la population noire autonome d'un point de vue économique, avec Booker T. Washington pour modèle. Mais l'élite métisse de la Jamaïque ne se reconnaissait pas dans la personnalité de Garvey, qui finit par être accusé de détournement de fonds. Il embarque alors en mars 1916 pour New York City. L'UNIA a eu son importance jusqu'aux États-Unis, où elle a ouvert, depuis ses quartiers généraux à Liberty Hall, Harlem, des sections dans une trentaine de villes, entre 1916 et 1922. Organisation de masse composée exclusivement de membres Afro-Américains, elle proposait une alternative à la NAACP, multiraciale et plus orientée vers une élite *(talented tenth)*.

Garvey appelait, outre au panafricanisme, à la fierté et à la dignité raciales, à la création d'institutions autonomes *(racial self-help)* et à l'esprit d'entreprise – en quoi il donnait l'exemple en fondant en 1919 la compagnie de navigation Black Star Steamship, destinée à assurer les liens avec l'Afrique, ou en 1920, la Negro Factories Corporation, un réseau d'entreprises, dont une chaîne d'épiceries, dirigées par des Noirs et le journal *Negro World*. La plupart de ces entreprises auront coulé dès le milieu des années 1920 et en 1927, Garvey, après deux ans d'emprisonnement, sera expulsé vers la Jamaïque. Mais le pari de refonder l'unité de la communauté noire sur ses racines africaines et de la libérer de la domination blanche, quelle que fût la personnalité de Garvey, aussi controversée que charismatique, a eu un écho bien plus fort que ne le laisse entendre Stonequist. Il n'est jusqu'à l'annonce de la fondation d'un empire noir et son Hymne éthiopien universel, chanté pour la première fois en 1919, rebaptisé en août 1920 « Hymne de la race noire *(Anthem of the Negro Race)* », à l'occasion de la proclamation de la Déclaration des droits des peuples noirs dans le monde (Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World), qui aura un destin inattendu. Les Afro-Jamaïcains ont développé un culte du « Roi noir », le Négus, Haïlé Sélassié, couronné empereur d'Éthiopie le 2 novembre 1930, et l'Hymne de l'UNIA sera repris par le mouvement rastafari (sur le Revival Zion, Simpson, 1956).

On perçoit là les limites des types d'enquêtes menés par Park et Stonequist. Ils aspirent à un véritable effort de description et d'analyse comparée. Ils disposent des corpus conséquents produits aux États-Unis, à Hawaï et au Canada par les étudiants du réseau informel qui s'est constitué, à la faveur de l'essaimage des étudiants de Park et de ceux de Addams, McKenzie, Reuter, Hughes, Johnson, Frazier, et de quelques autres. Mais ils sont contraints de s'en tenir aux informations souvent vagues et pas toujours fiables qu'ils recueillent dans une littérature d'observateurs et de commentateurs, ou directement, lors de séjours dans d'autres universités ou de voyages au long cours. À l'occasion d'un périple qui les mène, avec Mme Park, de Beijing à Shanghai, Hong Kong, Saigon, Singapour, Rangoon,

Calcutta, Bombay, Mombassa, Zanzibar, Dar Es Salam, Beira, Lourenço Marques, Park adresse une série de lettres à Romanzo Adams (Special Collections Research Center, Robert Ezra Park Collection, 1882-1979, Box 13 Folder 13), où il se laisse aller à des commentaires, plus ou moins sagaces, au gré de la plume. Il s'intéresse ainsi particulièrement à la comparaison du statut des Eurasiens dans les villes qu'il traverse et au leadership de la communauté mulâtre en Birmanie et aux Philippines (Lettre à Adams, « BS. Takliwa, En Route to Africa », 14 mars 1933). Il commente les différences entre mahométisme et hindouisme, avec force stéréotypes glanés au cours de conversations avec ses correspondants. Et alors qu'en Europe, Hitler vient de prendre les pleins pouvoirs, il esquisse une hypothèse qui restera sans suite : « Je suis impressionné par le fait que l'Inde, la Chine et le Japon représentent des étapes différentes dans l'amalgame racial et l'intégration culturelle des différents stocks raciaux qui les composent. » (SSRC Park Papers, B13 F13 : Lettre à Adams, « Durban, Natal, Afrique du Sud », 29 mars 1933). Un peu comme s'il avait rencontré, incarnées dans les pays traversés par son *cargo liner*, des phases successives de son cycle de relations raciales.

Lors de cette croisière sur les mers de Chine, d'Andaman et du Bengale, qui les ont fait passer, avec Clara, de l'Océan Pacifique à l'Océan Indien, Park évoque le cas sud-africain, qu'il traitera une année plus tard dans « Race Relations and Certain Frontiers » (1934b : 67-72). Après avoir fait escale à Durban, le 29 mars 1933, il est particulièrement intrigué par les *Cape Coloureds* qui sont en 1930 une minorité de 550 000 en face de 2 millions de Blancs, 4,7 millions d'autochtones, en premier lieu bantous, et 165 000 Asiatiques. Mais cette minorité de *Cape Coloureds* devient une majorité au sein de la province du Cap. Métis, ils proviennent d'un mélange d'Européens, initialement Portugais, puis Hollandais, d'Hottentots et de Bushmen San aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, mais aussi de musulmans, libres ou esclaves, des actuelles Malaisie et Indonésie, ainsi que d'esclaves d'Afrique de l'Ouest, du Mozambique et de Madagascar. Tous ont acquis l'égalité en droit avec les Blancs en 1833. Ils ont perdu leur organisation

tribale, parlent afrikaans ou anglais ; ils sont protestants, hormis la minorité musulmane des *Cape Malays* ; si leur peau est claire, ils franchissent facilement la « barre de couleur », sinon ils vivent dans un entre-deux, et restent « sans espoir, suspendus entre Blancs et Noirs » (Stonequist, 1937 : 18-24). Qualifiés parfois de « demi-caste *(Half-Caste)* », ils se voient blancs et se détestent cordialement avec les Bantous. Park mentionne encore les Bastaards de Rehoboth, descendants de 90 familles qui avaient fui Le Cap en 1868 et s'étaient installés sur une bande de terre obtenue des Rooinasie (soit des Hottentots). Ils ont survécu avec leur propre loi aux conflits avec les Hottentots, les Hereros, les Allemands, les Boers du Transvaal, et ont formé une République libre, puis un *Gebiet*, enfin un Bantoustan, avant d'intégrer la Namibie. Les Griquas sont pour leur part des métis de colons blancs et d'esclaves *khoïsan* (chasseurs-cueilleurs bushmen et pasteurs hottentots) qui, dirigés par la dynastie de leur capitaine, Adam Kok, ont quitté la colonie du Cap à la fin du XVII^e^ siècle, se sont installés à Piketberg et ont fondé le Griqualand, se mélangeant en route avec d'autres groupes comme les Tswanas. Une autre histoire est celle de Coenraad de Buys, hollandais, qui a essaimé au tournant du XVII^e^ siècle au XVIII^e^ siècle toute une descendance avec des femmes noires et a installé sa famille nombreuse (les Buys Bastaards) dans les montagnes du Zoutpansberg, dans le Transvaal du Nord – ses descendants refusant, de leur côté, de se mélanger avec les populations alentour, sinon avec des Blancs, afin « d'améliorer la couleur de leurs enfants ». Du point de vue de Park en 1934, ou de Stonequist en 1937, « les peuples sud-africains sont encore plus ou moins *in the making* » (Park, 1934 : 69). Mais la miscégénation des origines de la colonie est en train de se tarir, nous dit Park.

L'histoire a malheureusement connu une suite, que Park ne verra pas. Les Blancs imposent un régime d'Apartheid à l'Afrique du Sud en 1948 (que Frazier examine en 1957a : 279-284). Les *Cape Coloureds* comme tous les autres métis sont alors inclus dans une plus vaste classe de *Coloured*, enfermés dans les limites de cette catégorie, privés du droit de participer à des jurys populaires en 1954 et du droit de vote

à partir de 1956, condamnés à un système d'éducation et de santé de deuxième catégorie, et souvent contraints à une relocalisation forcée dans des « zones raciales ». La dynamique d'assimilation et d'acculturation qui fascinait Park a connu un coup d'arrêt pour l'un des régimes de ségrégation les plus violents : l'écologie humaine est, comme toujours, étroitement tributaire d'un cadre juridique et politique.

ENGAGEMENTS NATIONALISTES ET MINORITAIRES

Le spectre des choix de trajectoire pour les personnes marginales est bien plus riche que certaines versions misérabilistes de la migration et de la colonisation (mais aussi plus contraint que certaines versions euphoriques du métissage) semblent le croire. L'écologie de l'expérience ménage des marges de manœuvre aux hybrides culturels, ethniques et raciaux au lieu de les enfermer dans une prison où ils ne pourraient que subir leur sort. Ils sont confrontés à des bifurcations dans des champs de possibilités d'action, ouverts sur leur passé et sur leur avenir, qu'ils ne cessent de redéfinir tout au long de leur parcours. Ils sont mis à l'épreuve par les situations qu'ils traversent, tout en révisant continûment leurs objectifs et en reconfigurant leurs moyens pour y parvenir, et ce faisant, en remaniant les évaluations, catégorisations, explications et interprétations qu'ils se donnent de ces situations. Ils hésitent sur le type de personnalité à endosser. Ils peuvent du reste dévier de leur parcours, se détourner et se réorienter – changer de résidence, de profession ou de religion, plonger dans des carrières de déviance et en faire un métier et un destin, se lancer dans des versions escapistes de soi et cultiver des attitudes hors-monde. Ils peuvent, au contraire, décider de s'impliquer, jouer des rôles de médiateur, depuis la tâche des enfants nés ou arrivés jeunes au pays d'accueil qui convertissent leur expérience marginale en outil de traduction, à, plus tard, la tâche de professionnels du travail social ou de l'organisation communautaire. Ils peuvent devenir des leaders associatifs, civiques ou politiques, capables de prendre la parole au nom de collectifs qu'ils représentent, et de faire exister des situations jusque-là invisibles

dans des arènes dont ils ont appris à maîtriser les règles du jeu. Cette marginalité, cet art des doubles langages et des doubles façades, devient une force d'engagement public : elle peut être vilipendée par des adversaires, qui voient certains de leurs pouvoirs ou privilèges mis en cause, mais aussi tout simplement parce qu'elle bouscule les grammaires de la publicité – redéfinissant ce qu'il est loisible ou prohibé de dire ou de faire en public, les façons de rendre public (comment), les thèmes susceptibles de publicité (quoi) et les acteurs autorisés à s'exprimer (qui).

Il est un rôle qui intéresse particulièrement Park et Stonequist, c'est celui de « nationaliste ». Que faut-il entendre par là ? L'expérience de la crise peut trouver pour issue que l'individu s'identifie au groupe de

1

Figures de la mobilisation afro-américaine tout au long du xx^e siècle (photos 1 à 4).
Funérailles de Jim Crow : l'écriteau au-dessus du cercueil indique « Here lies Jim Crow » lors de la Parade for Victory du NAACP de Detroit en 1944 (Library of Congress Prints and Photographs Division, Visual Materials from the NAACP Records, Digital ID : ds 14470 //hdl.loc.gov/loc.pnp/ds.14470).

Convention de l'United Negro Improvement Association & African Communities League, UNIA-ACL (Marcus et Amy Ashwood Garvey), à Madison Square, NY, 13 août 1920) (Declaration of the Rights of the Negro Peoples of the World).

Marche des jeunes au Lincoln Memorial, Washington, D.C., le 25 octobre 1958 : mouvement des droits civiques en faveur de la déségrégation scolaire (National Archives Identifier : 175539930).

Des membres du Black Panther Party de Seattle manifestent devant le Capitole de l'État de Washington à Olympia, le 28 février 1969 (State Governors' Negative Collection, 1949-1975, Washington State Archives).

statut supérieur et tente de le rejoindre ou tout au moins de gagner sa reconnaissance – ce qui, nous l'avons vu, requiert souvent une stratégie du *passing* ; mais la résolution de l'expérience de crise peut aussi passer par une identification avec le « groupe subordonné ou opprimé » et par l'engagement d'une lutte pour la défense de ses intérêts, de ses libertés et de ses droits. Pour Stonequist (1937 : chap. VII), la catégorie englobante de « nationalisme » inclut le « mouvement des nationalités » au XIX[e] siècle européen et les revendications des « minorités nationales », reconnues par le Traité de Paix de 1919 ; cette catégorie comprend aussi les batailles anti-impérialistes en Inde, Chine ou Egypte, le sionisme juif, le mouvement *Back to Africa* de Marcus Garvey et la Renaissance de Harlem autour du *New Negro*[41]. Bref, elle implique des mobilisations en vue de l'affirmation d'identités collectives, d'intérêts méconnus ou réprimés, de droits déniés ou bafoués – ce qui ne va pas sans dissensions et conflits internes ; et pour les mouvements de décolonisation, elle signifie la prise de pouvoir d'une nouvelle élite à la place du gouvernement et de l'administration coloniales et le contrôle d'un territoire national – une question qui ne se pose pas pour les minorités au sein d'une nation. Cette dynamique nationaliste est décrite très tôt par Park, dès 1914, quand il parle de l'émergence, au sein de la communauté noire aux États-Unis, de processus analogues à ceux des révolutions nationalitaires en Europe, quelques décennies plus tôt. La prise de conscience d'une solidarité collective, d'une « fierté raciale » et d'une « loyauté raciale » (Park, 1913/1914 : 618), la naissance de nouveaux idéaux et de nouvelles ambitions, étouffés pendant des « années de sujétion et de subordination », et la valorisation d'une culture noire dans les mouvements noirs sont analogues à ce qui s'est passé en Europe, nous dit Park. Sinon que les Slaves ont atteint la « conscience de soi » en s'arrachant à la conquête allemande, afin d'échapper à l'extinction par assimilation de la Bohême, et qu'ils ont fondé la nation tchèque alors que les Noirs, une fois acquise l'émancipation, se sont battus contre les privilèges des Blancs et ont revendiqué l'égalité des chances pour les Noirs. La conscience nationale des Slaves leur est venue en faisant sécession, la conscience raciale des Noirs se forge dans une exigence d'intégration. Les personnes marginales, en cessant

de s'identifier au groupe dominant, en dépassant leur complexe d'infériorité et en renversant leur désir d'assimilation, éprouvent ce qu'il y a de commun dans leur situation de vie. Elles forment une collectivité à l'identité, aux intérêts et aux droits partagés et elles réorientent les sentiments d'humiliation et de ressentiment en « auto-exaltation » nationaliste (sur le cas indien : Stonequist, 1935 : 161-162).

La démonstration est assez sommaire, mais on peut l'appliquer aux situations coloniales. C'est un thème récurrent dans la littérature. L'apprentissage de standards occidentaux par certaines franges des populations colonisées les amène dans un premier temps à espérer adopter un mode de vie, obtenir un métier et gagner un statut, identiques à ceux des colons ; mais dans un deuxième temps, la frustration de leur désir d'intégration, face au mur de mépris, fait naître de la colère, du ressentiment, un désir de liberté mêlé à un désir de vengeance et une prise de conscience de type nationaliste. Ce schéma temporel se retrouve dans le parcours qui court, en Inde, depuis l'imitation et l'admiration initiale pour l'Occident de la petite classe de lettrés hindous et musulmans qui accèdent à une éducation à l'anglaise, à un moment de déception face au refus de la puissance coloniale de leur ménager une place, et à leur rejet progressif de l'administration britannique et des classes qui la commandent et la représentent. L'amertume, le désenchantement, la rancœur et la détestation étaient d'autant plus forts chez les Eurasiens ou Anglo-Indiens qui se retrouvaient « ostracisés à la fois par les Indiens et par les Anglais » (Stonequist, 1937 : 12). E. Franklin Frazier (1957 : 313-314), vingt ans plus tard, rappellera que c'était l'inquiétude de certains voyageurs ou administrateurs coloniaux que la scolarisation des indigènes, dans le cadre de la politique d'assimilation des Français, ne conduise à la création d'une frange d'Africains européanisés, séparés des autres Africains par « un golfe qu'aucune affinité raciale ne puisse combler » (Lugard, 1922 : 81). Ce groupe de « déracinés » allait évoluer en un groupe de « déclassés » qui, ne pouvant être absorbés par les maisons de commerce ou par l'administration, se transformeraient de « demi-Français » en « anti-Français », « agents de mécontentement et de révolte » (Weulersse, 1931 :

16, et 218). Ce sont ces déçus de l'assimilation qui vont se retrouver à l'avant-garde des mouvements d'indépendance, et qui vont prendre le leadership de l'organisation politique de la protestation, de la revalorisation des héritages culturels et au bout du compte, de l'invention des nouvelles nations. Leur capacité à manier les outils philosophiques, historiques, juridiques et politiques appris à l'école, à en user tout en les transgressant, leur capacité à parler un français ou un anglais, souvent impeccables, et à entrer pied à pied dans des négociations avec les anciens chefs, leur capacité à exprimer l'expérience collective des communautés de colonisés, à mettre des mots sur leur malaise, et à les rassembler autour d'enjeux de dépossession matérielle et de liberté nationale – tous ces éléments les ont propulsés à la tête des mouvements d'indépendance.

De fait, l'interrogation sur l'expérience marginale a été rejointe par l'histoire. Déjà, au tournant du XIX^e^ siècle au XX^e^ siècle, une série d'événements venait renforcer ces dynamiques anticoloniales et nationalistes : les difficultés de la guerre des Boers (1899-1902), la destruction de l'armée italienne en Abyssinie (1895-1896), la défaite de l'Empire russe face au Japon (1904-1905), enfin la Première Guerre mondiale (Chirol, 1926 ; Kohn, 1929). Avec les mouvements de libération qui se multiplient à travers le monde, après la Seconde Guerre mondiale, ce sont, là encore, des élites indigènes, formées dans les écoles et les universités des puissances coloniales, qui prennent la tête de la rébellion, et qui instaurent des formules politiques sans doute hybrides, mais à base de Constitution libérale ou socialiste, avec des visées modernisatrices et souvent laïques. On peut évaluer la différence de contexte entre Stonequist, 1937 et Frazier, 1957. La thèse des élites marginales admet des variantes. Frazier rappelle comment les Hollandais avaient laissé se créer une caste-tampon d'Eurasiens qui jouissaient d'un certain nombre d'avantages refusés aux Indonésiens : ce sont ces Indonésiens, à qui l'accès aux écoles de médecine et de droit était interdit et qui souffraient toutes sortes de discriminations, qui ont constitué le fer de lance de la Révolution nationale indonésienne entre 1945 et 1949. La fin des Indes orientales néerlandaises, sous le

leadership de Soekarno, n'a donc pas été portée par une « classe marginale », trop conservatrice, même si Soekarno a tout de même étudié dans des écoles pour Européens avant d'étudier l'ingénierie ; et s'il énonce les cinq principes de la Pancasila, il n'en promeut pas moins un État religieusement neutre. Un autre exemple est celui de la Côte d'Or (Gold Coast) britannique. Au début du siècle, la Société de protection des droits des aborigènes s'opposait à la législation (Crown Lands Bill, 1896-1897) visant à transférer les terres des chefs vers le domaine de la Couronne, mais cette organisation ne touchait que les élites traditionnelles. En 1920, Joseph Casely Hayford, un homme marginal, organise le Congrès national de l'Afrique de l'Ouest qui offre un médium d'action politique aux classes moyennes urbaines. La relève est prise par Kwame Nkrumah, un autre homme marginal. Passé chez les Jésuites et à l'Achimota School à Accra, il est ensuite formé dans des universités pennsylvaniennes où il dirige l'Association des étudiants africains pour l'Amérique du Nord. Il s'intéresse à Garvey et rencontre Du Bois à une réunion de la NAACP. Ses études lui permettent d'élaborer une critique du colonialisme, dès son premier pamphlet, *Vers la libération nationale*, écrit en vue du Congrès panafricain de Manchester 1945. Il devient à son retour au pays secrétaire général du parti indépendantiste, l'UGCC (United Gold Coast Convention). Nkrumah va s'engager dans une série de rapports de force avec l'administration coloniale, fonder un nouveau parti et œuvrer sur fond de grèves et de manifestations à la promulgation d'une nouvelle Constitution, avant de retourner le droit colonial contre lui-même pour se présenter aux élections alors qu'il est en prison (Frazier, 1957 : 291-294). Il obtient l'indépendance du Ghana en 1957, tout comme Habib Bourguiba celle de la Tunisie, Ahmed Sékou Touré celle de la Guinée, Jomo Kenyatta du Kenya, Leopold Sédar Senghor du Sénégal, Nnamdi Azikiwe du Nigeria ou Félix Houphouët-Boigny de la Côte d'Ivoire.

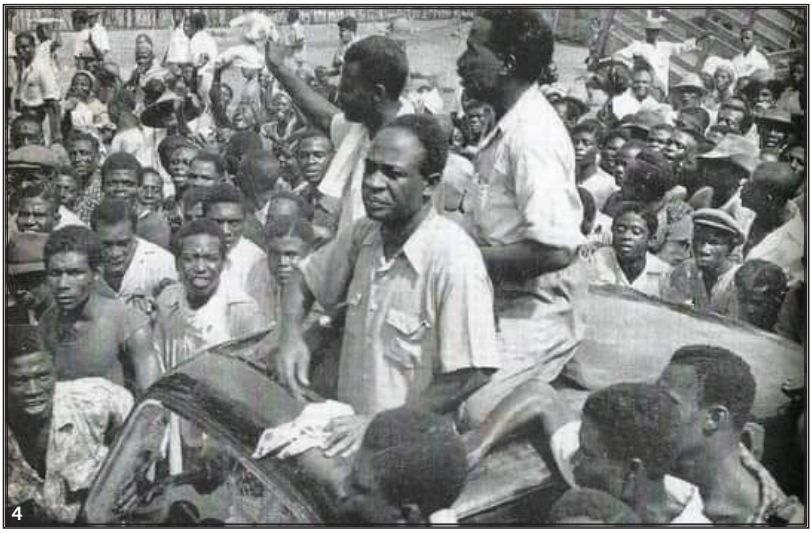
On peut se demander ce que cette lecture centrée sur la supposée expérience marginale de quelques leaders permet de comprendre de ces dynamiques de libération nationale. On retiendra qu'après-guerre, le ton change par rapport à la version de Park et Stonequist.

Photos de mouvements de libération nationale (de 1 à 5)
(par référence à E. F. Frazier, *Race and Culture Contacts in the Modern World*, 1957).
1) Miliciennes locales vietnamiennes du mouvement communiste dirigé par Ho Chi Minh (Fonds de *L'Illustration*, décembre 1946).

L'extermination des Juifs, au nom de la mystique raciale des nazis, et la nouvelle *aliyah* vers la Terre d'Israël, ont fait émerger de nouvelles possibilités dans les relations raciales : le projet d'éradication pure et simple d'un peuple par la mise en œuvre d'une « solution finale » et le projet d'une diaspora de trouver un refuge et de garantir sa sécurité en fondant son propre État. La montée du mouvement des droits civiques et l'exigence de déségrégation résidentielle, professionnelle et scolaire ont introduit des questions politiques fortes que l'écologie humaine avait peu traitées – elles sont prises en compte dans le petit texte de Preston Valien (1961) sur la protestation collective autour de l'affaire du bus de Montgomery. Enfin les mouvements d'indépendance nationale qui se battent pour mettre fin à la colonisation redéfinissent les situations raciales, et sont exposés à des problèmes inédits de conflit inter-ethnique ou interracial dans le processus de formation de nouveaux États indépendants (Masuoka, 1961). La montée des nationalismes est exemplifiée par E. C. Hughes, dans un papier sur les « New Peoples » présenté à Honolulu en 1955, l'année de la Conférence de Bandung, par la référence à *L'Afrique du Nord en marche* de Charles André Julien (1952) et à la thèse de Hatim Abdul Sahib Ka'bi (Ph.D. 1954) sur le mouvement de libération nationale en Irak. Que reste-t-il de l'« homme marginal » dans ces nouveaux questionnements ? Stonequist et Frazier sont d'accord pour dire que l'hybridation

2) Révolutionnaires javanais armés de lances de bambou et de fusils japonais (Stichting Nationaal Museum van Wereldculturen, Rotterdam, 1946).

3) Groupe de combattants du mouvement mau mau (entre 1952 et 1956).



4) Après la grève et boycott organisés par le Parti de la Convention du Peuple (CPP) en 1950 dans la Côte de l'Or (qui deviendra le Ghana le 6 mars 1957), Kwame Nkrumah est relâché de prison en février 1951 et nommé premier ministre en 1952.

5) Alger le 2 juillet 1962, scène de liesse le lendemain du référendum d'autodétermination (photographe : Marc Riboud).

culturelle, même en situation coloniale, a pu avoir des effets positifs : les mouvements nationalistes sont nés de l'infusion d'aspirations, de savoirs, de normes de la « culture occidentale » parmi les élites et les masses qui y ont emprunté de quoi forger les outils pour se rebeller. La décolonisation est pour une part la fille de la colonisation à laquelle elle met fin. La modernisation économique, la lutte politique et la langue juridique ont entamé l'ordre traditionnel, elles ont fait tomber des barrières ethniques et sont allées à l'encontre de loyautés tribales : elles ont contribué à forger de nouveaux peuples ou de nouvelles nations qui se sont donné des États. Et, ajoute Stonequist, là où cette hybridation culturelle n'a pas pris, la « révolte nationaliste » risque de s'« enliser dans des mouvements religieux de caractère messianique » (Stonequist, 1937 : 294) ou dans des règlements de compte inter-ethniques. Mais pouvait-il écrire pour autant que « la méthode d'interpénétration raciale est la seule qui empêchera les guerres raciales et les effusions de sang » (*ibid.* : 48) ?

Stonequist a une lecture souvent psychologisante des choses, Frazier une vision davantage politique. Pour le premier, les personnes marginales s'efforcent de surmonter un complexe d'infériorité en reconquérant leur liberté. Elles retrouvent l'*estime de soi* (*ibid.* : 161 ; et Frazier, 1957a : 317) et réinstaurent un *esprit de corps* (Stonequist, 1937 : 19 et 160), sans lesquels il n'y a ni « fierté », ni « dignité ». Frazier pose les problèmes autrement. Tout en maintenant la référence à l'expérience marginale propre à la colonisation et à ses « sentiments d'infériorité et de soumission *(subservience)* » (Frazier, 1957a : 298-299 et 312), il y voit les prémisses d'une nouvelle « *culture cosmopolite* » (*ibid.* : 35-36). Il a un raisonnement écologique et politique de bout en bout. Il est sensible à la transformation de l'environnement végétal et animal, à la diffusion de nouvelles maladies ou aux changements d'habitat, de nourriture et de vêtement dont le contact entre peuples, occasionné par la conquête coloniale, est le *primum movens*. Il décrit clairement les « relations symbiotiques » qui se mettent en place entre différents groupes, sur lesquelles va naître l'organisation économique de l'esclavage et de la plantation. Mais il est aussi très attentif aux

régimes politiques qui vont contraindre et façonner ces « *communautés multiraciales* » (*ibid.* : chap. XI), selon les différentes espèces d'administration coloniale, directe ou indirecte, les degrés d'autonomie laissés aux régions dans des espaces impériaux, les formes de ségrégation spatiale et sociale des « quartiers blancs » avec les villes indigènes, et les types de gouvernement moyennant diverses combinaisons de « subordination et de participation politique ». Et il n'hésite pas à repérer des logiques de domination politique dans les « *organisations biraciales* » (*ibid.* : chap. XV), en particulier en Afrique du Sud. Il est très intéressé par les cultures de la négritude qui affirment réveiller un « héritage africain » et valorisent une philosophie, une peinture et une littérature proprement africaines ou caribéennes (*ibid.* : 322, il cite les publications des Éditions « Présence africaine ») : elles vont de pair avec la naissance d'un Nouvel Africain, en écho à la renaissance du Nouveau Noir de 1925, qui composent de nouvelles synthèses culturelles, qui refusent la « fausse assimilation » aux anciennes colonies, qui tentent de s'affranchir de l'emprise de l'ancien colon tout en jouant avec sa langue – diversement pour Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas ou Aimé Césaire, Guy Tirolien ou Jean-Joseph Rabéarivelo… voir les « Latitudes françaises » de Damas (1947) ou l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Senghor (1948)[42]. Ce travail de l'expérience marginale sur elle-même, avec ses percées libératrices, ne manque pas d'ambiguïtés : Senghor est un bon exemple, lui qui se fait le chantre de la négritude ou de l'africanité (qu'il tire du côté de la « nature » et de l'« émotion »), fait à l'occasion « l'éloge du métissage », tout en aspirant à une très teilhardienne « Civilisation de l'Universel ». D'autres, comme Alioune Diop, en créant le carrefour intellectuel et artistique de *Présence africaine*, voient l'enjeu qu'il y a à « désoccidentaliser pour universaliser » (Diop, 1959 : 44) – on parlerait aujourd'hui de « provincialiser l'Europe » ou de « décoloniser les savoirs », de décentrer, à contre-courant de l'occidentalisation, de l'européanisation ou de la colonisation, mais sans perdre l'horizon d'une universalisation. « Pour universaliser, il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité[43]. » L'expérience marginale, plutôt que de se confronter à l'alternative entre rejoindre les dominants ou les subalternes, devient la matrice

d'une épreuve de recevoir et de donner : « Les apports de l'Occident à la formation de notre personnalité restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir et à notre tour de *donner*. Et pas seulement de *recevoir*. » (*Ibid.* : 44 ; soul. par Diop)[44]. On peut penser que Park, Stonequist ou Frazier se seraient reconnus dans cette proposition. Frazer rajoutant un dernier point : si cet idéal d'Afrique nouvelle a le sens d'une désaliénation et d'une émancipation, passant par l'affirmation de nouveaux peuples à travers la musique, le roman ou la poésie, et à terme, le sens d'une réappropriation inventrice des langues et des cultures autochtones, cette libération ne peut qu'être éminemment politique et économique. C'est vrai aux États-Unis où « le problème de la déségrégation va bien au-delà des attitudes raciales ou des relations interpersonnelles. Les facteurs économiques et politiques doivent être pris en compte, de même que les institutions et d'autres aspects de la vie sociale organisée. » (Frazier, 1957b : 291). Et dans les anciennes colonies, la quête d'une autonomie, difficile à trouver au cœur des hybridations culturelles de la modernité, passe nécessairement par les luttes pour l'indépendance, économique et politique. Le monde était, à la fin des années 1950, à la croisée des chemins.

L'ESPACE DE DISCUSSIONS OUVERT PAR LA CATÉGORIE DE *MARGINAL MAN*

La notion d'homme marginal a donné lieu à une énorme littérature, de sa formulation en 1928 jusqu'aux années 1960. On peut repérer quelques tentatives de critiquer, d'élargir ou de refondre cette catégorie qui a cette qualité d'être à la fois relativement concrète, quoiqu'indexée sur des situations empiriques disparates, tout en étant en même temps suffisamment vague pour susciter, quand elle n'est pas simplement rejetée comme un mythe sociologique, toutes sortes d'applications et de remaniements intellectuels et politiques.

REMISES EN QUESTION

Une des interrogations significatives est celle de Milton Goldberg (1941) qui parle de « (re)qualification », c'est-à-dire d'interprétation, d'explicitation et de réajustement du sens de la théorie de la marginalité. Il opère ainsi un glissement de l'homme marginal à la « culture marginale » – une expression déjà présente chez un certain nombre d'anthropologues et chez Stonequist. L'homme marginal est un « hybride culturel » (Park, 1928 : 892) vivant dans un entre-deux – entre deux cultures qui ne se sont pas complètement interpénétrées –, qu'il soit le produit du métissage racial ou du flux migratoire. Cette situation d'entre-deux a pour condition que « l'appartenance [soit] implicitement, sinon explicitement fondée sur la naissance ou l'ascendance (race ou nationalité) » et que la position marginale entraîne une « exclusion [qui] soustrait l'individu à un système de relations de groupe » (Stonequist, 1937 : 8). Partant, elle induit une composition entre deux cultures : « Les discordances et les harmonies, les répulsions et les attractions de ces mondes, dont l'un est souvent "dominant" par rapport à l'autre », vont « se refléter dans l'âme » de l'homme marginal *(ibid.)*. Et Stonequist rajoute :

> À une extrémité de l'échelle se trouvent les conflits aigus et prolongés de nombreux groupes métissés et de minorités historiques, telles que les Juifs ; à l'autre extrémité, des groupes dont le degré d'exclusion est faible et transitoire, tels que les immigrants du nord-ouest de l'Europe et leurs descendants aux États-Unis. *(Ibid.)*

Le point de Goldberg est le suivant. L'individu marginal qui est socialisé dans une culture marginale est parfaitement ajusté au groupe dans lequel il vit. Les « définitions de situation » qu'il met en œuvre et les « schémas standardisés de comportement » qu'il active lui donnent une prise sur les situations de la vie quotidienne, lui permettent d'atteindre ses objectifs et de réaliser ses désirs, d'être en phase avec

les autres membres du groupe, d'en respecter les conventions, de participer à ses institutions et de ne pas passer pour un déviant.

> Si (1) l'individu dit « marginal » est conditionné dès sa naissance à son existence aux frontières de deux cultures, si (2) il partage cette existence et ce processus de conditionnement avec un grand nombre d'individus de ses groupes primaires, si (3) ses années de croissance précoce, de maturation et même d'âge adulte le voient participer à des activités institutionnelles administrées en grande partie par d'autres individus « marginaux » comme lui, et enfin si (4) sa position marginale n'entraîne pas de blocages ou de frustrations majeurs des attentes et des désirs qu'il a acquis dans cet environnement culturel, alors il n'est pas un véritable individu « marginal », mais un membre participant d'une *culture marginale*, tout aussi réelle et totale pour lui que peut l'être la culture non-marginale pour l'homme non-marginal. (Goldberg, 1941 : 53)

Goldberg soulève une question importante : « marginal » et « ajusté », de quel point de vue ? Le principe de relativité de l'anthropologie culturelle joue ici à plein. Il vient bousculer le raisonnement encore très positiviste de Park et Stonequist, qui semblent attribuer des cultures relativement unifiées et homogènes aux Américains, et en contrepoint, à telle ou telle nationalité, aux Noirs et aux Juifs – préfigurant les recherches sur les « tempéraments nationaux » – et qui tiennent pour allant de soi que les Américains blancs, natifs et protestants, ont les mêmes normes dominantes qui s'imposent à tous les autres groupes. Curieusement, alors même qu'ils forgent des outils d'enquête empirique pour mieux saisir des dynamiques psychologiques et culturelles où surgissent les phénomènes de double conscience, en particulier dans des phases de conflit ou de transition, ils perdent de vue ce que Dewey (1916) avait affirmé sur l'originarité du trait d'union pour comprendre ce qui fait l'américanité. Ce que David Golovensky, dans un papier très critique, formule à sa façon, en faisant de l'Amérique non pas « un organisme monolithique, mais des conglomérats

de valeurs en conflit et en contradiction » (Golovensky, 1952 : 335). En allant plus loin, on pourrait dire que, du fait que la société moderne multiplie les groupes de référence (Shibutani, 1955), elle se présente comme un « complexe de subcultures de classe, d'ethnicité, de religion, et autres subcultures dont les frontières coïncident rarement. *Nous sommes tous des marginaux*. » (Antonovsky, 1956 : 57). Les expériences marginales et les identités multiples, déchirées, métissées, bariolées, hybridées, contradictoires sont devenues la règle, comme c'est la mode de le dire aujourd'hui. Ajoutons qu'elles mériteraient d'être étudiées plus minutieusement, dans des situations concrètes, tant du point de vue de l'expérience vécue de l'intérieur que des activités observables de l'extérieur, de façon à disposer d'un nuancier beaucoup plus riche que les hypothèses, fortes en leur temps, mais devenues trop simples aujourd'hui, de Park et Stonequist.

Par ailleurs, la tentation de tirer l'expérience marginale du côté de la psychopathologie pose problème. Karen Horney fournit un diagnostic dans *The Neurotic Personality of Our Time* (1933) où elle montre que les tensions de la personne marginale sont celles de tout un chacun : la marginalité est l'horizon indépassable de notre temps ! Golovensky se reconnaît dans ce diagnostic et met en doute la façon dont les personnes marginales sont présentées comme souffrant d'instabilité émotionnelle, sinon de trouble psychique. On peut reprendre le livre de Stonequist pour noter la litanie des caractérisations psychopathologiques de l'expérience marginale : « peurs névrotiques des Noirs » (1937 : 118) ; hypersensibilité des Juifs (*ibid.* : 150), « inflexibilité spirituelle » et sublimation du Peuple Élu (*ibid.* : 133 et 156) ; malaise allant jusqu'au crime, au suicide ou à la psychose (*ibid.* : 159), et ainsi de suite. Golovensky (1952 : 336) s'en tient au cas des Juifs et rejette l'idée que leur dualité supposée les amènerait à « se sentir piégés et à pâtir amèrement de leur participation à deux cultures ». Golovensky pense que loin d'être un facteur de « névrose », sinon de « schizophrénie sociale », cette « biculturalité » peut tout aussi bien être une source de créativité culturelle et de fécondité interculturelle.

> La marginalité est à la théorie du pluralisme culturel ce que la « tolérance » est à la notion de fraternité. De même que la tolérance suggère une condescendance qui est la négation d'une fraternité authentique, de même la marginalité a les connotations d'une attitude hautaine qui est tout à fait différente de l'idée d'égalité complète qu'implique le pluralisme culturel. Beaucoup pensent avec Kallen que la tâche de l'éducation est de surmonter « les isolements de l'esprit ; d'engendrer une mutualité de respect, de compréhension et de sympathie entre les différentes cultures ; d'initier une telle habitude de jouer en équipe entre différents peuples que [chacun] connait un plus grand épanouissement dans la liberté ; de libérer par [l'éducation] les énergies des humains, moyennant *l'union des différences sur un pied d'égalité. Le trait d'union est l'art de la civilisation dynamique*. (Italiques de Golovensky, 1952: 337, citant Kallen)

Du coup, la catégorie de « désorganisation personnelle », à travers laquelle une bonne part des expériences marginales ont été longtemps abordées, prend l'eau. Il y a en fait un spectre de réactions aux personnes marginales, qui vont de la valorisation à la répudiation, en passant par divers degrés de tolérance, réactions qui leur réservent des places et des destins très divers. Ce que Goldberg (1941) montre pour les Juifs, en particulier de seconde et troisième générations aux États-Unis, Arnold Green (1947) le reprend dans sa thèse sur les mulâtres. Les Anglo-Indiens vivent dans une caste intermédiaire (Hedin, 1934), tandis que les mulâtres américains – demi-sang, quarterons ou octavons, sans distinction – sont aussi ségrégués que les Noirs ; si les Noirs américains ferment les yeux sur les pratiques de *passing*, tenues pour une façon légitime de changer de statut, les Juifs non-libéraux s'opposent à la défection des leurs (Green, 1947 : 169). De cette palette de possibilités, il devient impossible d'inférer quelque chose comme de la désorganisation personnelle dans l'expérience marginale. Juifs, métis et migrants sont plutôt exposés à différentes nuances d'intransigeance ou d'indulgence, de reconnaissance et de dénégation, d'accoutumance

ou d'allergie, qui témoignent de combinaisons variables de monisme et de pluralisme culturel.

HÉSITATIONS IDENTITAIRES ET DILEMMES STATUTAIRES DANS LES ORGANISATIONS

Everett C. Hughes, l'un des étudiants les plus fidèles à Park, propose lui aussi une réinterprétation du concept d'homme marginal, de façon à élargir son périmètre et sa portée. Dans « Social Change and Status Protest » (1949), il revient au texte de Park en 1928 et y distingue deux dimensions. L'une est celle de l'accès à la modernité qui va de pair avec une « émancipation des attentes coutumières », celles en vigueur dans les communautés traditionnelles, que ce soit par une révolution culturelle, « par le travail et par la migration » (1949 : 58) ; une autre possibilité est celle du Juif quittant le ghetto, de l'hybride culturel ou du Noir américain. Entre deux mondes, le statut marginal de ces personnes est le produit d'une « contradiction de statut » (Hughes, 1945). Les *contradictions de statut* ont un caractère *objectif* : elles se manifestent lorsque des individus possèdent des qualités appréciées qui devraient normalement les conduire à l'acquisition de certains statuts, mais en sont empêchés en raison de la possession d'autres caractéristiques qui les prédéfinissent. On perçoit déjà l'extension du statut marginal par Hughes, dans la mesure où de telles contradictions objectives peuvent également se produire dans un contexte où les statuts sont de profession, de classe ou de genre. Ces contradictions de statut se redoublent de « *dilemmes de statut* » *(ibid.)*, au caractère *subjectif* : le problème est alors celui de la conception de soi, d'autres diraient l'image ou la perception de soi, plus précisément, l'expérience qu'une personne entretient d'elle-même et de sa place dans le monde social. Le dilemme réside dans la tension entre la volonté de l'individu de se distancier du statut qui lui est assigné et son incapacité à s'en éloigner ou à s'en libérer complètement. En d'autres termes, il découvre que ses engagements actualisent une identité personnelle qui lui est intolérable, mais qui s'avère implacable : il voudrait s'échapper de cette cage de stéréotypes où il est maintenu et où il ne peut se

réaliser, moyennant un certain nombre d'activités, en droit accessibles, mais de fait interdites à son « groupe d'appartenance ». Il voudrait cesser d'être traité comme le représentant d'un type et devenir une personne sans qualités, comme tout le monde. Il est sans cesse reconduit à ce statut détestable à ses yeux, en raison de son uniforme racial et de la définition culturelle qui en est donnée, collectivement, ou de tout autre trait visible ou sensible, ciblé par une opération de catégorisation qui le déprécie. Qu'elle soit capable ou non, sympathique ou non, entreprenante ou non, légaliste ou non, toutes les qualités et tous les défauts de cette personne seront mis sur le compte de son « identité » et de sa « culture ». Il y a une malédiction à être vu comme juif, noir, oriental, migrant, mais aussi comme femme, d'un certain âge ou porteuse de handicap : celle d'être marqué par un statut qui a la force du stigmate et qui est associé à un ensemble de limites et de contraintes. On n'ira pas plus loin, mais on imagine aisément pourquoi la lecture de « Social Change and Status Protest » a pu être importante pour les théories de l'étiquetage et du stigmate de Becker, Goffman ou Davis dans les années 1960.

Du point de vue des partenaires d'interaction, le dilemme vis-à-vis des personnes marginales est d'un autre ordre. À travers quelle catégorie percevoir un collègue et s'adresser à lui ? Faut-il le *voir comme* un « noir » ou comme un « médecin » (Hughes, 1945 : 367) ? Faut-il la traiter comme une « femme », une « juge » ou une « latino » ? Quel est le statut qui l'emporte *(master status)* sur les autres dans tel ou tel ordre d'interaction ? Que faire de ces personnes marginales qui, à la faveur d'un processus d'égalisation des conditions, se rencontrent de plus en plus nombreuses, projetées à des places qui leur étaient barrées quelques années auparavant ? Elles ont tous les droits d'y être parce qu'elles se sont qualifiées par des études universitaires ou qu'elles ont fait la preuve de leur compétence professionnelle, mais elles continuent d'être la cible de préjugés en tant que membres d'un groupe jusque-là stigmatisé ou discriminé. Que l'opération de stigmatisation ou de discrimination soit de genre ou de race, de nationalité ou de religion importe peu à Hughes, qui élargit la notion de marginalité bien

au-delà de sa définition initiale. Hughes prend l'exemple du médecin noir, littéralement entre-deux-mondes. Auprès de ses collègues blancs, il suscite des sentiments mitigés d'accueil et de rejet, mais nous dit-il, en 1948, il n'est jamais accepté comme membre du corps fraternel des médecins. Une pointe de méfiance subsiste, et elle est encore plus forte de la part de clients racistes. Se montrer avec lui peut de surcroît avoir des conséquences négatives pour la réputation que les autres médecins entretiennent auprès de leurs collègues ou de leurs patients. Le médecin noir est lui aussi prisonnier d'un dilemme : même s'il a eu son diplôme à égalité avec ses pairs blancs et s'il est reconnu comme bon professionnel dans le cadre d'un hôpital à dominante blanche, il continue d'être traité comme une exception. Il reste un Noir remarquable qui a réussi à s'extirper de sa condition ; il est appréhendé, perçu et évalué comme un type et échoue à être perçu comme une personne. Par ailleurs, un certain nombre de personnes de son milieu d'origine vont l'accuser de se blanchir et d'être au bout du compte un traître qui « sacrifie sa race » à ses propres intérêts. Il peut adopter une attitude militante et ne travailler qu'avec la communauté noire, œuvrant à la mise en place d'un système de soins décent, et souvent défaillant, pour ses patients noirs, mais au risque de conforter une ségrégation dont il aurait pu être un contre-exemple.

Bref, en 1948, les stéréotypes ont encore la peau dure. Dans la plus grande partie du pays, les lois Jim Crow continuent de prévaloir et les cursus de formation comme les filières de l'emploi des Blancs et des Noirs restent hermétiquement séparés. Et dans les grandes métropoles du Nord, de l'Est et de l'Ouest, la solution la plus simple et la moins coûteuse pour tout le monde, à court terme, est de maintenir une ségrégation raciale des institutions médicales. Ce n'est que moyennant une politique active de déségrégation, assumée dans les centres de santé comme dans les écoles et les universités, que cette situation commencera à changer. Cette ségrégation n'était du reste pas seulement raciale, mais plus largement ethnique. La thèse de doctorat d'Oswald Hall (Ph.D 1944) consistait en une écologie de la profession médicale à Providence, Rhode Island. Elle laisse apparaître

la distribution ethnique des institutions hospitalières, des carrières et des spécialités, des médecins et des clientèles entre communautés juive, irlandaise, italienne ou arménienne – moyennant le jeu des stéréotypes, des relations de fraternité et des réseaux de cooptation. Cet ancrage communautaire ne touchait pas seulement la corporation des médecins, mais aussi celle des avocats – les avocats noirs travaillant dans les quartiers noirs avec des clients noirs (Hale, 1949). Et comme une autre thèse soutenue en cette phase d'après-guerre, celle de Josephine Williams (1949), le montre, les femmes sont tout autant les victimes que les Noirs de cette espèce de stigmatisation – ce que l'on pourrait traduire en disant que l'uniforme du genre se substitue alors à celui de la race :

> L'avocate peut devenir l'avocate des femmes ou se spécialiser dans un type de service juridique conforme au rôle de la femme en tant que gardienne du foyer et de la morale. Les femmes médecins peuvent trouver une place dans les spécialités dont seuls les femmes et les enfants ont besoin. [...] Le professionnel noir trouve ses clients parmi les Noirs. Le sociologue noir étudie généralement les relations raciales et enseigne dans un collège noir. Une nouvelle figure sur la scène américaine est le responsable du personnel noir dans les industries qui ont commencé à employer des travailleurs noirs. Ses fonctions consistent à régler les difficultés des travailleurs noirs, à résoudre les conflits mineurs entre les races, à interpréter la politique de la direction pour les Noirs et à présenter et expliquer le point de vue des Noirs à la direction. C'est un travail difficile. Toutefois, ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est le fait que le Noir, promu à ce poste, n'agit qu'à l'égard des employés noirs. (Hughes, 1945 : 358)

Les occasions d'expérience marginale vont donc se multiplier au fur et à mesure que va progresser le mouvement vers l'égalité des conditions des différents groupes ethniques entre eux, des Blancs et des Noirs ainsi que des femmes et des hommes. La lutte contre les situations d'inégalité, de ségrégation et de discrimination va faire

proliférer de nouvelles situations, trajectoires et personnalités marginales. Hughes est l'un des premiers à décrire la réponse donnée par les organisations et les entreprises aux nouvelles règles de déségrégation. Des fiches de poste sont créées spécifiquement dans les entreprises et les organisations, qui s'alignent ainsi sur les nouvelles législations en introduisant une nouvelle partition au sein de leur personnel. Hughes parle d'« officiers de liaison » (*ibid.* : 359) qui sont embauchés pour assurer la connexion de la direction avec certains groupes de genre, ethniques ou raciaux – de la même façon que, dans l'armée coloniale française, des officiers sénégalais faisaient la charnière entre le haut commandement et les régiments de tirailleurs (Fanon, 1952 : 14). C'est une nouvelle gestion des interfaces qui se développe dans les organisations et les entreprises, lesquelles, tout en appliquant les règles de droit, n'en paient pas moins leur tribut au jeu des préjugés et des stéréotypes. Nous sommes là juste après la Seconde Guerre mondiale. Le mouvement des droits civiques commence à faire son chemin dans certaines organisations communautaires et syndicales, églises et universités. Mais la recherche en sciences sociales, surtout, ne peut plus s'en tenir aux généralités de vingt ou trente ans auparavant. On sait désormais que les progrès du pluralisme peuvent aller de pair avec le fractionnement des espaces et des histoires de vie ; ou encore que l'assimilation n'est pas incompatible avec la segmentation des institutions sociales du *welfare*, de santé ou d'éducation, des marchés du travail, du loisir et de la consommation. Morcellement des services, encapsulement des carrières, exclusion de certains postes au revers de l'inclusion dans la force de travail, ethnicisation de trajectoires résidentielles et professionnelles, reconduction de formes d'auto- et d'hétéro-ségrégation dans les écoles, les églises et les quartiers. Les migrants d'ascendance irlandaise, italienne ou polonaise, et même juive, chinoise ou philippine réussissent progressivement à se faire une place. Ce n'est souvent que la seconde ou la troisième génération qui réussit à se dissoudre dans le creuset de la citoyenneté américaine – avec une accélération à partir de la fin des années 1950. Le processus d'assimilation (au sens de Park) poursuit son cours, ponctué par des phénomènes de renouveau religieux *(revival)* – le pluralisme

religieux se traduira par des mesures de protection du droit d'exercer sa religion ou d'exemption des obligations fiscales ou militaires – et par les mouvements des droits civiques – le pluralisme ethnique et racial va se concrétiser dans des programmes d'action affirmative.

Mais le « problème des Noirs » n'a pas été résolu, à la différence de celui des Amish et Quakers, Mormons et Doukhobors, Huttérites et Mennonites, dont la revendication d'une espèce d'« isolement moral » a été satisfaite, écrit Park (1938/2024). Et la question des minorités a depuis été compliquée par l'arrivée d'autres groupes étrangers – mexicain, portoricain, latino en général, coréen, haïtien –, sans compter le réveil des minorités autochtones de Hawaii ou d'Alaska, et plus largement des peuples amérindiens *(Native Americans)* dans les années 1960.

LA FRAGMENTATION DES SITUATIONS ET LE CONTREPOINT DES PERSONNALITÉS

Un dernier point important est que l'expérience marginale est pensée à la croisée de deux cultures ou comme un stade dans un processus d'assimilation, mais du point de vue d'une phénoménologie de l'expérience, cette proposition doit être affinée. Une culture ne se donne jamais en bloc, ce qui lui est pris et ce qui en est laissé est extrêmement variable ; et la culture n'existe qu'en tant qu'elle s'incarne dans des arrangements écologiques qui peuvent, eux aussi, être d'une grande variété. Les scénarios d'intégration sont multiples, comme la tradition sociologique de Chicago l'a montré et comme les auteurs contemporains continuent de le confirmer. Les années 1960 ont fait apparaître de nouvelles questions sur les parcours d'assimilation. Milton M. Gordon (1964), dans *Assimilation in American Life*, réexamine les hypothèses de l'anglo-conformité, du *melting-pot* et du pluralisme culturel, et va plus avant dans la combinaison des multiples critères de classe et d'ethnicité qui composent les sous-sociétés et subcultures états-uniennes. Les études sur les petits groupes, sur les sociabilités et sur les identités qui se multiplient dans les années 1950-60

montrent que l'intégration à l'emploi, la réussite scolaire, l'affiliation à des associations, l'apprentissage culturel, les modes de consommation, la participation civique, l'identification à la politique nationale ne vont pas du même pas. *Beyond the Melting Pot* de Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan (1963) a de même marqué les esprits par la multiplicité des dynamiques collectives qu'il a décrite à New York, attestant de la diversité et de la longévité, de la vitalité et de la créativité des regroupements ethniques – les Allemands, si nombreux au XIX^e^ siècle, se sont fondus dans la masse, tandis qu'avec l'afflux continu de Porto-Ricains, l'épopée des Latinos n'a cessé de s'écrire. Il n'y a pas un et un seul scénario d'assimilation. Toutes sortes de recompositions se font autour de critères raciaux, politiques et religieux. Et les figures de l'expérience marginale se font de plus en plus complexes, a fortiori avec les secondes générations. On peut en prendre deux exemples, parmi d'autres, liés au logement et à l'emploi.

Le logement, d'abord. Dans la sociologie de Chicago des années 1920 et 1930, la ségrégation résidentielle dans des colonies d'habitat a été prise comme un « indicateur d'assimilation » : la mosaïque de nationalités apparaissait déjà sur les cartes des *Hull House Maps and Papers* (1895) et le développement urbain se fait par des regroupements de populations *(settlements)* par nationalité. Ces phénomènes sont observés non seulement à Chicago, mais dans sa région métropolitaine. Dans l'une des premières enquêtes sur les villes périphériques, *Satellite Cities*, produit d'un exode industriel en vue de disposer d'espace bon marché et d'échapper à des contraintes fiscales ou réglementaires, Graham Taylor Jr. (1915) découvre que les villes manufacturières aux entours de Chicago sont blanches en leur centre, encerclées de bidonvilles peuplés de Noirs, « dans un contraste sordide » (1915 : 251). Si les Bulgares et les Macédoniens s'entassent dans les immeubles du centre de Granite City, une loi non écrite y « interdit à quiconque de vendre ou de louer des biens immobiliers » à des Noirs (*ibid.* : 151), tandis qu'à Fairfield, des conditions raciales s'appliquent à l'usage des lots : « Ledit lot ne sera utilisé que par des personnes blanches, à l'exception des domestiques employés sur les lieux

qui pourront occuper les maisons qui leur sont réservées. » *(Ibid.)*. Ce compartimentage racial va de pair avec un compartimentage social – d'autres villes satellites sont des sortes de communautés résidentielles pour familles prospères. Pourtant, une telle segmentation n'est pas incompatible avec le processus d'américanisation, d'autant moins que ce qui est à atteindre est une « uniformité superficielle, une homogénéité de manière et de mode, associée avec des différences relativement profondes dans les opinions, croyances et sentiments individuels » (Park, 1913/1914 : 607).

La sociologie ne cessera de rendre compte de ce phénomène de distribution spatiale selon des indicateurs de classe, d'ethnicité et de race, montrant les affinités plus fortes entre certaines communautés (les Noirs et les Japonais font bon ménage) et les zones conflictuelles aux frontières de certaines autres (les batailles entre Juifs et Polonais)[45]. Cette segmentation du marché du logement a été entretenue par des conflits entre nationalités, entre néo-arrivants et déjà-installés, par l'exercice d'un contrôle territorial fondé sur la violence ou la dissuasion, et concernant les personnes de couleur, par les clauses de restriction raciale et les mouvements de *white flight* (une expression qui n'apparaît que dans les années 1950). Amos Hawley (1944) affirme que « la redistribution d'un groupe minoritaire selon le même *pattern* territorial que le groupe majoritaire entraîne une dissipation de son statut de subordination et une assimilation de ce groupe assujetti dans la structure sociale ». Il perd la visibilité due à la concentration dans l'espace et il se recompose tandis que ses membres occupent de nouvelles places dans la société d'accueil, en particulier dans l'espace urbain (Duncan & Duncan, 1955). C'est ce qui est supposé se passer après que la Cour suprême annule en 1947 les « clauses restrictives » entre propriétaires s'engageant à ne jamais louer ou vendre à des Noirs, à des Juifs ou à des Orientaux. À terme, de tels quartiers pourraient réaliser l'utopie d'une « canopée cosmopolite », au sens où l'entend Elijah Anderson (2019) ; dans les faits, le droit peine à substituer ses règles d'égalité à l'ordre des mœurs établies et des habitudes morales.

La ségrégation sur le marché foncier et immobilier, qui permet malgré tout de s'y faire une place, se retrouve sur le marché de l'emploi. La séparation des lieux de résidence a des conséquences fortes sur la capacité de parler correctement anglais, sur le choix des conjoints, des relations et des amitiés, sur la cooptation dans des organisations ou des entreprises, sur les événements de rencontre qui procurent des opportunités. À la faveur des réputations de communauté ou de quartier, elle ménage des contacts sélectifs, qui ont des conséquences sur les chances de trouver du travail ou de participer à la vie civique. Le jeu des attractions et des répulsions qui se met en place dans une configuration de *patterns* résidentiels est donc, comme l'a montré Stanley Lieberson (1961), corrélé à d'autres processus d'intégration sociale à la société d'accueil, et en particulier au monde de l'emploi. La complexification de la division du travail et de la spécialisation des fonctions dans les sociétés modernes se traduit par l'extension du système de relations de compétition et de coopération entre différents groupes, et par une redistribution territoriale et professionnelle des populations. Certains secteurs et occupations économiques sont appropriés par, ou réservés à, certains groupes nationaux, ethniques ou raciaux. Ils s'y investissent parce que ces opportunités sont disponibles, ou qu'elles leur sont assignées par des agences de recrutement ; ils s'y substituent à d'autres minorités pour des raisons de coût de main-d'œuvre, ou ils se les transmettent par cooptation ou par héritage – auquel cas, leurs membres développent des compétences spécifiques et accumulent une expérience collective. Cela rend compte de la prépondérance des Chinois dans les blanchisseries ou sur les chantiers du Transcontinental Railroad, des Irlandais dans la police ou le clergé à Boston, des Japonais ou des Philippins dans le maraîchage à Hawaii et en Californie, des Mexicains dans les mines et les ranches du Sud-Ouest, des Juifs dans les entreprises de confection au début du siècle ou des Hassidim dans l'import-export à New York, des Noirs dans les industries de l'acier, de l'automobile ou de la viande après la Grande Migration vers le Nord. Ces niches d'activités développent des relations symbiotiques avec d'autres niches d'activités, tout comme elles peuvent être le lieu d'antagonismes ethniques sur un marché du

travail divisé *(split labor market)*. Certaines fonctions et institutions sont dédoublées dans le monde des Africains-Américains ou dans celui de minorités ethniques et raciales ; tandis que d'autres minorités remplissent au contraire des fonctions d'« intermédiaires » *(middleman minorities)* (Blalock, 1967), un point que Stonequist avait entrevu.

Ces minorités marginales – Juifs, Grecs, Arméniens, Libanais… mais aussi Pakistanais au Royaume-Uni, Chinois en Asie du Sud-Est ou Indiens en Afrique de l'Est et du Sud – sont des médiatrices des processus de commerce, d'échange et de circulation de personnes et de marchandises, de capitaux et de valeurs, entre leurs pays d'origine et celui où elles séjournent. D'après Bonacich (1973), elles se caractérisent, pour la première génération, par un ensemble de traits : résistance aux mariages extérieurs, solidarité familiale, régionale ou clanique, auto-ségrégation résidentielle, création d'écoles communautaires, maintien de traits culturels et religieux, implication limitée dans la politique locale, sinon pour des sujets ayant trait aux affaires qui affectent directement leur groupe. Ces minorités marginales sont avant tout entrepreneuriales (moyennant des partenariats d'investissements, des prêts à faible taux d'intérêt et des associations de crédit rotatif) ; elles s'adressent à différents types de clientèles dans et hors de leur communauté ; si elles créent des magasins familiaux ou des fermes d'approvisionnement *(truck farms)*, elles recrutent leur main-d'œuvre dans la famille élargie ou dans des réseaux proches ou alliés ; et ce personnel entretient des rapports de protection personnelle et d'assistance paternaliste avec la famille qui l'emploie. Ces minorités marginales sont elles-mêmes stratifiées, souvent avec des écarts de richesse considérables, mais elles n'en sont pas moins des communautés où règne une certaine solidarité – tontines, caisses de secours, associations funéraires… On notera la diversité de ces minorités marginales. D'après l'hypothèse d'une « assimilation segmentée » (Portes & Zhou, 1993), leurs membres de seconde génération connaîtront différents modes d'incorporation à la société d'accueil. Ils peuvent avoir une mobilité ascendante et devenir américains au sens fort du terme, s'affranchissant parfois de la famille, ne la retrouvant que pour les

grandes occasions, entretenant tout au plus un rapport folklorisant avec leur ascendance ethnique et se débrouillant avec la rémanence de formes de stigmatisation. Mais ils peuvent aussi s'intégrer dans des communautés démunies, qui s'identifient comme états-uniennes, mais qui restent ségréguées dans des zones urbaines défavorisées, dont les membres occupent les postes subalternes du marché du travail, avec de forts taux de chômage chronique et des chances de mobilité ascendante extrêmement limitées ; tout comme ils peuvent s'intégrer dans des communautés prospères économiquement, à forte cohésion ethnique, avec des élites qui contrôlent des enclaves de l'industrie ou du business, à cheval sur les États-Unis et leur pays d'origine, minorités qui disposent de leurs propres institutions sociales et où tendent à se maintenir des valeurs traditionnelles. Il n'y a pas un seul profil de minorité marginale.

Un dernier exemple de ces imbrications ethniques, raciales ou nationales des territoires, des groupes et des activités, nous est donné par la thèse de William Kornblum, *Blue Collar Community* (1974), sur les quartiers des aciéries de l'extrême South Side de Chicago. Au moyen d'une ethnographie chirurgicale, Kornblum rend compte des multiples sociabilités primaires, qu'elles relèvent de la proximité résidentielle, de l'affiliation ethnique ou de la coopération professionnelle. Il constate une forte ségrégation des groupes de loisir, de consommation, de sport et de religion entre Scandinaves, Polonais, Serbo-Croates, Italiens, Irlandais, et plus encore, Mexicains et Noirs, sans compter les noyaux de Juifs et Grecs le long des avenues commerçantes. Cela est vrai de la plupart des lieux de culte, des bandes de jeunes au coin de la rue, des bars, des tavernes et des pubs – certains étant très identitaires, d'autres acceptant le tout-venant, Noirs exceptés, sinon dans les buvettes du no man's land à la sortie des aciéries. Dans l'espace résidentiel, les conflits ethniques et raciaux sont également violents entre les différentes nationalités, au gré de leur installation à Irondale ou Slag Valley, dans l'East Side ou à South Chicago. Irondale a ainsi connu des conflits territoriaux des Serbes et des Italiens contre les Irlandais, ou des Mexicains contre les Serbes et les Irlandais. Mais la violence est

bien plus intense entre Noirs et Blancs : les Noirs doivent s'installer dans des quartiers périphériques à ceux des aciéries et sont *personae non gratae*. L'épisode des émeutes raciales de Trumbull Park en 1953-54 explose après que l'Agence du logement de Chicago a installé une famille noire dans un nouveau complexe de logements sociaux : les tensions dureront des années et se traduiront par l'interdiction de certains parcs et magasins aux personnes africaines-américaines. Au sein des aciéries, les groupes de travail sont également distribués et hiérarchisés selon différents critères, en fonction de la nationalité d'origine, avec les Noirs et les Mexicains en bas de l'échelle, sans doute. Mais le système de l'occupation des emplois et des chances de promotion est aussi fonction de la nature des postes, de l'ancienneté et de la compétence : être Noir n'interdit pas d'avoir une ascension professionnelle ou de mener une carrière syndicale. Et tous les sidérurgistes partagent la même culture ouvrière, qui atténue les autres appartenances sur le lieu de travail. Enfin, les sections syndicales, selon qu'elles relèvent de la Wisconsin Steel Works, de la Republic Steel Corporation ou de la South Woks de l'U.S. Steel, ont des ancrages différents dans les communautés ethniques et des articulations différentes avec la politique locale. C'est un autre paramètre à prendre en compte pour comprendre comment opèrent les relations inter-ethniques ou inter-raciales. Les partis politiques, cependant, tout en maintenant des liens directs avec les réseaux ethniques et raciaux, et leur dispersion en groupes primaires (relations vicinales, affinités langagières, cohortes d'âge, solidarités paroissiales, co-activismes associatifs ou syndicaux…), sont également surdéterminés par des considérations municipales, pour la politique de la circonscription *(ward)*, étatiques ou nationales pour les législatives et les présidentielles, qui débordent les frontières du quartier : ils sont amenés, par la finalité même des engagements qu'ils accueillent, à opérer des mélanges.

La réponse à la question de l'intégration de différents groupes, du dépassement des clivages ethniques et raciaux, et éventuellement de la formation d'une hybridité culturelle, ne peut donc être donnée en bloc, une fois pour toutes, pour toutes les situations. Il faut un travail

d'observation et de documentation bien plus minutieux des écologies locales et de leur genèse historique pour donner chair au pluralisme culturel. Il faut aussi prendre en compte ce qui s'y passe en matière de ségrégation et de lutte contre la ségrégation dans les transports publics, les écoles publiques, les universités subventionnées, et les forces armées, et plus largement dans le domaine privé. L'administration fédérale, certaines agences locales comme celle du logement à Chicago, et des associations de défense des droits civiques ont mis la pression sur les entreprises, les syndicats, les confréries et les églises pour faire avancer les choses à partir de 1945, et plus encore dans les années 1960. Un autre paramètre est celui du passage du temps. Les seuils d'intolérance s'abaissent à la faveur d'une acculturation réciproque, de génération en génération, jusqu'à rendre possibles des coexistences et des mixités impensables dans un premier temps. La transformation des quartiers eux-mêmes, le brassage de leurs habitants, la sortie des jeunes hors du cocon ethnique ou racial, leur apprentissage de la multiplicité des milieux et des codes qui font les métropoles modernes, leur investissement dans des cursus scolaires et universitaires, et à terme, leurs mariages mixtes, l'interconnaissance entre voisins, leur engagement dans les mêmes organisations pour résoudre leurs problèmes : tous les processus de symbiose et d'association, d'assimilation et d'accommodation dans lesquels ils sont embarqués, engendrent de nouvelles formules d'expérience marginale. De temps à autre, les crispations identitaires grippent ce processus d'américanisation, l'imaginaire prenant le pas sur l'expérience : « l'étranger » redevient la cible à abattre pour les uns, l'Amérique le repoussoir d'identités fantasmées pour les autres, et des partis politiques, nativistes ou communautaristes, jettent de l'huile sur le feu de la discorde et de la sécession. Mais la tendance générale reste à l'intégration progressive.

Les enquêtes empiriques montrent en tout cas que le processus d'américanisation ne s'accomplit pas d'un seul tenant et qu'il s'accomplit selon des formules différentes : il suit des cheminements et obéit à des rythmes multiples, selon les individus, les familles ou les groupes.

Les stratégies de transition sont parfois réversibles. Les occasions de se perdre, de subir des déconvenues ou de choir dans le ressentiment sont nombreuses pour tous ceux qui se risquent dans des parcours marginaux. Alfred Schütz écrivait déjà, dans « The Stranger » (1944/1964 : 105), que

> [...] l'étranger est qualifié d'ingrat, quand il refuse de reconnaître que le pattern culturel qui lui est proposé lui offre un abri et une protection. Mais ces personnes ne comprennent pas que l'étranger en état de transition ne considère pas du tout ce *pattern* comme un abri protecteur, mais comme un labyrinthe dans lequel il a perdu son sens de l'orientation.

Le pluralisme culturel commence déjà là, à prendre la mesure de l'écart entre les perspectives des *insiders* et des *outsiders*. Il nous conduit à investiguer sur les occasions de la vie quotidienne d'une personne : dans quelles activités et dans quelles interactions se joue quelque chose comme de l'assimilation ou comme de l'accommodation, comme de la ségrégation ou comme de l'intégration ? Ce pluralisme culturel s'étend des membres de minorités ethniques ou raciales aux femmes, et bientôt, aux personnes en situation de disabilité, répondant à l'appel de la liberté et de l'égalité, animées par un désir d'émancipation et de réalisation de soi, à l'encontre des différentes formes d'oppression, de discrimination et de stigmatisation qu'elles subissent. Finalement, à l'échelle des trajectoires biographiques, la littérature sur l'expérience marginale nous apprend les façons multiples, dé-syntonisées et désynchronisées de devenir un *insider* tout en restant, sous certains aspects, un *outsider*. L'idée d'une « *structure contrapuntique de la personnalité* » (Schütz, 1947-51/1970) peut être ici mobilisée en renfort pour comprendre l'expérience marginale, dispersée sur de multiples agencements institutionnels, légaux et politiques, faite de l'entrelacement de multiples lignes mélodiques (l'association-dissociation des parcours résidentiel, scolaire, professionnel, amoureux, langagier, religieux, etc.) et de la composition de multiples

accords harmoniques (dans des synthèses plus ou moins consonantes ou dissonantes, euphoriques ou dysphoriques).

Depuis les premiers travaux de Park et de Thomas-Znaniecki, au moment de la Première Guerre mondiale, jusqu'au manuel publié par Tamotsu Shibutani et Kian M. Kwan en 1965, *Ethnic Stratification*, on aura constaté que les trajectoires d'assimilation et d'accommodation, d'incorporation institutionnelle, d'implantation résidentielle et de mobilité économique ne sont pas synchrones et peuvent aller de pair avec des formes de ségrégation ethnique ou raciale. Malgré tout, pour les sociologues de Chicago, « la colonie d'immigrants en Amérique est un pont de transition *(bridge of transition)* entre l'ancien et le nouveau monde, une maison de transit à mi-chemin *(half-way house)*, sur la route de l'assimilation » (Stonequist, 1937 : 85). L'expérience marginale y a ses médiations institutionnelles. Les institutions autonomes de chaque communauté locale en sont des matrices et des vecteurs, à cheval sur les mondes d'origine et d'accueil, des sas de transition, de transplantation et d'acclimatation entre deux milieux. Parfois, ces institutions sont séparées par la force des choses, comme c'est le cas pour les églises : mixité raciale non-désirée, disjonction des rituels et des liturgies, mis à part pour quelques églises comme la Christian Church à Hyde Park (devenue University Church of Disciples of Christ), dont s'est occupé pendant quarante ans le pragmatiste Edward Scribner Ames, et que fréquentait R. E. Park. Ces institutions autonomes peuvent être des écoles communautaires qui s'alignent néanmoins sur les programmes et les exigences du Conseil d'éducation et ménagent des programmes bilingues dans les écoles. Le Hmong a ainsi été un véhicule d'instruction et une ressource d'apprentissage après que les Hmong du Laos et de Thaïlande ont été réinstallés après 1973 et 1980 dans le Wisconsin et de Minnesota. Un autre type d'institutions sociales peut être économique, comme les circuits d'approvisionnement et de vente des commerces ethniques, par exemple ceux de Chinatown ou du Ghetto, qui sont ancrés dans des réseaux communautaires, mais qui assument leur statut marginal en vendant des produits ordinaires et en étant

ouverts à tous, mélangeant leurs clientèles. On a encore des médias de communication marginaux, véritables institutions frontières : la pratique du bilinguisme et la pidginisation des langages est au cœur des centaines d'organes de la presse ethnique. Park a ainsi décrit les mélanges de yiddish et d'anglais, de nouvelles de proximité et d'informations générales, dans la presse juive de New York du début des années 1920. De fait, ces formes de culture marginale peuvent aussi se constater dans des processus de fusion et d'innovation, que ce soit dans les façons de cuisiner et de s'habiller ou dans celles de jouer de la musique. Elles témoignent d'une créativité syncrétique, qui va au-delà de la sélection et de l'addition d'éléments musicaux, culinaires et vestimentaires des deux cultures.

Les cultures marginales ne sont pas seulement « entre-deux », elles synthétisent de nouvelles formes de vie commune par un irrésistible processus d'invention. Elles ont une traduction politique : les machines partisanes peuvent à la fois s'ancrer dans des clientèles ethniques ou raciales et transformer leurs protégés en bons Américains. L'exemple classique est Tammany Hall, avec son Grand Sachem Boss Tweed, de 1858 à 1871, patronnant les électeurs irlandais débarquant en masse à New York en raison de la Grande Famine, leur fournissant subsides et emplois (policiers, pompiers, etc.) contre votes, mais les aidant aussi à se naturaliser et les initiant à la vie civique et politique aux États-Unis. Harold Gosnell a été l'un des premiers à étudier sérieusement les politiciens noirs. Park retrace, dans son introduction à *Negro Politicians* (1935), l'histoire de la politique noire depuis une aristocratie de leaders du mouvement abolitionniste aux politiciens d'une « *jungle politics des slums* » et aux radicaux « qui tirent leur inspiration de Moscou ». Les deux noms les plus connus jusqu'aujourd'hui restent Edward H. Wright, soutien de Big Bill Thompson et l'un des plus influents dans la politique locale, et Oscar de Priest, premier *alderman* noir élu à Chicago en 1915 et premier Noir du Nord à entrer au Congrès en 1929. Les partis politiques, démocrate ou républicain, s'adressaient à des électorats spécifiques et labouraient le terrain de circonscriptions spécifiques – Five Points à New York, la

Black Belt à Chicago… – donnant ainsi à des minorités ethniques ou raciales voix au chapitre et leur ménageant l'accès à un certain nombre de droits et de services. Paradoxalement, la gamme des pratiques de clientélisme et de corruption, des pots-de-vin au crime organisé, peut, sous cet angle, être interprétée comme une boîte à outils d'intégration et de transition entre les différentes communautés et subcultures migrantes et le reste de la société américaine.

Tous ces éléments viennent compliquer le portrait du pluralisme culturel, ethnique et racial dressé par les philosophes et intellectuels publics.

CONCLUSION

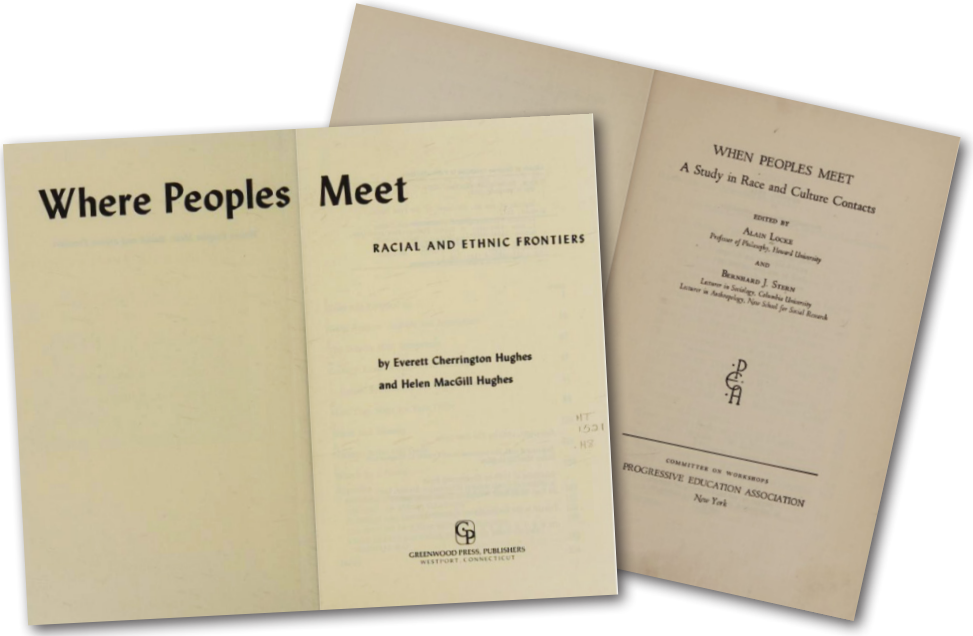
On peut récapituler comme suit quelques points évoqués dans ce texte. La personne marginale, en fonction de la stratégie qu'elle adopte : 1) peut devenir un membre accepté ou en tout cas toléré du groupe dominant. Cette tâche est facilitée si elle ne porte pas de marque stigmatisante, à commencer par un « uniforme racial ». Mais le stigmate peut prendre d'autres formes, comme celui de porter un nom indigène dans un univers de missions, d'être né dans tel pays et de vivre dans tel quartier, de fréquenter telle église ou de manger telle cuisine. 2) C'est toute la problématique du *passing* : la personne marginale peut gommer ses origines pour se fondre dans le groupe dominant, ce qui commence souvent aux États-Unis par l'adoption d'un nom de famille plus facile à comprendre, à épeler et à prononcer pour des Anglo-Saxons (Stonequist, 1937 : 99). On a entrevu le formidable travail sur soi, sur son corps, ses modes d'apparaître et de discourir en public que requiert le *passing* – et les périls de cette stratégie. 3) Au lieu de quoi, la personne marginale peut s'identifier au groupe dominé et prendre le parti de la rébellion. Elle choisit de devenir « révolutionnaire » ou « nationaliste », gagne le leadership de mouvements luttant énergiquement pour le pouvoir, les intérêts et les droits de la « minorité » qui s'exprime et se représente à travers elle. C'est fréquemment le cas de métis, selon Park et Stonequist, que l'on retrouve

à la tête du mouvement des droits civiques aux États-Unis. Mais pas toujours. Un « groupe-tampon » comme celui des Eurasiens se sentait proche des Européens en Indonésie, avait davantage intérêt au *statu quo* et a été débordé par les Indonésiens du bas de l'échelle sociale (Frazier, 1957a : 314). 4) Sans être aussi radicale, la personne marginale peut se contenter de mettre ses capacités de traduction et de médiation entre deux camps au service d'un emploi de « réformatrice » ou de « conciliatrice ». Du fait qu'elle est à même de prendre la place des uns et des autres, elle est bien placée pour essayer de résoudre les tensions et les conflits qui les opposent. La difficulté est de réussir à faire reconnaître par les deux bords sa position double d'*outsider* et d'*insider*, afin de remplir une fonction de transcodage et de conciliation. 5) La personne marginale peut encore ne vivre que dans une situation transitoire, sans rien revendiquer, recroquevillée sur son micromilieu de vie, s'accommodant sans s'assimiler, comme le migrant séjourneur, qui refuse de s'installer dans sa société d'accueil et retourne dans sa société d'origine ; société d'origine, devenue d'accueil, où le migrant découvre qu'il n'a plus de place, qu'il est doublement marginal, sans chez soi nulle part et ne peut trouver de répit qu'auprès de ceux qui ont eu une trajectoire similaire à la sienne. 6) Cette personne marginale peut aussi virer à la délinquance (Wirth, 1931), ou en tout cas multiplier les conduites répréhensibles *(misconducts)*, comme les jeunes de familles migrantes, à cheval sur plusieurs mondes, réseaux et éthiques, qui larguent les amarres familiales et trouvent de nouveaux standards moraux et sociaux en rejoignant des bandes ou des gangs. « Produits d'un mélange incomplet de différentes souches culturelles », par exemple de l'hybridation raciale ou du mariage inter-religieux, ils vivent leur pluralisme comme l'impossibilité de se plier à un code moral ou légal. 7) Une dernière possibilité pour la personne marginale est de transformer son trouble en réflexivité et en créativité « artistique » ou « intellectuelle ». Elle se met alors en quête de représentations expressives et imaginatives d'un monde commun – à la façon d'un capteur et d'un générateur de l'esprit communautaire – produisant des œuvres dans lesquelles des publics sensibles et pensants vont se reconnaître et à travers lesquels ils vont s'unifier. 8) Mais la double

conscience du Soi divisé peut s'avérer trop douloureuse et la personne marginale, pour en finir avec ses tensions et ses conflits internes, peut décider de s'enfuir ou de s'évader *(escape)*. Elle ne choisit plus entre les options des groupes dominant ou subalterne, elle renonce au conformisme et à la délinquance, à la rébellion et à l'expression, elle tourne le dos à une situation trop infructueuse et met fin aux contradictions qui la rongent en prenant le large – voyage, drogue, mysticisme.

Tel est le spectre de possibilités que Park et Stonequist, mais aussi Wirth, Siu, Frazier, et quelques autres, ont dessiné pour les personnes marginales. L'expérience marginale se noue là *où* et *quand* les peuples se rencontrent *(where/when the peoples meet)* : ce peut être sur des territoires, ce peut être dans des choses, des lois, des langages, des institutions, mais ce peut aussi être dans des corps et leurs milieux, des espaces de vie et des histoires de vie. La figure de la personne marginale est partie prenante de la tentative de reconstruire une typologie de personnalités et de formes d'expérience dans des situations de contact, de cohabitation et parfois d'interpénétration entre groupes culturels, ethniques ou raciaux. Cette rencontre n'est pas systématiquement heureuse : elle peut conduire à l'échec, donner lieu au mieux à des « conduites ambivalentes » et à des « sentiments contradictoires » (Stonequist, 1935 : 6) dans lesquels s'enferre la personne marginale, qui se traduisent par toutes sortes de *malaises* (un mot récurrent, en français, chez Stonequist) existentiels, sinon à des pathologies psychiques et sociales. Le contact entre peuples suscite surtout beaucoup de xénophobie, de racisme et d'antisémitisme contre ces êtres de la marge, ni dedans ni dehors – minorités de longue date, produits de la migration ou du métissage, sang-mêlé ou demi-caste. Les situations marginales sont travaillées par des conflits culturels, des tensions ethniques ou des frictions raciales, souvent enracinées dans des dynamiques de discrimination sociale ou légale, d'exploitation économique et de domination politique, qui empêchent la dynamique d'accommodation et d'assimilation du « cycle des relations raciales » de se dérouler sans heurt. Mais Park et ses étudiants n'étaient pas des promoteurs de l'assimilation à tout va, comme c'est devenu la mode

de le leur reprocher, du point de vue, anachronique, des politiques de l'identité. Ils constataient juste qu'elle se produit la plupart du temps, à plus ou moins longue échéance, à des rythmes différenciés selon les domaines de vie – un fait de description sans jugement de valeur. Cette assimilation, au sens d'une ingestion sans reste, n'a rien de nécessaire et peut laisser la place à d'autres solutions : séjour transitoire et retour au pays pour les migrants ; position marginale de certaines minorités juive, noire et orientale ; création de niches ethniques ou raciales, que ce soit dans le commerce ou dans le crime ; isolement relatif de certaines minorités religieuses – Mormons, Quakers, Molokans, Anabaptistes, etc. ; cristallisation de classes ou de castes organisées, avec une identité et un statut ; mouvements de revendication collective, réformistes ou révolutionnaires…



Quand les peuples se rencontrent (Alain Locke & Bernhard J. Stern, 1942) et *Où les peuples se rencontrent* (Everett C. Hughes & Helen MacGill Hughes, 1952).

Pour Park et ses étudiants, l'expérience marginale est plus qu'une conscience malheureuse de l'entre-deux. Tout d'abord, elle est notre destin de modernes. Nous devenons tous des marginaux en ce que nous n'occupons plus de place assurée dans un monde donné en nature ou par dieu, où nous serions arrimés à des cascades hiérarchiques de statuts organiquement liés les uns aux autres et où notre devenir serait décidé par notre naissance. Nous vivons au point d'intersection de *nombreux cercles sociaux* (Simmel, 1908/1955) qui se croisent et se chevauchent, parfois se corroborent, parfois se concurrencent, et ne cessent de complexifier les champs de possibilités qui s'offrent à notre expérience. Le Soi est un complexe d'habitudes et de croyances, de motivations et de relations, d'aspirations et de dispositions, d'intérêts et de capacités qui sont pertinentes dans tel ou tel milieu de vie et qui ont sédimenté dans son histoire de vie. Il est le produit des multiples situations de socialisation qu'il a traversées, le plus souvent à son insu, sans avoir à y réfléchir, depuis son enfance, tout autant que de situations problématiques, pour la compréhension et la résolution desquelles il a dû s'arrêter, s'interroger, enquêter et expérimenter et dont il a retenu différents schémas d'expérience, d'action et d'interaction. Curieusement, la modernité accouche de l'illusion de l'individu souverain, libre arbitre de ses désirs, maître d'un pouvoir d'auto-construction de soi ou de performance de soi, au moment même où nous prenons conscience du brouillage des identités, qui se font toujours plus mélangées, équivoques ou ambiguës, depuis trois siècles. L'expérience ne concerne donc pas seulement les Juifs, les Afro-Américains et autres immigrants à trait d'union ; elle nous concerne tous, sans espoir de réconciliation des tensions et conflits qui traversent et agitent nos vies. De là un second point. Les profils conformistes, bien adaptés à des milieux stables, menacent de devenir un handicap, dans des milieux de vie travaillés de toutes parts par des ruptures de l'ordre social, des changements technologiques accélérés ou des brassages culturels inédits. La crise est désormais chronique et les phases d'homéostasie retrouvée se font rares. Le clivage culturel, et le strabisme qui va avec, font que l'on se perçoit, tour à tour et parfois simultanément, avec les yeux de l'*insider* et

de l'*outsider* : cette distorsion du soi ne fait pas nécessairement des consciences malheureuses, elle peut être une source d'émancipation et de créativité. Elle ménage une « marginalité ouverte », celle du « Noir éduqué, du self-made man, de la femme ingénieure » (Riesman, 1951 : 113-114) qui sont autant de passeurs (Hughes, 1949), médiateurs et traducteurs aux carrefours d'un monde réticulaire et mobile. La marginalité est un atout et une richesse. La diversité des modes de vie, des langues et des mondes, est au milieu social ce que la biodiversité – une catégorie qui n'existait pas encore – est au milieu naturel. Et l'hybridation raciale et culturelle semble être, malgré toutes les barrières légales et politiques qui s'efforcent de la contenir, l'horizon de la vie collective. Par moments, en les lisant, on peut même se demander s'ils croient encore qu'il existe ce que l'on appelait des « races » de leur temps – qui recouvraient des groupes de personnes de couleur « noire », « brune », « jaune » ou « blanche » et toutes sortes de découpages culturels, nationaux et nationalitaires : ils sont encore empêtrés dans cette vision des choses, mais valorisent incroyablement l'expérience marginale et l'identité à trait d'union, au point d'imaginer leur généralisation. « Les races pures n'existent pas… »

Le langage a parfois vieilli, mais peut-être pas tant que ça. 1937, la date de publication de *The Marginal Man* est aussi la date où, pour la première fois, Herbert Blumer commence à parler d'« interactionnisme symbolique », et c'est la date du retour d'Everett C. Hughes à Chicago, où il va former toute une nouvelle génération de chercheurs de terrain. Il n'est pas sûr que la figure de l'homme marginal ait le pouvoir explicatif qui lui était accordé par Park et Stonequist, mais toutes ces descriptions de situations, de personnes et d'expériences marginales anticipent sur la petite révolution de la « seconde école de Chicago ». Elles font le lien entre les raisonnements écologiques des années 1920 et 1930 et le recentrage de nombres d'enquêtes, à partir des années 1950, sur l'ordre d'interaction, sur les conceptions de soi, sur les contradictions de statut ou sur les dilemmes d'identité. On notera que la psychologie des troubles de l'expérience est la plupart du temps, dans les travaux de Park et de Stonequist, mais surtout de

R. D. McKenzie, d'E. T. Thomson (Ph.D. 1923), de Clarence Glick (Ph.D. 1938) ou d'Andrew W. Lind (1938), rapportée à une histoire écologique, économique ou démographique de la colonisation, de l'esclavage ou de la migration. Comme le formule E. F. Frazier dans *Bourgeoisie noire* (1955), « le problème de la déségrégation va bien au-delà des attitudes raciales ou des relations interpersonnelles. Les facteurs économiques et politiques doivent être pris en compte, de même que les institutions et d'autres aspects de la vie sociale organisée. »

Si le langage a vieilli, le message reste entier. Le corpus de textes que nous avons présentés date pour sa grande part d'avant la Shoah et hormis quelques textes plus tardifs que nous y avons inclus, il précède les mouvements de décolonisation, que Frazier prend en considération, l'explosion du mouvement des droits civiques à partir de la fin des années 1940 et celle des nouveaux mouvements sociaux au cours des années 1960. Pourtant, il résonne de forts accents politiques, aujourd'hui, en des temps sombres où l'antisémitisme connaît une nouvelle flambée, et où les affirmations et les assignations identitaires ébranlent le vivre-ensemble qui était au fondement des communautés politiques, où le racisme et la xénophobie sont au cœur de nombre de programmes électoraux, sessions parlementaires et décisions gouvernementales, et où le raidissement politique de la question de l'immigration se traduit par des milliers de morts. Pourquoi pas une politique du trait d'union et de la marginalité, à la place des politiques de l'identité ?

Winold Reiss (1886-1953), Harlem at night, 1925
(encre sur papier : Archives Winold Reiss).

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES DE ROBERT EZRA PARK

PARK Robert E. (1904-1907), « Recent Atrocities in the Congo State », *World To-Day*, 8 (octobre 1904), p. 1328-1331 ; « A City of Racial Peace », *World To-Day*, 9 (août 1905), p. 897-899 ; « A King in Business : Leopold II of Belgium, Autocrat of the Congo and International Broker », *Everybody's Magazine*, 15 (novembre 1906), p. 624-633 ; « The Terrible Story of the Congo », *Everybody's Magazine*, 15 (décembre 1906), p. 763-772 ; « The Blood-Money of the Congo », *Everybody's Magazine*, 16 (janvier 1907), p. 60-70 [plusieurs de ces textes sont accessibles *in* Lyman, 1992 : 205-245].

PARK Robert E. (1912), « Tuskegee International Conference on the Negro », *The Journal of Race Development*, 3 (1), p. 117-120.

PARK Robert E. (1913), « Negro Home Life and Standards of Living », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 49 (septembre), p. 147-163.

PARK Robert E. (1914 [1913]), « Racial Assimilation in Secondary Groups, with Particular Reference to the Negro », *Publications of the American Sociological Society*, VIII, p. 66-83, repris dans *American Journal of Sociology* (1914), 19 (5), p. 606-623.

PARK Robert E. (1915a), *The Principles of Human Behavior*, Chicago, The Zalaz Co.

PARK Robert E. (1918), « Education in Its Relation to the Conflict and Fusion of Cultures : With Special Reference to the Problems of the Immigrant, the Negro, and Missions », *Publications of the American Sociological Society*, 13, p. 58-63.

PARK Robert E. (1919), « The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro », *The Journal of Negro History*, 4 (2), p. 111-133.

PARK Robert E. (1920), « Foreign Language Press and Social Progress », in *Proceedings of National Conference of Social Work*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 493-500.

PARK Robert E. (1921), « Immigrant Heritages », in *Proceedings of National Conference of Social Work*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 492-497.

PARK Robert E. (1922), « Letters Collected by R. E. Park and Booker T. Washington », *Journal of Negro History*, 7 (2), p. 206-222.

PARK Robert E. (1922), *The Immigrant Press and Its Control*, New York et Londres, Harper & Brothers Publishers.

PARK Robert E. (1924a), « A Race Relations Survey », *Journal of Applied Sociology*, 8 (4), p. 195-205.

PARK Robert E. (1924b), « The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations », *Journal of Applied Sociology*, 8 (6), p. 339-344.

PARK Robert E. (1924c), « Experience and Race Relations », *Journal of Applied Sociology*, 9 (1), p. 18-24.

PARK Robert E. (1924d), « Culture and Cultural Trends », *Publications of the American Sociological Society*, 19, p. 24-36.
PARK Robert E. (1925 [1915b]), « The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment », *American Journal of Sociology*, 20 (5), p. 577-612 (version modifiée *in* Park, Burgess & McKenzie, *The City*, Chicago, The University of Chicago Press, 1925, p. 1-46).
PARK Robert E. (1925a), « The Immigrant Community and the Immigrant Press », *American Review*, III, p. 143-152.
PARK Robert E. (1925b), « Reviewed Work(s) : *The Jews*, by Hilair Belloc ; *Patriotism of the American Jew*, by Samuel Walker McCall ; *Truth about the Jews*, by Walter Hurt ; *With the Judeans in the Palestine Camping*, by John Henry Patterson ; *Intermarriage in New York City : A Statistical Study of the Amalgamation of European Peoples*, by Julius Drachsler », *American Journal of Sociology*, 30 (4), p. 486-488.
PARK Robert E. (1926a), « Behind Our Masks », *The Survey*, LVI (3), 1er mai, p. 135-139 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 244-255).
PARK Robert E. (1926b), « Our Racial Frontier on the Pacific », *Survey*, 56 (3), 1er mai, p. 192-196 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 138-151).
PARK Robert E. (1926c), « Methods of a Race Survey », *Journal of Applied Sociology*, 10 (5), p. 410-415.
PARK Robert E. (1926d), « Reviewed Work(s) : *Races, Nations, and Classes. The Psychology of Domination and Freedom*, by Herbert Adolphus Miller », *American Journal of Sociology*, 31 (4), p. 535-537.
PARK Robert E. (1926e), « Review of *The Melting Pot Mistake*, by Henry Pratt Fairchild ; *Eugenics and Politics*, by Ferdinand C. S. Schiller ; *Temperament and Race*, by Stanley D. Portens & Marjorie E. Babcock ; *Intelligence and Immigration*, Mental Measurement Monographs, Serial No. 2, by Clifford Kirkpatrick ; *The Immigration Problem*, by Jeremiah W. Jenks & William Jett Lauck », *American Journal of Sociology*, XXXII (2), p. 300-303.
PARK Robert E. (1928), « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 33 (6), p. 881-893.
PARK Robert E. (1928b), « The Bases of Race Prejudice », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 140, p. 11-20.
PARK Robert E. (1928c), « Immigration – Book Review », *American Journal of Sociology*, 34 (2), p. 376-381.
PARK Robert E. (1929), « Migration and the Marginal Man », *in* Ernest Watson Burgess (dir.), *Personality and the Social Group*, Chicago, The University of Chicago Press, Chap. VI.
PARK Robert E. (1929), « The City as a Social Laboratory », *in* Thomas Vernor Smith & Leonard Dupee White (dir.), *Chicago : An Experiment in Social Science Research*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 1-19.
PARK Robert E. (1930), « Assimilation, Social », *International Encyclopaedia of Social Sciences*, 2, p. 281-283.

PARK Robert E. (1931a), « Mentality of Racial Hybrids », *American Journal of Sociology*, 36 (4), p. 534-551.
PARK Robert E. (1931b), « Personality and Cultural Conflict », *Publications of the American Sociological Society*, 25 (2), p. 95-110 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 357-371).
PARK Robert E. (1931c), « The Problem of Cultural Differences », in « Problems of the Pacific », *Proceedings of the Institute of Pacific Relations*, Data Paper n° 15, New York, Institute of Pacific Affairs (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 3-14).
PARK Robert E. (1931d), « The Sociological Methods of William Graham Sumner and of William I. Thomas and Florian Znaniecki », *in* Stuart A. Rice (dir.), *Methods in Social Science : A Case Book*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 154-175.
PARK Robert E. (1932), « The University and the Community of Races », *Pacific Affairs*, 5 (8), p. 695-703.
PARK Robert E. (1933a), « Abstract in Racial Contacts and Social Research », *Proceedings of the American Sociological Society*, 27, p. 101-102.
PARK Robert E. (1933b), « Reviewed Work(s) : *The Autobiography of Lincoln Steffens*, by Lincoln Steffens », *American Journal of Sociology*, 38 (6), p. 954-957.
PARK Robert E. (1934a), « Dominance : The Concept, Its Origin and Natural History », *in* Roderick D. McKenzie (dir.), *Readings in Human Ecology*, Ann Arbor, George Wahr, p. 381-385.
PARK Robert E. (1934b), « Race Relations and Certain Frontiers », *in* Edward Byron Reuter (dir.), *Race and Culture Contacts*, New York, McGraw-Hill Book Company, p. 57-85.
PARK Robert E. (1934c), « The Negro and his Plantation Heritage », Préface à Charles S. Johnson, *Shadow of the Plantation*, Chicago, The University of Chicago Press (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 66-78).
PARK Robert E. (1937a), « Introduction » to Bertram W. Doyle, *The Etiquette of Race Relations in the South*, Chicago, The University of Chicago Press, p. xi-xxiv.
Park Robert E. (1937b), « Introduction », *in* Everett Stonequist, *The Marginal Man*, New York, Charles Scribner's Sons, p. I-XVIII.
PARK Robert E. (1939a), « Symbiosis and Socialization : A Frame of Reference for the Study of Society », *American Journal of Sociology*, 45 (1), p. 1-25.
PARK Robert E. (1939b), « The Nature of Race Relations », *in* Edgar T. Thompson (dir.), *Race Relations and the Race Problem : A Definition and an Analysis*, Durham, N. C., Duke University Press, p. 3-45.
PARK Robert E. (1941), « Methods of Teaching : Impressions and a Verdict », *Social Forces*, 20 (1), p. 36-46.
PARK Robert E. (1943), « Racial Ideologies », *in* William F. Ogburn (dir.), *American Society in Wartime*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 165-184.
PARK Robert E. (1944), « Missions and the Modern World », *American Journal of Sociology*, 50 (3), p. 177-183.

PARK Robert E. (1950), *Race and Culture*, Everett C. Hughes, Charles S. Johnson, Jitsuichi Masuoka, Robert Redfield & Louis Wirth (dir.), Glencoe, Ill., Free Press.
PARK Robert E. (1950 [1923]), « Negro Race Consciousness as Reflected in Race Literature », *American Review*, septembre-octobre, 1, p. 505-517 (repris in *Race and Culture*, 1950, p. 284-300).
PARK Robert E. (1967), *On Social Control and Social Behavior*, éd. par Ralph H. Turner, Chicago, The University of Chicago Press (« The Heritage of Sociology »).
PARK Robert E. (1967 [1942]), « Introduction », *in* Donald Pierson, *Negroes in Brazil : A Study of Race Contact at Bahia*, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. lxxiii-lxxxiii (repris comme « The Career of the Africans in Brazil », chap. 15 de R. E. Park, *Race and Culture*, p. 196-203).
PARK Robert E. (2007 [1904]), *La Foule et le public*, trad. fr. par René A. Guth, Lyon, Parangon.
PARK Robert E. (2024 [1936]), « Écologie humaine », *in* Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Créaphis.
PARK Robert E. (2024 [1938]), « Réflexions sur la communication et la culture », *in* Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Créaphis.
PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921) (éd. révisée en 1924), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
PARK Robert E, MILLER Herbert A. [& William I. THOMAS – auteur non-crédité] (1921), *Old World Traits Transplanted*, New York, Harper & Brothers.

AUTOUR DE LA NOTION D'HOMME MARGINAL

ANTONOVSKY Aaron (1956), « Toward a Refinement of the "Marginal Man" Concept », *Social Forces*, 35 (1), p. 57-62.
ATAL Yogesh (1989) « Outsiders as Insiders The Phenomenon of Sandwich Culture : Prefatorial to a Possible Theory », *Sociological Bulletin*, 38 (1) (Special Issue on Indians Abroad), p. 23-41.
BARGATZKY Thomas (1981), « Das "Marginal Man" Konzept : Ein Überblick », *Sociologus, Neue Folge / New Series*, 31 (2), p. 141-166.
CUCHE Denys (2009), « "L'Homme marginal" : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora », *Revue européenne des migrations internationales*, 25 (3), p. 13-31.
DEWEY Gerald J. (1970), « Strangers, Status Protest, and Marginal Men », *The Kansas Journal of Sociology*, 6 (2), p. 75-83.
DICKIE-CLARK Hamish Findlay (1966), « The Marginal Situation : A Contribution to Marginality Theory », *Social Forces*, 44 (3), p. 363-370.
DRACHSLER Julius (1920), *Democracy and Assimilation : The Blending of Immigrant Heritages in America*, New York, Macmillan.

GIERYN Thomas F. & Richard F. HIRSH (1983), « Marginality and Innovation in Science », *Social Studies of Science*, 13 (1), p. 87-106.
GOLDBERG Chad A. (2012), « Robert Park's *Marginal Man* : The Career of a Concept in American Sociology », *Laboratorium : Russian Review of Social Research,* 4 (2), p. 199-217.
GOLDBERG Milton M. (1941), « A Qualification of the Marginal Man Theory », *American Sociological Review*, 6 (1), p. 52-58.
GOLOVENSKY David I. (1952), « The Marginal Man Concept : An Analysis and Critique », *Social Forces*, 30 (3), p. 333-339.
GREEN Arnold W. (1947), « A Re-Examination of the Marginal Man Concept », *Social Forces*, 26 (2), p. 167-171.
HUGHES Everett C. (1949), « Social Change and Status Protest : An Essay on the Marginal Man », *Phylon*, 10 (1), p. 58-65.
JOHNSON Peter A. (1960), « The Marginal Man Revisited », *Pacific Sociological Review*, 3 (2), p. 71-74.
KERCKHOFF Alan C. & Thomas C. MCCORMICK (1955), « Marginal Status and Marginal Personality », *Social Forces*, 34 (1), p. 48-55.
MANN John W. (1958), « Group Relations and the Marginal Personality », *Human Relations*, 11 (1), p. 77-92.
MASUOKA Jitsuichi (1945), « The Hybrid and the Social Process », *Phylon (1940-1956)*, 4th Qtr., 6 (4), p. 327-336.
NUDD T. Roger (1961), « The Dean is a Marginal Man », *Journal of Educational Sociology*, 35 (4), p. 145-151.
PATTEN Thomas H. Jr. (1965), « An Evaluation of the Marginal Man Concept in Industrial Sociology », *Social Science*, 40 (1), p. 11-21.
REID Margaret (1982), « Marginal Man : The Identity Dilemma of the Academic General Practitioner », *Symbolic Interaction*, 5 (2), p. 325-342.
SIMON Pierre-Jean (1993), « Marginal, l'homme marginal *(Marginal Man)* », *Pluriel Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations interethniques*, Cahier n° 1, p. 68-72.
SMITH William C. (1934), « The Hybrid in Hawaii as a Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 39 (4), p. 459-468.
WARDWELL Walter I. (1952), « A Marginal Professional Role : The Chiropractor », *Social Forces*, 30 (3), p. 339-348.
WEISBERGER Adam (1992), « Marginality and Its Directions », *Sociological Forum*, 7 (3), p. 425-446.
WRAY Donald E. (1949), « Marginal Men of Industry : The Foremen », *American Journal of Sociology*, 54 (4), p. 298-301.
WRIGHT Roy Dean & Susan N. WRIGHT (1972), « A Plea for a Further Refinement of the Marginal Man Theory », *Phylon*, 33 (4), p. 361-368.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

ABBOTT Grace (1917), *The Immigrant and the Community*, New York, The Century Company.

ABEL Theodore (1929), *Systematic Sociology in Germany*, New York, Columbia University Press.

ADAMS Romanzo (1934), "The Unorthodox Race Doctrine of Hawaii », *in* Edward Byron Reuter (dir.), *Race and Culture Contacts,* New York, McGraw-Hill Book Company, p. 143-160.

ADAMS Romanzo (1937), *Interracial Marriage in Hawaii : A Study of the Mutually Conditioned Processes of Acculturation and Amalgamation*, New York, The Macmillan Company.

ADAMS Romanzo, avec LIVESAY T. M. & E. H. VAN WINKLE (1925), *The Peoples of Hawaii*, Honolulu, Institute of Pacific Relations.

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Co.

ADDAMS Jane (2021 [1899]), « Une fonction du *social settlement* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 520-553. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/8-pragmata-4-addams.pdf>.

ADLER Alfred (1917), *Neurotic Constitution*, New York, Moffat, Yard & Co.

ALLPORT Gordon W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Boston, Addison-Wesley.

ANDERSON Elijah (2019), « La canopée cosmopolite », *Politix*, 125 (1), p. 109-134.

AZEVEDO Thales de (1953), *Les Élites de couleur dans une ville brésilienne*, Paris, UNESCO.

BAER Yitzhak F. (1947 [1936]), *Galut*, New York, Schocken Books.

BASTIDE Roger (1957), « Les relations raciales au Brésil », *Bulletin international des sciences sociales*, 9 (4), p. 525-543.

BASTIDE Roger (1961 [1958]), *O Candomblé da Bahia : Rito nagô*, trad. port. Maria Isaura Pereira de Queiroz, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

BASTIDE Roger & Florestan FERNANDES (dir.) (1955), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, Unesco/Editora Anhembi.

BENDA Julien (1927), *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset.

BERKSON Isaac Baer (1920), *Theories of Americanization : A Critical Study with Special Reference to the Jewish Group*, New York, Teachers College/Columbia University.

BINET Alfred (1892), *Les Altérations de la personnalité*, Paris, Félix Alcan.

BOAS Franz (1910), « The Real Race Problem », *The Crisis : A Record of the Darker Races*, 2, p. 22-25.

BLALOCK Hubert M. (1967), *Toward a Theory of Minority Group Relations*, New York, John Wiley.

BOAS Franz, FISHBERG Maurice, HUNTINGTON Ellsworth & Max J. KOHLER (1934), *Aryan and Semite : With Particular Reference to Nazi Racial Dogmas, Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish Academy of Arts and Sciences, March 4th, 1934, in New York City*, Cincinnati, B'nai B'rith.
BOAS Franz (1911), *The Mind of Primitive Man*, New York, The Macmillan Co.
BOGARDUS Emory S. (1924), « Social Distance in the City », in *The Urban Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 48-54.
BOGARDUS Emory S. (1926), *The New Social Research*, Los Angeles, Jesse Ray Miller.
BOGARDUS Emory S. (1928), *Immigration and Race Attitudes*, Boston, D. C. Heath.
BOGARDUS Emory S. (1931), « Cooperative Research on the Pacific Coast », *The Journal of Educational Sociology*, 4 (9), p. 563-568.
BOGARDUS Emory S. (1933), « A Social Distance Scale », *Sociology and Social Research*, janvier-février, 17, p. 265-271.
BONACICH Edna (1973), « A Theory of Middleman Minorities », *American Sociological Review*, 38 (5), p. 583-594.
BONE Robert (1986), « Richard Wright and the Chicago Renaissance », *Callaloo*, 28 (« Richard Wright : A Special Issue »), p. 446-468.
BOURNE Randolph S. (2024 [1916]), « Amérique transnationale *(Atlantic Monthly)* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 646-668.
BROCHIER Christophe (2011a), « De Chicago à São Paulo : Donald Pierson et la sociologie des relations raciales au Brésil », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 25, p. 293-324.
BROCHIER Christophe (2011b), « Oracy Nogueira, entre São Paulo et Chicago », *Revue européenne des sciences sociales*, 49 (1), p. 179-208.
BRODERICK Francis L. (1959), *W. E. B. Du Bois, Negro Leader in a Time of Crisis*, Stanford, Stanford University Press.
BRYCE James (1888), *The American Commonwealth*, Londres, Macmillan.
BRYCE James (1901), *Studies in History and Jurisprudence*, 2 vol., New York, Oxford University Press.
BRYCE James (1916), *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915-1916. Documents presented to Viscount Grey of Fallodon by Viscount Bryce (Blue Book)*, Londres, Joseph Causton & Sons.
BUELL Raymond L. (1928), *The Native Problem in Africa*, New York, Macmillan.
BURGESS Ernest W. (1923), « The Study of the Delinquent as a Person », *American Journal of Sociology*, 28 (6), p. 657-680.
BURGESS Ernest W. (1961), « Social Planning and Race Relations », *in* Jitsuichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations : Problems and Theory*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 13-25.
BURMA John H. (1946), « The Measurement of Negro's "Passing" », *American Journal of Sociology*, 52 (1), p. 18-22.
CAPECI Dominic J. & Jack C. KNIGHT (1996), « Reckoning with Violence : W. E. B. Du Bois and the 1906 Atlanta Race Riot », *The Journal of Southern History*, 62 (4), p. 727-766.

CAPPETTI Carla (1985), « Sociology of an Existence : Richard Wright and the Chicago School », *Melus*, 12 (2), p. 25-43.
CARLIER Louise (2016), *Le Cosmopolitisme, de la ville au politique. Enquête sur les mobilisations urbaines à Bruxelles*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang.
CASTELLAN James W., VAN DOPPEREN Ron & Cooper C. GRAHAM (dir.) (2015), *American Cinematographers in the Great War, 1914-1918*, Herts, UK, John Libbey Publishing Ltd.
CAVALCANTI Maria Laura Viveiros de Castro (1996), « Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil : o estudo do estigma e do preconceito racial », *Revista brasileira de ciências sociais*, 31 (1), p. 5-28.
CAVALCANTI Maria Laura Viveiros de Castro (1998), « Apresentação », *in* Oracy Nogueira, *Preconceito de Marca : as relações raciais em Itapetininga*, São Paulo, Edusp (M. L. Cavalcanti éd., à partir du rapport d'enquête sur Itapetininga publié dans la revue *Anhembi* en 1954-1955).
CAYTON Horace R. (1963), *Long Old Road : Back to Black Metropolis*, New York, Trident Press.
CAYTON Horace R. & George S. MITCHELL (1939), *Black Workers and the New Unions*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
CEFAÏ Daniel (2024a), « Écologie humaine, capitalisme et mondialisation. Enquêtes sociologiques à Chicago, années 1920-30 », *in* Antonella Romano & Jacques Revel (dir.), *Penser global ? Dix variations sur un thème*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Enquête »), p. 213-244.
CEFAÏ Daniel (2024b), « Le blanchisseur chinois. Une ethnographie écologique de l'expérience migratoire et professionnelle », *in* Daniel Cefaï, Mathieu Berger, Louise Carlier & Olivier Gaudin (dir.), *Écologie humaine*, Saint-Étienne, Éditions Créaphis.
CEFAÏ Daniel (2024c), « L'Amérique transnationale de Randolph Bourne. Guerre à la guerre et fédération de cultures », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 530-644.
CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.
CHAPOULIE Jean-Michel (2001), « Des recherches dans le siècle : l'étude des relations entre races et entre cultures (1913-1962) », in *La Tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Paris, Seuil, p. 290-367.
CHAPOULIE Jean-Michel (2002), « La tradition de Chicago et l'étude des relations entre les races », *Revue européenne des migrations internationales*, 18 (3), p. 9-24.
CHICAGO COMMISSION ON RACE RELATIONS (1922), *The Negro in Chicago : A Study of Race Relations and a Race Riot*, Chicago, University of Chicago Press.
CLOSSON Carlos C. (1899), « The Races of Europe », *Journal of Political Economy*, 8 (1), p. 58-88.
COOLEY Charles Horton (1909), *Social Organization : A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons.

COOLEY Charles Horton (1918), « Political Economy and Social Process », *The Journal of Political Economy*, 25, p. 366-374.
COOLEY Charles Horton (1922 [1902]), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.
CORNBISE Alfred (1984), *War As Advertised : The Four Minute Men and America's Crusade, 1917-1918,* Philadelphie, American Philosophical Society.
CORRÊA Mariza (1987), *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos : Emilio Willems, Donald Pierson*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, Vertice.
CRESSEY Paul F. (1930), *The Succession of Cultural Groups in the City of Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
CRESSEY Paul Goalby (1983), « Comparison of the Roles of the "Sociological Stranger" and the "Anonymous Stranger" in Field Research », *Urban Life*, 12 (1), p. 102-120.
CROLY David G. (1864), *Miscegenation : The Theory of the Blending of the Races, Applied to the American White Man and Negro*, New York, Dexter, Hamilton & Co.
CUNARD Nancy (1934), *Negro : An Anthology*, Londres, Wishart & Co.
DAMAS Léon-Gontran (dir.) (1947), « Latitudes françaises », *Poètes d'expression française. Afrique Noire. Madagascar. Réunion. Guadeloupe. Martinique. Indochine. Guyane. 1900-1945*, Paris, Seuil.
DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.
DEEGAN Mary Jo (2006), « The Human Drama Behind the Study of People as Potato Bugs : The Curious Marriage of Robert E. Park and Clara Cahill Park », *Journal of Classical Sociology*, 6, p. 101-122.
DEWEY John (1900), « Some Stages of Logical Thought », *The Philosophical Review*, 9 (5), p. 465-489.
DEWEY John (1902), « The School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86.
DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D. C. Heath & Co.
DEWEY John (1917), « The Need for Social Psychology », *Psychological Review*, 24, p. 266-277.
DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt & Co.
DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, Londres, G. Allen & Unwin.
DEWEY John (2023 [1922]), « Préjugé racial et friction raciale », repris *in* Joan Stavo-Debauge, *John Dewey et les questions raciales*, Paris, Bibliothèque de Pragmata, p. 167-183. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.
DEWEY John (2024 [1916]), « Nationaliser l'éducation », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 478-488.
DIOP Alioune (1959), « Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture) », *Présence Africaine*, Nouvelle série, 24-25, février-mai, p. 40-48 (Rome : Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs de Rome, 26 mars-1er avril 1959).

DOYLE Bertram W. (1937), *The Etiquette of Race Relations in the South*, Chicago, The University of Chicago Press.
DRACHSLER Julius (1920), *Democracy and Assimilation : The Blending of Immigrant Heritages in America*, New York, Macmillan.
DRACHSLER Julius (1921), *Intermarriage in New York City*, New York, Columbia University Studies in History and the Social Sciences.
DRAKE St. Clair & Horace CAYTON (1945), *Black Metropolis*, Chicago, The University of Chicago Press.
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1898b), *Some Efforts of American Negroes for Their Own Social Betterment*, Atlanta, Atlanta University Publications.
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1899b), *The Negro in Business*, Atlanta, Atlanta University Publications.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903), « Possibilities of the Negro : The Advance Guard of the Race », *Booklovers Magazine*, juillet-décembre, 2 (1), p. 2-16.
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1907), *Economic Cooperation Among Negro Americans*, Atlanta, Atlanta University Publications.
DU BOIS William Edward Burghardt (1915), *The Negro*, New York, Henry Holt.
DU BOIS William Edward Burghardt (1928), « Race Relations in the United States », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 140, p. 6-10.
DU BOIS William Edward Burghardt (1935), « Does the Negro Need Separate Schools ? », *The Journal of Negro Education*, 4 (3) (« The Courts and the Negro Separate School »), p. 328-335.
DU BOIS William Edward Burghardt (1985 [1935]), « Miscegenation », in *Against Racism : Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, éd. par Herbert Aptheker, Amherst, University of Massachusetts Press, p. 90-102.
DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad. fr. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), « Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale » (trad. fr. par Nicolas Martin-Breteau), *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1242-1307.
DUFOIX Stéphane (2008), « "The Same Soil, the Same People" ? Le "modèle" juif dans la construction de la diaspora noire-africaine », *Pardès*, 44 (1), p. 177-206.
DUNCAN Beverly & Otis Dudley DUNCAN (1955), « Residential Distribution and Occupational Stratification », *American Journal of Sociology*, 60, p. 493-503.
DWORKIN Ira (2006), « American Congo : Booker T. Washington, l'Afrique et l'imaginaire politique » (trad. fr. par Pierre Lannoy), *Civilisations*, 55, p. 165-179.
ECKARD E. Woodrow (1947), « How Many Negroes "Pass" », *American Journal of Sociology*, 52 (6), p. 498-500.
ELLWOOD Charles A. (1915), *The Social Problem*, New York, The Macmillan Co.
EMERSON Ralph (1856), *English Traits*, Boston, Phillips, Sampson & Co.
FANON Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.

FARIS Ellsworth (1937), « If I Were A Jew » *in* Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature and other Essays in Social Psychology*, New York, McGraw Hill Book Co., p. 350-353.
FARIS Ellsworth (1937b), « Racial Attitudes and Sentiments », « Racial Superiority », et « The Natural History of Race Prejudice », *in* Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature and other Essays in Social Psychology*, New York, McGraw Hill Book Co., p. 317-328, p. 329-337 et p. 354-366.
FERGUSON George Oscar (1916), *The Psychology of the Negro : An Experimental Study*, Columbia University Contributions to Philosophy and Psychology, XXV (1), New York, Columbia University Press.
FISCHER Marilyn (2024 [2014]), « Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, numéro 7/8, p. 108-141.
FISHBERG Maurice (1911), *The Jews : A Study of Race and Environment*, Londres, The Walter Scott Publishing Co.
FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green & Co.
FRAZIER E. Franklin (1925) « Durham : Capital of the Black Middle Class », *in* Alain Locke (dir.), *The New Negro*, New York, Albert & Charles Boni, p. 333-340.
FRAZIER E. Franklin (1927), « Pathology of Race Prejudice », *The Forum*, LXXVII (6), p. 856-862.
FRAZIER E. Franklin (1928) « La Bourgeoisie noire », *The Modern Quarterly*, 5, p. 78-84 (repris *in* Victor F. Calverton (dir.), *Anthology of American Negro Literature*, New York, The Modern Library, 1929, p. 379-388).
FRAZIER E. Franklin (1932), *The Negro Family in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.
FRAZIER E. Franklin (1937), « Negro Harlem : An Ecological Study », *American Journal of Sociology*, 43 (1), p. 72-88.
FRAZIER E. Franklin (1939), *The Negro Family in the United States*, Chicago, The University of Chicago Press.
FRAZIER E. Franklin (1955), *Bourgeoisie noire*, Paris, Plon.
FRAZIER E. Franklin (1957a), *Race and Culture Contacts in the Modern World*, New York, Alfred A. Knopf.
FRAZIER E. Franklin (1957b), « The Negro Middle Class and Desegregation », *Social Problems*, 4 (4), p. 291-301.
FREYRE Gilberto (1946 [1933]), *The Masters and the Slaves*, New York, Knopf.
GILMAN Charlotte Perkins (1911), *The Man-Made World or Our Androcentric Culture*, New York, Charlton Company.
GILROY Paul (1993), *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
GLAZER Nathan & Daniel P. MOYNIHAN (1963), *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
GLICK Clarence Elmer (1938), *The Chinese Migrant in Hawaii*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.

GOBLOT Edmond (1925), *La Barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Paris, Félix Alcan.
GOETHE Johann Wolfgang von (1808), *Faust. Eine Tragödie*, Tübingen, in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
GOFFMAN Erving (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh/ Social Sciences Research Centre.
GOFFMAN Erving (1963), *Behavior in Public Places*, New York, The Free Press.
GOLDENWEISER Alexander (1924), « Race and Culture in the Modern World », *The Journal of Social Forces*, 3 (1), p. 127-136.
GOLDENWEISER Alexander (1925), « Cultural Anthropology », *in* Harry E. Barnes (dir.), *History and Prospects of the Social Sciences,* New York, Alfred A. Knopf, p. 210-254.
GORDON Milton M. (1964), *Assimilation in American Life : The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press.
GORDON Milton M. (1975), « The American Immigrant Revisited », *Social Forces*, 54 (2), p. 470-474.
GOSNELL Harold (1935), *Negro Politicians : The Rise of Negro Politics in Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.
GRAFMEYER Yves & Isaac JOSEPH (1990 [1979]), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Champs-Flammarion.
GRAMSCI Antonio (2022 [1932]), *Cahiers de prison (Cahier 12)*, Paris, Gallimard.
GUBERT Renzo & Luigi TOMASI (dir.) (1994), *Robert E. Park e la teoria del « melting pot »*, Trente, Reverdito Edizioni.
HALE William Henri (1949), *The Career Development of the Negro Lawyer in Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
HALL Oswald (1944), *The Informal Organization of Medical Practice in an American City*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
HAPGOOD Norman (1915), « The Future of the Jews in America », *Harper's Weekly*, 61, p. 511-512.
HAPGOOD Norman (1916), « The Jews and American Democracy », *Menorah Journal*, 2, p. 202.
HART Albert Bushnell (1930), « We Immigrants », *Current History* (1916-1940), 32 (4), p. 748-751.
HARTMANN Edward George (1948), *The Movement to Americanize the Immigrant*, New York, Columbia University Press.
HAWLEY Amos H. (1944), « Dispersion *Versus* Segregation : Apropos of a Solution of Race Problems », *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 30, p. 674.
HEALY William (1915), *The Individual Delinquent*, Londres, William Heineman.
HENLEY Paul (2009), *The Adventure of the Real : Jean Rouch and the Craft of Ethnographic Cinema*, Londres et Chicago, The University of Chicago Press.
HERSKOVITS Melville J. (1928), *The American Negro : A Study in Racial Crossing*, Bloomington, Indiana University Press.

HERSKOVITS Melville J. (1930), « The Negro in the New World : The Statement of a Problem », *American Anthropologist*, 32 (1), p. 145-155.
HERSKOVITS Melville J. (1937), « African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief », *American Anthropologist*, New Series, 394, Part. 1, p. 635-643.
HERSKOVITS Melville J. (1938), *Acculturation : The Study of Culture Contact*, New York, J. J. Augustin Publisher.
HERSKOVITS Melville J. (1941), *The Myth of the Negro Past*, New York, Harper & Bro.
HILL Howard C. (1919), « The Americanization Movement », *American Journal of Sociology*, 24, p. 609-642.
HIGHAM John (1955), *Strangers in the Land : Patterns of American Nativism, 1860-1925*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
HIRSCHMAN Charles (1983), « America's Melting Pot Reconsidered », *in* Ralph H. Turner & James F. Short (dir.), *Annual Review of Sociology*, vol. 9, Palo Alto, Calif., p. 397-423.
HOCHSCHILD Adam (2019), *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*, Paris, Tallandier.
HORAK Jakub (1920), *Assimilation of Czechs in Chicago*, Ph.D. Sociologie et Anthropologie, Université de Chicago.
HORNEY Karen (1937), *The Neurotic Personality of Our Time*, New York, W. W. Norton & Co.
HUEBNER Daniel R. (2014), *Becoming Mead : The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, The University of Chicago Press.
HUGHES Everett C. (1943), *French Canada in Transition*, Chicago, The University of Chicago Press (trad. fr. par Jean-Charles Falardeau, *Rencontre de deux mondes. La Crise d'industrialisation du Canada Français*, Montréal, Parizeau, 1945).
HUGHES Everett C. (1945), « Dilemmas and Contradictions of Status », *American Journal of Sociology*, 50 (5), p. 353-359.
HUGHES Everett C. (1946a) « Race Relations in Industry », *in* William Foote Whyte (dir.), *Industry and Society*, New York, McGraw-Hill, p. 107-122.
HUGHES Everett C. (1946b), « The Knitting of Racial Groups in Industry », *American Sociological Review*, 11 (5), p. 512-519 (in *Le Regard sociologique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995, p. 251-263).
HUGHES Everett C. (1949), « Social Change and Status Protest : An Essay on the Marginal Man », *Phylon (1940-1956)*, 10 (1), 1st Qtr., p. 58-65.
HUGHES Everett C. & Helen McGill HUGHES (1952), *Where Peoples Meet : Racial and Ethnic Frontiers*, Glencoe, The Free Press.
IMMIGRATION COMMISSION (1911a), *Dictionary of Races or Peoples*, William P. Dillingham (Chairman), Washington, D. C., Government Printing Office.
IMMIGRATION COMMISSION (1911b), *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*, enquête de Franz Boas, Washington, D. C., Government Printing Office.
JAMES Henry (1907), *The American Scene*, Londres, Chapman & Hall.
JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, Londres, Macmillan & Co, 2 vol.

JAMES William (1892), *Psychology : Briefer Course*, New York, Henry Holt & Co.
JAMES William (1899), « What Makes Life Significant », *in* William James, *Talks to Teachers on Psychology : And to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., p. 265-301.
JAMES William (1899), « On a Certain Blindness in Human Beings », *in* William James, *Talks to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt & Co., p. 229-264.
JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co.
JAMES William (1920), *The Letters of William James*, éd. par Henry James fils, Boston, The Atlantic Monthly Press.
JOHNSON Charles Spurgeon (1930), *The Negro in American Civilization : A Study of Negro Life and Race Relations in the Light of Social Research*, New York, Henry Holt and Company.
JOHNSON Charles Spurgeon (1934), *Shadow of the Plantation*, Chicago, The University of Chicago Press.
JOHNSON Charles Spurgeon (1941), *Growing Up in the Black Belt : Negro Youth in the Rural South*, Washington, D. C., American Council on Education.
JOHNSON Charles Spurgeon (1943), *Patterns of Negro Segregation*, Londres, Harper & Brothers.
JOHNSON James Weldon (1912), *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, Boston, Sherman, French & Co.
JOHNSON James Weldon (1922), *The Book of American Negro Poetry, Chosen and Edited with an Essay on the Negro's Creative Genius*, New York, Harcourt, Brace & Co.
JULIEN Charles-André (1952), *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, Julliard.
KA'BI Hatim Abdul Sahib (1954), *Social Psychological Analysis of Arab Nationalist Movement in Iraq,* Ph.D. Sociology, University of Chicago.
KALLEN Horace M. (2024 [1915]), « La démocratie par opposition au *melting-pot* », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 440-476.
KARPF Fay Berger (1932), *American Social Psychology*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Co.
KAWAMURA Tadeo (1923), *The Social Significance of the Horizontal Movement in Japan*, M.A. Sociology, University of Chicago.
KILLIAN Lewis Martin (1949), *Southern White Laborers in Chicago's West Side*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
KORNBLUM William (1974), *Blue Collar Community*, Chicago, The University of Chicago Press.
KRUEGER Ernst Theodor (1925), *Autobiographical Documents and Personality*, Ph.D. Sociology and Anthropology, University of Chicago.

LACERDA Dr João Baptista de (1911), « The Metis, or Half-Breeds, of Brazil », in Gustav Spiller, *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress held at the University of London, July 26-29, 1911*, Londres, P. S. King & Son, Boston, The World's Peace Foundation, p. 377-382.
LAL Barbara Ballis (1983), « Perspectives on Ethnicity : Old Wine in New Bottles », *Ethnic and Racial Studies*, 6 (2), p. 154-173.
LAL Barbara Ballis (1987), « Black and Blue in Chicago : Robert E. Park's Perspective on Race Relations in Urban America, 1914-44 », *The British Journal of Sociology*, 38 (4), p. 546-566.
LAL Barbara Ballis (1990), *The Romance of Culture in an Urban Civilization : Robert E. Park on Race and Ethnic Relations in Cities*, Londres, Routledge.
LANDES Ruth (1947), *The City of Women*, Albuquerque, Macmillan.
LANGE Werner J. (1983), « W. E. B. Du Bois and the First Scientific Study of Afro-America », *Phylon*, 44, p. 135-146.
LASSWELL Harold (1926), *Propaganda Technique in the World War*, Ph.D. Political Science, University of Chicago.
LAUGHLIN Harry H. (1922), *Eugenical Sterilization in the United States*, Chicago, Psychopathic Laboratory of the Municipal Court Chicago.
LA VIOLETTE Forrest E. (1945), *Americans of Japanese Ancestry : A Study of Assimilation in the American Community*, Toronto, The Canadian Institute of International Affairs.
LEE Mary H. (1912), *The Eurasian : A Social Problem*, M.A. Sociology, University of Chicago.
LEVINGER Rabbi Lee J. (1925), *Anti-Semitism in the United States*, New York, Bloch Publishing Co.
LEWISOHN Ludwig (1922), *Up Stream : An American Chronicle*, New York, Boni & Liveright.
LEWISOHN Ludwig (1925), *Israel*, New York, Boni & Liveright.
LIEBERSON Stanley (1961), « The Impact of Residential Segregation on Ethnic Assimilation », *Social Forces*, 40 (1), p. 52-57.
LIND Andrew William (1938), *An Island Community : Ecological Succession in Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press (Ph.D. 1931).
LIND Andrew William (dir.) (1955), *Race Relations in World Perspective : Papers Read at the Conference on Race Relations in World Perspective, Honolulu, 1954*, Westport, Conn., Greenwood Press.
LIND Andrew William (1961), « Race Relations Frontiers in Hawaii », *in* Masuoka Jitsuichi & Preston Valien (dir.), *Race Relations : Problems and Theory. Essays in Honor of Robert E. Park*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 58-77.
LIND Andrew William (1969), *Hawaii : The Last of the Magic Isles*, Londres et New York, Oxford University Press.
LINDEMAN Eduard C. (1924), *Social Discovery : An Approach to the Study of Functional Groups*, New York, Republic Publishing.

LINDNER Rolf (1996 [1990]), *The Reportage of Urban Culture : Robert Park and the Chicago School*, Cambridge, Cambridge University Press.
LIPPMANN Walter (1910), « An Open Mind : William James », *Everybody's Magazine*, 23, p. 800-801.
LIPPMANN Walter (1919), « Introductory Note », *in* Carl Sandburg, *The Chicago Race Riots*, juillet, New York, Harcourt, Brace & World, p. iii-iv.
LIPPMANN Walter (1922), *Public Opinion*, New York, The Macmillan Co.
LOCKE Alain (2024 [1925]), « Le Nouveau Noir », trad. fr. par Anthony Mangeon, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 732-751.
LOCKE Alain & Bernhard J. STERN (1941), *When People Meet : A Study in Race and Culture Contacts*, New York, Hinds, Hayden & Eldredge.
LOMBARDO Paul A. (2002), « "The American Breed" : Nazi Eugenics and the Origins of the Pioneer Fund », *Albany Law Review*, 65 (3), p. 743-830.
LUGARD Lord Frederick (1922), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Édimbourg et Londres, William Blackwood & Sons.
LYMAN Stanford (1972), « The Race-Relations Cycle of Robert E. Park », in *The Black American in Sociological Thought*, New York, G. P. Putnam's Sons, p. 27-70.
LYMAN Stanford M. (1968), « The Race Relations Cycle of Robert E. Park », *The Pacific Sociological Review*, 11 (1), p. 16-22.
LYMAN Stanford M. (1991), « Robert E. Park's Congo Papers : A Gothic Perspective on Capitalism and Imperialism », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 4 (4), p. 501-516 (repris in *Militarism, Imperialism and Racial Accommodation : An Analysis and Interpretations of the Early Writings of Robert E. Park*, Fayetteville, The University of Arkansas Press).
LYMAN Stanford M. (1994), *Color, Culture, Civilization : Race and Minority Issues in American Society*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
LYMAN Stanford M. (2000) « The "Yellow Peril" Mystique : Origins and Vicissitudes of a Racist Discourse », *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 13 (4), p. 683-747.
MACIVER Robert M. (1948), *The More Perfect Union*, New York, The Macmillan Co.
MAIR Lucy P. (1934), « The Study of Culture Contact as a Practical Problem », *Africa : Journal of the International African Institute*, 7 (4), p. 415-422.
MANGEON Anthony (2009), « Miroirs des littératures nègres : d'une anthologie l'autre, revues », *Gradhiva*, 10, p. 40-63.
MANNHEIM Karl (1936 [1929]), *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York, Harcourt, Brace & Co.
MANNONI Octave (1950), *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil.
MANNONI Octave (1951), « La plainte du Noir », *Esprit*, mai, 19 (5), p. 734-749.
MARRIN Albert (2016), *Uprooted : The Japanese American Experience During World War II*, New York, Knopf Books for Young Readers.

MASUOKA Jitsuichi (1961), « The City as a Racial Frontier : With Special Reference to Colonialism and Urbanism in Africa », *in* Jitsuichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 78-98.
MASUOKA Jitsuichi & Preston VALIEN (dir.) (1961), *Race Relations : Problems and Theory. Essays in Honor of Robert E. Park*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
MATTHEWS Fred H. (1977), *Quest for an American Sociology : Robert E. Park and the Chicago School*, Montréal et Londres, Mc Gill-Queen's University Press.
MCKENZIE Roderick D. (1928), *L'Évolution économique du monde*, Paris, Imprimerie d'Études sociales & politiques, Boulogne, Fondation Albert Kahn.
MCKENZIE Roderick D. (1933), *The Metropolitan Community*, New York, Russell & Russell.
MCKINNEY John C. (1966), *Constructive Typology and Social Theory*, New York, Appleton-Century Crofts.
MEAD George Herbert (1913), « The Social Self », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (14), p. 374-380.
MEAD George Herbert (1927), « The Objective Reality of Perspectives », *in* Edgar Sheffield Brightman (dir.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co, p. 75-85.
MEAD George Herbert (1929), « National-Mindedness and International-Mindedness », *International Journal of Ethics*, 39, p. 385-407.
MEAD George Herbert (1930), « Cooley's Contribution to American Social Thought », *American Journal of Sociology*, 35 (5), p. 693-706.
MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, éd. par Arthur E. Murphy, La Salle, Open Court Pub.
MEAD George Herbert (1938), *The Philosophy of the Act*, éd. par Charles W. Morris (avec John M. Brewster, Albert M. Dunham & David Miller), Chicago, The University of Chicago Press.
MEAD George Herbert (2015 [1934]), *Mind, Self, and Society : The Definitive Edition*, éd. par Charles W. Morris, nouvelle édition par Daniel Huebner & Hans Joas, Chicago, The University of Chicago Press.
MEAD George-Herbert (2021 [1907]), « Le *social settlement* : son fondement et sa fonction », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 564-571. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/10/10-pragmata-4-mead1.pdf>.
MEMMI Albert (1957), *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel & Corrêa.
MILLER Herbert A. (1924), *Races, Nations, and Classes*, Philadelphie, Lippincott.
MINTZ Sidney W. & Richard PRICE (1992 [1976]), *The Birth of African-American Culture : An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press.
MORRIS Aldon (2015), *The Scholar Denied*, Oakland, University of California Press.

MYRDAL Gunnar (1944), *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper & Brothers.
NOGUEIRA Oracy (1985), *Tanto Preto Quanto Branco : Estudos de Relações Raciais*, São Paulo, T. A. Queiroz.
NOGUEIRA Oracy (2007 [1954]), « Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil », *Tempo social*, 19 (1), p. 287-308.
NKRUMAH Kwame (1945), *Vers la libération nationale*, Congrès panafricain de Manchester.
PALMER Vivien (1928), *Field Studies in Sociology : A Student's Manual*, Chicago, The University of Chicago Press.
PEREC Georges & Robert BOBER (1980), *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, Institut national de l'audiovisuel et Éditions du Sorbier.
PHILPOTT Thomas Lee (1978), *The Slum and the Ghetto : Neighborhood Deterioration and Middle Class Reform, Chicago 1880-1930*, New York, Oxford University Press.
PIERSON Donald (1939), « The Negro in Bahia, Brazil », *American Sociological Review*, 4 (4), p. 524-533.
PIERSON Donald (1944), « The Brazilian Racial Situation », *The Scientific Monthly*, 58 (3), p. 227-232.
PIERSON Donald (1948), *Estudos de ecologia humana*, São Paulo, Livraria Martins.
PIERSON Donald (1949), *Estudos de organização social*, São Paulo, Livraria Martins.
PIERSON Donald (1951), « O preconceito racial segundo o estudo de situações raciais », *Sociologia*, 13 (4), p. 305-324.
PIERSON Donald (1967 [1942]), *Negroes in Brazil : A Study of Race Contact at Bahia*, Carbondale, Southern Illinois University Press (Ph.D. Chicago 1939 ; *Brancos e Pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945, nouvelle édition 1971).
PIERSON Donald, avec CRUZ Levi, BRANDÃO LOPES Mirtes, BATCHELOR PIERSON Helen, BORGES TEIXEIRA Carlos *et al.* (1951), *Cruz das Almas : A Brazilian Village*, Washington, Smithsonian Institution/ Institute of Social Anthropology, n°12.
PORTES Alejandro & Min ZHOU (1993), « New Second Generation : Segmented Assimilation and Its Variants », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, p. 74-96.
PRICE Richard (2001), « The Miracle of Creolization: A Retrospective », *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 75 (1/2), Leiden, p. 35-64.
PRINCE Morton (1905), *The Dissociation of a Personality : A Biographical Study in Abnormal Psychology*, New York, Longmans, Green & Co.
PRINCE Morton (1914), *The Unconscious : The Fundamentals of Human Personality, Normal and Abnormal*, New York, Macmillan.
RAUSHENBUSH Winifred (1979), *Robert E. Park : Biography of a Sociologist*, Durham, N. C., Duke University Press.

RAVAGE Marcus Eli (1917), *An American in the Making: The Life Story of an Immigrant*, New York, Harper & Brothers.
REDFIELD Robert (1930), *Tepoztlán a Mexican Village : A Study in Folk Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
REDFIELD Robert (1941), *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, The University of Chicago Press.
REDFIELD Robert, LINTON Ralph & Melville HERSKOVITS (1936), « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist, New Series*, 38 (1), p. 149-152.
REIS João José (2004), *Rebelião escrava no Brasil : A História do Levante dos Malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras.
REITZES Dietrich C. (1950), *Collective Factors in Race Relations*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
REITZES Donald C. & Dietrich C. REITZES (1993), « The Social Psychology of Robert E. Park : Human Nature, Self, Personality and Social Structure », *Symbolic Interaction*, 16 (1), p. 39-63.
REUTER Donald G. (1946), « Bibliography of Edward Byron Reuter, 1880-1946 », *American Journal of Sociology*, 52 (2), p. 106-111.
REUTER Edward Byron (1917), « The Superiority of the Mulatto », *American Journal of Sociology*, 23 (1), p. 83-106.
REUTER Edward Byron (1918), *The Mulatto in the United States : Including a Study of the Rôle of Mixed-Blood Races Throughout the World*, Boston, R. G. Badger.
REUTER Edward Byron (1925), « The Hybrid as a Sociological Type », *Proceedings of the American Sociological Society*, 19, p. 59-68.
REUTER Edward Byron (1927a), *The American Race Problem : A Study of the Negro*, New York, Thomas Y. Crowell Company.
REUTER Edward Byron (1927b), « The Relation of Biology and Sociology », *American Journal of Sociology*, 32 (5), p. 705-718.
REUTER Edward Byron (1928), « The Personality of Mixed Bloods », *Publications of the American Sociological Society*, 22, p. 52-59.
REUTER Edward Byron (dir.) (1934), *Race and Culture Contacts,* New York, McGraw-Hill Book Company.
REUTER Edward Byron (1940), « Reviewed Work(s) : *The Negro Family in the United States*. by E. Franklin Frazier », *American Journal of Sociology*, 45 (5), p. 798-801.
REUTER Edward Byron (1945), « Racial Theory », *American Journal of Sociology*, 50 (6), p. 452-461.
RIBOT Théodule (1884), *Les Maladies de la personnalité*, Paris, Félix Alcan.
RIESMAN David (1951), « Some Observations concerning Marginality », *Phylon (1940-1956)*, 2nd Qtr., 12 (2), p. 113-127.
RIEZLER Kurt (1950), *Man : Mutable and Immutable. The Fundamental Structure of Social Life*, Chicago, Henry Regnery Co.

RIPLEY William Z. (1899), *The Races of Europe : A Sociological Study* (Lowell Institute Lectures), New York, D. Appleton & Co.
ROUCH Jean (1955), *Les Maîtres-Fous* (36'), 16 mm, distribution Jean Rouch.
ROYCE Josiah (1908), *Race Questions, Provincialism and Other American Problems*, New York, The Macmillan Company.
RUDWICK Elliott M. (1957), « W. E. B. Du Bois and the Atlanta University Studies on the Negro », *The Journal of Negro Education*, 26 (4), p. 466-476.
RUDWICK Elliott M. (1958), « W. E. B. Du Bois in the Role of Crisis Editor », *The Journal of Negro History*, 43 (3), p. 214-240.
RUDWICK Elliott M. (1968), *W.E.B. Du Bois : Propagandist of the Negro Protest*, Philadelphie, University of Pennsylvania.
SAINT-ARNAUD Pierre (1997), *Park, Dos Passos, Metropolis. Regards croisés sur la modernité urbaine aux États-Unis*, Québec, Presses de l'Université Laval.
SAMUEL Maurice (1927), *I, The Jew*, New York, Harcourt, Brace & Co.
SCHILLER Ferdinand Canning Scott (1926), *Eugenics & Politics*, Londres, Constable & Co. Ltd.
SCHÜTZ Alfred (1964), *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff.
SCHÜTZ Alfred (1964 [1944]), « The Stranger », in *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 91-105.
SCHÜTZ Alfred (1970 [1947-1951]), *Reflections on the Problem of Relevance*, éd. par Richard M. Zaner, New Haven et Londres, Yale University Press.
SELIGMANN Herbert J. (1920), *The Negro Faces America*, New York, Harper & Bro.
SENGHOR Leopold Sédar (dir.) (1948), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (précédée de *Orphée Noir* de Jean-Paul Sartre, p. ix-xliv), Paris, Presses universitaires de France.
SHAW Clifford S. & Henry D. MCKAY (1942), *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, Chicago, The University of Chicago Press.
SHIBUTANI Tamotsu (1955), « Reference Groups as Perspectives », *American Journal of Sociology*, 60 (6), p. 562-569.
SHIBUTANI Tamotsu & Kian M. KWAN (1965), *Ethnic Stratification*, New York et Londres, Macmillan Co.
SHILS Edward (1996), « The Sociology of Robert E. Park », *The American Sociologist*, 27 (4), p. 88-106.
SIDIS Boris & Simon P. GOODHART (1905), *Multiple Personality : An Experimental Investigation into the Nature of Human Individuality*, New York, D. Appleton & Co.
SIMMEL Georg (1896), « Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology », *American Journal of Sociology*, 2 (2), p. 167-189 et 2 (3), p. 392-415.
SIMMEL Georg (1921 [1908]), « The Social Significance of the "Stranger" », *in* Robert E. Park & Ernest W. Burgess (dir.), *Introduction to the Science of Sociology*, p. 322-327.

SIMMEL Georg (1955 [1908]), « The Web of Group-Affiliations », in *Conflict / The Web of Group-Affiliations*, trad. ang. par Reinhard Bendix & Kurt H. Wolff, New York, The Free Press, p. 125-195.
SIMPSON George E. (1956), « Jamaican Revivalist Cults », *Social and Economic Studies*, 5-6, p. 321-342.
SIMPSON George E. & J. Milton YINGER (1953), *Racial and Cultural Minorities : An Analysis of Prejudice and Discrimination*, New York, Harper & Brothers.
SINGERMAN Robert (1981), « The American Career of the "Protocols of the Elders of Zion" », *American Jewish History*, 71 (1), p. 48-78.
SIU Paul Chan-Paang (1952), « The Sojourner », *American Journal of Sociology*, 58 (1), p. 34-44.
SIU Paul Chan-Paang (1953), *The Chinese Laundryman : A Study of Social Isolation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
SMITH William Carlson (1920), *The Ao Naga Tribe of Northeast India : A Study in Conflict and Fusion of Cultures*, Ph.D. Sociologie et Anthropologie, Université de Chicago.
SOMBART Werner (1913/1915), The Quintessence of Capitalism, Londres, T. F. Unwin.
STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.
STAVO-DEBAUGE Joan (2024), « Le "pluralisme culturel" en demi-teinte : Kallen, Dewey et Du Bois entre les années 1915 et 1926 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 358-438.
STEEL Ronald (1980), *Walter Lippmann and the American Century*, Boston, Little, Brown & Co.
STEINER Jesse F. (1917), *The Japanese Invasion : A Study in the Psychology of Inter-Racial Contacts*, Chicago, A. C. McClurg & Co.
STOCKING George W. Jr. (1968), *Race, Culture, and Evolution : Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press.
STONEQUIST Everett V. (1935a), « The Problem of the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 41 (1), p. 1-12.
STONEQUIST Everett V. (1935b), « The Marginal Man in Hawaii », *Social Process in Hawaii*, premier numéro, juin, p. 18-21.
STONEQUIST Everett V. (1937), *The Marginal Man : A Study in Personality and Culture Conflict*, New York et Chicago, Charles Scribner's Sons (Ph.D. 1930).
STONEQUIST Everett V. (1939), « Race Mixture and the Mulatto », *in* Edgar T. Thompson (dir.), *Race Relations and the Race Problem*, Durham, Duke University Press, p. 246-270.
STONEQUIST Everett V. (2024 [1935]), « Le problème de l'homme marginal », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1050-1066.
STRYKER Sheldon & Anne Statham MACKE (1978), « Status Inconsistency and Role Conflict », *Annual Review of Sociology*, 4, p. 57-90.

TAYLOR Graham Romeyn (1915), *Satellite Cities : A Study of Industrial Suburbs*, New York et Londres, D. Appleton & Co.
THOMAS William Isaac (1904), « The Psychology of Race-Prejudice », *American Journal of Sociology*, 9 (5), p. 593-611.
THOMAS William Isaac (1909), *Source Book on Social Origins*, Chicago, The University of Chicago Press.
THOMAS William Isaac (1912), « Race Psychology : Standpoint and Questionnaire, with Particular Reference to the Immigrant and the Negro », *American Journal of Sociology*, 17, p. 725-775.
THOMAS William Isaac (1914), « The Prussian-Polish Situation : An Experiment in Assimilation », *American Journal of Sociology*, 19 (5), p. 624-639.
THOMAS William Isaac (1917), « The Persistence of Primary Group Norms in Present-Day Society, and Their Influence in Our Educational System », *in* Herbert S. Jennings, John G. Watson, Adolf Meyer & William I. Thomas (dir.), *Suggestions of Modern Science Concerning Education*, New York, Macmillan, p. 159-197.
THOMAS William Isaac (1923), « The Unadjusted Girl : With Cases and Standpoint for Behavior Analysis », *Criminal Science Monographs*, 4, p. 1-257.
THOMAS William Isaac & Florian ZNANIECKI (1918-1920), *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, Boston, Richard Badger [5 volumes].
THOMPSON Edgar T. (1932), *The Plantation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
THOMPSON Edgar T. (1935), « Population Expansion and the Plantation System », *American Journal of Sociology*, 41 (3), p. 314-326.
THOMPSON Edgar T. (1961), « Language and Race Relations », *in* Jitsuichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations : Problems and Theory*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 228-251.
THORNTON John (2011 [1992]), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
TROCHU Thibaud (2018), *William James, Une autre histoire de la psychologie*, Clamecy, CNRS éditions.
UYEKI Eugene (1953), *Process and Patterns of Nisei Adjustment to Chicago*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
VAIHINGER Hans (1935 [1911]), *The Philosophy of As If (Als Ob)*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
VALLADARES Lícia do Prado (2010), « A visita do Robert Park ao Brasil, o "homem marginal" e a Bahia como laboratório », *Caderno CRH*, 23 (58), p. 35-49.
VALIEN Preston (1961), « The Montgomery Bus Protest as a Social Movement », *in* Jitsuichi Masuoka & Preston Valien (dir.), *Race Relations: Problems and Theory*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 112-127.
VAN GENNEP Arnold (1909), *Les Rites de passage*, Paris, É[mile] Nourry.
VAN REYBROUCK David (2012), *Congo : une histoire*, Arles, Actes Sud.

VEBLEN Thorstein (1899), *The Theory of the Leisure Class : An Economic Study of Institutions*, New York, Macmillan.
VEBLEN Thorstein (1904), *The Theory of Business Enterprise*, New York, Charles Scribner.
VEBLEN Thorstein (1919), « The Intellectual Pre-Eminence of Jews in Modern Europe », *Political Science Quarterly*, 34 (1), p. 33-42.
VERDET Paule (1951), « Réflexions sur la Louisiane », *Esprit*, 19 (5), p. 693-706.
WACKER R. Fred (1979), « Assimilation and Cultural Pluralism in American Social Thought », *Phylon* (1960-), 40 (4), p. 325-333.
WACKER R. Fred (1983), *Ethnicity, Pluralism, and Race : Race Relations Theory in America before Myrdal*, Westport, Conn., Greenwood Press.
WACKER R. Fred (1995), « The Sociology of Race and Ethnicity in the Second Chicago School », *in* Gary Alan Fine (dir.), *A Second Chicago School ?*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 136-163.
WACQUANT Loïc (2005), « "Une ville noire dans la blanche". Le ghetto étatsunien revisité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 160 (5), p. 22-31.
WAGENSCHEIN Miriam (1950), « "Reality Shock" : A Study of Beginning Elementary School Teachers », M.A. Sociologie, Université de Chicago.
WAGLEY Charles (dir.) (1952), *Races et classes dans le Brésil rural*, Paris, UNESCO.
WALD Lillian D. (1915), *The House on Henry Street*, New York, Henry Holt & Co.
WASHINGTON Booker T. (1903 [1901]), *L'Autobiographie d'un nègre*, trad. fr. par Guerlac Othon, Paris, Plon et Nourrit (traduction de *Up from Slavery*).
WASHINGTON Booker T. (1909), *The Story of the Negro : The Rise of the Race from Slavery*, New York, Doubleday, Page & Co.
WASHINGTON Booker T. (1911), *My Larger Education, Being Chapters from my Experience*, Garden City, Doubleday, Page & Co.
WASHINGTON Booker T. [& Robert E. PARK] (1911), *The Man Farthest Down : The Struggle of European Toilers*, New York, The Outlook Co.
WEBER Max (1930 [1904]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres, George Allen & Unwin.
WEULERSSE Jacques (1931), *Noirs et Blancs. À travers l'Afrique nouvelle : de Dakar au Cap,* Paris, Armand Colin.
WHITE William Allen (1926), « The Last of the Magic Isles », *Survey Graphic*, mai (numéro spécial, « Windows on the Pacific »), p. 176-179.
WILLIAMS Josephine J. (1949), *The Professional Status of Women Physicians*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
WILLEMS Emílio (1940), *Assimilação e populações marginais no Brasil. Estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
WINSTON L. G. (1908), « Myself and I : A Confession », *American Journal of Psychology*, 19 (4), p. 562-563.
WIRTH Louis (1925), *Culture Conflicts in the Immigrant Family*, Master Sociology and Anthropology, University of Chicago.

WIRTH Louis (1927), « The Ghetto », *American Journal of Sociology*, 33 (1), p. 57-71.
WIRTH Louis (1928), *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press (Ph.D. 1926) [trad. fr. par Pierre-Jacques Rojtman, *Le Ghetto* (2006), Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble].
WIRTH Louis (1931), « Culture Conflict and Delinquency. I. Culture Conflict and Misconduct », *Social Forces*, 9 (4), p. 484-492.
WIRTH Louis (1938), « Urbanism as a Way of Life », *American Journal of Sociology*, 44 (1), p. 1-24.
WRIGHT Richard (1940), *Native Son*, New York, Harper & Bro.
WRIGHT Richard (1941), *12,000,000 Black Voices : A Folk History of the Negro in the United States*, New York, Viking Press.
WRIGHT Richard (1945), *Black Boy : A Record of Childhood and Youth*, New York, Harper & Bro.
WRIGHT Richard (1977), *American Hunger*, New York, Harper & Row.
WU Ching Chao (1928), *Chinatown s : A Study of Symbiosis and Assimilation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
YANCY Dorothy Cowser (1978), « William Edward Burghardt Du Bois' Atlanta Years : The Human Side. A Study Based Upon Oral Sources », *The Journal of Negro History*, 63 (1), p. 59-67.
YOUNG Erle F. (1924), *Race Prejudice with Particular Reference to the American Negro*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.
YOUNG Erle F. & Pauline V. YOUNG (1928), « Getting at the Boy Himself: Through the Personal Interview (in Public Welfare and Social Work) », *Social Forces*, 6 (3), p. 408-415.
ZANGWILL Israel (1908), *The Melting Pot*, New York, Macmillan.
ZEITLIN Solomon (1943), « Judaism as a Religion : An Historical Study. VI. Galuth : Diaspora », *The Jewish Quarterly Review*, 34 (2), p. 207-241.
ZORBAUGH Harvey W. (1926), « The Natural Areas of the City », *in* E. W. Burgess (dir.), *The Urban Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 219-229.

NOTES

1 « C'est aussi ce qui fait que les gens de couleur de ce pays sont, de fait, un mystère pour les Blancs. Il est difficile pour un Blanc d'apprendre ce que pense réellement un homme de couleur. En général, une lumière supplémentaire et différente doit être portée sur ce que pense ce dernier, et ses pensées sont souvent travaillées par des considérations si délicates et si subtiles qu'il lui serait impossible de les expliquer ou de les avouer à quelqu'un de la race opposée. Cela donne à chaque homme de couleur, en proportion de son intellectualité, une sorte de double personnalité : une partie de celle-ci n'est révélée que dans la franc-maçonnerie de sa propre race. J'ai souvent observé avec intérêt et parfois avec étonnement des hommes de couleur, même ignorants, maintenir ce dualisme en présence d'hommes blancs, sous le couvert de grands sourires et de pitreries de ménestrel. » (Johnson, 1912 : 19-20).

2 Cela présuppose de prendre au sérieux l'activité théorique de Thomas, Park et des sociologues de Chicago, qui n'étaient pas, comme on les a souvent campés, des reporters à la petite semaine, sympathiques mais limités, ni de braves enfants de pasteurs du Midwest, à la recherche de leur salut dans la sociologie, habiles à rassembler des informations sur tel ou tel problème social, mais incapables de décoller théoriquement. Ces préjugés ont fait leur temps. Les étudiants de Thomas et Park s'emparaient de façon inégale des enseignements de l'écologie humaine, de la psychologie sociale et de l'étude des organisations, mises à leur disposition par leurs professeurs et par les étudiants qui les avaient précédés. Les bibliographies reprenaient les listes de thèses soutenues par leurs prédécesseurs dans le département. Le désir de produire une science sociale, dont les hypothèses et catégories soient mises à l'épreuve de l'enquête et dont les résultats soient cumulatifs, allait de pair avec l'ambition d'articuler des perspectives théoriques – qui gagnent à être redécouvertes en regard des travaux sur le pluralisme culturel.

3 Georges Perec avait visité Ellis Island en compagnie de Robert Bober, avec qui ils tournent un film en deux parties (1978-1979) et publient les *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, INA et Éditions du Sorbier, 1980 (réédition P.O.L, 2007 et 2019).

4 La figure de la marginalité existait aussi en économie où elle renvoyait à « l'utilité marginale », soit la variation de valeur tirée de l'accroissement d'une quantité de biens ou de services, produits ou consommés par un individu.

5 La première occurrence de cette expression semble être une note, « The Marginal Man : A Study of the Mulatto Mind », exhumée par Rolf Lindner (1996 : 49), datant du début des années 1910, pendant la phase Tuskegee de l'histoire de vie de Park.

6 Stonequist utilise cette notion (1937 : 213) en la reprenant à A. Goldenweiser (1925 : 245) : une aire marginale est une région intermédiaire où les contenus culturels des tribus limitrophes se mélangent.

7 En note de cette référence à *The Quest for Certainty* de Dewey (1929 : 165), Stonequist rajoutait une remarque intéressante qui atteste de son degré de réflexivité. « Un effort a été fait pour maintenir le concept valide empiriquement, et pour ne pas construire un “type idéal” comme dans la sociologie de Max Weber. » Stonequist se réfère également à la thèse de Theodore Abel, *Systematic Sociology in Germany* (1929) et probablement plus spécifiquement aux pages 155-156. Il ne faut pas faire de l'Homme Marginal un « type-idéal » au sens d'une construction intellectuelle coupée des expériences dans lesquelles elle s'ancre. On pourrait encore se demander si l'on n'a pas davantage affaire à une « fiction » sociologique – ni dogme ni hypothèse –, en suivant Hans Vaihinger (1911/1935).

8 Mary Jo Deegan a été très active pour répandre cette vision d'un Park insensible, à l'opposé de sa propre conception d'une histoire et d'une sociologie militantes (Deegan, 1988 ; et 2006).

9 Pour se faire une idée de l'originalité de la démarche de Thomas, on pourra lire les essais quasi-contemporains de Josiah Royce (1908), en particulier « Race Questions and Prejudices » (p. 1-53). Ils se rejoignent avec Thomas, Park ou Dewey sur le fait que les préjugés raciaux sont des « antipathies » ou des « haines » qui ont été formées et transmises et qui relèvent d'un entraînement social (Royce, 1908 : 48 sur les « *trained hatreds* »).

10 Cette proximité n'échappait pas aux contemporains. Voir par exemple la thèse de Fay Berger Karpf sur la psychologie sociale, qui accorde une place centrale dans sa généalogie américaine à James, Cooley, Mead et Dewey, ainsi qu'au point de vue de Thomas, Park et Faris (1932 : chap. V à VIII). Mais sa thèse traite étonnamment peu de la question des migrations et de la question raciale. Et la figure de l'homme marginal en est absente (peut-être parce que la thèse a été soutenue en 1925 et qu'elle n'a pas été suffisamment actualisée en vue de sa publication sept ans plus tard).

11 Ces notes sont accessibles au Special Collections Research Center de l'Université de Chicago, George Herbert Mead Papers 1855-1968, Box 4, Folders 2-5 : « Advanced Social Psychology (Philosophy 321), student notes by W. T. Lillie from the course given by Mead during the Winter Quarter of 1928, p. 1-242 et p. 243-320) ».

12 Un poème de Paul Laurence Dunbar, « We Wear the Mask » (1895), dit la chose suivante :
« Nous portons le masque qui sourit et qui ment,
Il cache nos joues et ombrage nos yeux…

Cette dette nous la payons à la ruse humaine ;
Avec nos cœurs déchirés et saignants, nous sourions,
Et nous parlons avec une myriade de subtilités.
Pourquoi le monde serait-il trop sage,
En comptant toutes nos larmes et nos soupirs ?
Non, qu'ils nous voient seulement pendant que
Nous portons le masque. »

Park commente comme suit. « La période qui s'étend de 1892, date à laquelle Dunbar a commencé à publier, à 1906, date de sa mort, a été pour le Noir une période de tempête et de stress, de conflit et de contestation. L'ethos noir était confus, préoccupé et divisé. L'ordre ancien, avec ses conseils chrétiens de patience, d'humilité et de résignation, était en train de disparaître. Le nouvel ordre, tel que les Noirs radicaux le concevaient, en tout cas, était nettement de ce monde. Les hommes qui représentaient ce que M. Kerlin appelle "la renaissance de l'âme noire" étaient militants, revendicateurs, répudiant tout compromis, rejetant tout paradis d'espoirs différés. Ils rêvaient d'un monde dans lequel les Noirs auraient liberté, égalité et justice, non pas dans un futur éloigné, mais à présent, ici et maintenant. [...] L'émancipation a fait du Noir un homme libre, mais il n'en a pas fait, au sens fort du terme, un citoyen [...] L'histoire du Noir américain, selon M. Du Bois, est l'histoire de cette lutte pour rendre possible qu'un homme soit à la fois un Noir et un Américain. » (Park, 1923/1950 : 290-291).

13 Le racisme ordinaire pouvait se superposer à une espèce de racialisme colonial. On connaît désormais l'histoire des « zoos humains », terme désigné pour nommer les villages indigènes des expositions coloniales. En 1904, la Foire internationale de St Louis avait exhibé un « pygmée » adolescent, nommé Ota Benga (Mbye Otabenga). Samuel Phillips Verner l'avait acheté et ramené, disait-il, avec onze autres personnes, du confluent des rivières Kasai et Sankuru, au Congo, où il était retenu prisonnier. Après un bref retour au Congo en 1905, financé par Verner, il revient aux États-Unis, séjourne quelque temps au Museum d'histoire naturelle de New York. On le retrouve au mois de septembre 1906, aux côtés d'un orang-outan, Dohong, dans les cages des singes (Monkey House) du Zoo du Bronx, où des foules immenses viennent le regarder. Sur les ordres de William Hornaday, zoologue notable, pionnier du *wildlife movement*, et alors directeur du zoo, la cage d'Ota Benga, dont les dents avaient été limées en pointes acérées, avait été parsemée d'os pour mettre en scène son cannibalisme. Cette situation a ému la presse noire, et un pasteur, Robert Stuart MacArthur, soutenu par la Conférence des églises baptistes de couleur (autant, semble-t-il, en raison de la mise en scène darwinienne qui laissait entendre la proximité de l'homme du singe qu'en raison du traitement dégradant du jeune « Pygmée »), a exigé du bureau du maire George B. McClellan Jr de mettre fin à cette parodie. Ota Benga a été transféré à l'orphelinat Howard

pour enfants de couleur, à Brooklyn. En 1910, il est envoyé à Lynchburg, au Virginia Theological Seminary and College, pour recevoir une formation de missionnaire (il y aurait rencontré W. E. B. Du Bois et B. T. Washington). Baptisé Otto Bingo, il travaille dans une fabrique de tabac, avant de se suicider en 1916, faute de pouvoir retourner en Afrique. Une histoire de marginalité forcée, jusqu'à situer Mbye Otabena aux marges de l'humanité et de l'animalité, qui finit mal.

14 « Ainsi, si un Juif épouse une Chrétienne, leur progéniture devient soit juive, soit païenne. L'individu peut, certes, être considéré comme partiellement juif et partiellement païen, mais il n'est pas compté dans une classe ou une caste à part. Il en va tout autrement pour un Africain ou un Asiatique né de parents mixtes. Cependant, le nombre de personnes dont l'origine raciale est reconnue, mais qui ne sont pas suffisamment amalgamées pour constituer des variétés raciales distinctes, est considérable. Les États-Unis comptaient 1 660 554 personnes considérées comme mulâtres en 1920. Les Cape Coloureds, un mélange de Hottentots et de Hollandais, étaient au nombre de 545 548 en 1930. Les Eurasiens de l'Inde, ou Anglo-Indiens, comme ils préfèrent s'appeler, étaient 113 090 en 1921. Au Brésil, les "personnes de couleur" [*pessoas de cor*], c'est-à-dire les personnes reconnues comme étant d'origine mixte, noire et blanche, étaient au nombre de 8 800 000 ; quarante-trois pour cent de la population étant d'origine mixte indienne et européenne. À Java, les Indo-Européens, ou Eurasiens, étaient au nombre de 290 408. Si nous ajoutons au nombre des personnes reconnues comme étant d'origine raciale mixte celles qui ont été ou pourraient être classées comme des "minorités raciales et culturelles", lesquelles, en raison de différences raciales ou linguistiques, n'ont pas été totalement assimilées ou se considèrent en quelque sorte étrangères dans le pays où elles vivent, nous devrions connaître l'étendue réelle de la *diaspora*, c'est-à-dire la région dans laquelle les peuples vivent plus ou moins comme des étrangers, la région dans laquelle on peut dire qu'il existe des relations interraciales. » (Park, « The Nature of Racial Relations », 1939b : 39).

15 E. Franklin Frazier, dans *The Negro in the United States* (1949), a opposé la thèse de la dissolution du lien avec l'Afrique à celle de la continuité d'Herskovits. Sa préoccupation, politique, était de ne pas apporter de l'eau au moulin des ségrégationnistes en décrivant les « Noirs » comme des « Africains ». Par exemple, tandis qu'Herskovits faisait de la famille centrée autour de la mère et la multiplicité de ses relations un héritage de la polygamie, Frazier y voyait un signe de désorganisation sociale et des difficultés rencontrées par les familles noires dans un régime d'oppression. Cette absence de mémoire se traduisait par le manque

d'organisation des révoltes aux Etats-Unis, en comparaison avec la Jamaïque ou le Brésil (Frazier, 1949 : 92). Herskovits est depuis, dans un nouveau contexte politique, devenu le héros du militantisme afro-centrique et l'ancêtre des recherches sur les diasporas. Sur ces discussions, Price, 2001 ; et Mintz & Price, 1976/1992.

16 Pour une enquête sur la dimension urbaine et politique du cosmopolitisme, dérivée de la lecture de Park et de la tradition de Chicago, voir Carlier (2016).

17 Emílio Willems (1940 : 175) différencie entre « *colonie étrangère* », qui ne séjourne que pour un temps donné et se contente de s'accommoder à cet environnement exotique, « *groupe marginal* » qui regroupe « des migrants et leurs descendants venus avec l'intention de s'enraciner dans le pays » et « *minorité nationale* » qui est parvenue à conserver, grâce à l'isolement, sa culture originaire. Un groupe marginal, par essence provisoire, a pour fonction de faciliter l'accueil, la transition et l'intégration des nouveaux immigrants (*ibid.* : chap. 10). Il a une fonction de sas d'accommodation et d'assimilation, dont l'hybridité culturelle permet d'éviter les désagréments d'une acclimatation forcée ou accélérée. C'est ainsi que les Germano-Brésiliens ont conservé leur langue, leur religion, leur organisation familiale et une part de leur folklore, mais se sont « caboclisés » en assimilant une part de la culture des paysans brésiliens. Les néo-arrivants, qui ne maîtrisent que la culture allemande, se sentent inadaptés dans cette communauté, en ce qu'ils ne participent pas de la culture de transition de ce groupe marginal.

18 Louis Wirth donne quelques éléments de cette histoire dans *The Ghetto* (1928 : 88-95).

19 Sans rentrer dans des discussions historiques, on peut signaler la thèse légèrement différente de David Riesman (1951). Le Juif de cour, banquier des monarques, est un homme marginal, mais pas du tout avec les conséquences psychologiques décrites par Park ou Stonequist. Il n'a pas besoin de renoncer à sa judéité et, tout en circulant dans les cercles de cour, il « reste vraiment juif : encore orthodoxe, encore lié à sa tribu, encore leader des autres Juifs en raison de son rôle dans l'économie non-juive et utilisant tout pouvoir provenant de cette économie pour améliorer la position des Juifs » (Riesman, 1951 : 158). Le Juif de cour a des fonctions bien déterminées dans les deux mondes et ne souffre pas des peines de la double conscience. Une autre figure abordée par Riesman est celle des « rebelles juifs tels que Marx ou Börne » qui pouvaient être violemment antisémites ou judéophobes : « Ils trouvaient leur sécurité, celle de la fin de leur marginalité apparente dans la vision claire d'un avenir où il n'y aurait plus de marges irrationnelles de groupe ethnique, de classe ou de caste, à la différence du Juif de cour,

qui l'ancre dans les valeurs du passé. Ils ne s'accrochaient qu'à l'avenir, avec une telle ténacité qu'ils pouvaient être violemment antisémites sans se haïr eux-mêmes ; ironiquement, ils ont été aidés en cela par le courant messianique de la pensée juive elle-même. » (1951 : 119).
Riesman rajoute que « la position du Juif en tant qu'homme marginal ne se développe réellement que lorsqu'il n'a plus ni sa fonction économique de juif de cour, ni sa fonction politique de rebelle socialiste. Alors, sa fonction réside dans sa seule marginalité. » *(Ibid.)*. Le Juif de salon, celui des cercles de Marcel Proust, n'a « plus rien à vendre que sa judéité » : la marginalité devient une espèce de bien de divertissement mondain. Cette marginalité peut aussi se transformer en « une sorte de disgrâce » à laquelle s'appliquent une « chirurgie plastique sur les "nez juifs" » et une espèce de chirurgie psychique sur les « âmes juives » (*ibid.* : 122). Cette dernière est très contemporaine. Riesman, constatant au début des années 1950 certaines tentations de nationalisme, de *revival* et de folklorisation, énumère « le nationalisme sioniste, la religiosité des juifs qui s'auto-judaïsent, les usages juifs et yiddish soutenus artificiellement, et ainsi de suite. Les Juifs chauvins et normalisateurs sont à leur tour très agressifs à l'égard du «cosmopolite sans abri», c'est-à-dire du Juif marginal qui doit son existence aux Lumières – certains sionistes emploient ici un vocabulaire similaire à celui de l'Union soviétique d'aujourd'hui et montrent la qualité prophétique de la crainte de Veblen que la perte de la marginalité ne signifie aussi la perte pour la culture occidentale des réalisations juives distinctives dans la vie intellectuelle. Ces efforts juifs sont soutenus en Amérique par les non-Juifs qui ont tellement peur d'être pris pour ethnocentriques qu'ils accueillent avec emphase tous les signes de folklore juif de leurs amis juifs, tout comme le jazz était accueilli comme si joliment noir par certains bohèmes blancs. » *(Ibid.)*.

20 *Shulchan Aruch* : Code des lois compilées par Rabbi Joseph Karo au XVI^e^ siècle.

21 Pour Walter Lippmann, la démocratie américaine, « sans projet, désordonnée, à la dérive », n'a pas encore « appris à loger tout le monde, à employer tout le monde à un salaire décent » et à accorder aux Noirs « un statut qui les respecte, à garantir leurs libertés civiles et à leur apporter éducation et loisir » (Lippmann, 1919 : iii-iv). Tant que ces problèmes ne sont pas réglés, tous les discours sur le « problème racial » sont une « sinistre mythologie ». Lippmann esquisse une dynamique intéressante : ceux qui proclament sans cesse leur supériorité suscitent l'imitation de leurs victimes (qu'ils dégradent et terrorisent, dit-il) – ce qui conduit les Blancs à vouloir supprimer les Noirs qui tentent de les imiter. Dans une situation d'inégalité, « où avoir une peau sombre est associé à pauvreté, ignorance, misère,

terreur et insulte », il ne peut y avoir de « fierté raciale » des Noirs. Mais « égalité sociale » ne va pas de pair avec mixité raciale pour Lippmann. La solution, originale, serait selon lui le « parallélisme racial » : donner toutes leurs chances sociales aux Noirs pour leur permettre d'accéder aux mêmes avantages que les Blancs, mais sans passer par « un amalgame indésirable pour les Blancs comme pour les Noirs » *(ibid.)*. Une version radicale de « égaux mais séparés ».

22 Du Bois paraît plus sensible à la situation allemande. Il souligne l'absurdité de la reprise des théories de Gobineau par la propagande sur la supériorité de la race aryenne et la décadence qu'engendre le mélange racial. « La renaissance de l'antisémitisme hitlérien n'est qu'une partie du ressentiment général et de la souffrance en Allemagne en raison des résultats de la guerre et du traité de Versailles. L'immense contribution des Juifs à la culture allemande au cours des mille dernières années est incontestable [...] la rivalité économique actuelle et la jalousie raciale donnent aujourd'hui à Hitler et à ses partisans un fouet pour pousser le peuple allemand à une opposition clanique et cruelle à l'égard de ses concitoyens juifs. » (Du Bois, « Miscegenation », 1935/1985 : 93 et 95).

23 *Allrightnick* : en yiddish, désigne, avec une teinte péjorative, un arriviste content de lui, un nouveau riche, un parvenu, qui tend à regarder les autres de haut et à stigmatiser pour les bons à rien et les ratés *(Schlemiels)* qui ont échoué.

24 L'amalgame n'allait pas sans difficulté, puisque l'équipage de Cook, en débarquant aux îles Sandwich – le nom de Hawaii jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle – y diffuse des maladies vénériennes, le choléra et la grippe qui déciment les autochtones. Plus tard, Cook décidera d'enlever Kalani'ōpu'u, le chef *(ali'i nui)* de l'île d'Hawaii, afin de le monnayer contre une chaloupe volée le 14 février 1779 – il se fera tuer dans la baie de Kealakekua.

25 Sur les cultures noires au Brésil, et en particulier à Bahia, Pierson, outre qu'il a enquêté directement, s'appuie sur la littérature déjà abondante de Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Artur Ramos et Edison Carneiro.

26 Au gré des lectures, on retrouve l'idée de « creuset *(crisol)* » d'un *melting-pot*, sans préjugé, chez Stefan Zweig (*Pequena viagem ao Brasil*, 1936). L'idée de démocratie raciale devient un thème de propagande idéologique promu par l'*Estado novo* de Getúlio Vargas, à partir de 1937 et dans les années 1940, par opposition aux lois Jim Crow aux États-Unis et aux politiques racialistes en Europe. *Casa grande e senzala* sera traduit dès 1946 en anglais comme *The Masters and the Slaves* et en français par *Maîtres et esclaves*, en 1953 (traduction par Roger Bastide, préface par Lucien Febvre). Febvre doublera sa préface d'un compte-rendu, « Un grand livre sur le Brésil », dans les *Annales* (1953, 8 (3) : 409-410). Il y parle de la

« fusion progressive » jusqu'à l'« intime mélange » entre « trois masses humaines » ; et il reprend, lui aussi, la métaphore du creuset. L'idéal (ou l'utopie) du *melting-pot* s'est déplacé sous les tropiques. C'est à la même époque que l'UNESCO finance sa recherche sur les relations raciales au Brésil (par l'entremise de Bastide, qui emploie Florestan Fernandes sur le terrain ; tandis que Thales de Azevedo et Charles Wagley produisent leurs monographies.

27 Le voyage de Park à Bahia, guidé par Pierson (qui avait lui-même séjourné à Rio Vermelho, à la Graça et à la Barra) fait du Brésil une destination pour les chercheurs étatsuniens. Frazier y séjourne (1942) ainsi que les Herskovits (1943), ou que Ruth Landes (1947).

28 Ce type de règles valait pour les Orientaux. Une curiosité juridique, pendant un temps, était que le mariage mixte, interdit entre femmes blanches et hommes chinois ou japonais, était accepté avec les hommes philippins, du fait de leur classification raciale comme « Malais » plutôt que « Mongoliens ». L'État de Californie répare cette faille en complétant sa législation anti-miscégénation en 1933 – les Philippins sont désormais hors-jeu.

29 Harry H. Laughlin produit, dans *Eugenical Sterilization in the United States* (1922), une série de textes législatifs et de statistiques institutionnelles ainsi qu'un ensemble de conseils juridiques, administratifs et pénitentiaires pour faire un « diagnostic eugénique » et pour stériliser les membres de populations déficientes, à des fins de thérapie ou de punition. Laughlin se distinguera ultérieurement en étant actif dans le Pioneer Fund, fondation à but non lucratif, créée en 1937 « pour faire progresser l'étude scientifique de l'hérédité et des différences humaines », qui diffusera de la propagande nazie (le film *Erbkrank*, 1937) sur le territoire américain et œuvrera en bloquant l'arrivée des exilés juifs qui fuyaient les nazis (Lombardo, 2002).

30 *Seventh son* – supposé avoir des pouvoirs surnaturels, comme ceux de guérisseur, sourcier ou devin. Park cite ce texte dans « Negro Class Consciousness as Reflected in Race Literature » (1923/1950 : 292).

31 « Le renégat n'est jamais pleinement accueilli par le nouveau groupe et n'obtient jamais une reconnaissance complète. Sa position ressemble à celle du parvenu. » (SCRC, Park Collection, B18F9, « Life histories : standpoint and questionnaire » *Americanization Study, Division of Immigrant Heritages*, Letters, Pacific Coast Survey : 6-7).

32 Son « complexe de dépendance » s'est attiré les foudres de Fanon (1952 : chap. IV), comme d'Aimé Césaire ou de Georges Balandier.

33 Sur le lien entre Wright et Cayton, les archives à consulter sont les Richard Wright Papers, à la Beinecke

Rare Books and Manuscripts Library, Yale University (<https://archives.yale.edu/repositories/11/resources/972>) et les Horace R. Cayton Papers, à la Chicago Public Library (<https://www.chipublib.org/fa-horace-r-cayton-papers/>). Voir aussi la biographie de Horace Cayton, *Long Old Road* (1963). Les archives Parkway Community House Records sont conservés au Musée d'histoire de Chicago (Chicago History Museum) et sont partie prenante du Black Metropolis Research Consortium (<https://bmrc.lib.uchicago.edu/portal/view/?id=BMRC.CHM.PKWY_HOUSE.xml>).

34 Sur cette question de la vraie américanité, avec ses différents clivages natifs/ migrants, Noirs, Indiens, etc., Albert Bushnell Hart rappelait en 1930 : « L'une des distinctions les plus soigneusement établies par les autorités fédérales est celle entre l'élément natif de la population et l'élément né à l'étranger, bien que tout le monde sache qu'à l'exception des Amérindiens (qui ne représentent pas plus d'un septième de 1 % de la population totale), toute la population est composée d'immigrants venus d'autres pays ou de descendants de ces immigrants. Les différents *Sons and Daughters of Historic Periods and Localities* n'ont pas plus droit à un privilège spécial de nativisme que n'importe qui d'autre, si ce n'est qu'ils et elles doivent compter plus de décennies avant de remonter à leur ancêtre immigrant. » (Hart, 1930 : 748).

35 Maurice Fishberg, auteur du livre de référence *The Jews* (1911), est un cas intéressant. Médecin à l'hôpital Beth Israel et médecin légiste pour les Hebrew Charities, il procède à des études d'anthropologie physique, en particulier de craniométrie, et à des recherches sur les formes du « nez juif », qui seront discréditées par Franz Boas, lequel rassemble une énorme documentation et développe une perspective d'anthropologie culturelle pour infirmer l'existence d'une différence génétique perceptible entre Juifs et non-Juifs. Le 4 mars 1934, en réaction à la montée du nazisme, un sommet national, présidé par Max J. Kholer, organisé par l'Académie juive des sciences et par les Judaeans, entérine les enquêtes de Franz Boas. Maurice Fishberg et Ellsworth Huntington rejettent publiquement et solennellement leurs travaux antérieurs – cf. Franz Boas, Maurice Fishberg, Ellsworth Huntington & Max J. Kohler (1934), *Aryan and Semite : With Particular Reference to Nazi Racial Dogmas, Addresses delivered before the Judaeans and the Jewish Academy of Arts and Sciences, March 4th, 1934, in New York City*, Cincinnati, B'nai B'rith.

36 Stonequist n'a pas l'air de prendre la mesure de la persécution subie par les Juifs dans l'Allemagne nazie quand il écrit cela (1937 : 185). Il propose une analyse du statut marginal d'Hitler, né de père autrichien et de mère tchèque, grandi dans un village de Bohème où les Allemands étaient une minorité, d'une famille mi-bourgeoise mi-paysanne qui était méprisée par les Allemands comme par les Autrichiens. Transfuge de classe et de

nationalité, il essaie de se refaire une vie en quittant Vienne pour Munich, se prend de haine pour les socialistes, pour leurs leaders juifs, et au bout du compte pour la totalité des Juifs (*ibid.* : 74-76). Une personne marginale s'est transformée en leader d'un parti nationaliste, qui promeut un projet d'expropriation et d'expulsion, et bientôt, d'extermination d'un peuple marginal.

37 Notons que James Weldon Johnson, leader de la NAACP, son premier secrétaire exécutif noir de 1920 à 1930, publie une première fois, anonymement, cette fiction autobiographique en 1912, et la publie à nouveau en 1927, en la signant cette fois-ci de son nom. Entre-temps a eu lieu ce que Johnson appellera la « floraison *(flowering)* de littérature noire », à laquelle il participe activement. Il collige *The Book of American Negro Poetry, Chosen and Edited with an Essay on the Negro's Creative Genius* (New York, Harcourt, Brace and Company, 1922), première anthologie de trente et un poètes afro-américains, l'une des premières œuvres marquantes de la Renaissance de Harlem – qu'il a dû éditer alors qu'il se battait pour faire passer au Congrès le Dyer Anti-Lynching Bill (votée par la Chambre des Représentants le 26 janvier 1922, rejetée par le Sénat).

38 Park suivait, avant de partir à la retraite, deux recherches sur les Eta (ou Burakumin) au Japon, celle de Helen Topping, fille de missionnaires passée par l'école de Francis W. Parker à Chicago, mais qui était trop absorbée dans le prosélytisme évangélique de Toyohiko Kagawa, en particulier dans sa croisade, le « Kingdom of God movement » à partir de 1927; et Tadeo Kawamura, qui avait soutenu un mémoire *The Social Significance of the Horizontal Movement in Japan* (MA Chicago, 1923). Les Eta étaient une caste d'intouchables, en charge de métiers tabous (bouchers, tanneurs, cordonniers…) pour les shintoïstes et les bouddhistes, vivant en petites communautés ségréguées (villages ou quartiers enclavés) malgré leur affranchissement en 1871. Ils avaient, dans une mobilisation collective, proclamé leur égalité et lancé leur association Zenkoku Suihei-sha (Société nationale des Niveleurs) lors d'une convention nationale à Kyoto le 3 mars 1922. Le rapprochement était fait entre Eta au Japon, Dalits en Inde et Noirs aux États-Unis.

39 « *Rapprochement* » : en français dans le texte.

40 Il ne s'agit pas seulement ici d'herméneutique culturelle, mais aussi de détermination de positions structurales dans des réseaux. De ce second point de vue, on peut prendre pour exemple les Quakers, minorité pacifiste, jouissant à ce titre d'un certain nombre de dérogations et de privilèges, qui a développé des compétences en « médiation et conciliation internationales ». Certains de leurs membres sont intervenus, par exemple, dans des processus de résolution de conflit entre Gandhi et

le gouvernement britannique en Inde en 1945, dans la guerre du Biafra avec le Nigeria dans les années 1960 ou pendant la guerre civile du Sri Lanka dans les années 1980 : leur double position d'extériorité est convertie en capacité légitime à écouter et à médier, au cœur de conflits jugés sans solution.

41 Il faudrait ici également examiner le livre d'Herbert A. Miller, *Races, Nations, and Classes* (1924), qui développe une « psychologie de la domination et de la liberté », et traite de la montée d'une conscience nationale ou raciale chez des « minorités opprimées ». Park le recense (1926d) comme un ouvrage apportant des données empiriques, mais reste circonspect en ce qui concerne l'usage de la notion de « psychose d'oppression ».

42 Et pour une enquête qui resitue ces anthologies à la suite de *The New Negro* d'Alain L. Locke (1925) et de *Negro : An Anthology* de Nancy Cunard (1934), et s'interroge sur la forme « anthologie », dans les mondes francophone et anglophone, voir « Miroirs des littératures nègres » de Mangeon (2009).

43 Souleymane Bachir Diagne a attiré notre attention sur cette citation d'Alioune Diop au Deuxième Congrès des écrivains et artistes noirs de Rome (26 mars-1er avril 1959) dans une conférence à l'École normale supérieure, « Le trouble de l'universel », le 24 novembre 2023. Cf. A. Diop. « Le sens de ce Congrès (Discours d'ouverture) », *Présence africaine*, n° 24-25, février-mai 1959, p. 44 ; ou le documentaire « Présence africaine à Rome » de Paulin Soumanou Vieyra).
« C'est donc un devoir pour nous de *sauver l'universel de l'égoïsme ou des insuffisances de l'Occident*. Nos élites n'ont pas à renoncer à leurs options esthétiques, littéraires ou philosophiques, mais à construire les fondements et les institutions de leur dignité. Car, à certains égards, la logique n'est-elle pas un langage ? Et les catégories de la pensée et de l'art d'Occident sont-elles les seules valables ? Est-il légitime de refuser aux peuples de couleur l'honneur d'offrir le moindre enrichissement à la civilisation humaine ? *Les apports de l'Occident à la formation de notre personnalité restent précieux. Nous revendiquons cependant la liberté de les enrichir et à notre tour de donner. Et pas seulement de recevoir.* Nous voulons faire honorer la sagesse de nos peuples, les relever de l'indignité, afin de recréer avec tous un monde fraternel de paix et de compréhension mutuelle. C'est pourquoi nous nous donnons pour mission, chacun dans sa spécialité, de travailler, légitimement et raisonnablement, à *libérer les disciplines et les arts de ces entraves dont les impératifs de l'hégémonie occidentale avaient compromis leur vocation universelle*. *Désoccidentaliser pour universaliser,* tel est notre souhait. *Pour universaliser, il importe que tous soient présents dans l'œuvre créatrice de l'humanité*. La présence africaine s'articulera utilement aux autres «présences» dans la mesure

où la personnalité africaine aura su marquer le développement des sciences et des arts du sceau original de nos soucis, de nos situations et de nos génies » (Diop, 1959 : 44 – soul. par D. C.).

44 Le « rendez-vous du donner et du recevoir », l'expression qui a depuis fait son chemin provient de l'intervention de Léopold Sédar Senghor au premier Congrès des écrivains et artistes noirs (1956), à l'encontre de la vision de la négritude comme « racisme antiraciste » de Sartre, ou de son appel à la violence dans la « Préface » aux *Damnés de la terre* (Fanon, 1961) : « Abattre un Européen c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre. »

45 Certaines populations restent isolées dans le long terme, comme les Cajuns de Louisiane, descendants des Acadiens déportés aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, ou les micro-communautés anabaptistes de Pennsylvanie, arrivées en vagues d'Allemagne et de Suisse depuis 1700, ou encore les peuples Pueblos, Apaches et Navaho des Hautes Plaines du Nouveau Mexique. Les chances de s'en extirper restent minces.

LES MIGRATIONS HUMAINES ET L'HOMME MARGINAL

ROBERT E. PARK

Les enquêteurs sur la grande société[1], qui considèrent l'humanité dans la perspective de la longue durée historique, ont souvent été disposés à donner une explication des différences culturelles existant entre les races et les peuples dans la détermination d'une seule cause ou condition dominante[2]. Une école de pensée, représentée de la façon la plus manifeste par Montesquieu, a trouvé cette explication dans le climat et l'environnement physique. Une autre école, attachée au nom d'Arthur de Gobineau, auteur de *L'Inégalité des races humaines* (1884), a avancé une explication de la divergence des cultures par les qualités innées des races, héritées biologiquement. Ces deux théories ont ceci en commun qu'elles conçoivent toutes deux la civilisation et la société comme le résultat de processus d'évolution – processus au cours desquels l'homme a acquis de nouveaux traits héréditaires – plutôt que de processus par lesquels de nouvelles relations ont été établies entre les hommes.

À l'opposé de ces deux approches, Frederick Teggart (1918) a récemment repris et amplifié ce que l'on pourrait appeler une théorie catastrophique de la civilisation, une théorie qui remonte à Hume en Angleterre et à Turgot en France. De ce point de vue, le climat et les traits raciaux innés, si importants qu'ils aient pu être dans l'évolution des races, n'ont eu qu'une influence mineure dans la création des différences culturelles. En fait, les races et les cultures, loin d'être en tous points identiques – ou d'être le produit de conditions et de forces similaires – doivent, peut-être, être opposées les unes aux autres comme les effets de contradictions, les résultantes de tendances antagonistes ; de sorte que l'on peut dire que la civilisation semble s'épanouir aux dépens des différences raciales plutôt qu'elle ne serait préservée par elles. En tout cas, s'il est vrai que les races sont le produit de l'isolement et de la consanguinité, il est tout aussi certain que la civilisation, en revanche, est la conséquence du contact et de la communication. Les forces qui ont été décisives dans l'histoire de l'humanité sont celles qui ont réuni les hommes dans des relations fructueuses de compétition, de conflit et de coopération.

Parmi les plus importantes de ces influences, il y a eu – en vertu de ce que j'ai appelé la théorie catastrophique du progrès – les migrations et les collisions, les conflits et les fusions accidentelles de peuples et de cultures qui en ont résulté. « Tout progrès culturel, dit Carl Bücher, dans son ouvrage *Industrial Evolution* commence, pour ainsi dire, par une nouvelle période d'errance », et à l'appui de cette thèse, il rappelle que les premières formes de commerce étaient migratoires, que les premières industries, qui se sont libérées du cocon familial pour devenir des occupations indépendantes, se faisaient de manière itinérante. « Les grands fondateurs de la religion, les premiers poètes et philosophes, les musiciens et acteurs des époques passées, ont tous été de grands vagabonds *(wanderers)*. Aujourd'hui encore, l'inventeur, le prêcheur d'une doctrine nouvelle ou le virtuose ne voyagent-ils pas de lieu en lieu à la recherche d'adhérents et d'admirateurs, et ce, malgré l'immense développement récent des moyens de communication de l'information ? » (1907 : 347).

L'influence des migrations ne s'est pas limitée, bien sûr, aux changements qu'elles ont apportés aux cultures existantes. Dans le long terme, elles ont déterminé les caractéristiques raciales des peuples historiques. « L'enseignement de l'ethnologie », comme le note Griffith Taylor (1927 : 336), « atteste, en totalité, que le mélange racial est la règle et non l'exception ». Chaque nation s'avère être, à l'examen, un *melting-pot* plus ou moins réussi. La géographie humaine a donné le nom de « mouvement historique » à ce triage *(sifting)* constant des races et des peuples, car, comme le dit Ellen Semple (1911 : 75) dans son ouvrage *Influences of Geographic Environment*, « il sous-tend la plupart des histoires écrites et constitue la majeure partie de l'histoire non écrite, en particulier celle des tribus sauvages et nomades ».

Les changements raciaux, il est vrai, suivent inévitablement, à une certaine distance, les changements culturels. Les mouvements et les mélanges des peuples, entraînent des changements rapides, soudains, et souvent catastrophiques des coutumes et des habitudes. Ils sont suivis, au cours du temps, par des modifications correspondantes

du tempérament et du physique, résultat du métissage *(interbreeding)*. Il n'y a probablement jamais eu de cas où des races ont vécu ensemble et entretenu les contacts intimes qu'une économie commune impose sans que la contiguïté raciale ne produise des hybrides raciaux. Cependant, l'évolution des caractéristiques raciales et des traits culturels se fait à des rythmes très différents, et il est notoire que les changements culturels ne sont pas consolidés et transmis biologiquement, sinon dans une très faible mesure, voire pas du tout. Les caractères acquis ne sont pas hérités biologiquement.

Les auteurs qui soulignent l'importance de la migration en tant qu'agence de progrès sont invariablement amenés à attribuer un rôle similaire à la guerre. Ainsi, Theodor Waitz (1863 : 347), commentant le rôle des migrations comme facteurs de civilisation, fait remarquer que les migrations sont « rarement de nature pacifique au départ ». À propos de la guerre, il écrit : « La première conséquence de la guerre est l'établissement de relations déterminées entre les peuples, qui rendent possibles des rapports amicaux, dont l'importance croît davantage du fait de l'échange de connaissances et d'expériences que du simple échange de marchandises. » Et il ajoute :

> Chaque fois que nous rencontrons un peuple, quel qu'en soit le degré de civilisation, qui ne vit pas en contact et en action réciproque avec d'autres peuples, nous constatons d'ordinaire une certaine stagnation, une inertie mentale et un manque d'activité qui rendent presque impossible tout changement des conditions sociales et politiques. Ces phénomènes se transmettent, en temps de paix, comme une pathologie durable et la guerre apparaît alors, quoique puissent en dire les apôtres de la paix, comme un ange salvateur, qui réveille l'esprit national et rend toutes les forces plus plastiques. (*Ibid.* : 346)

Parmi les auteurs qui conçoivent le processus historique en termes d'intrusions, soit pacifiques, soit agressives, d'un peuple sur le territoire d'un autre, il faut compter des sociologues comme Ludwig Gumplowicz

et Franz Oppenheim. Le premier, dans son effort de définir abstraitement le processus social, l'a décrit comme l'interaction de groupes ethniques hétérogènes, la sub-ordination et la sur-ordination des races qui en résultent constituant l'ordre social – la société, en fait.

De même, Oppenheim (1914), dans son étude sur l'origine sociologique de l'État, croit avoir démontré que, dans tous les cas, l'État a eu pour origine historique l'imposition, par la conquête et par la force, de l'autorité d'un peuple nomade sur un peuple sédentaire et agricole. Les faits qu'Oppenheim a rassemblés pour soutenir sa thèse montrent, en tout cas, que les institutions sociales sont, dans de nombreux cas, tout au moins, apparues brusquement par une mutation, plutôt que par un processus de sélection évolutionnaire et d'accumulation graduelle de relativement minimes variations.

On ne voit pas tout de suite pourquoi une théorie qui insiste sur l'importance des changements catastrophiques dans l'évolution de la civilisation ne devrait pas en même temps tenir compte de la révolution comme facteur de progrès. Si la paix et la stagnation, comme le suggère Waitz, tendent à prendre la forme d'une maladie sociale, si, comme le dit William G. Sumner[3], la société a besoin d'une sorte de « ferment » en elle pour en finir avec cette stagnation et pour émanciper les énergies des individus, emprisonnées dans un ordre social existant, il semble qu'une « folie aventureuse » comme les croisades du Moyen Âge, ou un enthousiasme romantique, comme celui qui a trouvé son expression dans la Révolution française ou dans la plus récente aventure bolchevique en Russie, puisse servir tout aussi efficacement que la migration ou la guerre pour rompre la routine des habitudes existantes et briser le carcan de la tradition[4]. Les doctrines révolutionnaires sont naturellement fondées sur une conception du changement catastrophique, plutôt qu'évolutif. La stratégie révolutionnaire, telle qu'elle a été élaborée et rationalisée dans les *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel (1908), fait de la grande catastrophe, la grève générale, un article de foi. En tant que telle, elle devient un

moyen de maintenir le moral et de faire observer la discipline parmi les masses révolutionnaires.

La première différence, et la plus évidente, entre la révolution et la migration est que, dans le cas de la migration, l'effondrement de l'ordre social est amorcé par l'impact d'une population envahissante, et achevé par le contact et la fusion des peuples autochtones avec les étrangers. Dans le premier cas, le ferment révolutionnaire et les forces qui ont bouleversé la société ont généralement eu, ou semblent avoir eu, leurs sources et leurs origines principalement, sinon entièrement à l'intérieur, plutôt qu'à l'extérieur, de la société affectée. Il est douteux que l'on puisse soutenir que chaque révolution, chaque *Aufklärung*, chaque éveil intellectuel et chaque renaissance ont été et seront provoqués par un mouvement d'invasion de population ou par l'intrusion d'une agence culturelle étrangère. Il semble tout au moins qu'une certaine modification de ce point de vue soit nécessaire, car avec l'expansion des processus de commerce et de communication, il y a progressivement et relativement plus de mouvement et moins de migration. Le commerce, en rapprochant les extrémités de la terre, a rendu les voyages relativement sûrs. De plus, avec le développement de l'industrie mécanique et la croissance des villes, ce sont les marchandises plutôt que les hommes qui circulent. Le colporteur, qui porte son stock sur son dos, cède la place au vendeur itinérant, et le catalogue de la maison de vente par correspondance atteint maintenant des régions éloignées que même le colporteur yankee ne pénétrait que rarement, voire jamais. Avec la formation d'une économie mondiale et avec l'interpénétration des peuples, les migrations, comme Bücher l'a souligné, ont changé de nature :

> Les migrations qui se produisaient au début de l'histoire des peuples européens étaient des migrations de tribus entières, avec une poussée et une pression d'unités collectives, d'est en ouest pendant des siècles. Les migrations du Moyen Âge ne touchaient jamais que des classes : les chevaliers des croisades, les marchands, les artisans salariés, les compagnons, les jongleurs

> et les ménestrels, ou des vilains en quête de protection de l'enceinte d'une ville. Les migrations modernes, au contraire, relèvent généralement de la sphère privée, les individus étant mus par les motifs les plus divers. Elles sont presque invariablement dépourvues d'organisation. Le processus qui se répète des milliers de fois par jour n'est uni que par une seule caractéristique, à savoir qu'il s'agit partout d'un changement de localité de la part de personnes qui recherchent des conditions de vie plus favorables. (Bücher, 1907 : 349)

Les migrations, qui étaient autrefois des invasions, suivies de déplacement forcé ou de l'asservissement d'un peuple par un autre, ont acquis le caractère d'une pénétration pacifique. En d'autres termes, la migration des peuples s'est transformée en mobilité d'individus. Les guerres que ces mouvements ont si fréquemment provoquées ont pris le caractère de luttes intestines, dont les grèves et les révolutions doivent être considérées comme des types.

En outre, si l'on voulait recenser toutes les formes de changements catastrophiques, il faudrait inclure les changements provoqués par l'apparition soudaine d'un nouveau mouvement religieux comme le mahométisme[5] ou le christianisme, qui ont tous deux commencé comme des mouvements schismatiques et sectaires et qui, en s'étendant et en évoluant en interne, sont devenus des religions indépendantes. Considérée de ce point de vue, la migration revêt un caractère moins unique et exceptionnel que ne l'ont conçu jusqu'ici les auteurs que le problème a le plus intrigués. Elle apparaît simplement comme une forme parmi une série de formes dans lesquelles prennent place des changements historiques. Néanmoins, considérée abstraitement comme un type d'action collective, la migration humaine présente partout des caractéristiques suffisamment typiques pour en faire un sujet d'enquête indépendant, tant en ce qui concerne sa forme que les conséquences qu'elle engendre.

La migration ne doit cependant pas être identifiée à un simple déplacement. Elle implique, au minimum, un changement de résidence et la rupture des liens familiaux. Les mouvements des Tziganes et autres peuples parias, parce qu'ils n'entraînent pas de changements importants dans la vie culturelle, sont vus comme un fait géographique plutôt qu'un phénomène social. La vie nomadique est stabilisée sur la base du mouvement, et même si les Tziganes se déplacent désormais en automobile, ils conservent, relativement inchangées, leur ancienne organisation tribale et leurs coutumes. Il en résulte que leur relation avec les communautés dans lesquelles ils se trouvent doit être décrite comme symbiotique plutôt que sociale[6]. Cela tend à être vrai pour toute section ou classe de la population, instable et mobile – les *hobos*, par exemple, ou les habitants des hôtels[7].

La migration en tant que phénomène social doit être étudiée non seulement dans ses effets les plus flagrants, tels qu'ils se manifestent dans les changements de coutumes et de mœurs, mais elle peut être envisagée dans ses aspects subjectifs, à travers le changement de type de personnalité qu'elle engendre. Lorsque s'effondre l'organisation traditionnelle de la société, à la suite d'un contact et d'une collision avec une nouvelle culture invasive, l'effet en est, pour ainsi dire, l'émancipation des individus. Les énergies qui étaient contrôlées par la coutume et la tradition sont relâchées. L'individu est libre pour de nouvelles aventures, mais il se retrouve plus ou moins sans direction ni contrôle. Teggart déclare à ce propos :

> En raison de l'effondrement des modes coutumiers d'action et de pensée, l'individu fait l'expérience d'une « libération *(release)* » des restrictions et des contraintes auxquelles il était soumis et il donne la preuve de cette « libération » par une énergique affirmation de soi. La surexpression de l'individualité est l'un des traits marquants de toutes les époques de changement. Par ailleurs, l'étude des effets psychologiques du contact et de la collision entre différents groupes révèle que l'aspect le plus important de la « libération *(release)* » ne consiste pas tant dans

> l'affranchissement du soldat ou du guerrier des limitations *(restraint)* des modes d'action conventionnels, que dans l'affranchissement du jugement individuel des inhibitions des modes de pensée conventionnels. On verra donc, ajoute-t-il, que l'étude du *modus operandi* du changement dans le temps donne un point de convergence aux efforts des historiens des idées, de la politique ou de la littérature, des psychologues ou des chercheurs en éthique et en théorie de l'éducation. (Teggart, 1925 : 196)

Les changements sociaux, selon Teggart, trouvent leur impulsion initiale dans des événements qui « libèrent » les individus dont la société est composée. Inévitablement, cependant, cette libération est suivie au cours du temps par la réintégration des individus ainsi libérés dans un nouvel ordre social. Dans l'intervalle, cependant, certains changements se produisent – en tout cas, ils sont susceptibles de se produire – dans le caractère des individus eux-mêmes. Le processus ne fait pas que les émanciper *(emancipated)*, il en fait des individus éclairés *(enlightened)*.

L'individu émancipé devient invariablement, en un certain sens et à un certain degré, un cosmopolite. Il apprend à regarder le monde dans lequel il est né et a été élevé avec le détachement d'un étranger. Il acquiert, en somme, un biais intellectuel. Simmel a décrit la position de l'étranger dans la communauté, et sa personnalité, en termes de mouvement et de migration.

> «Si l'errance *(wandering)*, dit-il, considérée comme la libération de tout point donné dans l'espace, est le contraire conceptuel de la fixation en un quelconque point, alors la forme sociologique de l'étranger présente certainement l'union de ces deux spécifications ». L'étranger reste, mais il ne s'installe pas. Il est un vagabond *(wanderer)* potentiel. Cela signifie qu'il n'est pas obligé comme les autres par les convenances et les conventions locales. « Il est l'homme le plus libre, en pratique et en théorie. Il considère ses relations avec les autres avec moins de préjugés ;

> il les soumet à des standards plus généraux, plus objectifs, et il n'est pas limité dans son action par la piété, les coutumes ou les précédents ». (Simmel, 1908)[8]

L'effet de la mobilité et de la migration est de séculariser des relations qui étaient autrefois sacrées. On peut décrire ce processus, dans son double aspect, peut-être, comme celui de la sécularisation de la société et de l'individuation de la personne. Pour une image vivante et authentique de la façon dont la migration d'un peuple a, en fait, provoqué la destruction d'une civilisation antérieure et libéré les peuples concernés pour la création d'une civilisation ultérieure, plus séculière et plus libre, je suggèrerai l'introduction de Gilbert Murray à *The Rise of the Greek Epic* (1907), dans laquelle celui-ci cherche à restituer les événements de l'invasion nordique de la région égéenne. Ce qui s'ensuivit, dit-il, fut une période de chaos :

> Dans le chaos d'une vieille civilisation, brisée en fragments, dont les lois sont réduites à néant, et où le réseau complexe d'attentes normales qui forme l'essence même de la société humaine est si souvent et si complètement ébranlé par des séries de déceptions, il n'y a au bout du compte plus d'attente normale du tout. Pour les colons fugitifs qui s'installèrent sur les rivages de l'ancienne Ionie, ainsi que dans certaines parties de Doride et d'Éolie, il n'y avait plus de dieux tribaux ni d'obligations tribales, car il n'y avait plus de tribus. Il n'y avait plus d'anciennes lois, parce qu'il n'y avait plus personne pour les appliquer ni même pour s'en souvenir. Il n'y avait plus que les contraintes que le pouvoir le plus fort du moment choisissait d'appliquer. Le foyer et la vie de famille avaient disparu, et tous leurs innombrables liens avec elle. Un homme ne vivait plus avec une épouse de sa propre race, mais avec une femme étrangère, dangereuse, à la langue et aux dieux étrangers, une femme dont il avait peut-être assassiné le mari ou le père – ou au mieux, qu'il avait achetée comme esclave au meurtrier. L'ancien cultivateur aryen, comme nous le verrons plus loin, vivait avec ses troupeaux dans une sorte d'association

> familière. Il ne tuait « son frère le bœuf » que sous l'effet d'une contrainte particulière ou pour des raisons religieuses déterminées, et il s'attendait à ce que ses femmes pleurent au moment de l'abattage. Mais à présent, il avait délaissé ses propres troupeaux. Au loin, ils avaient été dévorés par des ennemis. Et il vivait sur les bêtes des étrangers qu'il volait ou réduisait en servitude. Il avait quitté les tombes de ses pères, les gentils fantômes de son propre sang, qui prenaient la nourriture dans sa main et qui l'aimaient. Il était entouré par les tombes de morts étrangers, par d'étranges fantômes dont il ne connaissait pas les noms, qu'il n'avait pas le pouvoir de contrôler, et qu'il essayait de son mieux d'apaiser par la peur et l'aversion. Il n'existait qu'une seule chose concrète, désormais, dont il faisait le foyer de son allégeance, à la place du foyer de sa vieille famille, de ses coutumes tribales, de ses dieux et de ses saints. C'était un mur de pierres, une *Polis*, le mur que ses compagnons et lui, des hommes de langues et de cultes différents, unis par un besoin impérieux, avaient dressé pour être la seule barrière entre eux et un monde d'ennemis. (Murray, 1907 : 78-79)

C'est entre les murs de la *polis,* et dans cette société mixte, qu'est née la civilisation grecque. Tout le secret de la vie grecque antique, sa relative liberté à l'égard des superstitions les plus grossières et de la crainte des dieux, est liée, nous dit-on, à cette période de transition et de chaos, au cours de laquelle l'ancien monde primitif a péri et qui a accouché d'un ordre social plus libre et plus éclairé. La pensée s'émancipe, la philosophie naît, l'opinion publique s'érige en autorité contre la tradition et la coutume. Comme le dit Guyot, « le Grec avec ses fêtes, ses chants, sa poésie, semble célébrer, dans un hymne perpétuel, la libération de l'homme des puissantes chaînes de la nature » (Guyot, 1849, *in* Thomas, 1921 : 205).

Ce qui s'est passé alors en Grèce s'est produit depuis dans le reste de l'Europe et se produit à présent en Amérique. Le mouvement et la migration des peuples, l'expansion des échanges commerciaux, et en particulier la croissance de ces immenses creusets *(melting-pots)* de

races et de cultures que sont les métropoles modernes, ont conduit au relâchement des liens locaux, détruit les cultures de la tribu et du peuple, et substitué la liberté des villes aux loyautés locales. L'organisation rationnelle que nous appelons civilisation a supplanté l'ordre sacré des coutumes tribales. Dans ces grandes métropoles, où se libèrent toutes les passions et toutes les énergies de l'humanité, nous sommes en mesure d'étudier les processus de la civilisation, pour ainsi dire, au microscope.

C'est dans les villes que les anciens groupes de clan et de parenté sont brisés et remplacés par une organisation sociale fondée sur le jeu des intérêts rationnels et des affinités de tempérament. C'est dans les villes, plus particulièrement, que s'opère la grande division du travail qui permet, et plus ou moins oblige les individus à concentrer leurs énergies et leurs talents sur la tâche particulière qu'ils sont le mieux à même d'accomplir – ce qui les émancipe du contrôle de la nature et des circonstances qui dominent si complètement l'homme primitif.

Il se trouve cependant que le processus d'acculturation et d'assimilation et l'amalgame des stocks raciaux qui l'accompagne ne se déroulent pas avec la même facilité et la même vitesse dans tous les cas. En particulier, lorsque les peuples qui se rencontrent sont de cultures divergentes et de races très différentes : amalgame, assimilation et acculturation ne se font pas aussi rapidement que dans d'autres cas. Tous nos soi-disant problèmes raciaux proviennent de situations dans lesquelles ces processus n'ont pas du tout lieu ou n'ont lieu que très lentement. Comme je l'ai dit ailleurs, le principal obstacle à l'assimilation culturelle des races n'est pas leur différence de mentalité, mais plutôt leurs traits physiques divergents. Ce n'est pas à cause de la mentalité des Japonais qu'ils ne s'assimilent pas aussi facilement que les Européens[9]. C'est parce que « le Japonais porte dans ses traits une marque raciale distinctive, [qu']il porte, pour ainsi dire, un uniforme racial qui le classifie. Il ne peut pas devenir un simple individu, indiscernable dans la masse cosmopolite de la population, comme c'est le cas, par exemple, de l'Irlandais et, dans une moindre mesure,

de certaines autres races d'immigrants. Le Japonais, comme le Noir, est condamné à rester parmi nous une abstraction, un symbole – et un symbole non seulement de sa propre race, mais de l'Orient et de cette menace vague et mal définie que nous appelons parfois le "péril jaune". » (Park, 1914 : 611).

Dans de telles circonstances, des peuples de stocks raciaux différents peuvent vivre côte à côte dans une relation de symbiose, chacun jouant un rôle dans une économie commune, mais pour autant sans se métisser, chacun, comme les Tziganes ou les parias en Inde, conservant dans une quasi-intégrité l'organisation tribale ou sociale qui lui est propre. Telle était la situation des Juifs en Europe jusqu'à l'époque moderne, et une relation quelque peu similaire existe aujourd'hui entre les blancs autochtones et les populations hindoues dans le Sud-Est de l'Afrique ou aux Antilles.

À la longue, cependant, les peuples et les races qui vivent ensemble, partageant la même économie, se mélangent inévitablement, et de cette façon, les relations qui étaient jusque-là seulement coopératives et écologiques, deviennent sociales et culturelles. Lorsque la migration conduit à la conquête, économique ou politique, l'assimilation est inévitable. Les peuples conquérants imposent leur culture et leurs normes aux peuples conquis, et il s'ensuit une période d'endosmose culturelle[10].

Parfois, les relations entre le peuple conquérant et le peuple conquis prennent la forme de l'esclavage ; parfois, elles prennent la forme, comme en Inde, d'un système de castes. Mais dans un cas comme dans l'autre, le peuple dominant et le peuple soumis deviennent, avec le temps, partie intégrante d'une même société. Le système de l'esclavage et celui des castes ne sont que des formes d'accommodation qui donnent au problème racial une solution temporaire. Le cas des Juifs est différent. Les Juifs n'ont jamais été un peuple assujetti *(subject)*, du moins pas en Europe. Ils n'ont jamais été réduits à la position d'une caste inférieure. Dans les ghettos où ils ont d'abord choisi, puis ont été

forcés de vivre, ils ont préservé leurs propres traditions tribales et leur indépendance culturelle, sinon politique. Les Juifs qui quittaient le ghetto ne s'échappaient pas : ils désertaient et devenait d'exécrables apostats. La relation des Juifs du ghetto avec la communauté plus large dans laquelle ils vivaient était – et dans une certaine mesure elle l'est toujours – symbiotique plutôt que sociale[11].

Cependant, lorsque les murs des ghettos médiévaux ont été abattus et que les Juifs ont été autorisés à participer à la vie culturelle des peuples au milieu desquels ils vivaient, un nouveau type de personnalité est apparu, à savoir un *hybride culturel*, un homme vivant et partageant intimement la vie culturelle et les traditions de deux peuples distincts. Cet homme n'était jamais tout à fait décidé à rompre avec son passé et ses traditions, même s'il y était autorisé, et néanmoins, n'était jamais tout à fait accepté, en raison des préjugés raciaux, dans la nouvelle société où il cherchait à présent à se faire une place. C'était un homme sur la marge de deux cultures et de deux sociétés, lesquelles ne se sont jamais complètement interpénétrées et confondues. Le Juif émancipé était et reste, historiquement et typiquement, l'*homme marginal*, le premier cosmopolite, le premier citoyen du monde. Il est, par excellence, « l'étranger », que Simmel, lui-même juif, a décrit avec tellement de profondeur, de pénétration et de compréhension dans sa *Sociologie* (1908).

La plupart, sinon toutes les caractéristiques du Juif – sa prééminence comme commerçant et sa vive curiosité intellectuelle, sa sophistication, son idéalisme et son manque de sens historique – sont certainement les caractéristiques du citadin, de l'homme qui pense large et voyage beaucoup, qui vit de préférence dans un hôtel, en bref, du cosmopolite. Les autobiographies d'immigrants juifs, dont un grand nombre ont été publiées ces dernières années aux États-Unis, sont toutes des versions différentes de la même histoire – l'histoire de l'homme marginal. Un homme, sorti du ghetto dans lequel il vivait en Europe, qui cherche à trouver une place dans la vie cosmopolite, plus libre et plus complexe d'une ville américaine. On peut apprendre de

ces autobiographies comment le processus d'assimilation s'accomplit réellement chez l'individu immigrant. Pour les esprits les plus sensibles, les effets de ce processus d'assimilation sont aussi profonds et troublants que ceux de certaines conversions religieuses dont William James nous a donné un compte rendu classique dans ses *Variétés de l'expérience religieuse* (1902).

Dans ces autobiographies d'immigrants, le conflit des cultures, tel qu'il prend place dans l'esprit de l'immigrant, n'est que le conflit d'un « soi divisé », tendu entre l'ancien soi et le nouveau soi. Souvent, il n'y a pas de conclusion satisfaisante à ce conflit, qui se solde par une profonde désillusion, un désenchantement que décrit, par exemple, l'autobiographie de Ludwig Lewisohn, *Up Stream* (1922). Mais l'oscillation inquiète de Lewisohn entre la chaude sécurité du ghetto qu'il a abandonné, et la liberté glacée du monde extérieur, dans lequel il n'est pas encore tout à fait chez lui, est une situation typique. Un siècle plus tôt, Heinrich Heine, déchiré par les mêmes conflits de loyauté, luttant pour être à la fois un Allemand et un Juif, jouait un rôle similaire. Selon son dernier biographe, le secret et la tragédie de la vie de Heine ont été que les circonstances l'ont condamné à vivre dans deux mondes sans qu'il n'appartienne pleinement ni à l'un ni à l'autre. Sa vie intellectuelle a versé dans l'amertume. Et ses écrits sont entachés par ce caractère d'instabilité et de conflit spirituels, le signe évident, selon Lewis Browne (1927), d'une « détresse spirituelle ». Il manquait à son esprit l'intégrité qui repose sur la conviction. « Ses bras étaient faibles », pour continuer la citation, « parce que son esprit était divisé ; ses mains manquaient de vigueur parce que son âme était tourmentée ».

Le même sentiment de dichotomie et de conflit moral est probablement ressenti par tous les immigrants qui, pendant la période de transition, se débarrassent de leurs vieilles habitudes sans que pour autant de nouvelles se soient déjà formées. C'est inévitablement une période de trouble intérieur et d'intensification de la conscience de soi.

Il y a sans doute dans la vie de la plupart d'entre nous des périodes de transition et de crise comparables à celles que vit l'immigrant lorsqu'il quitte son foyer, à la recherche de sa bonne fortune dans un pays étranger. Mais dans le cas de l'homme marginal, la période de crise est relativement permanente. Il en résulte qu'il tend à devenir un *type de personnalité*. D'ordinaire, l'homme marginal est un métis, comme le Mulâtre[12] aux États-Unis ou l'Eurasien en Asie, mais c'est manifestement parce que le métis, au sang mêlé, vit entre deux mondes, dans lesquels il est plus ou moins étranger. Le converti au christianisme en Asie ou en Afrique présente de nombreuses, sinon la plupart des caractéristiques de l'homme marginal – la même instabilité spirituelle, la même intensité dans la conscience de soi, la même inquiétude et le même *malaise*[13].

C'est dans l'esprit de l'homme marginal que le trouble moral (*moral turmoil*) provoqué par les nouveaux contacts culturels se manifeste dans ses formes les plus évidentes. C'est dans l'esprit de l'homme marginal, où ont cours les changements et les fusions de culture, que nous pouvons le mieux étudier les processus de civilisation et de progrès.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Nels (1923), *The Hobo*, Chicago, The University of Chicago Press.

BAGEHOT Walter (1873), *Physics and Politics ; or, Thoughts on the Application of the Principles of "Natural Selection" and "Inheritance" to Political Society*, New York, D. Appleton.

BROWNE Lewis, avec la collaboration de Elsa WEIHL (1927), *That Man Heine : A Biography,* New York, Macmillan.

BÜCHER Carl (1907), *Industrial Evolution*, New York, Henry Holt & Co.

GOBINEAU Arthur de (1884), *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot.

GUYOT Arnold H. (1849), *The Earth and Man : Lectures on Comparative Physical Geography, in its Relation to the History of Mankind*, Boston, Gould, Kendall & Lincoln.

HAYNER Norman (1936), *Hotel Life*, Chapel Hill, University of North Carolina Press (Ph.D. 1923).

JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Boston, Longmans, Green & Co.

LEWISOHN Ludwig (1922), *Up Stream : An American Chronicle*, New York, Boni & Liveright.

MURRAY Gilbert (1907), *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon Press.

OPPENHEIM Franz (1914), *The State : Its History and Development Viewed Sociologically*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company.

PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.

PARK Robert E. (1914), « Racial Assimilation in Secondary Groups with Particular Reference to the Negro », *American Journal of Sociology*, 19 (5), p. 606-623.

REUTER Edward Byron (1918), *The Mulatto in the United States*, Boston, Richard G. Badger, The Gorham Press.

SEMPLE Ellen C. (1911), *Influences of Geographic Environment on the Basis of Ratzel's System of Anthropogeography*, New York, Henry Holt & Co.

SIU Paul Chan-Paang (1953), *The Chinese Laundryman : A Study of Social Isolation*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.

SIMMEL Georg (1921 [1908]), *Soziologie*, Leipzig, Duncker und Humblot, p. 685-691 (trad. partielle *in* Park & Burgess, 1921 : 322-327).

SOREL Georges (1908), *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière & Cie (trad. angl. 1914).

SUMNER William Graham (1906), *Folkways : A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Boston, Ginn & Co.

TAYLOR Thomas Griffith (1927), *Environment and Race : A Study of the Evolution, Migration, Settlement, and Status of the Races of Man*, Londres, Oxford University Press, Humphrey Milford.

TEGGART Frederick J. (1918), *The Processes of History*, New Haven, Yale University Press.
TEGGART Frederick J. (1925), *Theory of History*, New Haven, Yale University Press.
THOMAS Franklin (1925), *The Environmental Basis of Society : A Study in the History of Sociological Theory*, New York, The Century Co.
WAITZ Theodor (1863), *Introduction to Anthropology*, Londres, Longman, Green, Longman, and Roberts for the Anthropological Society.
WALLAS Graham (1914), *The Great Society*, New York, The Macmillan Co.
WIRTH Louis (1927), « The Ghetto », *American Journal of Sociology*, 33 (1), p. 57-71.
WIRTH Louis (1928), *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press.

NOTES

1 [NdE. : Robert E. Park (1928), « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 33 (6), p. 881-893 (traduction en français et notes par Daniel Cefaï).]

2 [NdT. : La « grande société » fait référence au livre de Graham Wallas (1914) qui développait une théorie de la mondialisation.]

3 [NdT. : Sumner, *Folkways*, 1906 (probablement page 52), à propos des « impulsions populaires » et de l'agitation des masses.]

4 [NdT. : Park reprend cette expression qu'il aime beaucoup, « *to break the cake of custom* », à Walter Bagehot (*Physics and Politics*, 1873).]

5 [NdT. : Terme vieilli, remontant à l'Inquisition, pour désigner la religion de Mahomet, l'Islam.]

6 [NdT. : Cette opposition du symbiotique et du social mérite d'être explicitée. Pour Park et ses étudiants, le lien symbiotique est de l'ordre de l'interdépendance fonctionnelle entre deux groupes ethniques ou raciaux, qui souvent occupent des niches complémentaires. Les blanchisseurs chinois étudiés par Paul Siu (1953) proposent des services professionnels qui sont utiles à leurs clients (coopération écologique), mais ce n'est pas pour autant qu'ils se mélangent, moyennant des relations sociales et culturelles. Plus loin, Park mentionne les relations de symbiose entretenues avec les populations dominantes par les tziganes ou les parias en Inde et les Juifs en Europe.]

7 [NdT. : Ces deux populations marginales avaient été étudiées par des étudiants de Park à l'Université de Chicago, Nels Anderson (1923) et Norman Hayner (1936/ Ph.D. 1923).]

8 [NdT. : Park a proposé une traduction du texte de Georg Simmel comme « The Sociological Significance of the "Stranger" », *in* Park & Burgess (1921 : 322-327).]

9 [NdT. : Ce que Park appelle ici une compatibilité entre « mentalités collectives » n'est autre que celle entre « cultures », tandis que la divergence des « traits physiques » renvoie à sa conception des « uniformes raciaux » (Park, 1914) qui opposent des barrières à l'assimilation ou à l'intégration. Cette conception concerne « Noirs » et « Orientaux » qui subissent donc une forme de discrimination liée à leur apparence corporelle, et plus largement, à leurs manières d'être et de paraître.]

10 [NdT. : On appelle « endosmose » un phénomène d'osmose impliquant le passage de l'eau ou d'un solvant de l'extérieur vers l'intérieur d'un système clos, la solution la moins concentrée se trouvant à l'extérieur. La pénétration d'un groupe de l'extérieur qui entretient une relation de dominance avec le peuple autochtone va de pair avec une imposition de

mœurs, de valeurs et de croyances. Un exemple tiré de l'*Introduction to the Science of Sociology* (1921 : 751-754) est celui de la romanisation des Gaulois.]

11 [NdT. : Notons qu'à l'époque où Park écrit son texte, Louis Wirth a soutenu sa thèse, écrit l'article « The Ghetto » (1927) et s'apprête à publier *The Ghetto* (1928 : 21 ou 282).]

12 [NdT. : Le terme de « *mulatto* », dérivé de l'espagnol « *mulato* » est tombé en désuétude, quand il n'est pas aujourd'hui perçu comme offensif ou dégradant. Park le prend ici comme un type du métisse noir et blanc (auquel Reuter, 1919, avait consacré sa thèse) – compris non pas du point de vue du « phénomène biologique » du métissage, mais des « conséquences sociologiques de la mixité raciale » (Reuter, 1919 : 7).]

13 [NdT. : En français et en italiques dans le texte.]

LE PROBLÈME DE L'HOMME MARGINAL

EVERETT V. STONEQUIST

Il est probable que la grande majorité des individus dans le monde vivent et trouvent leur milieu de vie au sein d'un système culturel unique[1]. Chaque individu va plausiblement naître, mûrir et mourir dans les limites d'une tradition tribale ou nationale, apprendre à communiquer dans une langue, développer sa loyauté envers un gouvernement souverain, se conformer aux attentes d'un code moral, croire en un mode de vie sanctionné par une religion. La partie la plus profonde de sa personnalité – ses sentiments, sa conception de soi, son style de vie et ses aspirations, qu'ils soient articulés ou inarticulés, conscients ou inconscients – se forme et s'identifie à partir de ces *patterns* plus ou moins harmonieux de l'héritage social. Pour ce qui concerne la culture matérielle, il est vrai que son bien-être est aujourd'hui à la merci d'un système économique mondial (McKenzie, 1928) ; mais les éléments qui constituent sa personnalité relèvent d'un système beaucoup plus restreint. Il est anglais, français, japonais, américain. Ce système relativement restreint de culture non matérielle – de nations et de nationalités – ne peut, bien sûr, échapper à certains conflits culturels internes dans la mesure où il est dynamique. Néanmoins, il a une puissante tendance à l'unité, à la cohérence et à l'harmonie, car chaque système national, reposant sur des souvenirs historiques communs, est confronté à un monde de systèmes nationaux aussi concurrentiels que lui, chacun lié à un cadre d'institutions gouvernementales, d'intérêts économiques et de sentiments ethnocentriques.

Cependant, le système économique s'est développé beaucoup plus rapidement que les autres aspects de la culture, ce qui explique que, pour une bonne part, nous constations aujourd'hui que de nombreux individus grandissent dans une situation culturelle plus complexe et moins harmonieuse. Ils sont formés à leur insu dans deux ou plusieurs traditions historiques, langages et religions, initiés à plusieurs codes moraux et tiraillés entre plusieurs loyautés politiques. Les migrations ont transplanté les individus et les cultures à un point tel que chaque terre et chaque ville sont pratiquement devenues une sorte de creuset de races et de nationalités. L'individu qui grandit dans une telle situation est susceptible de devoir affronter, peut-être de façon inattendue,

des problèmes, des conflits et des décisions propres à ce *melting-pot*. Ceci est particulièrement vrai pour ceux qui sont appelés à faire la plus grande part du travail de fusion, c'est-à-dire ceux qui appartiennent à un groupe minoritaire ou à un groupe qui a un statut inférieur. Le groupe le plus puissant ou dominant ne s'attend pas à s'adapter aux autres ; ce sont les groupes subordonnés qui sont supposés s'adapter, se conformer et s'assimiler – sous peine de rester à l'écart.

Certains membres des groupes subordonnés ou minoritaires sont capables de vivre leur vie au sein de leur propre culture, ou du moins d'y vivre suffisamment pour ne pas être trop perturbés par la culture du groupe dominant. Ils entretiennent avec lui une relation symbiotique plutôt qu'une relation sociale[2]. D'autres, cependant, dans une proportion plus ou moins grande selon les circonstances, se trouvent plus fortement influencés et attirés par le groupe dominant. Le développement de la personnalité de ces individus est intéressant du point de vue d'une étude à la fois théorique et pratique sur le comportement humain. Du fait qu'ils vivent entre deux cultures, leur personnalité et leur carrière sont impliquées et imbriquées dans les deux systèmes. Ils reflètent ainsi en eux-mêmes des aspects des deux cultures, et en particulier les *relations* entre les deux cultures.

Nous sommes redevables au professeur Robert E. Park (1928) d'avoir identifié ce type de personnalité, qu'il a appelé « l'homme marginal » et qu'il a défini comme

> [...] un homme qui partage intimement la vie et les traditions culturelles de deux peuples distincts. Cet homme ne veut jamais tout à fait rompre avec son passé et ses traditions, même s'il y est autorisé, et néanmoins n'est jamais tout à fait accepté, en raison des préjugés raciaux, dans la nouvelle société où il cherche à présent à se faire une place. (Park, 1928 : 892)

Si l'on accepte cette proposition générale, avec seulement quelques nuances mineures, il devient possible d'approfondir l'enquête sur la

nature de cet homme marginal, sur la situation sociale dont il émerge, sur ses variations ainsi que sur son cycle de vie.

Commençons par la situation sociale, puisque c'est elle qui produit le type de personnalité marginale. Nous avons déjà signalé sa configuration générale : une situation biculturelle (ou multiculturelle) dans laquelle les membres d'un groupe culturel cherchent à s'adapter au groupe qui détient le plus de prestige et de pouvoir. Deux types généraux de situations peuvent être distingués : l'une où la différence culturelle comprend également une différence raciale (ou biologique), l'autre où la différence est purement culturelle. Chacun de ces cas peut être subdivisé.

La première de ces situations marginales, celle qui implique une différence raciale, offre à première vue une conception plus claire du problème que la seconde. Ceci est particulièrement vrai pour ce qui concerne les personnes d'ascendance raciale mixte. L'individu de sang-mêlé[3] grandit probablement sous la double influence des cultures de chacun de ses groupes parentaux. Même si sa vie familiale est dominée par l'une des cultures, il est souvent très conscient de son lien avec la culture de l'autre groupe. En outre, il est susceptible de posséder certains traits physiques de chacune des deux races. Les autres membres de la communauté peuvent donc l'identifier comme d'origine mixte. Par conséquent, le préjugé racial – de la légère mise à l'écart au mépris mordant, en passant par la sollicitude condescendante – qui s'exerce dans la communauté à l'égard des personnes métissées affectera, tôt ou tard, la conscience de l'intéressé. Le type de vie qu'il mène, la nature de ses réussites ou de ses échecs, l'idée qu'il se fait de lui-même et ses attitudes sociales refléteront inévitablement le fait qu'il est de race mixte, et tout ce que cet état de fait signifie dans une communauté donnée.

Le statut de la personne mixte n'est pas uniforme. En général, il se situe quelque part entre les statuts des races de ses deux parents. Aux premiers stades du mélange, on ne peut guère parler d'un statut

clair : les premiers sang-mêlé sont des anomalies auxquelles l'organisation sociale n'est pas préparée. La constellation particulière des forces à l'œuvre dans la communauté définit progressivement un statut. Du point de vue subjectif, le désir initial et naturel du sang-mêlé qui a de l'ambition est de se rapprocher du groupe qui occupe le statut le plus élevé. Partageant son sang, et au moins une partie de sa culture, il se sent appartenir à ce groupe, ou tout au moins proche de lui. L'ampleur de son avancement sera alors limitée, exception faite d'éventuelles différences héréditaires, par les conditions sociales.

Dans le cas d'un enfant illégitime, l'absence du père tendra à placer l'enfant dans le groupe de la mère. Comme le sang de la race blanche a généralement été introduit par les hommes plutôt que par les femmes, cela signifie que l'enfant sera vraisemblablement pris en charge par le groupe non-blanc. Dans la période moderne de mélange des races, il s'agit presque toujours du groupe de statut inférieur. Lorsque les mariages interraciaux sont interdits, le résultat est similaire ; mais, à certains égards, le statut peut être encore plus bas, à l'épreuve de mœurs hostiles. Ainsi, dans le cas du Noir américain, la ligne de couleur est si rigide que le mulâtre doit accepter le statut du Noir, ou au mieux celui de leader noir. Cela est vrai quel que soit son degré de « blancheur », à moins, bien sûr, qu'il soit si blanc d'apparence qu'il puisse « passer » pour une personne de race blanche.

Le sang-mêlé ne devient cependant pas toujours le leader de la race la plus faible. Ce rôle, si évident dans le cas du mulâtre américain, ne fait qu'indiquer la singularité de la situation américaine. Le système esclavagiste a privé les Noirs de leur héritage culturel africain et les a forcés à accepter la culture américaine et ses valeurs. Le mulâtre, au moins en partie grâce aux circonstances historiques, est allé plus avant dans cette direction. Par conséquent, confronté à l'attitude catégorique de la race blanche qui ne fait pas de distinction entre purs Noirs et sang-mêlé, il a progressivement assumé une part plus importante du leadership de la race la plus sombre (Reuter, 1918).

Dans d'autres parties du monde, les métis occupent une position différente. En Inde, par exemple, l'Eurasien ne peut entrer dans aucun des groupes parentaux. Chacune des deux races méprise les individus mixtes. L'Eurasien s'accroche au groupe des Anglais, distants, battant en retraite : méprisant les Indiens, il est sincèrement payé en retour de leur mépris. Le développement du nationalisme indien ne lui offre que peu ou pas d'avenir : son isolement social ne fait que s'accroître. Comme l'a déclaré un Eurasien intelligent : « Pour les Européens, nous sommes une demi-caste, entre nous, nous ne sommes pas une caste, et pour les Indiens, nous sommes des parias *(outcaste)*. » (Lee, 1912).

Là où la compétition et le conflit[4] entre les races sont moins sévères, le groupe mixte peut occuper une position plus proche de la race dominante. Dans certaines régions coloniales où les hommes blancs viennent s'installer temporairement, ou bien vivent comme une classe capitaliste – et non ouvrière –, le groupe des sang-mêlé se rapproche du statut d'une classe moyenne. Le groupe des Blancs est peu nombreux. Il occupe les postes de direction, et il peut trouver utile, d'un point de vue économique, de laisser se développer une classe moyenne de métis, qui par ailleurs agit comme un groupe « tampon *(buffer)* » séparant accueillant les deux races non mélangées. Dans ce cas, l'accommodation prévaut sur le conflit : le sang-mêlé développe les traits du conformiste, soucieux de préserver son statut supérieur. À Java, par exemple, le métis moyen a été décrit comme « tempéré, d'ordinaire, civilisé jusqu'à la flagornerie, et essentiellement dévoué à sa famille » (H. J. Scheuer, cité *in* Roberts, 1927 : 378). Là encore, l'attitude froide des Jamaïcains, « de couleur » ou de sang-mêlé, à l'égard du mouvement Back-to-Africa de Marcus Garvey, est une indication éclairante de leur préférence pour le *statu quo*[5].

Un autre type de situation de métissage doit être pris en compte : celui où les mariages interraciaux sont pratiqués à grande échelle. L'Amérique latine, en général, et Hawaii en sont des illustrations. Une telle situation n'implique pas l'absence totale de préjugés raciaux, comme certains auteurs l'ont affirmé ; mais elle change le caractère

des préjugés raciaux, en prévenant ou en limitant leur institutionnalisation. Elle les met sous couvert, et ils y ont une vie fragile, mais pour autant non insignifiante. Ici, les hybrides raciaux développent un caractère plus diversifié, qui reflète la plus grande liberté de leur position, et les rapproche davantage du statut de la race dominante.

Si variées soient ces situations de métissage, elles impliquent toutes une part de conflit culturel et de préjugé racial ; et elles ont un caractère instable, problématique. Il y a attraction et pression de part et d'autre. La personne de sang-mêlé, de par sa double origine biologique et culturelle, est identifiée à chacun des groupes. Sa conscience de la situation conflictuelle, qu'elle soit légère ou aiguë, signifie que, en se regardant du point de vue de chaque groupe, elle fait expérience du conflit comme d'un problème personnel. Ainsi, ses ambitions vont à l'encontre de ses sentiments d'amour-propre : elle préférerait être reconnue par la race dominante, mais elle supporte mal l'arrogance de celle-ci. Le sentiment de supériorité à l'égard d'une race est contrebalancé par un sentiment d'infériorité à l'égard de l'autre race. L'orgueil et la honte, l'amour et la haine, et d'autres sentiments contradictoires, fusionnent malaisément dans la nature de la personne métisse. Les deux cultures produisent un modèle de double identification et de loyauté divisée, et la tentative de maintenir le respect de soi transforme ces sentiments en une attitude ambivalente. L'individu peut alterner entre l'une et l'autre situation de groupe, dedans, dehors, plusieurs fois par jour. Son attention est donc concentrée de façon récurrente sur chacune des attitudes de groupe et sur la relation qu'il entretient avec elles. Il se produit un processus de stimulation répétée ou de conditionnement significatif qui prend une importance capitale dans l'organisation de sa vie. Son statut racial est continuellement remis en question. Naturellement, l'attention de cet individu est tournée vers lui-même à un degré excessif : ainsi, une sensibilité accrue, une conscience de soi et une conscience raciale, un *malaise*[6] indéfinissable, un sentiment d'infériorité et divers mécanismes de compensation sont des traits communs à la personne marginale.

Le Dr Du Bois (1903) a analysé le problème en termes de « double conscience » :

> [...] Le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doté d'une seconde vue dans ce monde américain – un monde qui ne lui donne pas de véritable conscience de soi, mais qui ne lui permet de se voir qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation particulière, cette double conscience, ce sentiment de toujours se regarder soi-même à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui regarde avec amusement, pitié et mépris. On ressent toujours cette dualité *(two-ness)* – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux aspirations irréconciliées ; deux idéaux en guerre dans un même corps sombre, que seule sa force obstinée préserve du déchirement. (Du Bois, 1903 : 3)

La proposition de Du Bois développe la théorie du Soi en miroir de Charles H. Cooley (1902 : 143-144) à propos de la constitution de la personnalité. Le processus consistant à se voir reflété dans les attitudes des autres à son égard est si habituel chez l'individu ordinaire qu'il n'en est pas conscient. Il faut un Cooley pour découvrir et décrire ce processus. Mais, pour la personne marginale, c'est comme si elle était placée simultanément entre deux miroirs, chacune lui présentant une image différente d'elle-même. Le choc des images ne peut que rendre l'individu conscient du processus – conscient des deux miroirs et conscient des deux images qui s'affrontent.

Jusqu'à présent, la discussion s'est limitée aux situations d'hybridation raciale. Le fait du mélange de races s'avère toutefois, à l'analyse, plutôt accessoire. L'hybride racial a de bonnes chances d'être un personnage marginal, non pas en raison du brassage des sangs, considéré comme un fait biologique, mais parce que son métissage le place dans une certaine situation sociale. La validité de cette interprétation est renforcée par des comparaisons avec des individus de race non mélangée *(unmixed)*, plongés dans une situation sociale similaire.

Sans qu'il soit besoin de se lancer dans une analyse détaillée ou extensive, n'est-il pas clair que l'immigrant qui a quitté sa culture d'origine et qui n'est pas encore assimilé à la nouvelle situation peut, s'il rencontre une attitude hostile, devenir un homme marginal ? Les autobiographies de nombreux migrants, en particulier lorsqu'ils ont eu des contacts sociaux au-delà de la communauté immigrée, sont mieux comprises de ce point de vue général. Si tel n'est pas le cas des immigrants de première génération, ce sont leurs enfants, de seconde génération, qui se retrouvent souvent dans cette situation. Ceci est susceptible de se produire lorsque les enfants adoptent, comme ils le font facilement, la nouvelle culture plus rapidement que leurs parents, dont la culture héritée contraste fortement avec celle du pays d'accueil. Les difficultés de la seconde génération s'accroissent encore lorsque les différences raciales se rajoutent aux différences culturelles habituelles, comme c'est le cas des Orientaux de seconde génération en Amérique. Ils ne sont alors ni Orientaux, ni Américains, au sens propre du terme et peuvent faire l'épreuve d'être, comme l'exprime un jeune homme d'ascendance japonaise, une « génération perdue ». Leur statut indéterminé donne également lieu à une ambivalence déconcertante d'humeur et de sentiment, que l'introspection réfléchie peut parfois saisir et mettre en évidence. Par exemple, une jeune fille chinoise, intelligente, de seconde génération, à Hawaii, a décrit comme suit ses sentiments à l'égard des « Haolé » (le groupe d'Américains blancs, principalement des Nordiques de classe supérieure) :

> [...] Bien qu'ils soient dans une situation plus confortable, mon individualisme ne me permet pas de désirer être un Haolé – seulement dans les moments amers où un Haolé est préféré juste parce qu'il est un Haolé. Je ne suis peut-être que chinoise, mais je suis moi [...] Le Haolé n'a pas besoin de se croire tout-puissant. Quand je ne suis pas amusée, sa condescendance m'exaspère et je le déteste. J'ai alors pitié de lui, car ses parents lui ont enflammé son cerveau de bébé au moyen de leur supériorité raciale.
> Parfois, je me surprends à vouloir obtenir son respect et sa reconnaissance en tant qu'égal social. J'ai analysé ce sentiment. D'où

vient-il ? Est-ce parce que je veux être « quelqu'un » dans une société où les Haolé sont les plus importants ? Est-ce parce que ce serait une occasion en or de me faire valoir auprès de mes amis orientaux moins fortunés ? Je m'interroge. Il est si difficile de se dépêtrer de l'ensemble complexe et subjectif des réactions et des sentiments.

Même s'il devenait amical, il ne m'inviterait jamais à un dîner ou à une fête. Oh, non ! Qui ferait une chose pareille ! J'suis jaune ! Ne croyez pas que je sois amère, car cette attitude n'est valable que lorsqu'il y a mille Haolé (en tant que masse), et non pour les individus. Les meilleurs de mes amis haolé (ceux qui sont plus âgés et qui ont donc eu plus de contacts avec des personnes d'autres races) me traitent comme un être humain. Nous avons passé de nombreux week-ends heureux, nageant et jouant, en tête-à-tête autour d'un thé l'après-midi, consommant des dîners de poulet, chantant des hymnes, et passant la nuit ou la semaine ensemble. Mis à part ceux qui n'ont pas de quoi se vanter et qui pourtant agissent ainsi, les Haolé que je le fréquente sont des personnes très sympathiques. Après tout, nous ne devons pas juger les Haolé en fonction de leurs frères, médiocres et étroits d'esprit.

Je me souviens que lorsque j'étais à l'école, les douze premières années, j'étais tout simplement terrifiée à l'idée d'être traitée de « haolifié ». Tout le monde bavardait à votre propos si vous essayiez de parler comme un Haolé ou de prendre des airs de Haolé. Le Portugais qui essayait de se faire passer pour un Haolé était conspué. Voyez comment nous avons amplifié l'arrogance de l'ensemble des Haolé d'ici et exclu de l'image nos charmants professeurs blancs ! J'ai moi aussi été victime de préjugés. Parfois, cette idée enfantine de redouter de paraître « haolifié » ressurgit et je me le reproche.

Ce n'est pas mal d'être un Haolé, mais je préfère être moi-même.

Le Juif est probablement un homme marginal typique. Les facteurs de sa situation sont peut-être les plus complexes. Il fait partie d'un groupe minoritaire traditionnel. Il est l'immigrant perpétuel. Ses

enfants sont susceptibles d'avoir les problèmes de la seconde génération. Tenus communément pour une race, les Juifs sont considérés comme inassimilables (voir l'idéologie nazie). Un individu d'ascendance juive partielle peut être considéré comme un métis. Outre le fait qu'ils constituent un groupe religieux particulier, de nombreux chrétiens les traitent comme les « meurtriers du Christ ». Des siècles de conflits sociaux, combinés à une mémoire historique tenace, ont produit une conscience de groupe qui, à son tour, soupçonne et résiste aux tendances à l'assimilation, au-delà d'un certain point. Il n'est donc pas étonnant que les Juifs deviennent l'illustration classique de ce problème, tout comme ils sont ceux qui l'ont exprimé de la façon la plus éloquente.

Le type marginal peut émerger au sein d'un peuple qui n'a pas lui-même émigré, mais qui a été soumis à une invasion extérieure. L'expansion des peuples occidentaux au cours de la période moderne de l'histoire a été le principal facteur à l'origine de cette situation. À côté de l'hybride racial existe l'hybride culturel non mélangé. Les missionnaires ont contribué à produire de tels individus : le converti qui n'est plus adapté à son groupe d'origine et qui n'est pas encore tout à fait à l'aise avec le groupe blanc, ni complètement accepté par lui. Les administrateurs coloniaux ont noté les difficultés liées aux natifs occidentalisés – les « Africains européanisés », par exemple. Il est d'ailleurs significatif que ces termes soient appliqués à des individus occidentalisés d'ascendance mixte ou non mixte : de toute évidence, le fait de la mixité raciale n'est pas l'élément déterminant. Les mouvements nationalistes modernes se comprennent mieux en termes de réaction à une telle hybridation culturelle. C'est ce que reconnaissent, par exemple, certains des meilleurs étudiants de l'Inde. Il peut être pertinent de noter ce que la Commission de l'Université des Indes orientales de Calcutta (1919) avait à dire concernant les effets de l'éducation anglaise sur les étudiants du Bengale.

> L'étudiant bengali, comme beaucoup d'étudiants dans d'autres pays, ressent dans son esprit l'attraction de deux loyautés, la

> loyauté envers l'ordre ancien et la loyauté envers le nouvel ordre. Mais dans son cas, la difficulté de combiner ces deux loyautés est très grande. Chaque loyauté requiert une définition plus complète et plus claire à ses yeux. Il a du mal à trouver un véritable équilibre entre elles. C'est pourquoi c'est souvent son destin de mener ce qui est en fait une double vie intellectuelle. Il a un esprit dédoublé et vit une vie parallèle dans l'atmosphère de deux cultures. (East India Calcutta University Commission, 1919 : 128)

Naturellement, tous les traits de caractère de l'individu marginal ne sont pas identiques dans toutes les situations, ni même à l'intérieur d'une même situation. Ce que l'on appelle ici « marginal » renvoie à un processus d'abstraction, un noyau de traits psychologiques qui sont les corrélats internes du double *pattern* de conflit social et d'identification sociale. L'intensité du conflit intérieur varie en fonction de la situation elle-même, de l'expérience individuelle qu'il fait de cette situation et peut-être de certains traits qu'il hérite. Chez certains individus, il semble s'agir d'un problème mineur : dans ce cas, on ne peut pas parler de « type de personnalité ». Ce n'est que dans les cas où le conflit est intense et dure considérablement que la personnalité dans son ensemble est orientée autour du conflit. L'individu semble alors presque « obsédé » par son problème : sa vie affective *(moods)* en est remodelée. Alors, malgré les variations de race et de culture, le type est clairement circonscrit.

Une autre distinction importante doit être soulignée : l'existence d'un *cycle de vie*. Les caractéristiques de l'individu se transforment considérablement en relation au stade de développement. Trois stades peuvent être définis.

Tout d'abord, au cours du stade de préparation, l'individu est plongé dans deux cultures. D'une manière générale, il les assimile l'une et l'autre, au moins partiellement. Sans cette assimilation, au moins partielle, l'individu ne ferait pas l'expérience, plus tard, d'un conflit de loyautés. Ce processus est souvent involontaire : l'individu

ne se rend pas compte qu'il est en train de s'approprier deux cultures. À ce moment-là, il n'a pas conscience d'avoir un problème de personnalité. D'ordinaire, ce stade est confiné à l'enfance.

Le deuxième stade a le caractère d'une « crise » : l'individu, à travers une ou plusieurs expériences déterminantes, prend conscience du conflit culturel qui se joue dans sa propre carrière. Cette crise peut être le résultat d'une expérience unique qui culmine dans un processus de synthèse, ou bien elle peut se manifester d'une façon plus graduelle et imperceptible, dont le sujet n'a pas une mémoire claire. Les traits typiques de l'homme marginal naissent de l'expérience de crise et en réponse à la situation. L'organisation de la vie de l'individu en est gravement perturbée. La confusion, voire le choc, l'agitation, la désillusion et l'aliénation *(estrangement)* peuvent en résulter. Une nouvelle conscience de soi se développe pour refléter la situation nouvellement réalisée. L'individu adopte l'attitude de chacun des deux groupes envers l'autre et envers lui-même : il en acquiert une sorte de personnalité divisée. Naturellement, il ne reste pas passif et déploie tout au moins des efforts pour se réajuster. Une telle situation problématique est en effet particulièrement propice à la pensée, comme l'a montré John Dewey (1910) dans d'autres contextes. C'est peut-être l'une des raisons de la fréquente supériorité dont font preuve les Juifs et les métis, par exemple.

La troisième étape consiste dans la formation de réponses plus durables de l'individu à la situation. En général, l'individu peut évoluer dans plusieurs directions différentes. Il peut continuer à se rapprocher du groupe dominant et peut-être réussir à se faire accepter comme membre. Dans ce cas, le conflit prend fin ou ne fait que résonner en écho, comme un souvenir. Cette solution a plus de chances de se produire là où il n'y a pas de barrière biologique. Le « passage *(passing)* » est une solution plus incertaine. Une autre possibilité consiste à se déplacer dans l'autre sens, et à s'allier au groupe subordonné, si celui-ci le veut bien. Les doubles contacts de l'individu marginal peuvent lui conférer un avantage et faire de lui un leader. Le ressentiment peut le

pousser à combattre le groupe dominant : il devient un « révolutionnaire » ou un nationaliste agressif. Si son attention se porte sur l'amélioration de son propre groupe par une autre méthode, il peut jouer un rôle de conciliateur, de réformateur, d'enseignant, etc. De tels rôles contribuent à réorganiser la personnalité de l'individu préalablement perturbé et à lui redonner une orientation, même s'ils ne restaurent pas toujours une totale harmonie intérieure. Dans d'autres cas encore, aucune des voies précédentes n'est empruntée : il peut alors y avoir retrait et isolement, ou exclusion – cette dernière possibilité étant difficile à réaliser, sinon, peut-être, par la fuite vers un autre pays (les Noirs américains, par exemple, prétendent trouver en France un refuge contre les préjugés raciaux). Encore une fois, le groupe intermédiaire, par exemple celui des métis, peut être assez important pour permettre de mener une vie modérément satisfaisante ; en fait, ce pourrait être la voie de l'avenir. Certains rôles d'ajustement, de recherche, d'art et de science créatrice permettent aux individus de profiter de leur position particulière et peut-être de rendre le problème moins criant en l'exprimant. Le stimulus de la situation peut engendrer une personnalité ou un esprit supérieur[7]. Chez certains, le conflit ne semble pas résolu, sinon pour des périodes temporaires, et chez d'autres, il déclenche un processus de désorganisation qui s'exprime dans les statistiques de la délinquance, de la criminalité, du suicide et de l'instabilité mentale. Que les traits de l'homme marginal, ainsi que son attitude à l'égard de sa position, varient au cours de cette troisième phase, est peut-être si évident qu'il n'est pas nécessaire de développer davantage cette idée.

De même qu'il existe un cycle de vie de l'individu, il existe une *histoire naturelle de la situation*. La phase initiale implique un petit groupe d'individus marginaux qui sont très en avance sur le groupe minoritaire ou subordonné. Cela favorise le processus de leur identification et de leur assimilation à la race dominante. C'est à peu près la seule voie possible. Peu à peu, le groupe de marginaux s'agrandit et la race minoritaire elle-même commence à s'animer de sentiments et d'idées nouveaux. Elle progresse dans le développement culturel et le respect de soi. Puis, si la race dominante persiste dans sa position et ses

attitudes de supériorité, certains des individus marginaux alternent leur engagement et s'identifient au groupe en train de s'élever. Ils définissent plus avant la situation et accélèrent le mouvement. C'est ainsi que les mouvements nativistes, nationalistes et raciaux font boule de neige et visent pour objectif une certaine forme d'égalité et d'indépendance. Le résultat final peut être un nouveau cadre social – peut-être une nouvelle race, une nouvelle nationalité, une nouvelle caste ou même un nouvel État. D'autre part, si l'assimilation est facilitée, le groupe minoritaire est finalement incorporé dans le groupe dominant, ou le groupe minoritaire (par exemple, de sang-mêlé) peut croître et devenir le groupe dominant. Le cycle particulier touche à sa fin.

Dans tous les cas, l'homme marginal a des chances de jouer un rôle important. Il est la personnalité-clé de ce type de changement culturel. D'un point de vue pratique, l'étude de l'homme marginal revêt donc une importance évidente. Du point de vue d'une théorie scientifique, l'enquête sur son histoire de vie offre une méthode de connaissance du processus culturel, tant du point de vue mental qu'objectif. Pour reprendre les termes de Park, « c'est dans l'esprit de l'homme marginal, où ont cours les changements et les fusions de la culture, que nous pouvons le mieux étudier les processus de la civilisation et du progrès » (Park, 1928 : 893).

BIBLIOGRAPHIE

COOLEY Charles Horton (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York, Charles Scribner's Sons.

DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D. C. Heath & Co.

DU BOIS William Edward Burghardt (1903), *The Souls of Black Folk*, Chicago, A. C. McClurg & Co.

EAST INDIA CALCUTTA UNIVERSITY COMMISSION (1919), *Report of the Commission Appointed by the Government of India to Enquire Into the Condition and Prospects of the University of Calcutta*, Calcutta, East India Calcutta University.

JACQUES-GARVEY Amy Euphemia (dir.) (1926), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey or Africa for the Africans*, vol. II, New York, The Universal Publishing House.

LEE Mary Helen (1912), « The Eurasian : A Social Problem », M.A. Dissertation, University of Chicago.

MCKENZIE Roderick D. (1928), *L'Évolution économique du monde*, Paris, Imprimerie d'Études sociales & politiques, et Boulogne, Fondation Albert Kahn.

PARK Robert E. (1928), « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 33 (6), p. 881-893 (trad. fr. supra).

PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.

REUTER Edward Byron (1918), *The Mulatto in the United States*, Boston, Richard G. Badger, The Gorham Press.

ROBERTS Stephen H. (1927), *Population Problems of the Pacific*, Londres, George Routledge.

STONEQUIST Everett V. (1930), *The Marginal Man : A Study in the Subjective Aspects of Cultural Conflict*, Ph.D. Sociology, University of Chicago.

NOTES

1 [NdE. : Everett V. Stonequist (1935), « The Problem of the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 41 (1), p. 1-12 (traduction en français et notes entre crochets par Daniel Cefaï), republié avec l'aimable autorisation de l'*American Journal of Sociology*.]

Cet article esquisse à grands traits l'hypothèse de l'homme marginal. Les matériaux factuels à l'appui ont été présentés dans une thèse de sociologie, soutenue à l'Université de Chicago (Stonequist, 1930).

2 [NdT. : Le lien symbiotique *(living together)* est une association biologique, durable et réciproquement bénéfique entre deux populations de vivants (par exemple l'algue et le champignon qui composent le lichen, les humains et les animaux domestiqués). Selon Park et Burgess, 1921 : chap. III), on retrouve un tel lien symbiotique dans l'interdépendance fonctionnelle entre groupes professionnels, ethniques ou raciaux, qui tirent chacun un bénéfice de leur relation mutuelle, sans qu'il leur soit besoin de développer de société ou de culture commune.]

3 [NdT. : Nous conservons les catégories de « mulâtre » pour « *mulatto* » et de « métis » ou « sang-mêlé » pour « *mixed-blood* », de même que celles de Noir ou d'Oriental, pour traduire littéralement le lexique de Stonequist.]

4 [NdT. : Les catégories de compétition, conflit, isolement, sont, au même titre que celle de symbiose, partie prenante du répertoire conceptuel de l'écologie humaine. La compétition renvoie à des formes de concurrence territoriale, économique ou démographique, que Park était porté à mettre sur le compte de la dynamique écologique des communautés biotiques, tout en reconnaissant ailleurs qu'elles participaient également de l'ordre moral ; le conflit renvoie toujours à des situations sociales définies en termes culturels ou politiques, il s'articule autour d'enjeux problématiques, quand les dynamiques sociales d'accommodation et d'assimilation, de symbiose ou d'isolement ont échoué.]

5 Marcus Garvey lui-même écrit : « J'étais ouvertement haï et persécuté par certains des hommes de couleurs de l'île, qui ne voulaient pas être classés comme Noirs, mais comme Blancs. Ils me haïssaient pire encore que le poison. » (Garvey, *in* Jacques-Garvey, 1926 : 127).

6 [NdT. : En français dans le texte.]

7 L'idée selon laquelle l'homme marginal est nécessairement « anormal », malheureux ou malchanceux semble s'être imposée. Il s'agit d'une conception erronée des faits, d'une réduction du concept aux cas les plus désorganisés.

SYMPOSIUM

W. E. B. DU BOIS

LES NOIRS DE PHILADELPHIE : UNE ÉTUDE SOCIALE

suivi de

ENQUÊTE SPÉCIALE SUR LES NOIRS EMPLOYÉS DANS LE SERVICE DOMESTIQUE DANS LE 7E DISTRICT

par ISABEL EATON

trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte (1899/2019)

La traduction française de *The Philadelphia Negro* (1899) par Nicolas Martin-Breteau nous donne l'occasion d'organiser un symposium consacré à cet ouvrage classique, et plus largement à son auteur, W. E. B. Du Bois, dont l'appartenance au canon des pragmatistes est parfois contestée. Le texte introductif revient précisément sur cette question. Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge rassemblent les différents éléments qui permettent de compter Du Bois parmi les pragmatistes de plein droit. Mais il est surtout l'un des fondateurs de la sociologie et des études urbaines aux États-Unis – Earl Wright II plaidant pour la reconnaissance d'une école de sociologie d'Atlanta. Magali Bessone, Daniel Sabbagh et Anthony Pecqueux questionnent chacun à leur tour certaines dimensions de l'ouvrage et de l'œuvre de Du Bois. Tandis que Nicolas Martin-Breteau traduit et présente une longue étude, « Les Noirs de Farmville », résultant d'une enquête en Virginie en juillet-août 1897, première publication sociologique de Du Bois, parue l'année précédant celle des *Noirs de Philadelphie*.

Avec les participations
de Daniel Cefaï,
Joan Stavo-Debauge,
Earl Wright II,
Daniel Sabbagh,
Anthony Pecqueux,
Magali Bessone
et Nicolas Martin-Breteau.

LES RACINES PRAGMATISTES DES ENQUÊTES DU JEUNE W. E. B. DU BOIS

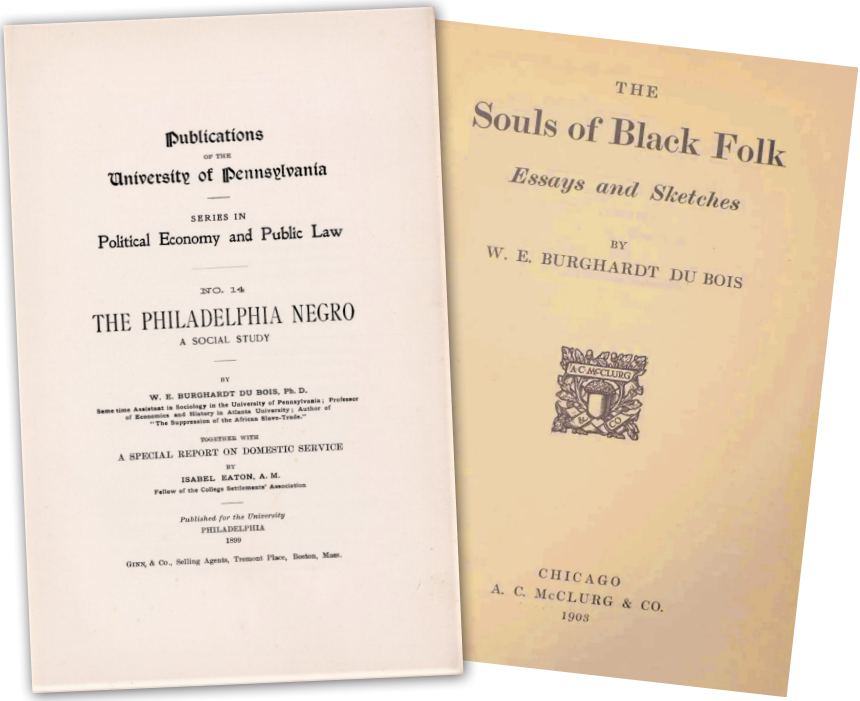
Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge

Les lecteurs contemporains de W. E. B. Du Bois citent presque toujours *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2020) et *Les Âmes du peuple noir* (1903/2007) comme les livres fondateurs du mouvement noir aux États-Unis, préludes au développement du mouvement Niagara et au lancement de la NAACP (National Association for the Advancement of Colored People). De fait, Du Bois a été un précurseur, et ces deux livres – traduits en français et introduits par Nicolas Martin-Breteau et Magali Bessone, qui ont la gentillesse de participer à ce symposium – sont des classiques de l'enquête en sciences sociales – une place qui leur est désormais reconnue dans tous les départements d'études sur les questions raciales et ethniques, de sociologie ou d'anthropologie. Mais ces livres, qui travaillaient à mieux thématiser la question de la ligne de partage des couleurs *(color line)*, à explorer la psychologie de la « conscience noire », dans des temps de disqualification sociale, n'auront pas le même impact immédiat.

En effet, *Les Noirs de Philadelphie* ne recevra la place qui lui revient de droit dans le canon sociologique que très tardivement. À sa sortie,

> *The Philadelphia Negro* de Du Bois a été « honteusement négligé ». […] Il n'est pas devenu un best-seller. Il n'a pas bouleversé le discours sur les relations interraciales. Bien qu'il ait fait l'objet d'une critique dans quelques périodiques universitaires, il a été ignoré par l'*American Journal of Sociology* (AJS). Aucune mention du livre n'apparaît dans cette revue avant 1903, lorsqu'il est répertorié parmi les textes utilisés à l'Institut Hampton dans le cadre d'une enquête sur les programmes de sociologie dans le pays. Près d'une décennie s'est écoulée avant qu'il ne soit cité pour la première fois dans les notes de bas de page d'un article de l'AJS. Jusque dans les années 1930, même le département de sociologie

de l'Université de Pennsylvanie ne reconnaissait pas officiellement, comme l'écrivent les historiens Thomas Sugrue et Michael Katz, « la recherche la plus importante de l'histoire du département ». (Gibran, 2010 : 73)


Publications
OF THE
University of Pennsylvania

SERIES IN
Political Economy and Public Law

NO. 14

THE PHILADELPHIA NEGRO
A SOCIAL STUDY

BY
W. E. BURGHARDT DU BOIS, Ph. D.
Some time Assistant in Sociology in the University of Pennsylvania; Professor of Economics and History in Atlanta University; Author of "The Suppression of the African Slave-Trade."

TOGETHER WITH
A SPECIAL REPORT ON DOMESTIC SERVICE
BY
ISABEL EATON, A. M.
Fellow of the College Settlements' Association

Published for the University
PHILADELPHIA
1899

GINN & Co., Selling Agents, Tremont Place, Boston, Mass.

THE
Souls of Black Folk
Essays and Sketches
BY
W. E. BURGHARDT DU BOIS

A. C. McCLURG & CO.

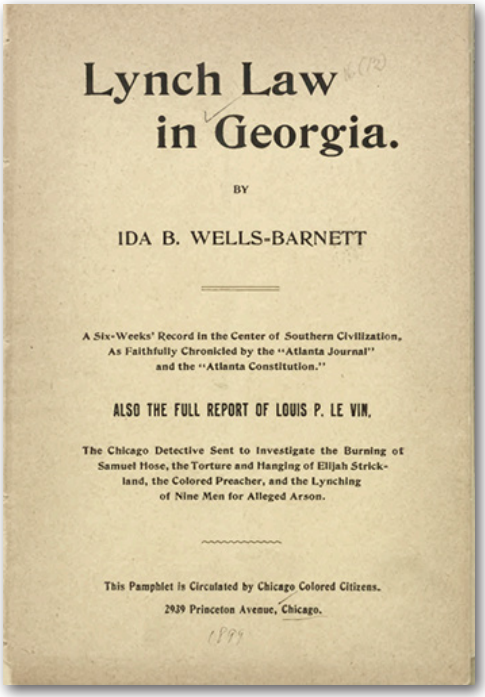
CHICAGO
A. C. McCLURG & CO.
1903

Pages de titre des éditions originales de W. E. B. Du Bois, *The Philadelphia Negro* (1899) et *The Souls of Black Folk* (1903).

Avant de laisser place aux contributeurs du symposium, il faut resituer quelques éléments du contexte d'écriture de l'ouvrage. Quand Du Bois mène son enquête, la Cour Suprême vient de voter l'arrêt *Plessy v. Ferguson* (18 mai 1896). La maxime « séparés mais égaux », qui interprète de façon très restrictive le principe d'égale protection par la loi, garantie par le XIVe Amendement, sanctionne le régime strict de ségrégation raciale qui s'est mis en place depuis la Guerre de Sécession : elle

donne une justification à la ségrégation raciale dans les transports, et par extension à l'école ou à l'hôpital, devant les urnes ou dans les logements, et ne garantit pas une égale protection juridique à tous. Les lois Jim Crow qui réduisent les libertés et les droits des Noirs se multiplient alors et apparaissent de plus en plus légitimes à la population blanche. C'est aussi l'époque où Ida B. Wells publie « Southern Horrors » (1892) et « The Red Record » (1895), où elle recense les faits de lynchage. Après la crémation d'un homme noir par la foule de Maysville, Kentucky, le 6 décembre 1899, Addams prend la parole à un meeting de masse à Chicago. « La brutalité engendre la brutalité » (Addams, 1899b). Du Bois avait, peu de temps avant, été marqué par le lynchage de Sam Hose, le 23 avril 1899, à Newnan, Géorgie, tout comme il le sera par l'émeute raciale d'Atlanta en 1906, et il fera de la lutte contre les violences racistes un de ses thèmes de bataille avec la NAACP et *The Crisis*.

On a signalé ailleurs (Cefaï & Stavo-Debauge, 2021) la haine qui déferle contre les autres peuples « bruns » et « noirs », selon les catégories de l'époque, et qui accompagne la nouvelle politique, alliant parole douce et gros bâton *(speak softly and carry a big stick)*, par où le président Theodore Roosevelt sort la politique étrangère des États-Unis de son non-interventionnisme, pour assumer un rôle de policier de l'ordre mondial et rejoindre le concert des nations impérialistes (après avoir conquis les terres des nations indiennes). Du Bois (1915) aura été l'un des premiers à faire le lien entre racisme, conquête du « Continent Noir » par les puissances européennes et déclenchement de la Grande Guerre ; et à voir également le lien entre l'histoire de l'esclavage aux États-Unis, le développement du racisme lié à l'histoire des plantations coloniales et aux vicissitudes de l'affranchissement des anciens esclaves, et le cortège de représentations dégradantes qui justifiait le « fardeau de l'homme blanc », en particulier des chrétiens « anglo-saxons »[1], vis-à-vis des « peuples inférieurs » – masquant souvent des intérêts économiques, missionnaires ou géopolitiques bien sentis (Twain, 1901).


Lynch Law
in Georgia.

BY

IDA B. WELLS-BARNETT

A Six-Weeks' Record in the Center of Southern Civilization,
As Faithfully Chronicled by the "Atlanta Journal"
and the "Atlanta Constitution."

ALSO THE FULL REPORT OF LOUIS P. LE VIN,

The Chicago Detective Sent to Investigate the Burning of
Samuel Hose, the Torture and Hanging of Elijah Strick-
land, the Colored Preacher, and the Lynching
of Nine Men for Alleged Arson.

This Pamphlet is Circulated by Chicago Colored Citizens.
2939 Princeton Avenue, Chicago.

1899

Couverture de l'ouvrage d'enquête d'Ida B. Wells-Barnett, 1899, *Lynch Law in Georgia*.

Depuis, Du Bois a été érigé en héros de la lutte contre le « dominion blanc » (Myers, 2019), l'« ignorance blanche » et la « suprématie blanche » (Sullivan, 2006, 2018 ; Margonis, 2007 ; MacMullen, 2009). Champion iconique de l'identité noire contre toutes ses formes d'oppression et d'aliénation (Appiah, 2014), Du Bois apparaît tantôt comme le précurseur du mouvement des droits civiques et leader incontestable de la NAACP, dans la mise en scène de son opposition à Booker T. Washington (1901), tantôt comme l'initiateur d'un « cosmopolitisme transnational » (Valdez, 2019), avec son discours à la Conférence panafricaine de 1900 et, 47 ans plus tard, avec la pétition aux Nations Unies sur la Déclaration universelle des droits humains. Sa critique des rapports de pouvoir au fondement de la « race », de l'identité raciale ou de la conscience raciale, quels qu'aient été ses ambiguïtés et ses revirements, serait nourrie d'un sens de la « justice épistémique » (Bessone,

Illustration satirique à partir du poème de Rudyard Kipling, « The White Man's Burden » (1899), en réponse à l'annexion des Philippines justifiée par le « devoir moral ».

2017, 2020), sinon d'un désir de « justice sociale radicale », plus proche d'Angela Davis que du méliorisme progressiste d'Addams ou Dewey (James D., 2017).

Dans cette présentation du symposium, nous voudrions plutôt insister sur quelques racines pragmatistes, et plus largement, réformatrices, du travail de Du Bois – un héritage qu'il a reconnu lui-même à de multiples reprises, même s'il s'est composé avec de nombreux autres éléments.

1. Nous allons d'abord faire le point sur les liens directs de Du Bois avec le pragmatisme de Harvard, la première « cohorte » des pragmatistes (Pearce, 2020), et rappeler l'importance de ce moment de

Président Theodore Roosevelt en gendarme du monde brandissant sa matraque « La Nouvelle Diplomatie » (Auteur : Louis Darlymple / Lithographe : Sackett & Wilhelms Litho. & Prt. Co. *Judge Magazine*, n° 1213, v. 48, 14 janvier 1905) (Library of Congress Prints and Photographs Division. <http://hdl.loc.gov/loc.pnp/pp.print>).

formation dans sa trajectoire – sans chercher ni à le faire rentrer de force dans un panthéon pragmatiste, ni à l'en exclure au prétexte que ce pragmatisme resterait en retrait en regard du panafricanisme, du marxisme ou du radicalisme[2].

2. Ce pragmatisme est sensible dans la démarche de Du Bois, qui est l'un des précurseurs d'une sociologie des problèmes sociaux. Il a participé à ce moment clef de la recherche, impulsée par les *social settlements* ou financée par les fondations philanthropiques, qui a constitué le socle initial sur lequel se sont édifiées les sciences sociales. On dit à juste titre qu'il a fondé la recherche sur les problèmes des Africains-Américains, sur la « question noire », mais son enquête sur le 7e district a aussi été pionnière de la recherche sur les quartiers, au cœur des politiques de « reconstruction urbaine » de l'époque (Daniels, 1920 ; Woods, 1893/1923). La virtuosité méthodologique du jeune Du Bois n'a pas été assez saluée : si on met ses livres en regard de l'état des sciences sociales de l'époque, ils sont nettement plus aboutis et font droit à une variété de méthodes. Bien au-delà, ils nous parlent comme des témoignages à portée universelle, dont la pertinence critique traverse le temps. Et ils restent des exemples d'une science pragmatiste au service de la transformation du monde social, vers plus de vérité et de justice.

3. Parmi les problèmes que Du Bois a travaillés en pragmatiste, celui de l'expérience noire a sans doute été le plus novateur. Du Bois avait un vrai talent littéraire et a su décrire les trajectoires personnelles et les relations raciales à la première personne, exprimant ce que beaucoup d'autres Noirs ressentaient et le rendant accessible aux Blancs qui voulaient s'y intéresser. « *How does it feel to be a problem ?* » « Être un problème [pour les autres] est une expérience étrange » (Du Bois, 1903 : 1 et 2) ; le contrecoup est que l'expérience de soi y gagne un caractère problématique. Du Bois a su rendre compte de l'épreuve de la « double conscience, ce sentiment de toujours se regarder à travers les yeux des autres, de mesurer son âme à l'étalon d'un monde qui vous regarde de haut, avec une pitié et un mépris amusés » (*ibid.* : 3) – et il l'a comprise en la contextualisant dans les conditions de vie, particulières

et concrètes. Cette démarche a beaucoup de sources, mais elle relève indéniablement d'une psychologie sociale d'inspiration pragmatiste.

DU BOIS ÉTUDIANT DE HARVARD : QUELS LIENS AVEC LE PRAGMATISME ?

Premier point : étudiant de Harvard, il fréquente assidûment les séminaires de William James et Josiah Royce, mais aussi ceux du jeune George Santayana ou de Francis G. Peabody, chargé du cours d'éthique sociale à la Divinity School. Il soutient sa thèse sous la direction d'Albert Bushnell Hart, un historien progressiste. Cornel West (1989 : 138) a fait de Du Bois un « intellectuel organique jamesien » – ce qui est sans doute excessif. Ross Posnock (1998 : 176-189) a proposé un lignage pragmatiste de Du Bois, non sans rappeler qu'il a été aussi nationaliste, assimilationniste, intégrationniste, ségrégationniste, panafricaniste, marxiste et communiste, explorant toutes sortes de possibilités, immergé dans un « changement continu, kaléidoscopique, de conditions » (Du Bois, 1944), s'égarant *(going astray)*, aussi, au gré de ses enthousiasmes et de ses déceptions. « J'ai volé ici et là, au gré de l'air du temps, agitant ma plume et élevant ma faible voix pour expliquer, exposer et exhorter, pour voir, prévoir et prophétiser, à l'attention des quelques personnes qui pouvaient ou voulaient bien écouter. » (Du Bois, 1940/2020 : 1).

Du Bois a, sur le tard, salué dans l'une de ses autobiographies, *Dusk of Dawn* (1940), l'enseignement de William James. Il s'y présente comme le « fidèle disciple de James au temps où il développait sa philosophie pragmatiste » : le passage par l'université noire Fisk « m'a fait atterrir carrément dans les bras de William James de Harvard, et Dieu en soit loué ! » (1940/2020 : 17).

> Le Harvard de 1888 était une extraordinaire congrégation de grands hommes. Ce n'est pas souvent, depuis ce temps-là, qu'autant d'enseignants distingués ont été rassemblés en un même lieu, à un moment donné, en Amérique. Il y avait William James,

Le jeune Du Bois à Fisk ou à Harvard (1885-1895) New York Public Library, Schomburg Center for Research in Black Culture (UUID: dc7764f0-c5f1-012f-b568-58d385a7bc34).

le psychologue, [George] Palmer en éthique, [Josiah] Royce et [George] Santayana en philosophie, [Nathaniel] Shaler en géologie et [Albert Bushnell] Hart en histoire. Il y avait Francis Child, Charles Eliot Norton, Justin Winsor, et John Trowbridge ; [William Watson] Goodwin, [Frank] Taussig et [George Lyman] Kittredge. Le président était Charles William Eliot, froid et précis,

> mais extrêmement juste et efficace, tandis qu'Oliver Wendell Holmes et James Russell Lowell étaient encore vivants et émérites. (*Ibid.* : 19)

L'affection de Du Bois pour James n'était sans doute pas feinte[3]. Il raconte encore qu'alors que les brimades d'ordre racial étaient monnaie courante, et que lui-même, arrivant de Fisk, se tenait à l'écart des Blancs, régnait une grande « liberté du laboratoire et de la bibliothèque » (1960) :

> J'ai été à plusieurs reprises invité chez William James ; il était mon ami et mon guide pour une pensée claire ; j'étais membre du Club philosophique et j'y ai discuté avec Royce et Palmer ; je me suis assis dans une salle du haut et j'ai lu la *Critique* de Kant avec Santayana ; Shaler [en géologie] avait invité un Sudiste, qui a refusé de s'asseoir à mes côtés, hors de sa classe ; je suis devenu l'un des élèves préférés de Hart [en histoire] et il m'a ensuite dirigé tout au long de mes études supérieures… (Du Bois, 1940/2020 : 19)

Il aurait accompagné James en 1892 lors d'une visite à la jeune Helen Keller, alors âgée de 12 ans, dans son école de Boston – James offrant à celle-ci une plume d'autruche (Kuklick, 1987 : 1337).

C'est aux conseils de James que, malgré ses notes excellentes (A et A+), Du Bois impute son tournant vers l'histoire et les sciences sociales :

> Ce virage est dû à William James. Il m'a dit : « Si vous devez étudier la philosophie, vous le ferez ; mais si vous pouvez en faire quelque chose d'autre, faites-le. Il est difficile de gagner sa vie avec la philosophie. » Je me suis donc tourné vers l'histoire et les sciences sociales. (Du Bois, 1940 : 20)

Plus tard, il remerciera encore James et Hart de l'avoir détourné de « la terre aimable mais stérile de la spéculation philosophique vers les sciences sociales comme champ de recueil et d'interprétation du

corpus de faits, qui s'appliquerait à mon programme [de recherches] sur les Noirs » (Du Bois, 1960). Hart lui enseignerait la recherche documentaire, Taussig les rudiments de sociologie[4]. Ils l'arracheraient à la « stérilité de la philosophie scolastique » pour se dédier à un « pragmatisme réaliste ». James continuerait de suivre sa carrière, partageant son aversion pour l'impérialisme naissant des États-Unis et disant son dégoût pour le sort réservé aux Noirs. En 1903, il fait parvenir à son frère Henry une copie des *Souls of Black Folk* de Du Bois, le pressant de le lire en prévision d'un voyage dans le Sud et peut-être à Cuba : « Je t'envoie un livre résolument émouvant d'un ancien de mes étudiants, un mulâtre, Du Bois, professeur [d'histoire] à l'Atlanta (Georgia) Negro College. Lis les chapitres VII à XI pour la couleur locale. » (De William à Henry James, Chocoroa, 6 juin 1903 : *Correspondence*, vol. 3 : 242). Peu de temps avant sa mort, James avait prêté son nom à Du Bois pour servir de conseiller scientifique pour une « *Encyclopaedia of the Negro* » :

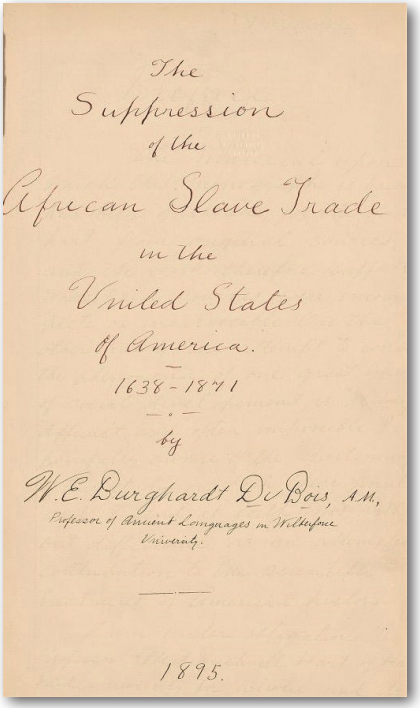
> Dès 1909, j'avais envisagé la création d'une *Encyclopaedia Africana* et m'étais assuré les services de Sir Flinders Petrie, Sir Harry Johnston, Giuseppe Sergi, le Dr J. Deniker, William James et Franz Boas. Dans mon projet de comité de rédaction, je comptais pratiquement tous les Noirs les plus éminents des États-Unis, alors enclins à la recherche. Mon déménagement à New York, le travail de mise en route de *Crisis*, et enfin la Guerre mondiale, m'ont fait oublier tout cela. (Du Bois, 1940/2020 : 160-161)

Outre le fait que Du Bois a lui-même revendiqué sa filiation au monde de Harvard et à James,

> il a aussi eu, c'est moins connu, un dialogue avec Dewey sur l'éthique et l'esthétique à l'époque où Dewey était impliqué dans la Barnes Foundation à Philadelphie. Rappelons que Dewey s'était rapproché d'Albert C. Barnes, à qui il dédiera son *Art as Experience* (1934) et qu'il avait donné plusieurs articles au *Journal of the Barnes Foundation*. Leonard Harris (1999) détaille

> les termes du dialogue entre Barnes et Dewey et l'intérêt de la fondation pour l'art africain-américain. Ils étaient en contact avec les groupes de la Harlem Renaissance et du *New Negro*, et donc avec Alain Locke et Du Bois. (Cefaï & Huebner, 2019 : 435)

Eddie Glaude Jr. va également dans ce sens dans *In a Shade of Blue*, en notant dès l'introduction que bien « des travailleurs culturels africains-américains de la Renaissance de Harlem, aux côtés de Du Bois et de Locke », se sont inspirés « des idées du pragmatisme pour formuler leurs revendications sur la beauté de la vie noire. Ces formulations les aidaient dans leurs tentatives "d'expliquer l'Amérique à elle-même" à la lumière des actions et des souffrances, ainsi que des


The
Suppression
of the
African Slave Trade
in the
United States
of America.
1638-1871
by
W.E. Burghardt Du Bois, A.M.,
Professor of Ancient Languages in Wilberforce University.
1895.

Du Bois, *The Suppression of the African Slave Trade in the United States 1638-1871* (Ph.D. Harvard University, 1895).

traditions expressives, des Africains-Américains. » (Glaude, 2007 : 4). Pour Glaude, plus généralement, il ne fait d'ailleurs aucun doute que « la philosophie politique de W. E. B. Du Bois porte l'empreinte du pragmatisme » (*ibid.* : 3), ce qui reste contesté par certains auteurs africains-américains (cf. *infra*).

Autre indice, témoignant de ses liens avec les pragmatistes : le soir de sa conférence « The Criteria for Negro Art », au 17e Congrès de la NAACP à Chicago, « Du Bois est passé dîner chez les Mead, en compagnie de Paul E. Johnson, un industriel, Mary McDowell [qui dirigeait depuis 1894 le University of Chicago Settlement dans les Stock Yards et qui à cette date devait être Commissioner of Public Welfare dans l'administration du maire William Emmett Dever] et de Mary White Ovington, l'une des fondatrices et chevilles ouvrières de la NAACP » (Cefaï & Huebner, 2019 : 435). La plupart de ces personnes étaient des militantes de la NAACP, et parfois même des membres fondateurs – à l'instar de Dewey et Addams. Dans cette fameuse conférence sur l'art africain-américain, Robert Posnock estime d'ailleurs que « Du Bois mène une enquête pragmatiste qui préfigure le projet que Dewey entreprendra quelques années après dans *Art as Experience* » (Posnock, 1995 : 516). Du Bois et Dewey auront d'autres occasions de se croiser, notamment à la LIPA, dont ils étaient tous les deux d'éminents membres et où ils occupaient des positions dirigeantes, même si Du Bois y traînait des pieds, reprochant à ses camarades de ne pas s'intéresser assez à la question raciale (Stavo-Debauge, 2023).

Si ce sondage des sources pragmatistes de Du Bois nous semble nécessaire, c'est qu'elles sont maintenant contestées, pour des raisons plus politiques qu'historiographiques. On trouve l'une des plus fortes contestations de ce genre sous la plume de Jacoby Adeisha Carter, dans un ouvrage collectif codirigé par Paul C. Taylor. Taylor est d'avis qu'il y a bien une empreinte pragmatiste chez Du Bois et il a « recommandé de lire Du Bois à la lumière du pragmatisme » et de « tirer profit d'une lecture du pragmatisme à la lumière de Du Bois. C'est-à-dire en soulignant la proximité de Du Bois avec Dewey, Addams, James et les

autres. » (Taylor, 2004 : 103). Mais Carter n'est pas d'accord avec Taylor. Ou plutôt, il se refuse à ce que Du Bois soit intégré dans le « canon » pragmatiste, car cela rendrait un trop fier service à la tradition pragmatiste, sans bénéfice pour les auteurs africains-américains qui se réclament de Du Bois, qui n'ont que faire du pragmatisme pour penser la race. Ainsi, là où Taylor inscrit le « sens du pragmatisme de Du Bois dans son approche de la race » (*ibid.* : 106), Carter y voit précisément un irrémissible écart. Citons extensivement l'argument de Carter.

> Il est important à ce stade de soulever quelques inquiétudes à propos de l'utilisation de Du Bois en tant que pragmatiste. Les chercheurs ont de bonnes raisons de ne pas être convaincus par les tentatives visant à affirmer que Du Bois était un pragmatiste, malgré les suggestions très perspicaces de Paul Taylor (2004) à ce propos. La possibilité de lire Du Bois avec des lunettes pragmatistes n'est pas niée. On ne nie pas non plus qu'une telle lecture puisse s'avérer utile pour des projets philosophiques visant à éclairer soit le pragmatisme, soit Du Bois. Il est raisonnable de penser que le pragmatisme pourrait être enrichi par l'incorporation des idées de Du Bois, mais ces éclairages probables ne sont pas les seules conséquences d'une telle lecture de Du Bois. En ce qui concerne ses engagements de fond, il ne semble pas à de nombreux chercheurs qu'il soit très pragmatiste ; rares sont ceux qui, en dehors de la philosophie, le lisent de cette façon, et il n'est pas du tout clair que le lien avec des figures pragmatistes telles que William James soit si proéminent dans une grande partie de sa pensée. Certes, il est possible qu'il ait eu, à un moment donné, des affinités avec certaines des figures fondatrices du pragmatisme, mais le fait qu'il ait été influencé de façon majeure par l'une d'entre elles, ou qu'il se soit considéré comme un pragmatiste, apparaît comme une simple conjecture de la part des pragmatistes qui veulent présenter leur tradition comme plus inclusive qu'elle ne l'était en réalité. On pourrait arguer que l'intégration de Du Bois dans le canon pragmatiste sur la question raciale ouvre une fenêtre jusque-là fermée sur le problème de la

> race et du racisme aux États-Unis. On pourrait penser que l'inclusion de Du Bois dans le canon pragmatiste pourrait atténuer sa cooptation par la culture suprémaciste masculine blanche. À tout le moins, la lecture pragmatiste de Du Bois, en ce qui concerne la philosophie de la race, est déséquilibrée. Le bénéfice est double, peut-être, mais inégal. Le problème est que si Du Bois est peut-être mieux éclairé lorsqu'il est lu de manière pragmatiste, sa pensée sur la race est assez bien compréhensible sans cela. Alors que le pragmatisme, sans l'inclusion de figures comme Du Bois, n'est presque pas pertinent pour comprendre le phénomène de la race aux États-Unis. Mais l'inquiétude va plus loin. On pourrait observer que l'invocation de Du Bois ou de tout autre membre de la tradition philosophique africaine-américaine (à l'exception évidente d'Alain Locke et de Cornel West) par les pragmatistes entraîne deux conséquences potentielles profondément gênantes. Premièrement, ces invocations érigent le pragmatisme en norme de légitimité pour la tradition intellectuelle noire, et deuxièmement, ces invocations donnent au pragmatisme une légitimité qu'il ne mérite pas sur ce sujet. (Carter, 2017 : 84-85)

Les inquiétudes de Carter sont certes audibles, et elles rejoignent plusieurs des voix critiques du volume coordonné par Lawson et Koch (2004), mais deux points posent problème dans sa position. D'abord, Carter sous-estime les engagements de Dewey et Addams en faveur de la cause des Africains-Américains : après tout, ils étaient l'un et l'autre membres fondateurs de la NAACP. Et à leur époque, au début du siècle dernier, bien peu d'intellectuels publics blancs pouvaient se prévaloir, aux États-Unis, d'avoir répondu présents à l'appel de la cause antiraciste et interraciale embrassée et représentée par la NAACP.

Ensuite, il y a effectivement des racines et des résonances pragmatistes dans la pensée de Du Bois et dans ses activités, tant sociologiques que politiques, ce que Carter lui-même reconnaît, en donnant donc partiellement raison à Taylor. Taylor loge l'empreinte du pragmatisme chez Du Bois dans son perfectionnisme et son méliorisme.

Mais on doit y ajouter le pluralisme, et aussi une commune veine anti-impérialiste (Livingston, 2016). Pour William James, le monde pluraliste « ressemble à une république fédérale plutôt qu'à un empire ou à un royaume » (James, 1909 : 321-322). Le pluralisme est inhérent à la pensée de James, et il inspirera chez ses successeurs un pluralisme philosophique, religieux, culturel et politique – à commencer par Horace Kallen et Alain Locke. Dans « On a Certain Blindness in Human Beings » (1899), James constate l'incapacité de la plupart des êtres humains à se mettre à la place de leurs pairs, préfigurant le motif du « voile » chez Du Bois. Ils ont les plus grandes difficultés à se décentrer hors du cercle de leurs intérêts, de leurs pulsions et de leurs désirs, et à prendre la perspective de personnes qui leur sont étrangères. Ils sont insensibles à ce qui compte pour les autres. Ils ont du mal à prendre au sérieux cette ardeur ou cette envie de vivre *(eagerness)* chez celui qui la vit, et qui rend la vie « véritablement significative ». À la place du désir de compréhension que l'énigme de cette rencontre pourrait engendrer, ce sont plus souvent des pratiques de discrimination et de stigmatisation que l'on observe. On retrouve cette idée chez un autre auteur pour qui Du Bois a eu de la sympathie. La défense par Josiah Royce (1901) d'un monisme qui ménage une place à la pluralité des individualités et des libertés a pu le séduire, d'autant que Royce a été l'un des premiers philosophes à critiquer explicitement le provincialisme et le racisme (Royce, 1906 et 1908)[5]. Royce critique l'enfermement des personnes « à la vue courte » dans les croyances et les habitudes, les usages et les mœurs propres à leur groupe. D'une part, les formes d'expérience ont un élément d'ethnocentrisme, qui empêche de se porter complètement vers des formes d'expérience différentes – ce qui est vrai pour des groupes de genre, de classe ou de race et pour toutes les hiérarchies qui empêchent d'avoir de la compassion, de la compréhension et de la sympathie (Addams, 1902/2002) pour « l'autre moitié » (*the Other Half* : Riis, 1890). D'autre part, les mouvements nativistes et racistes dressent les personnes à haïr l'autre de couleur, mais aussi les migrants, sud- et est-européens, les Orientaux et les Noirs (Royce (1908 : 48) parle de haines qui ont été formées, instruites, travaillées, entraînées : *trained hatreds*). La violence, le racisme et la condescendance,

THE
AMENIA CONFERENCE

AN HISTORIC NEGRO GATHERING

By W. E. BURGHARDT DUBOIS

TROUTBECK LEAFLETS
NUMBER EIGHT

The Amenia Conference, 1916. NAACP Collection, Library of Congress Prints and Photographs Division, Courtesy of the NAACP [Digital ID # cph.3a50780] et couverture de la brochure publiée par W. E. B. Du Bois.

l'irrespect pour l'altérité et le mépris pour la pluralité que des États manifestent vis-à-vis des peuples étrangers, attaqués et annexés parce qu'inférieurs, se retrouvent au sein même de la vie américaine, sous une forme exacerbée dans le jeu de la haine et de la peur qu'entretient le Ku Klux Klan (Du Bois, 1926).

Un autre point sur lequel Du Bois a pu avoir des affinités avec James est leur commune attention au lien entre impérialisme, esclavagisme et racisme (Martin-Breteau, 2022). James participe à la Ligue anti-impérialiste de Nouvelle-Angleterre, dès son premier meeting à Faneuil Hall, à Boston, après que l'infanterie américaine a envahi Porto-Rico et les Philippines en juin 1898 (sur la position de Du Bois sur cette guerre, Hansen, 2003). Militant de cette cause, James devient vice-président de la section du Massachusetts de la Ligue anti-impérialiste américaine de 1903 à sa mort (Livingston, 2016 ; Cefaï & Stavo-Debauge, 2021). Il qualifie d'« infamie nationale » l'exécution des rebelles philippins (lettre à Henry James, « Prise de Manille », février 1899), et ne cesse de s'indigner dans sa correspondance contre le racisme inhérent à la nouvelle politique étrangère des États-Unis. Sur ce point, les avis sont mitigés. La majorité des chercheurs font de Du Bois un héros de la lutte anti-impérialiste, très tôt sensible à la question en raison de son intérêt pour l'histoire de l'esclavage, mais faisant preuve aussi d'une grande lucidité à propos des « racines » de la Première Guerre mondiale (Sullivan, 2018) tout en y voyant une opportunité d'avancement social et politique pour les soldats noirs engagés dans le conflit. D'autres, tout en se réjouissant de la « sensibilité pragmatiste qui informe la confrontation de Du Bois au suprémacisme blanc comme un mode de vie » (Livingston, 2016 : 145), soulignent son « amnésie impériale » et son endossement de « l'exceptionnalisme américain ». Tout en œuvrant à rétablir la vérité historique de l'esclavage et de la Reconstruction, il aurait ignoré les « actes de domination colonisatrice » et d'extermination des Nations premières d'Amérindiens sur le territoire continental.

Une chose est sûre : le raisonnement historique et processuel de Du Bois, armé des clefs interprétatives qu'il aura acquises au contact

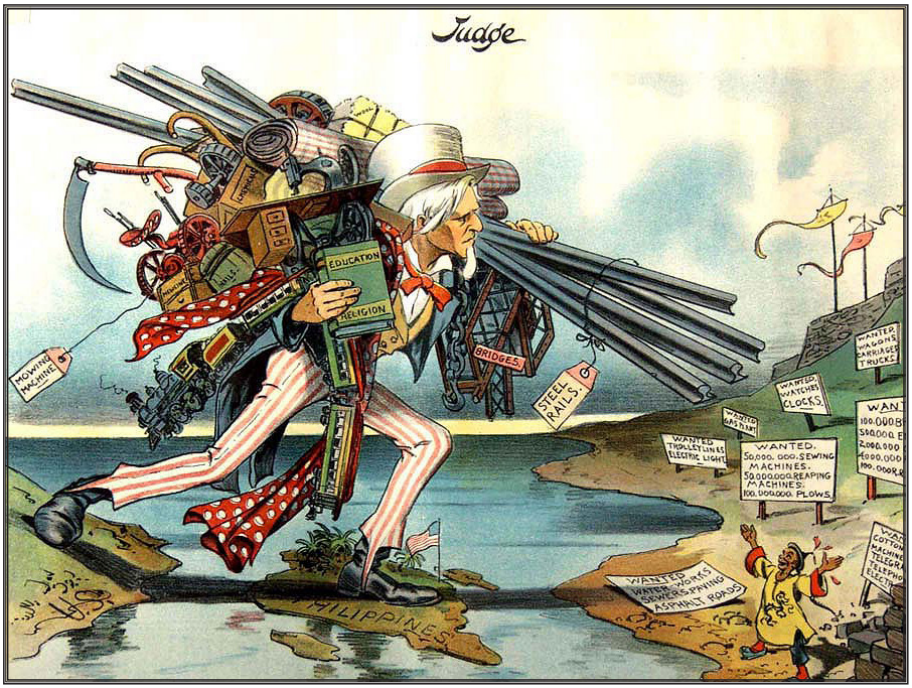
W. E. B. Du Bois défilant dans une manifestation silencieuse de 10 000 personnes, sous l'égide de J. W. Johnson et W. E. B. Du Bois pour la NAACP, le 28 juillet 1917, sur la 5e Avenue, NYC, après l'explosion des émeutes raciales d'East St. Louis. Le Comité de la marche déposera une pétition contre le lynchage à la Maison Blanche le 1er août 1917.

(Photographe : Underwood & Underwood. W. E. B. Du Bois Papers, MS 312. Special Collections and University Archives, University of Massachusetts, Amherst Libraries. Creative Commons & Library of Congress Prints and Photographs Division. ID : LC-DIG-ds-00894).

THE FIRST BLOOD
FOR
AMERICAN
INDEPENDENCE
Was Shed By A Negro
CRISPUS ATTUCKS

du pragmatisme de Harvard, le pousse à ne pas réifier des « classes » ou des « races », des « communautés » ou des « cultures » comme s'il s'agissait d'essences figées – même si Daniel Sabbagh estime que Du Bois, à l'instar de la Critical Race Theory, perd de vue l'horizon de la « dé-racialisation » (Sabbagh, 2021), c'est-à-dire la capacité à envisager un futur dans lequel la vie sociale et politique n'est pas architecturée autour de groupes raciaux antagoniques. Richard Cullen Rath, qui tient que Du Bois a forgé une « philosophie afro-centrique de l'histoire » (Rath, 1997 : 462), voit d'ailleurs dans cette perspective sur l'histoire une leçon tirée du pragmatisme jamesien, mêlé à d'autres sources, notablement africaines, même s'il ne mit « un pied sur le continent africain qu'en 1923 » (*ibid.* : 463-466) :

> Du Bois n'a jamais renoncé à sa formation et à son héritage euro-américain. En puisant dans les idées et les croyances africaines, européennes et américaines, il a forgé une philosophie qui rendait compte de la multiplicité de son expérience en tant qu'Africain-Américain. Sa rencontre avec William James a été importante à cet égard. C'est à travers le prisme du pragmatisme que Du Bois a été confronté pour la première fois à la pensée hégélienne et matérialiste. Les enseignements de James renforcent sa conviction que l'histoire ne se déroule pas selon une voie prédestinée : elle résulte à la fois de la pression de la nécessité et de la force des volontés qui s'y démènent. Il a également utilisé de manière stupéfiante la conviction de James que les relations, bien qu'invisibles, étaient tout ce qu'il y a de plus réel. Ces deux convictions émergent dans l'histoire philosophique des Africains-Américains proposée par Du Bois dans *The Souls of Black Folk*. (*Ibid.* : 463)



Oncle Sam surchargé de symboles de civilisation, enjambant les Philippines « Et après tout, les Philippines ne sont qu'un tremplin vers la Chine » (Emil Flohri, *Judge Magazine*, 1900 – domaine public).

L'ENQUÊTE SOCIALE COMME MODE DE DÉFINITION ET DE RÉSOLUTION DES PROBLÈMES SOCIAUX. « *WE STUDY THE PROBLEMS THAT OTHERS TALK ABOUT* »

Du Bois arrive à Philadelphie en août 1896 avec sa nouvelle épouse. Ils s'installent dans une chambre au-dessus d'une cafétéria dans l'ancien 7e district (Seventh Ward), une zone délimitée par Spruce Street au nord, South Street au sud, Sixth Street à l'est, et Twenty-Third Street à l'ouest où vivait 40 % de la population noire de la ville. Katharine Bement Davis, aujourd'hui connue pour ses recherches sur la prostitution et sur la délinquance des jeunes filles à New York et pour son étude pionnière de 1929 sur la sexualité féminine, était alors à la tête, comme *head worker*, du College Settlement de St. Mary's Street

à Philadelphie. Elle rappelle comment l'enquête résultait d'une coopération entre son organisation, la College Settlements Association (CSA, dont Susan Parrish Wharton, fondatrice de la St. Mary's Street Library Association, était un membre éminent) et le département d'économie et de finance de la Warton School, chacun fournissant un chercheur – Isabel Eaton, boursière de la CSA (Dutton fellowship), et probablement indiquée par Jane Addams pour la première[6], Du Bois, embauché par le second (Davis, 1900). Le CSA donne un coup de main à W. E. B. et Nina Du Bois[7], en les hébergeant pendant 18 mois, alors qu'il mène son enquête de porte à porte *(house-to-house canvass)* pour *Les Noirs de Philadelphie* (Davis, 1900). Le choix de ce bout de quartier, l'un des plus déshérités et « congestionnés » de la ville, n'est pas dû au hasard. Il était déjà investi, depuis le début des années 1880, par les actions philanthropiques de Theodor Starr et Hannah Fox, qui avaient fait restaurer, respectivement, 700 logements sur Rodman Street et 600 dans le bloc de St. Mary. L'Association Octavia Hill, créée en 1896 (société de gestion immobilière toujours active en 2022), regroupait des femmes du Club civique de Philadelphie, dont H. Fox, sa cousine Helen Parrish, et Susan P. Wharton. Toutes étaient issues des familles quakers de la ville – y compris Isabel Eaton, fille du général nordiste John Eaton – qui avaient été aux avant-postes de la bataille pour l'affranchissement des esclaves et l'interdiction de l'esclavage. L'association Octavia Hill promettait aux investisseurs qui participaient à la rénovation des logements un rendement de 5 % *(five percent philanthropy)* sur les loyers à venir (souvent collectés par les *settlement workers*, qualifiés de *friendly rent collectors*). Cet ancrage de l'enquête de Du Bois et Eaton dans le milieu réformateur, à dominance quaker, des *settlements*, est souvent ignoré ou sous-évalué[8].

Nommé « instructeur assistant » au département de sociologie de Penn, l'objectif de Du Bois est d'éclairer les autorités de la ville sur la situation critique des Noirs, en menant une enquête « objective » et « scientifique », afin qu'elles prennent connaissance des véritables problèmes vécus par la population noire et qu'elles agissent en conséquence pour transformer leurs conditions de vie. L'hypothèse de base

était écologique et historique. La situation défavorable des Noirs n'était pas due à leur hérédité, mais à l'héritage de l'esclavage, qui avait détruit le cadre de vie communautaire et familial, et engendré des « habitudes morales laxistes », en matière de sexe et de travail ; le préjugé de couleur était lui aussi un héritage des esclavagistes vis-à-vis des « races inférieures », et il était entretenu et conforté par la division du monde social en mondes blanc et noir. Cette situation défavorable était aussi due à un environnement économique et social : à Philadelphie, l'explosion démographique de la ville et la concurrence sur le marché du travail entre néo-arrivants, migrants européens et Noirs du Sud, et Noirs établis de longue date avait joué en défaveur des Noirs ; leur mobilité professionnelle et statutaire était bloquée, des entrepreneurs blancs ayant pris la main sur le petit commerce et l'artisanat, en particulier dans la restauration et l'hôtellerie.

Les Noirs de Philadelphie (1899) est la partie sociologique d'un programme qui se développera depuis la thèse de doctorat, *The Suppression of the African Slave-Trade* (1895) à *Black Reconstruction* (1935a) ; le problème noir n'était pas le problème des Noirs, mais concernait l'Amérique tout entière, qui les tenait à l'écart, par préjugé et par ignorance, refusait de leur donner accès aux « standards sociaux de la nation », et donc de les laisser participer aux idéaux d'égalité et de liberté des autres citoyens. « Un problème social est l'échec d'un groupe social organisé à réaliser ses idéaux de groupe, par l'incapacité d'adapter une certaine ligne d'action souhaitée à des conditions de vie données. » (Du Bois, 1898 : 2). La discrimination que les Noirs subissent est contraire à l'esprit de la démocratie américaine. Elle est « mauvaise moralement, politiquement dangereuse, imbécile socialement, et un gâchis industriel » (Du Bois, 1899/2019 : 394).

Formé par Albert Bushnell Hart aux méthodes scientifiques pendant son cursus à Harvard entre 1888 et 1895, exposé aux recherches expérimentales de la psychologie de laboratoire dont James et ses collègues de Harvard étaient les fervents promoteurs, passé par l'école d'économie politique et historique de Gustav von Schmoller et Adolph

Wagner à Berlin, inspiré par le *Life and Labour of the People in London* de Charles Booth et son équipe, Du Bois est l'un des mieux armés des chercheurs de son époque. Il met au point des techniques d'enquête dont l'historien des sciences sociales ne peut que constater la nouveauté et la sophistication pour l'époque[9]. En ce temps où la « sociologie » est à peine en voie d'institutionnalisation, Du Bois est en relation avec le Ministère du travail (Department of Work), qui, à l'époque, finance et soutient un grand nombre de recherches, en particulier statistiques : il estime avoir passé 835 heures à mener des entretiens de porte à porte avec 2 500 ménages. Devant l'Académie de sciences

Classe d'étudiants de Roger Williams University, Nashville, Tennessee (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : LC-USZ62-126752).

sociales et politiques (Academy of Political and Social Science), le 19 novembre 1896, il présente la première version de « The Study of the Negro Problems » (1898/2024), un manifeste sur les objectifs et les méthodes d'enquête scientifique sur les conditions de vie des Noirs. En mars 1897, c'est à l'Académie du Noir américain (American Negro

Academy), à peine fondée à Washington, qu'il expose à ses collègues noirs « The Conservation of the Races », théorie sociologique et historique de la « race » en tant que concept, redoublée d'un appel à la défense de la culture et de l'identité noires – et sans doute premier texte où s'esquisse l'idée de « pluralisme culturel », qui sera thématisée quelques années plus tard par Locke et Kallen, notamment. En juillet et août 1897, Du Bois entreprend pour le Bureau du travail des États-Unis la première étude sur les ménages africains-américains du Sud, en Virginie, dont sont originaires nombre d'enquêtés du 7e district (7th Ward), qui sera publiée l'année suivante sous le titre *The Negroes of Farmville, Virginia : A Social Study* (1898b/2024 ; et Martin-Breteau, 2024). Au cours du même été, *Atlantic Monthly* publie l'essai « The Strivings of the Negro People » (que l'on retrouve dans *The Souls of Black Folk*, 1903/2007).

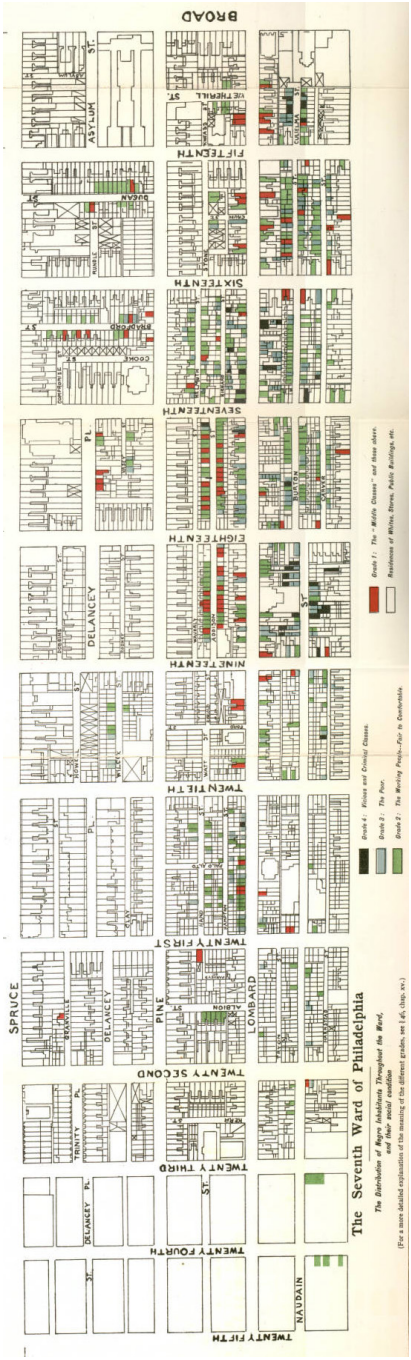
Mais les enquêtes de Du Bois, si rigoureuses soient-elles, participent d'un projet de réforme sociale – de façon analogue à celles de Jane Addams, de Edith Abbott ou de Sophonisba Breckinridge à Hull House (cf. les *Hull House Maps and Papers*, 1895), ou encore de Robert Woods et des membres de la South End Union de Boston (Woods *et al.*, 1898 et 1903). Woods (1893/1923) et Addams (1899) considèrent que les *settlements*, installés dans des quartiers déshérités, sont des espèces de laboratoires d'enquête et d'expérimentation (Cefaï, 2020) ; de même que les historiens proches du mouvement progressiste, en dialogue avec les différentes versions du pragmatisme naissant, savent, sur un mode « autoréflexif », que leurs enquêtes sont constitutives des mondes qu'ils étudient et se sentent une « responsabilité vis-à-vis du passé » (Huebner, 2019). L'histoire comme les sciences sociales doivent rassembler des preuves et inventer de nouveaux terrains et de nouvelles archives – de ce point de vue, tout reste à faire en matière d'enquêtes sur le monde noir, écrit Du Bois (1898). Et en même temps, cette activité scientifique n'est pas celle d'universitaires positivistes, elle emprunte directement aux formes d'expérience de leurs enquêtés et fournit des clefs explicatives et interprétatives qui pourront être appliquées dans l'action. La position de Du Bois sur le rapport aux valeurs dans l'activité

scientifique est aussi proche de Weber que de Dewey ! Il tenait à l'idéal d'une science axiologiquement neutre (Bright, 2017), mais cela afin de faire en sorte qu'elle serve au mieux les valeurs et objectifs de la réforme. Il s'agissait d'informer adéquatement le public afin de stimuler les énergies réformatrices :

> La science en tant que telle – qu'il s'agisse de physique, de chimie, de psychologie ou de sociologie – n'a qu'un seul et unique objectif : la découverte de la vérité. Ses résultats sont ouverts à l'usage de tous les hommes – marchands, médecins, hommes de lettres, philanthropes –, mais la finalité de la science elle-même est la simple vérité. Toute tentative de lui donner un double objectif, de faire de la réforme sociale l'objet immédiat au lieu de l'objet médiat de la recherche de la vérité, tendra inévitablement à faire échouer les deux objectifs. (Du Bois, 1898 : 23)

Du Bois, tout en étant un militant, ultra-sensible aux événements de son temps, prompt à prendre sa plume pour commenter l'actualité ou dénoncer l'injustice, avait en même temps une conscience aiguë de la nécessité d'une enquête sociale et historique, libérée des « hypothèses et des absurdités sans fondement » auxquelles elle est souvent associée dans « l'esprit populaire » *(ibid.)*. Cela ne l'empêchait pas de cultiver un certain nombre de préjugés élitistes, et d'avoir une vision des Noirs des bas-quartiers comme étant en situation de « désorganisation sociale et personnelle », comme on dira bientôt à Chicago – surtout pendant sa première période, comme le montre la lecture par Daniel Sabbagh des *Noirs de Philadelphie*, qui renoue ainsi avec les remarques pénétrantes de Khalil Gibran Muhammad. Comme ce dernier y insistait dans son livre *The Condemnation of Blackness* :

> Les historiens ont beaucoup moins remarqué le lien initial établi par Du Bois entre la lutte contre le crime et le racisme. Même dans « Conservation », Du Bois ne s'est pas contenté de pointer du doigt les criminels et les prostituées noirs, bien que le ton et la teneur de sa rhétorique suggèrent le contraire. Il combinait son appel



Du Bois, 1899 : carte du 7e district-
7th Ward de Philadelphia.

> principal à une solution autogérée de lutte contre le crime avec un appel secondaire aux Blancs pour qu'ils mettent fin au racisme. « Nous pensons que le deuxième grand pas vers un meilleur ajustement des relations entre les races », déclarait-il, est la reconnaissance et la récompense du talent sans distinction de couleur dans le « monde économique et intellectuel ». Dans *The Philadelphia Negro*, il fait pencher la balance en faveur d'une responsabilité égale, en appelant à une double approche du problème de la criminalité : « Le devoir des Noirs » est de faire d'abord tous les efforts « pour réduire la criminalité noire » malgré l'oppression raciale ; « le devoir des Blancs » est d'éliminer les préjugés et la discrimination malgré le fait qu'ils « se mêlent » à une « race aussi pauvre, ignorante et inefficace que la masse des Noirs ». (Muhammad, 2010 : 70)

Mais – et la chose est peut-être devenue compliquée à comprendre, avec la distance temporelle –, Du Bois est aussi très proche des auteurs pragmatistes, et de tout le courant de l'enquête sociale *(social survey)* qui va se déployer pendant les vingt premières années du siècle, porté par des travailleurs sociaux et des activistes réformateurs, avant que ne s'affirme une science sociale – le Pittsburgh Survey, coordonné par Paul Kellogg, en est souvent cité comme le meilleur exemple. Surtout, de façon contemporaine à ce que l'on peut lire sous la plume d'Addams ou Woods, Mead ou Dewey, Du Bois s'inscrit pleinement dans une sociologie des problèmes sociaux. Les pragmatistes ont développé le mode d'emploi de cette sociologie des problèmes sociaux, corrélative de la naissance des sciences sociales dans les années 1890, en réfléchissant sur la formation et la validation d'hypothèses de la réforme sociale (Mead, 1899/2020) et en rejetant, en politique, tant le dogmatisme ou l'absolutisme de la réalisation de programmes prédéterminés que l'opportunisme de la politique par essais et erreurs, au coup par coup. Connaître les problèmes fournit des instruments pour mieux les appréhender et les contrôler, et pour les transformer au mieux selon les valeurs de vérité, de droit ou de justice qui naissent dans l'action.

L'enquête sociale contribue à la bataille de la démocratie contre le racisme. Du Bois écrit dans *Darkwater* que :

> L'actuel problème des problèmes n'est rien d'autre que celui de la démocratie se heurtant impuissante à la barre de couleur, grondante, suintante, bouillonnante, écumante pour passer en force, submergeant, toujours et encore, les masses émergentes d'hommes blancs dans ses eaux de reflux, retenue en arrière par ceux qui rêvent de futurs royaumes de cupidité construits sur l'esclavage noir, brun et jaune. (Du Bois, 1920 : 57)

L'enquête sociale a une finalité politique : la victoire de la démocratie contre la ligne de couleur. Mais l'enquête sociale est surtout une activité de plein droit, qui développe ses propres canons méthodologiques. Du Bois a recueilli les données de son livre, les a observées, cartographiées, mesurées, classées, organisées, comparées et analysées, et il en a tiré ses conclusions. Elijah Anderson l'imagine en « gentleman victorien, avec toute sa raideur et sa correction, engoncé dans son costume et sa chemise amidonnée, se déplaçant dans le tohu-bohu de ce quartier bruyant et congestionné » (Wilson *et al.*, 1996 : 81). On ne sait que peu de choses, à vrai dire, sur la menée de l'enquête. Comme le signale Nicolas Martin-Breteau dans son « Introduction » aux *Noirs de Philadelphie* :

> Du Bois collecte des données aussi bien quantitatives (mesures chiffrées sur tels phénomènes sociaux) que qualitatives (informations non chiffrables sur ces phénomènes), aussi bien macrosociales (à l'échelle de la société dans son ensemble) que microsociales (à l'échelle de l'individu ou d'un petit groupe d'individus), aussi bien transversales ou synchroniques (situation à un moment donné) que longitudinales ou diachroniques (évolution sur une période donnée). (Martin-Breteau, 2019 : 17)

Il n'est pas interdit de voir dans ce pluralisme méthodologique, qui attrape la situation problématique à toutes ses échelles et dans toutes

ses dimensions constitutives, une empreinte proprement pragmatiste, au moins autant qu'une sortie du psychologisme de James vers la sociologie et l'histoire, dans un cheminement qui rappelle celui que Mead ou Dewey emprunteront également, mais qui est sans doute, pour Du Bois, débiteur à la méthode historique de Hart. Rappeler cette capacité de Du Bois à mêler très tôt les méthodes et à naviguer entre les niveaux d'appréhension des phénomènes n'est pas vain à une époque – la nôtre – où bien des jeunes chercheurs rabattent le pragmatisme en sciences sociales sur des formes de micro-ethnographie, négligeant combien l'enquête historique et l'échelle nationale et internationale importaient aux précurseurs de cette tradition. Du Bois non seulement innove, portant la sociologie à un niveau de qualité et de densité empirique rarement atteint en son temps, quand il publie les *Noirs de Philadelphie*, mais il pose des questions, qui vont à l'encontre de ses propres préjugés ! Dans une ébauche de texte, contemporain, également, de « The Study of the Negro Problems » (1898/2024), il revient sur le massacre de Wilmington, en Caroline du Nord, le 10 novembre 1898. Une insurrection d'environ cinq cents citoyens démocrates blancs, menés par Alfred Moore Waddell, un ancien officier de la Confédération, renverse le gouvernement élu de la ville, à majorité républicaine, afin d'en écarter les élus noirs. On parlera de coup d'État.

> Ce n'est que par une étude soignée et intensive des conditions réelles dans le Sud que nous pouvons espérer parvenir à des conclusions justes *(right)*. Lorsqu'une catastrophe telle que l'émeute de Wilmington se produit, nous ne devons pas nous contenter de la laisser passer sans une enquête minutieuse qui nous révélera les véritables causes du trouble. Il ne suffit pas de rejeter la faute sur « les préjugés », « l'ignorance » ou « la politique », mais plutôt de saisir l'occasion d'analyser et de mesurer des termes aussi vagues. Le grave danger qui grève le problème des Noirs n'est pas tant dans la présence et la condition des Noirs ou dans l'attitude des Blancs que dans le fait que la masse de la nation refuse de se donner la peine de comprendre cette

> condition et cette attitude. Ils sont trop enclins à se satisfaire de conclusions hâtives et irréfléchies, comme celles qu'un jeune reporter a récemment publiées dans *Forum* dans son compte rendu de l'affaire Wilmington. Le cœur de l'article en question était que le Noir de Wilmington n'avait pratiquement pas progressé depuis l'esclavage et que cette masse d'ignorance et de paresse cherchait à dominer la richesse et l'intelligence d'une grande ville – d'où la révolte… La question intéressante qui se pose alors est de savoir quelle est la condition réelle des Noirs de Wilmington. (Du Bois, 1899b)

La seule réponse intelligente aux préjugés sur la « paresse » et l'« ignorance » des Noirs est de décrire et d'analyser, ce que fait Du Bois en esquissant quelques données pour une étude de cas. Il énumère des statistiques sur le nombre d'habitants noirs dans cette communauté, la quantité et la valeur des biens, personnels et immobiliers, dont ils sont propriétaires, le nombre d'églises noires et la valeur de leurs bâtiments, et le nombre de commerçants et de professionnels de la ville et les capitaux dont ils disposent, enfin le capital d'une association d'emprunt et de construction noire…

La soif d'enquête qui donne naissance aux *Noirs de Philadelphie* n'est donc pas étanchée par ce seul ouvrage. En parallèle à ses appels récurrents à un sérieux travail d'enquête, Du Bois va prendre en charge les Publications de l'Université d'Atlanta, et chaque année, de 1898 à 1914, organiser une conférence et produire une enquête tout en formant les étudiants du département de sociologie (Wright, 2016 ; Morris, 2015). Il y a là un corpus d'études empiriques remarquable, quoique hétérogène, qui, malgré quelques coups de sonde (Rudwick, 1957 ; Yancy, 1978), attend toujours d'être étudié en détail. C'est là un moment important de la naissance de la sociologie aux États-Unis.

Earl Wright II, du Rhodes College, nous donne dans son intervention ci-après un aperçu des difficultés que Du Bois a rencontrées dans ce projet d'enquête collective, ce qui l'a forcé à en réduire la portée.

Mais on a bien là le premier projet d'envergure pour documenter « les problèmes sociaux qui affectent les Noirs-Américains » (Wright II, 1898 : 2). Par ailleurs, Du Bois prépare pour l'Exposition universelle de Paris de 1900 une série de photographies, censées illustrer la diversité des « types de Noirs-Américains » (un exercice que Shawn Michelle Smith (2000), rapproche de la criminologie, mais que l'on pourrait davantage encore mettre en regard de l'anthropologie coloniale – voir aussi Fisher, 2005). Et il met au point un ensemble de représentations graphiques qui témoignent de sa virtuosité méthodologique et pédagogique. La collection intégrale en a été rassemblée sous l'égide du Centre W. E. B. Du Bois de l'Université du Massachusetts à Amherst (en français, voir la belle édition par Whitney Battle-Baptiste et Britt Rusert de Du Bois, *La Ligne de couleur*, aux Éditions B42 en 2019).

Dans tous ces cas de figure, on a bel et bien une attitude que l'on a qualifiée ailleurs de « pragmatisme en action » (Cefaï, 2021). Une matrice d'engagement public qui est commune à la plupart des réformateurs des années 1890 à 1920 (et même au-delà) et qui les pousse à connecter leurs revendications civiques et politiques avec une démarche de discussion, d'enquête et d'expérimentation. Les réformateurs et réformatrices baignent dans cette philosophie ambiante, surtout à Chicago et à New York, et en tirent des éléments de réflexion sur leurs propres pratiques – c'est le cas de Du Bois (1898) ou d'Addams (1910), et d'une bonne partie des leaders des *settlements* (autonomes, liés à des universités ou liés à des églises) et du travail social (à l'époque organisé comme un véritable mouvement social). Inversement, c'est dans le foisonnement d'actions réformatrices que les auteurs inspirés du pragmatisme – Dewey et Mead, Follett et Tufts – vont puiser leurs conceptions du droit et de la politique et nourrissent leurs réflexions en épistémologie ou en éthique. Du Bois était à la frontière de ces différents mondes, qui étaient tous traversés par la ligne de partage de la race, de sorte qu'il y occupait une position spéciale.

Néanmoins, ses engagements faisaient fond sur une matrice – notamment évolutionniste et expérimentaliste – héritée de la

Liste des 20 enquêtes publiées en 1896 et 1916 dans la collection « Atlanta University Publications » sous la direction de W. E. B. Du Bois, secrétaire de l'Atlanta University Conference on Negro Problems (et de Augustus Granville Dill, entre 1910 et 1914, après qu'il a pris la direction de la publicité et de la recherche de la NAACP).

Étude n° 1 : *Mortality Among Negroes in Cities : Proceedings of the Conference for Investigations of City Problems* (Thomas N. Chase, 26-27 mai 1896).
Étude n° 2 : *Social and Physical Condition of Negroes in Cities : Proceedings of the Second Conference for the Study of Problems Concerning Negro City Life* (1897).
Étude n° 3 : *Some Efforts of Negroes for Social Betterment* (1898).
Étude n° 4 : *The Negro in Business* (1899).
Étude n° 5 : *The College-Bred Negro* (1900).
Étude n° 6 : *The Negro Common School* (1901).
Étude n° 7 : *The Negro Artisan* (1902).
Étude n° 8 : *The Negro Church* (1903).
Étude n° 9 : *Notes on Negro Crime* (1904).
Étude n° 10 : *A Select Bibliography of the American Negro* (1905).
Étude n° 11 : *The Health and Physique of the American Negro* (1906).
Étude n° 12 : *The Economic Co-operation among Negro Americans* (1907).
Étude n° 13 : *The Negro American Family* (1908).
Étude n° 14 : *Efforts for Social Betterment Among Negro Americans* (1909).
Étude n° 15 : *The College-Bred Negro American* (1910).
Étude n° 16 : *The Common School and the Negro American* (1911).
Étude n° 17 : *The Negro American Artisan* (1912).
Étude n° 18 : *The Morals and Manners among Negro Americans* (1914).
Étude n° 19 : *Select Discussions of Race Problems* (1916).
Étude n° 20 : *Economic Co-operation among the Negroes of Georgia* (1917).

première « cohorte » des pragmatistes (ceux de Harvard) et retravaillée par la « seconde cohorte » des pragmatistes, qui en tirèrent une vue spécifique sur le « progrès » et l'action publique : « Le progrès était défini comme étant à la fois évolutionnaire et expérimental par les chercheurs en sciences sociales de la tradition réformiste à laquelle se

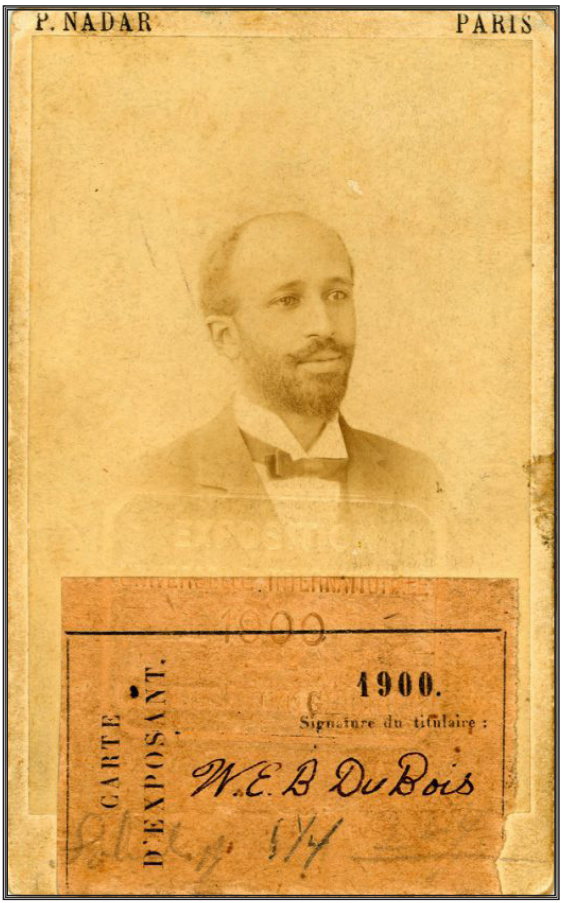


Photo de Du Bois par Nadar pour sa Carte d'exposant de l'Exposition universelle de Paris en 1900.

sont joints Dewey, Mead, Du Bois et Jane Addams dans les années 1890. » (Pearce, 2020 : 250). Selon Trevor Pearce, Du Bois ferait partie des membres les plus éminents de cette « seconde cohorte » : « Autour de 1900, Dewey, Mead, Addams et Du Bois ont développé une vision du progrès moral et social comme une évolution expérimentale. » (*Ibid.* : 254). Pour Pearce, la parenté est évidente, et il la documente empiriquement dans son bel ouvrage, *Pragmatism's Evolution* :

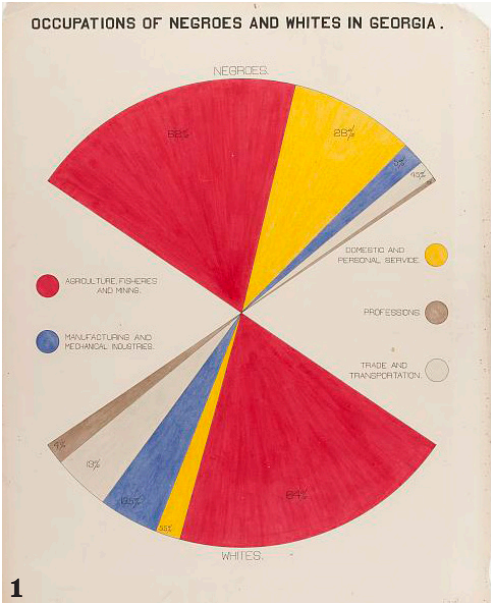
> Du Bois, Dewey, Mead et Addams ont tous utilisé la dichotomie organisme-environnement pour encadrer leur analyse des « questions sociales ». Ils ont suggéré que les tensions sociales modernes devraient être interprétées comme le résultat d'une inadéquation entre les habitudes, les institutions et les codes actuels, d'une part, et un environnement social transformé, d'autre part. (*Ibid.* : 275)

Et tous, Du Bois y compris, avec cet arrière-fond d'écologie sociale, se sont efforcés de trouver des sites et de rassembler des moyens pour mener les enquêtes scientifiques et les expérimentations sociales adéquates à la définition et à la résolution de « questions sociales » :

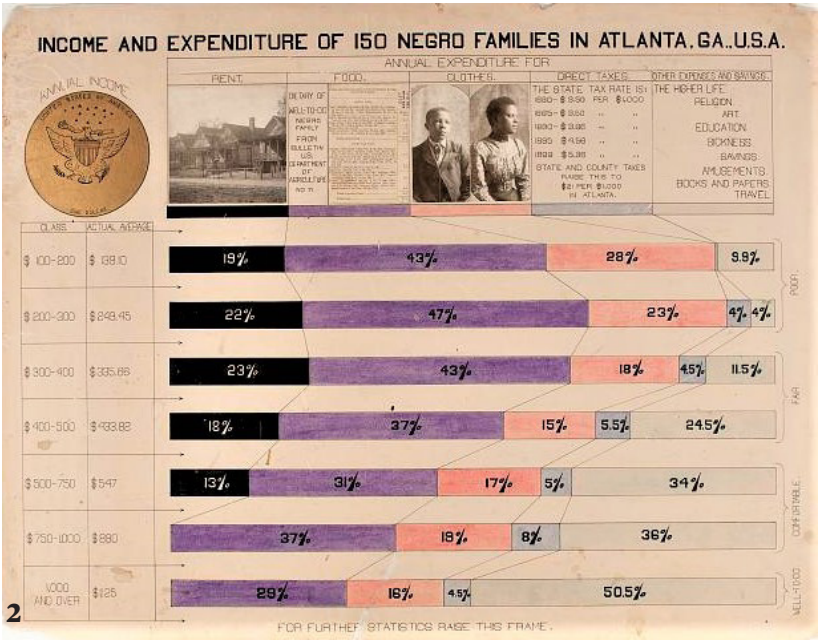
> L[es membres de l]a deuxième cohorte de pragmatistes, malgré leurs différences, partageaient une approche expérimentale de l'évolution morale et sociale. Ils ont construit de nouveaux lieux pour le travail éthique expérimental sur le terrain, de Hull House et l'école élémentaire de l'Université à Chicago aux Conférences pour l'étude des problèmes des Noirs à Atlanta. (*Ibid.* : 287)

PSYCHOLOGIE SOCIALE DE L'EXPÉRIENCE RACIALE ET INTERRACIALE : LA DOUBLE CONSCIENCE

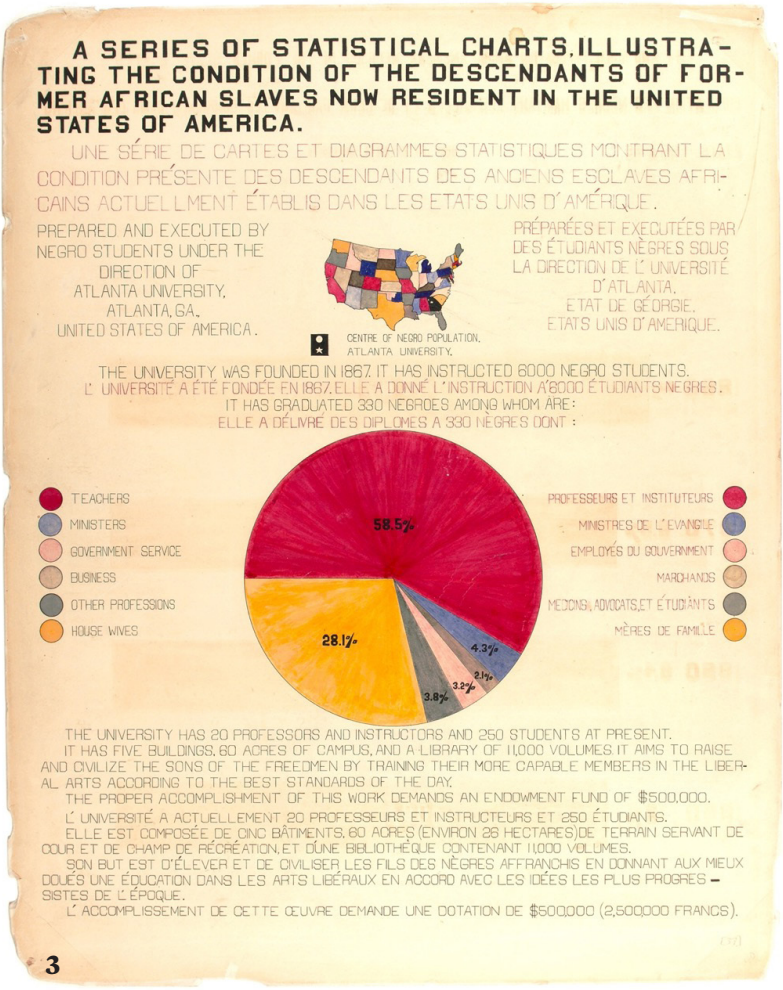
Il est un autre point qui rapproche Du Bois du pragmatisme, de Harvard cette fois-ci : c'est son effort de description de l'expérience des Africains-Américains. Du Bois est de ce point de vue un précurseur et un héritier de la pensée pragmatiste[10]. Il y a un lien direct entre la description de la double conscience des *Âmes du peuple noir* (1903/2007), l'interrogation en cours dans la psychologie sociale d'inspiration pragmatiste (James, 1890)[11] et la description jamesienne des chrétiens qui ont connu une seconde naissance *(twice born)* (James, 1902). On va y revenir. Mais en amont, ce thème, bien plus ancien, trouvait une résonance chez les lecteurs formés tout au long du XIX^e^ siècle.


OCCUPATIONS OF NEGROES AND WHITES IN GEORGIA.
NEGROES.
WHITES.
AGRICULTURE, FISHERIES AND MINING.
MANUFACTURING AND MECHANICAL INDUSTRIES.
DOMESTIC AND PERSONAL SERVICE.
PROFESSIONS.
TRADE AND TRANSPORTATION.

1


INCOME AND EXPENDITURE OF 150 NEGRO FAMILIES IN ATLANTA, GA., U.S.A.
ANNUAL INCOME
ANNUAL EXPENDITURE FOR
RENT.
FOOD.
CLOTHES.
DIRECT TAXES.
OTHER EXPENSES AND SAVINGS.
THE STATE TAX RATE IS:
1880- $ 3.50 PER $1,000
1893- $ 3.00 " "
1903- $ 3.00 " "
1913- $ 4.50 " "
1923 $ 5.25 " "
STATE AND COUNTY TAXES RAISE THIS TO $21 PER $1,000 IN ATLANTA.
THE HIGHER LIFE
RELIGION
ART
EDUCATION
SICKNESS
SAVINGS
AMUSEMENTS
BOOKS AND PAPERS
TRAVEL
CLASS.
ACTUAL AVERAGE
$ 100-200 $ 138.10
$ 200-300 $ 248.45
$ 300-400 $ 335.88
$ 400-500 $ 433.82
$ 500-750 $ 547
$ 750-1000 $ 880
1000 AND OVER $ 125
19% 43% 28% 9.9%
22% 47% 23% 4% 4%
23% 43% 18% 4.5% 11.5%
18% 37% 15% 5.5% 24.5%
13% 31% 17% 5% 34%
37% 18% 8% 36%
29% 16% 4.5% 50.5%
POOR.
FAIR
COMFORTABLE
WELL-TO-DO
FOR FURTHER STATISTICS RAISE THIS FRAME.

2

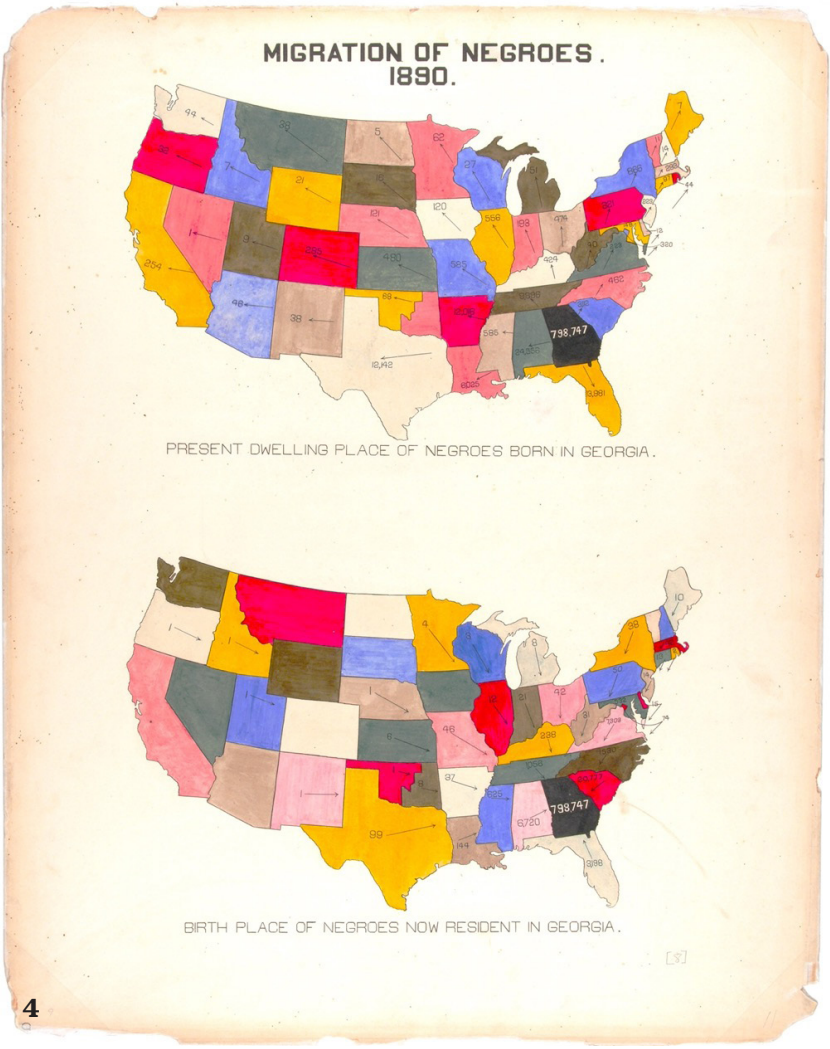


Tableaux préparés par Du Bois en vue de l'« Exposition des Nègres d'Amérique » (Negro Exhibit), qui sera récompensée par une médaille d'or à la 5e Exposition Universelle, à Paris, en 1900.

1) Métiers des Noirs et des Blancs en Géorgie (Library of Congress Prints and Photographs Division, LC-DIG-ppmsca-33889).

2) Revenus et dépenses de 150 familles noires vivant à Atlanta, Géorgie.

3) Condition de descendants d'anciens esclaves résidant aux États-Unis en 1900 (Library of Congress Prints and Photographs Division, LC-DIG-ppmsca-33899).



4) Lieu de naissance des Noirs vivant en Géorgie et lieu d'habitation des Noirs nés en Géorgie 1890 (Library of Congress Prints and Photographs Division, LC-DIG-ppmsca-33870).

Dickson Bruce (1992) remonte aux traditions du romantisme européen et du transcendantalisme américain (Porte, 1968). Il cite Faust de Goethe : « *Zwei Seelen wohnen, ach ! in meiner Brust…* » : « Deux âmes habitent, hélas ! dans ma poitrine / L'une veut se séparer de l'autre / L'une d'elles résonne d'un amour fou / S'accroche au monde avec ses organes ; / L'autre se soulève violemment de la poussière / Vers les régions des grands ancêtres. » (*Faust*, I.1112-1117). Il insiste sur la reprise de ce thème par Waldo Emerson, et sa vision de l'individu déchiré entre les exigences de la vie quotidienne et les illuminations de la communion avec le divin, sans espoir de réconciliation (« The Transcendantalist », 1843) ; et on la retrouve également chez Thoreau. Quand Du Bois parle de double conscience dans « Strivings of the Negro People » (*The Atlantic Monthly*, 1897), beaucoup y ont entendu la tension entre sa part africaine et sa part américaine et l'ont lu comme le cri de douleur anti-assimilationniste d'un des fleurons de l'excellence universitaire. Du Bois n'opposera-t-il pas lui-même l'« amour sensuel, tropical de la vie » des Africains à la « raison froide et circonspecte de Nouvelle-Angleterre » (Du Bois, 1924 : 320) ? Et ne sera-t-il pas porté à cultiver, toute sa vie durant, un mythe de la « sensualité noire » à l'encontre de la « froideur blanche » ? Mais d'après Ernest Allen (2002), cette lecture a quelque chose d'anachronique. Du Bois, comme une bonne part du « dixième talentueux », ne partageait guère d'aspirations à la vie primitive et ses engouements politiques allaient vers des figures nettement modernistes, même si l'on peut dire, rétrospectivement, que son jugement manquait parfois, singulièrement, de sûreté (son admiration ira de Bismarck à Staline et Mao).

Cette double conscience n'en a pas moins quelque chose de « tourmenté », sinon de « morbide ». Être noir signifie être condamné à mener une « double vie » : avec tous les conflits, internes et externes, que provoquent ces doubles impulsions, doubles pensées, doubles objectifs, doubles idéaux. Et cette double conscience a aussi une racine dans la psychopathologie. On peut faire le rapprochement avec la quête par James d'une *healthy-minded religion* (1902 : lectures IV et V) – une religion qui procurerait la paix et le repos de l'esprit en dépassant les

Hommes et femmes posant sur les marches de l'Universite d'Atlanta (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : LC-DIG-ppmsca-08764).

divisions et les conflits de l'âme. Le diagnostic de Du Bois, concernant les méfaits de la ligne de couleur sur la constitution de la personnalité des Africains-Américains, peut être lu de cette façon : une aspiration à surmonter les clivages de la personnalité entre la vie réelle et la vie idéale, entre la part noire et la part blanche qui se disputent en soi ; et un désir de s'émanciper de cette distorsion de soi, induite par le clivage et qui condamne à vivre les situations dans le pire des cas sur le mode de l'aliénation – en niant une partie de soi pour s'aligner sur la vision dominante, au miroir des persécuteurs blancs.

Dans le meilleur des cas, la dissociation est assumée et elle procure un « don de vision », dont Bessone et Renault (2021 : 46-49) montrent les tonalités magico-religieuses, mais qui, tout simplement, peut renvoyer à la faculté aiguisée de vivre, de voir et de faire les choses depuis une perspective multiple, par une pluralisation de l'expérience qui

augmente la sensibilité et l'intelligence – un propos proprement jamesien. Problème : dans une personnalité bien intégrée, dans un environnement bien intégré, une situation peut être vécue dans la richesse de ses multiples aspects. Mais, parfois, la psychologie clinique nous livre des cas de dédoublement de la personnalité, de catalepsie ou de somnambulisme (qui ont passionné James – cf. Trochu, 2018), ou des formes d'ego-dystonie, d'« hétérogénéité » et de « discordance » (James, 1902 : 167) dans la constitution affective, intellectuelle et morale où le soi est traversé par des désirs, des idéaux, des sentiments, des attitudes dissonants. L'image de soi telle qu'elle est perçue et évaluée par soi-même est en contradiction avec l'image que les autres lui renvoient ou alors ce sont différentes images qui s'affrontent, produisant ce « sentiment de dualité *(two-ness)* », comme si « deux idéaux s'affrontaient dans un corps sombre, que seule une puissance obstinée préserve de la déchirure » (Du Bois, 1897).

Le texte sur la « double conscience » dans *The Souls of Black Folk* (Du Bois, 1903) a directement à voir avec ces réflexions sur la personnalité multiple de James et ce travail de composition *(compound)* dont les états mentaux sont le produit (James, 1890 : I, 145). William James conseillera du reste le livre de Du Bois à son frère Henry, qui le tiendra en haute estime[12]. La « double conscience », que l'on retrouvera dans la notion d'homme marginal de Park (1928/2024), a donc une racine pragmatiste. *Les Variétés de l'expérience religieuse* de James, paru en 1902, consacre un chapitre entier à « l'âme souffrante » (1902 : Lecture VI et VI, « The Sick Soul »), agitée par la peur et la douleur et un autre chapitre est dédié au « Soi divisé » (1902 : Lecture VIII, « The Divided Self »), un Soi désireux de sortir de sa crise pour retrouver une forme d'unité. Du Bois anticipe/reprend les propos de James pour rendre compte de ce Soi divisé et multiple où les frictions raciales sont aussi vécues dans l'expérience de soi comme dans le rapport aux autres et aux choses. Au-delà de la psychopathologie, sa pensée s'inscrit dans la configuration d'interrogations de la psychologie sociale qui nait dans les années 1890. James, quoique lui-même peu porté à la réflexion sociologique, va occuper une place centrale dans la constitution d'une

théorie du « Soi social » (voir le chapitre X des *Principles*, 1890, « The Consciousness of Self »). Ses intuitions seront partagées, amplifiées et transformées par James M. Baldwin, un ami personnel de James, à Princeton et Johns Hopkins, Charles H. Cooley à Michigan, qui développe sa théorie du Soi en miroir *(lookingglass self)* dans *Human Nature and the Social Order* (1902), mais aussi George H. Mead à Chicago, dont la reprise de la dialectique du Soi, du Je et du Moi *(Self / I/ Me)* dans « The Social Self » (1913) sera immortalisée dans *L'Esprit, le soi et la société* (1934/2006).

« À proprement parler, un homme a autant de soi sociaux que d'individus qui le reconnaissent et qui transportent une image de lui dans leur esprit. Blesser l'une quelconque de ses images revient à le blesser lui-même. » (James, 1890 : 294). La « division du travail » entre ces différents soi peut être harmonieuse ou grinçante, si les manifestations de ces soi se font à contre-emploi ou à contretemps. « L'idée de se regarder soi-même à travers les yeux des autres » est très proche de ce jeu de miroirs par où le Soi incorpore dans sa propre expérience l'expérience que les autres Soi ont de lui-même et de cette conversation intime par où le Soi est sans cesse en train de convoquer la ribambelle de Moi du passé, de se confronter à eux tout en les actualisant : « L'intériorité de l'homme est un champ de bataille pour ce qu'il ressent être deux soi hostiles à mort, l'un réel *(actual)*, l'autre idéal. » (James, 1902 : 171).

Sans rien enlever à l'inventivité de Du Bois, la métaphore de la « double conscience » et du « Soi » divisé avait donc déjà cours chez ses contemporains – chez James, et pas seulement. Dans l'introduction à la réédition à Oxford de *The Philadelphia Negro* (Bobo, 2007), Lawrence Bobo s'accorde d'ailleurs à dire que ce thème était dans l'air du temps. Il renvoie selon lui à Emerson, aux « hégéliens » que Du Bois aurait croisés à Berlin, à Alfred Binet et, bien sûr, à James. Et l'auteur se demande d'ailleurs si le genre d'affliction psychologique décrit par Du Bois n'aurait pas été surmonté, dans une embrassade résolue de la fragmentation et de la dispersion du « Soi », lequel ne chercherait plus nécessairement l'unification et y verrait même un appauvrissement

de ses expériences et de ses identités, toujours et heureusement multiples. Il vaut ici la peine de le citer, même si on peut imaginer qu'il ne formulerait plus les choses ainsi :

> Les chercheurs, dont Arnold Rampersad, Werner Sollars, Dickson Bruce et David Levering Lewis, ont débattu des origines de l'utilisation par Du Bois du concept de « double conscience », mais ce qui est clair, c'est que ses racines sont multiples [...]. Lorsque Du Bois a transposé ce concept du domaine de la psyché à la situation sociale difficile du Noir américain, il ne l'a pas laissé inchangé. Mais il partagea avec les psychologues l'idée que la double conscience est essentiellement une affliction. [...] En conséquence, Du Bois voulait que le Noir américain devienne entier, et il pensait que seules la déségrégation et l'égalité totale rendraient cette intégration psychique possible. Et pourtant, pour les générations suivantes, ce que Du Bois considérait comme un problème était considéré comme la condition déterminante de la modernité elle-même. Le diagnostic, pourrait-on dire, a survécu à la maladie. [...] Du Bois aspirait à ce que le Noir américain soit un, et se plaignait d'être deux. Aujourd'hui, l'idéal de plénitude a été largement abandonné. Et la multiplicité culturelle n'est plus considérée comme un problème, mais comme une solution – une solution aux limites de l'identité elle-même. La double conscience, autrefois un désordre, est maintenant le remède. En fait, la seule plainte que nous, les modernes, avons est que Du Bois était trop prudent dans sa comptabilité. Il avait imaginé « deux âmes, deux pensées, deux aspirations non conciliées ». Juste deux, Dr Du Bois, nous sommes obligés de demander aujourd'hui ? Continuez à compter. (Bobo, 2007 : xiii-xv)

Sur la généalogie de la métaphore de la « double-conscience » et du « voile »[13], Richard Cullen Rath porte également un regard intéressant. Bien qu'il soit très clair sur sa part jamesienne et considère que la « double conscience » est une « version du pragmatisme jamesien » (Rath, 1997 : 470), Rath se risque à penser que les « notions » articulées

Photos tirées de la collection que Du Bois a recueillies à l'Exposition universelle de Paris.
1) Famille afro-américaine, collection W. E. B. Du Bois, 1899 or 1900 (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : LC-DIG-ppmsca-08762).

2) Fanfare afro-américaine devant bâtiment en briques (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : LC-DIG-ppmsca-08766).

dans *Souls of Black Folk* procèdent aussi d'une « métaphysique africaine », mal nommée « animiste » (*ibid.* : 466). Parmi les sources du motif du « soi divisé », Charles Lemert fait également droit à cette part africaine, ou plutôt africaine-américaine, en y comptant Sojourner Truth, même s'il met l'accent sur James parmi beaucoup d'autres :

> L'origine du concept de « *double-self* » est largement débattue. Parmi les sources suggérées figurent Goethe, Emerson, Herder, Sojourner Truth, Schopenhauer [...]. Bien que ces derniers aient pu avoir une influence importante, l'origine la plus probable est la psychologie sociale du professeur et ami de Du Bois, William James. (Lemert, 1994 : 390)

On le voit, si la généalogie de ces différentes « notions » de Du Bois est aussi contestée qu'embrouillée, un grand nombre d'auteurs s'accordent à y voir un héritage du pragmatisme *autant* qu'une

3) Sisters of the Holy Family, New Orleans, Louisiane (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : cph 3b01479 / LC-USZ62-53509).

contribution au pragmatisme, voire la création d'un « nouveau pragmatisme américain » (Milligan, 1985 : 31). Du Bois pourrait d'ailleurs avoir inspiré James et pas seulement avoir été inspiré par ce dernier. À cet égard, Lemert remarque ceci dans une note de bas de page : « Il est certain que Du Bois connaissait parfaitement le langage et la pensée de James. » Lemert reprend sa phrase sur la division et le conflit internes du Soi – le Soi réel *vs* le Soi idéal – et rajoute :

> Analysez cette phrase et comparez-la à celle de Du Bois. La similitude est frappante. Mais on ne peut pas affirmer que ce passage a eu une influence directe sur le chapitre de Du Bois dans *Souls*, puisque « Of Our Spiritual Strivings » avait déjà été publié dans *Atlantic Monthly* en 1897. (Lemert, 1994 : 394)

Si Adolph Reed Jr. reconnaît un *trend* « pragmatiste » dans la sociologie de Du Bois (Reed, 1997 : 46), notablement sur la « relation entre connaissance et action » (*ibid.* : 186), il fait une remarque proche de celle que Lemert articule dans cette note de bas de page. Cependant, à la différence de Lemert, Reed se sert de la chronologie des publications de « Of Our Spiritual Strivings » et des *Varieties* pour distinguer Du Bois de James. Ainsi, selon Reed, leurs perspectives ne se ressembleraient que superficiellement :

> James voyait le soi divisé comme un phénomène tour à tour psychophysiologique, spirituel ou mystique ; pour Du Bois, l'idée était sociologique et historique. Pour James, par conséquent, la condition et le chemin pour le transcender étaient individuels, voire aléatoires, mais pour Du Bois, le problème et le remède étaient liés au sort d'une collectivité assignée racialement. […] En outre, son essai proclamant la double conscience des Noirs est paru dans l'*Atlantic Monthly* en 1897, cinq ans avant la publication par James de *The Varieties of Religious Experience*. Bien sûr, James et Du Bois ont communiqué après que ce dernier ait quitté Harvard, et il est possible que certaines de leurs inter-

> actions aient été liées aux réflexions de James sur la division du soi. (*Ibid.* : 105)

Dans une même veine, Robert Gooding-Williams prend soin de noter que Du Bois introduit une différence d'importance par rapport à ses prédécesseurs et contemporains – et donc aussi par rapport à James. En effet, le soi « divisé » de Du Bois est très spécifique, en ceci que Du Bois

> [...] ne prétend pas que la double conscience est inhérente au fait de se regarder à travers les yeux des autres. Pour Du Bois, l'expérience de la sensation particulière ne consiste pas simplement, ou intrinsèquement, à se regarder à travers le regard des autres, mais à se regarder à travers le regard des autres lorsque (1) les autres appartiennent à un groupe social différent du sien, et (2) qu'ils ont des préjugés. (Gooding-Williams, 2009 : 285)

Relevons cependant que le motif du « voile » et le motif de la « double conscience » n'apparaissent pas encore dans *The Philadelphia Negro* : aucune des deux notions n'y figure. Elles ne feront leur entrée dans l'idiome conceptuel de Du Bois qu'avec un autre livre, *Souls*. Est-ce à dire qu'elles n'y jouent aucun rôle ? La réponse est sans doute négative : même s'il n'est pas encore nommé, le motif du « voile » opère déjà, vraisemblablement, dans *The Philadelphia Negro*.

À l'époque de l'enquête et de la rédaction de l'ouvrage, pour Du Bois, percer le « voile » et faire voir à travers le « voile » signifiait faire des enquêtes sociologiques et historiques. Du Bois avait alors encore la foi dans l'idée que les résultats d'enquêtes scientifiques « objectives » (Bright, 2017) pourraient dessiller le regard des Blancs et les amener à prendre conscience de la réalité des Africains-Américains. Par la suite, il sera plus pessimiste, mais au moment où il dirigeait le laboratoire d'Atlanta, l'enquête sociologique et historique apparaissait à Du Bois comme un moyen de traverser et peut-être déchirer le « voile » de l'ignorance. Avec ces méthodes, il entendait aider à fixer la « vérité »

d'une situation et à donner à voir des « faits » que le public blanc ne pourrait rejeter d'un revers de la main et qui seraient aptes à nourrir des actions réformatrices. Une posture on ne peut plus pragmatiste, qu'il n'abandonnera pas de sitôt. En 1935, dans son livre *Black Reconstruction*, sa croyance dans les pouvoirs d'une « Vérité », conquise par les moyens de l'enquête et sur laquelle on puisse reconstruire le futur, est encore vive :

> Quel est l'objectif d'écrire l'histoire de la Reconstruction ? Est-ce d'effacer le déshonneur d'un peuple qui s'est battu pour faire des Noirs des esclaves ? Est-ce pour montrer que le Nord avait des intérêts plus importants que ceux de libérer les hommes noirs ? Est-ce pour prouver que les Noirs étaient des anges ? Non ! Il s'agit simplement d'établir la Vérité, sur laquelle on peut bâtir le futur. (Du Bois, 1935b : 725)

Tel était aussi le cas au moment de *The Philadelphia Negro*, bien antérieur à *Black Reconstruction*. Il participait du « pragmatisme de Du Bois », lequel consistait alors à nourrir l'espoir que « si et quand quelqu'un arrive à la vérité, il ou elle verra l'injustice du racisme, et un changement social aura lieu » (Muller, 1992 : 321). C'est cette « hypothèse » avec laquelle Du Bois se débattra toute sa vie, cherchant à exprimer une vérité de la condition noire à travers des enquêtes rigoureuses et novatrices, mais aussi des formes d'expression poétique, théâtrale, autobiographique… Oscillant ainsi entre révolte et amertume face au refus du « public » de voir et d'entendre, le travail de Du Bois fournit ainsi une variation tragique du pragmatisme, même si *The Philadephia Negro* relève encore d'une phase relativement optimiste de son œuvre, lorsqu'il manifestait encore sa foi dans les pouvoirs de l'enquête sociologique et ne désespérait pas complètement des possibilités de la réforme sociale, qui devait établir le degré et l'extension des « préjugés » avant de pouvoir s'y attaquer (Bobo, 2000 ; et en français, Martin-Breteau, 2020 ; Stavo-Debauge, 2023).

Photos tirées de la collection que Du Bois a recueillies pour l'Exposition universelle de Paris. 1) Cours de couture à Howard University, Washington, D.C. vers 1900 (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : LC-USZ62-40467).

2) Magasin de chaussures S. J. Gilpin, Richmond, Virginie (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : cph 3b45128/ LC-USZ62-99053).

3) Vue intérieure du drugstore du Dr McDougald (Library of Congress Prints & Photographs Online Catalog. Digital ID : cph 3b17332/ LC-USZ62-69910).

Et l'on conclura avec Robert Posnock, de deux manières, sur le virage de Du Bois vers la sociologie d'abord, sur son rapport à la politique ensuite. On relèvera d'abord que « James l'a encouragé à passer de l'étude de la philosophie à celle de l'histoire et de la politique sociale », ce que Du Bois lui-même avait exprimé au moyen d'une phrase aussi courte que décisive : « Le tournant est dû à William James », écrira-t-il (cité *in* Posnock, 1995 : 503) – à qui l'on a rajouté Albert Bushnell Hart qui lui aura enseigné la méthode historique. Ensuite, la trajectoire complexe de Du Bois sur le plan politique aurait bien quelque chose à voir avec « sa compréhension pragmatiste de la politique comme un mode distinctif d'expérience et de conduite, plutôt que comme un objet déterminé de connaissance » (*ibid.* : 508).

> Pour Du Bois, la politique est un mode d'improvisation qui répond à la pression des circonstances historiques changeantes. […]

> Plutôt que d'imposer des objectifs et des valeurs fondés sur des vérités formulées antérieurement par la raison – l'effort fondationnaliste du rationalisme – la conduite de Du Bois a été façonnée par les contingences de l'expérience historique dans laquelle il était embarqué. (*Ibid.* : 508-509)

Sans doute une façon de ne pas le faire basculer du côté de l'opportunisme. Du Bois n'aura cessé de se battre pour la même cause tout en lui donnant les milles visages de la poésie et de la philosophie, de l'histoire et de la sociologie, du journalisme et de l'activisme, et tout en devant, sans cesse, s'ajuster à de nouvelles situations politiques.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1899), « Anti-Lynching Address » (12 décembre), *Jane Addams Papers, 1860-1960* (microfilm, éd. par Mary Lynn Bryan), 46, p. 965-968.

ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House with Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Company.

ADDAMS Jane (2002 [1902]), *Democracy and Social Ethics*, intro. par Charlene Haddock Seigfried, Urbana, University of Illinois Press.

ALLEN Jr. Ernest (2002), « Du Boisian Double Consciousness : The Unsustainable Argument », *The Massachusetts Review*, 43 (2), p. 217-253.

APPIAH Kwame Anthony (2014), *Lines of Descent : W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Londres, Harvard University Press.

BESSONE Magali (2013), « W. E. B. Du Bois et la construction des catégories raciales et coloristes dans l'Amérique ségrégationniste », *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. En ligne : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65271>.

BESSONE Magali (2017), « Quelle place pour la critique dans les théories critiques de la race ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 142, p. 359-376.

BESSONE Magali (2020), « "Ignorance blanche", clairvoyance noire ? W. E. B. Du Bois et la justice épistémique », *Raisons politiques*, 78, p. 15-28.

BESSONE Magali & Matthieu RENAULT (2021), *W. E. B. Du Bois : Double conscience et condition raciale*, Paris, Éditions Amsterdam.

BOBO Lawrence (2000), « Reclaiming a Du Boisian Perspective on Racial Attitudes », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568, p. 186-202.

BOBO Lawrence (2007), « Introduction », *in* W. E. B. Du Bois, *The Philadephia Negro (The Oxford W. E. B. Du Bois)*, New York, The Oxford University Press.

BRIGHT Liam Kofi (2017), « Du Bois' Democratic Defence of the Value Free Ideal », *Synthese*, 195 (5), p. 2227-2245.

BROWN Karida & Luna VINCENT (2022), « American Pragmatism and the Dilemma of the Negro », *in* Neil Gross, Isaac Ariail Reed & Christopher Winship (dir.), *Inquiry, Agency, and Democracy : The New Pragmatist Sociology*, New York, Columbia University Press, p. 364-376.

BRUCE Dickson D. Jr. (1992), « W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness », *American Literature*, 64 (2), p. 299-309.

BULL Malcolm (1998), « Slavery and the Multiple Self », *The New Left Review*, 1 (231), p. 94-138.

CARSON Mina (1990), *Settlement Folk : Social Thought and the American Settlement Movement 1885-1930*, Chicago, The University of Chicago Press.

CARTER Jacob Adeshai (2017), « Race-ing the Canon : American Icons, from Thomas Jefferson to Alain Locke », *in* Paul C. Taylor, Linda Martin Alcoff & Luvell Anderson (dir.), *The Routledge Companion to Philosophy of Race*, New York, Routledge, p. 75-87.

CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>.
CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-517. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.
CEFAÏ Daniel & Dan HUEBNER (2019), « Pragmatisme et sociologie aux États-Unis : de Mead, Addams et Du Bois à l'interactionnisme symbolique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 378-480. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-cefai-huebner.pdf>.
CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2021), « Politique de William James : James anti-impérialiste ? James anarchiste ? Recension de Alexander Livingston (2016), *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 718-787. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/18-pragmata-4-cefai-et-stavo.pdf>.
CURRY Tommy J. (2009), « Royce, Racism, and the Colonial Ideal : White Supremacy and the Illusion of Civilization in Josiah Royce's Account of the White Man's Burden », *The Pluralist*, 4 (3), p. 10-38.
DANIELS Johns (1920), *America Via the Neighborhood*, New York et Londres, Harper & Brothers.
DAVIS Allen F. (1967), *Spearheads for Reform : The Social Settlements and the Progressive Movement, 1890-1914*, New York, Oxford University Press.
DAVIS Katharine Bement (1900), « The Condition of the Negro in Philadelphia », *Journal of Political Economy*, 8, p. 248-260.
DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.
DU BOIS William Edward Burghardt (1895), *The Suppression of the African Slave Trade to the United States of America, 1638-1871*, Ph.D. Harvard University.
DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « Beyond the Veil in a Virginian Town », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries, Box 211 (4 p.). En ligne : <https://credo.library.umass.edu/viewfull/mums312-b211-i128>.
DU BOIS William Edward Burghardt (1898), « The Study of the Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11, p. 1-23.
DU BOIS William Edward Burghardt (1899b), « The Negros of Wilmington, North Carolina », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries, Series 3. Articles (4 p.). En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b211-i129>.

Du Bois William Edward Burghardt (1903), « The Talented Tenth », *in* Charles Chesnutt, W. E. B. Du Bois, Paul Laurence Dunbar, Booker T. Washington *et al.*, *The Negro Problem*, New York, James Pott and Company, p. 31-75.
Du Bois William Edward Burghardt (1903b), « The Laboratory in Sociology at Atlanta University », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 21 (3), p. 502-503.
Du Bois William Edward Burghardt (1906), « The Economic Future of the Negro », *Publications of the American Economic Association*, 7 (1), p. 219-242.
Du Bois William Edward Burghardt (1909), *John Brown*, Philadelphie, George W. Jacobs & Co.
Du Bois William Edward Burghardt (1911), *The Quest of the Silver Fleece : A Novel*, Chicago, A. C. McClurg & Co.
Du Bois William Edward Burghardt (1915), « The African Roots of War », *Atlantic Monthly*, mai, p. 707-714.
Du Bois William Edward Burghardt (1920), *Darkwater : Voice from within the Veil*, New York, Harcourt, Brace & Co.
Du Bois William Edward Burghardt (1922), « Opinion », *The Crisis*, août, 24 (4), p. 151-155.
Du Bois William Edward Burghardt (1924), *The Gift of Black Folk*, Boston, Stratford.
Du Bois William Edward Burghardt (1926), « The Shape of Fear », *The North American Review*, 223 (831), p. 291-304.
Du Bois William Edward Burghardt (1935a), *Black Reconstruction : An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, New York, Harcourt, Brace & Co.
Du Bois William Edward Burghardt (1935b), « The Propaganda of History », *in* W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction*, New York, Harcourt, Brace & Co., p. 711-729.
Du Bois William Edward Burghardt (1944), « My Evolving Program for Negro Freedom », *in* Rayford Logan (dir.), *What the Negro Wants*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
Du Bois William Edward Burghardt (1960), « A Negro Student at Harvard at the End of the 19th Century », *The Massachusetts Review*, 1 (3), p. 439-458.
Du Bois William Edward Burghardt (1973), *The Correspondence of W. E. B. Du Bois*, 3 vol., éd. par Herbert Aptheker, Amherst, University of Massachusetts Press.
Du Bois William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad., éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
Du Bois William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.
Du Bois William Edward Burghardt (2019 [1900]), *La Ligne de couleur de W. E. B. Du Bois. Représenter l'Amérique noire au tournant du XXe siècle*, éd. par Whitney Battle-Baptiste & Britt Rusert, Paris, Éditions B42.

DU BOIS William Edward Burghardt (2020 [1940]), *Pénombre de l'aube. Essai d'autobiographie d'un concept de race*, trad., présent. et notes par Jean Pavans, Paris, Vendémiaire.
DU BOIS William Edward Burghardt (2022 [1920]), « Les âmes du peuple blanc » (trad. par Nicolas Martin-Breteau), *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2 (242), p. 58-67.
DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), « Les Noirs de Farmville, Virginie. Une enquête sociale » (trad. et présent. par Nicolas Martin-Breteau), *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1242-1307 .
DU BOIS William Edward Burghardt & Booker T. WASHINGTON (1907), *The Negro in the South : His Economic Progress in Relation to His Moral and Religious Development*, Philadelphie, George W. Jacobs & Co.
FISHER Rebecka Rutledge (2005), « Cultural Artifacts and the Narrative of History : W. E. B. Du Bois and the Exhibiting of Culture at the 1900 Paris Exposition Universelle », *Modern Fiction Studies*, 51 (4), p. 741-774.
FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green & Co. (NS) (nouvelle édition, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 1998).
FRAZIER E. Franklin (1949), *The Negro in the United States*, New York, The Macmillan Co.
GLAUDE Jr. Eddie S. (2007), *In a Shade of Blue : Pragmatism and the Politics of Black America*, Chicago, The University of Chicago Press.
GOODING-WILLIAMS Robert (2009), *In the Shadow of Du Bois : Afro-Modern Political Thought in America*, Londres, Harvard University Press.
GOODING-WILLIAMS Robert (2017), « W. E. B. Du Bois », *Standard Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/entries/dubois>.
HANSEN Jonathan (2003), *The Lost Promise of Patriotism : Debating American Identity, 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.
HOLT Edwin B. (1914), *The Concept of Consciousness*, Londres, George Allen et New York, Macmillan.
HUEBNER Daniel R. (2019), « Histoire, enquête et responsabilité : le trésor perdu des premières générations de pragmatistes », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 14-61. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-huebner.pdf>.
JAMES V. Denise (2017), « Pragmatism and Radical Social Justice : Dewey, Du Bois, and Davis », *in* Susan Dieleman, David Rondel & Christopher Voparil (dir.), *Pragmatism and Justice*, New York, Oxford University Press, p. 163-177.
JAMES William (1890), *Principles of Psychology*, Londres, Macmillan & Co.
JAMES William (1899), « On a Certain Blindness in Human Beings », *in* William James, *Talks to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 229-264.
JAMES William (1902), *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Londres et Bombay, Longmans, Green & Co.

JAMES William (1902), *Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Green & Co.
JAMES William (1909), *A Pluralistic Universe : Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co.
JAMES William (1911), *Some Problems of Philosophy : A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Londres, Longmans, Green & Co.
JAMES William (1987), *Writings 1902-1910*, éd. par Bruce Kuklick, New York, Literary Classics of the United States.
JAMES William (1992-2004), *The Correspondence of William James*, éd. par Ignas K. Skrupskelis & Elizabeth M. Berkeley, 12 vol., Charlottesville, University Press of Virginia.
KALLEN Horace (1915), « Democracy *versus* the Melting-Pot : A Study of American Nationality : Part I », *The Nation*, 18 février, p. 190-194, et « Part II », 25 février, p. 217-220.
KARPF Fay Berger (1932), *American Social Psychology*, New York et Londres, McGraw-Hill Book Co.
LAWSON Bill E. & Donald F. KOCH (dir.) (2004), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington, Indiana University Press.
LEMERT Charles (1994), « A Classic from the Other Side of the Veil », *The Sociological Quarterly*, 35 (3), p. 383-396.
LIVINGSTON Alexander (2016), *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press.
MACMULLEN Terrance (2009), *Habits of Whiteness : A Pragmatist Reconstruction*, Bloomington, University of Minnesota Press.
MARGONIS Frank (2007), « John Dewey, W. E. B. Du Bois, and Alain Locke : A Case Study in White Ignorance and Intellectual Segregation », *in* Shannon Sullivan & Nancy Tuana (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, State University of New York Press, p. 173-195.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2019), « Introduction. *Les Noirs de Philadelphie* : un classique pour les sciences sociales », *in* W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie*, Paris, La Découverte, p. 7-51.
MARTIN BRETEAU Nicolas (2020), « "Le grand fait du préjugé racial" : W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie* et la fondation d'une sociologie relationnelle », *Raisons politiques*, 78 (2), p. 59-73.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2022), « "Les âmes du peuple blanc" et la critique de la suprématie blanche », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2 (242), p. 46-57.
MCAVOY RYAN Rosina (2006), « *A Graduate School in Life* ». *The College Settlement of Philadelphia and its Role in Providing Post-Baccalaureate Education for Women*, Ph.D. Temple University.
MEAD George Herbert (1913), « The Social Self », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 10 (14), p. 374-380.
MEAD George Herbert (2006 [1934]), *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France.

MEAD George Herbert (2020 [1899]), « L'Hypothèse de travail dans la réforme sociale » (trad. par Daniel Cefaï & Mathias Girel), *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 354-361. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-8-mead.pdf>.
MECKLIN John Moffatt (1914), *Democracy and Race Friction : A Study in Social Ethics*, New York, Macmillan.
MILLIGAN Nancy Muller (1985), « W. E. B. Du Bois's American Pragmatism », *Journal of American Culture*, 8 (2), p. 31-38.
MORRIS Aldon D. (2015), *The Scholar Denied : W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Berkeley, University of California Press.
MUHAMMAD Kalil Gibran (2010), *The Condemnation of Blackness : Race, Crime, and the Making of Modern Urban America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press
MULLER Nancy Ladd (1992), « Du Boisian Pragmatism and "The Problem of the Twentieth Century" », *Critique of Anthropology*, 43 (3), p. 319-337.
MYERS Ella (2019), « Beyond the Psychological Wage : Du Bois on White Dominion », *Political Theory*, 47 (1), p. 6-31.
PEARCE Trevor (2020), *Pragmatism's Evolution : Organism and Environment in American Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
PORTE Joel (1968), « Emerson, Thoreau, and the Double Consciousness », *The New England Quarterly*, 41 (1), p. 40-50.
POSNOCK Ross (1995), « The Distinction of Du Bois : Aesthetics, Pragmatism, Politics », *American Literary History*, 7, p. 500-524.
POSNOCK Ross (1998), « Going Astray, Going Forward : Du Boisian Pragmatism and Its Lineage », *in* Morris Dickstein (dir.), *The Revival of Pragmatism*, Durham, N. C., Duke University Press, p. 176-189.
RATH Richard Cullen (1997), « Echo and Narcissus : The Afrocentric Pragmatism of W. E. B. Du Bois », *The Journal of American History*, 84 (2), p. 461-495.
REED Adolph Jr. (1997), *W. E. B. Du Bois and American Political Thought : Fabianism and the Color Line*, New York, Oxford University Press.
RIIS Jacob A. (1890), *How the Other Half Lives : Studies Among the Tenements of New York*, New York, Charles Scribner's Sons.
ROYCE Josiah (1901), *The World and the Individual* (vol. 1 : *The Four Historical Conceptions of Being*, vol. 2 : *Nature, Man, and the Moral Order*), New York, The Macmillan Co.
ROYCE Josiah (1906), « Race Questions and Prejudices », *International Journal of Ethics*, 16, p. 265-288.
ROYCE Josiah (1908), *Race Problems, Provincialism, and Other American Problems*, New York, The Macmillan Co.
RUDWICK Elliott M. (1957), « W. E. B. Du Bois and the Atlanta University Studies on the Negro », *Journal of Negro Education*, 26, p. 466-476.
RUDWICK Elliott M. (1958), « W. E. B. Du Bois in the Role of *Crisis* Editor », *The Journal of Negro History*, 43 (3), p. 214-224.

SABBAGH Daniel (2021), « De la déracialisation en Amérique : apports et limites de la *Critical Race Theory* », *Droit et Société*, 2 (108), p. 287-301.
SMITH Shawn Michelle (2000), « "Looking at One's Self through the Eyes of Others" : W. E. B. Du Bois's Photographs for the 1900 Paris Exposition », *African American Review*, 34 (4), p. 581-599.
STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, Bibliothèque de Pragmata. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.
SULLIVAN Shannon (2006), *Revealing Whiteness : The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington, Indiana University Press.
SULLIVAN Shannon (2018), « Dewey and Du Bois on Race and Colonialism », *in* Steven Fesmire (dir.), *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford University Press, p. 257-270.
TAYLOR Paul C. (2004), « What's the Use of Calling Du Bois a Pragmatist ? », *Metaphilosophy*, 35 (1-2), p. 99-114.
TROCHU Thibaud (2018), *William James, Une autre histoire de la psychologie*, Clamecy, CNRS éditions.
TWAIN Mark (1901), « To the Person Sitting in Darkness », *North American Review*, février, 531, p. 161-176.
VALDEZ Inés (2019), *Transnational Cosmopolitanism : Kant, Du Bois, and Justice as a Political Craft*, New York, Cambridge University Press.
WASHINGTON Booker T. (1901), *Up From Slavery*, New York, W. W. Norton & Co.
WASHINGTON Booker T., DU BOIS W. E. B., DUNBAR Paul Laurence, CHESNUTT Charles W. *et al.* (1903), *The Negro Problem : A Series of Articles by Representative American Negroes of To-Day*, New York, James Pott & Co.
WEST Cornel (1989), « W. E. B. Du Bois : The Jamesian Organic Intellectual », *in* Cornel West, *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 138-150.
WILLIAMS Joyce E. & Vicky M. MACLEAN (2012), « In Search of the Kingdom : The Social Gospel, Settlement Sociology, and the Science of Reform in America's Progressive Era », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 48 (4), p. 339-362.
WILLIAMS Joyce E. & Vicky M. MACLEAN (2020), « In Search of Neighborhood : South End House and its Legacy for Sociology and Social Work », *Journal of Sociology and Social Work*, 8 (1), p. 48-60.
WILSON William Julius, EARLY Gerald, LEWIS Levering David, ANDERSON Elijah, BLACKWELL James E., WALTERS Ronald & Chuck STONE (1996), « Du Bois' *The Philadelphia Negro* : 100 Years Later », *The Journal of Blacks in Higher Education*, 11, p. 78-84.
WOODS Robert A. (1923 [1893]), « University Settlements as Laboratories in Social Science », communication à l'International Congress of Charities, Correction and Philanthropy, *in* Robert A. Woods, *The Neighborhood in Nation-Building*, chap. II, Boston et New York, Houghton Mifflin Co., p. 30-46.

Woods Robert A. & Residents and Associates of the South End House (1898), *City Wilderness : A Settlement Study (South End Boston)*, Boston et New York, Houghton, Mifflin & Co.
Woods Robert A. & Residents and Associates of the South End House (1903), *Americans in Process : A Settlement Study (North and West End Boston)*, Boston et New York, Houghton, Mifflin & Co.
Wright II Earl (2016), *The First American School of Sociology : W. E. B. Du Bois and the Atlanta Sociological Laboratory*, Londres, Routledge.
Yancy Dorothy Cowser (1978), « William Edward Burghardt Du Bois' Atlanta Years : The Human Side. A Study Based Upon Oral Sources », *The Journal of Negro History*, 63 (1), p. 59-67.

NOTES

1 Du Bois (comme Bourne ou Kallen) utilise cette catégorie d'« anglo-saxon » dans un sens péjoratif. Dans un moment de colère contre le processus d'« américanisation » et « la détermination de rendre dominante la population *(stock)* anglaise de Nouvelle-Angleterre », il fustige « le culte anglo-saxon, l'adoration du totem nordique, la privation des droits des Noirs, des Juifs, des Irlandais, des Italiens, des Hongrois, des Asiatiques et insulaires des mers du Sud – la domination mondiale des Blancs nordiques par la force brute. » (Du Bois, 1922 : 154). Dans *Darkwater* (1920 : 9), il écrit : « C'est ainsi que, par un concours de circonstances, j'ai fini par naître, avec un flot de sang nègre, un peu de souche française, un peu de souche hollandaise, mais, Dieu merci, pas d'ascendance "anglo-saxonne". »

2 Notre démarche est de ce point de vue différente de celle de Brown & Vincent (2022 : 375) : « Le pragmatisme ne va pas loin dans la théorisation de la condition subalterne s'il n'emploie pas d'autres cadrages analytiques qui ont été mis en œuvre dans la compréhension de la modernité depuis ses marges, à savoir le féminisme noir, la *Black radical tradition*, la critique du capitalisme racial, la sociologie de Du Bois et les études décoloniales. » Avant d'insister sur les limites du pragmatisme, en laissant dans le flou ce que l'on entend par ce mot, il est utile d'enquêter sur la dette que Du Bois a contractée vis-à-vis de certains auteurs, d'en tirer toutes les conséquences analytiques, de s'interroger sur la pertinence actuelle des questions posées il y a un siècle, et alors, peut-être, au cœur de ce parcours, de repérer les points aveugles de la dite perspective pragmatiste et de recenser les problèmes qu'elle échoue à poser ou à résoudre, rendant nécessaires d'autres approches. Cela permet d'enrichir la compréhension du parcours de Du Bois ; cela fournit de nouveaux outils philosophiques, par exemple à qui veut interroger la notion de « double conscience » ; et cela invite qui se revendique du pragmatisme à y introduire des questionnements qui ont souvent été absents de la discussion du canon philosophique (Cefaï, 2022).

3 Il arrivait à Du Bois de dîner avec James : « Lettre de William James à W. E. B. Du Bois 95 Irving St. Cambr. | Feb 9 th 1891 / *Dear Mr Du Bois, Won't you come to a philosophical supper on Saturday, Feb 14 th, at half past seven o'clock? Yours truly* / William James » (*Correspondence*, vol. 7 : 142). Dans *Dusk of Dawn* (1940/2020 : 130), il se rappelle : « En 1918, j'ai eu un dîner à Boston avec Glendower Evans, Margaret Deland et William James. C'était un petit dîner, intime et extrêmement agréable. J'aurais aimé connaître d'autres cercles d'Américains, plus amples, de cette façon, mais la chose n'était pas facile. Ce n'est que par accident, et à de longs intervalles, que j'ai émergé de mon monde de couleur. »

4 Du Bois s'y ferait peu d'amis blancs, quoique sa promotion comptât dans ses rangs Norman Hapgood, Robert Herrick, Herbert Croly, George Dorsey, Homer Folks, Augustus Hand, James Brown Scott.

5 Comme toujours, dans l'entreprise de déboulonnage des statues du pragmatisme et du progressisme, on trouve des commentaires critiques de Royce dans Curry (2009). La posture remise en cause de bienveillance sinon de condescendance paternaliste est à vrai dire plus ancienne, puisque John Moffatt Mecklin (1914), dans son livre sur les « frictions raciales », critiquait déjà les remarques de Royce sur la Jamaïque : « Le caractère ordonné, respectueux des lois et satisfait des Noirs jamaïcains que le professeur Royce a trouvé si charmants est le résultat du paternalisme bienveillant du régime anglais, dont l'idée fondamentale est la subordination complète du nègre à la volonté du blanc. » (*Ibid.* : 160). Et Mecklin (*ibid.* : 162) de douter que Royce soit prêt à la « répudiation totale de l'esprit, sinon de la lettre, de la législation de la Reconstruction en faveur des Noirs » et à l'« abandon de la conception transcendantale des droits de l'homme qu'elle implique et qui est aujourd'hui le point de ralliement des Noirs qui luttent pour l'égalité complète et de leurs partisans blancs ».

6 « Addams a clairement joué un rôle de conseillère dans les premières étapes du projet de Philadelphie. Le 23 octobre 1895, alors que l'étude proposée prenait forme, Wharton demande à Addams : "Connaissez-vous quelqu'un capable d'enquêter sur le problème des Noirs ? Une telle personne vivrait à Phil. Settlement et recevrait 300 dollars pour environ dix mois de travail. L'Université de Pennsylvanie aurait l'entière direction de l'enquête". » (Deegan, 1988, pas d'indication précise de la source dans les *Addams Papers*). Il est encore question de l'embauche de Du Bois dans une lettre du 11 février 1896, où Wharton invite Addams à venir donner une conférence à Philadelphie (Deegan, *ibid.* : 305).

7 Du Bois et Nina Gomer ont été accueillis à Philadelphie par le *College Settlement*, qui proposait une cantine aux habitants du quartier et abritait une annexe de la bibliothèque publique de Philadelphie, à proximité du *settlement* de St. Mary Street (McAvoy Ryan, 2006 : 213-216). Nina quittera le quartier alors qu'elle était enceinte pour accoucher à Great Barrington, Mass., dont Du Bois était originaire.

8 Les références à la Société des amis des Quakers sont nombreuses dans *Les Noirs de Philadelphie*, en particulier dans le chapitre 3.

9 Edward Franklin Frazier (1949 : 503) en parlera comme de « la première tentative d'étudier avec un esprit scientifique les problèmes des Noirs dans la vie américaine ».

10 Magali Bessone et Matthieu Thomas (2021 : 65-75), davantage

orientés vers la question des reprises et des héritages de Du Bois par Richard Wright ou Frantz Fanon, effleurent ce point.

11 Pour un aperçu du lien entre philosophie pragmatiste et psychologie sociale, centré sur Chicago, cf. Karpf (1932), qui curieusement ne parle pas de relations interculturelles et interraciales.

12 Voir la note dans Henry James (1907), *The American Scene*, Londres, Chapman & Hall : 418, qui en parle comme du « seul livre du Sud *(Southern)*, de quelque distinction, publié depuis de nombreuses années [...] par le plus accompli des membres de la race noire, Mr W. E. B. Du Bois ». William James le lui avait conseillé et envoyé avec une lettre de Chocorua, N. H., 6 juin 1903 : *The Letters of William James*, H. James fils (éd.), Boston, The Atlantic Monthly Press, 1920 (II : 196). Deux jours plus tard, il écrit une lettre à son amie Sarah Wyman Whitman, à qui il recommande également le livre : « Je viens d'écrire une lettre à mon vieil élève Du Bois, dont l'ouvrage *Souls of Black Folk* est une production littéraire très remarquable, aussi triste que remarquable. » Ou encore en août 1904, à nouveau à son frère : « Je t'envoie un livre franchement émouvant par un ex-étudiant, mulâtre, Du Bois, professeur d'histoire à l'Université [College] noire d'Atlanta (Géorgie). Lis chapitres VII à XI pour la couleur locale. »

13 La métaphore de « vivre sous le voile » qui recouvrirait le vrai monde et le vrai soi des Noirs, en cachant leur richesse spirituelle pour ne donner à voir que les faits et gestes des Blancs, est reliée par Bessone et Renault (2021 : 46-49) à l'image du « voile du temple » qui se déchire, au moment de l'expiration de Jésus, ouvrant l'entrée du Saint des Saints, dans le Temple d'Hérode, à tous les humains, Juifs ou Gentils (Évangile selon St. Matthieu, 27.50-51). Un voile analogue aux murs infranchissables d'une prison, qui divise les mondes noir et blanc – sinon qu'il rend opaque, et même invisible, le monde noir pour les Blancs, tout en ne livrant qu'une vision distordue, celle que l'on a depuis des places subalternes, du monde blanc pour les Noirs. Bessone et Renault poursuivront sans doute l'analyse sur « Beyond the Veil in a Virginian Town » (1897), « The Negroes of Farmville » (1898/2024) et *The Quest of the Silver Fleece* (1911).

LE LABORATOIRE SOCIOLOGIQUE D'ATLANTA : UN PROGRAMME DE RECHERCHE EMPIRIQUE OUBLIÉ DE W. E. B. DU BOIS

Earl Wright II

La discipline sociologique regorge de données historiques sur les formulations théoriques, les avancées méthodologiques et autres contributions importantes de certains de ses fondateurs, défenseurs et innovateurs. Longtemps, l'Université de Chicago ou l'Université du Michigan ont été données comme exemples de l'excellence sociologique. Aujourd'hui, les femmes telles que Harriet Martineau, Ida B. Wells, Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams et les femmes de Hull-House sont redécouvertes dans les discussions sur l'histoire des sciences sociales, où leur rôle a été injustement négligé (Cannon, 1997 ; Deegan, 1988 ; Riedesel, 1981 ; Ritzer, 2000 ; Sheth & Prasch, 1996). Les enquêtes de ces femmes ont mis au point une variété de concepts, de théories, de méthodes et de corpus de données sociologiques qui ont façonné cette discipline encore naissante. Les enquêtes sociales qu'elles ont impulsées ont longtemps cohabité avec celles menées dans les établissements d'enseignement supérieur – comme les Universités de Columbia, du Kansas ou du Nebraska. On n'insistera pas ici sur la reconnaissance générale que la discipline a connue avec l'émergence du département de sociologie de l'Université de Chicago en 1892 (Small, 1916 ; Bernard, 1948 ; Himes, 1949) – cette histoire a depuis été maintes fois racontée au point de constituer un mythe sociologique (Faris, 1967 ; Matthews, 1977 ; Bulmer, 1984 ; Smith, 1988 ; Abbott, 1999 ; Chapoulie, 2020). Ce qui est moins connu, ce sont les contributions des sociologues noirs dans des institutions à prédominance noire (PBI) au cours de l'histoire de la discipline. J'ai raconté ailleurs cette histoire à propos de l'Université Fisk (Wright, 2010 ; Richardson, 1980). Ici je vais rappeler quelques éléments de la fondation du Laboratoire de sociologie d'Atlanta par W. E. B. Du Bois – une entreprise de recherche coopérative (Wright, 2002) dont Du Bois a été le leader incontesté, faisant

PRAGMATA, 2024-7/8 : 1135-1154

« école » auprès de plus jeunes chercheurs noirs (Wright, 2002b). C'est sans doute là un moment-clef dont l'exhumation a montré l'existence d'une sociologie noire, extrêmement précoce et vigoureuse, à laquelle l'historiographie des sciences sociales a trop souvent oublié de payer sa dette et de dire sa reconnaissance. Ce symposium sur Du Bois, à la participation duquel m'invitent Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge pour la revue *Pragmata*, est l'occasion de leur rendre justice, et de mieux faire connaître les contributions des sociologues noirs dans les institutions à prédominance noire (PBI) au cours de l'histoire de la sociologie aux États-Unis. En contrepoint des livres majeurs qu'ont été *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2019) et *Les Âmes du peuple noir* (1903/2007), et de l'activité plus militante au sein du NAACP et de la revue *Crisis*, il est capital de déterrer cet épisode où Du Bois a montré ses talents de chercheur, d'administrateur de la recherche et de formateur de chercheurs. L'école de sociologie d'Atlanta a existé environ vingt ans avant l'école de sociologie de Chicago[1].

LE LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE D'ATLANTA (1895-1924)

Bien qu'ils soient reconnus comme ayant créé la première école de sociologie américaine (Wright, 2002), les chercheurs en sciences sociales de l'Université d'Atlanta sont pour la plupart omis des discussions sur la création de la sociologie au tournant du siècle. Cette exclusion est étonnante étant donné que Du Bois était le président du département de sociologie de 1897 à 1910 et que l'Université d'Atlanta a accueilli ce qui a sans doute été le premier programme systématique et scientifique de recherche sociologique collective aux États-Unis : la Conférence universitaire d'Atlanta sur les problèmes des Noirs (Atlanta University Conference on Negro Problems), entre 1896 et 1914 (Wright, 2002). L'Université d'Atlanta a régulièrement mené des recherches sociologiques urbaines approfondies sur la condition sociale, économique et physique des Africains qui avaient été réduits en esclavage dans les colonies américaines et qui avaient été émancipés par le XIII[e] Amendement, voté le 15 juin, ratifié le 18 décembre 1865. Si l'on

examine la littérature existante en cherchant des informations sur les enquêtes sociologiques de l'Université d'Atlanta peu de données sont disponibles – à la différence de l'école de sociologie de Chicago, qui a mis en valeur les recherches systématiques menées par W. I. Thomas ou R. E. Park et leurs étudiants, avec leurs implications théoriques (Bulmer, 1985). Pourtant, la lecture exhaustive des publications de la Conférence de l'Université d'Atlanta, en particulier de la série de recherches sociologiques publiées entre 1896 et 1917, indique que le laboratoire sociologique d'Atlanta, sous l'égide de Du Bois, mérite la préséance. Dans presque toutes les publications de la Conférence de l'Université d'Atlanta, on trouve une liste de propositions théoriques qui servent de lignes directrices pour comprendre et pour améliorer un certain nombre de problèmes sociaux (Du Bois, 1898). Si l'on définit une théorie comme un ensemble d'hypothèses interdépendantes au moyen desquelles expliquer, prédire et interpréter des faits sociaux et qui sont reproductibles et généralisables, alors les hypothèses avancées par Du Bois relèvent d'une activité théorique, intégrée dans des corpus de données d'enquête empirique, recueillis au moyen de méthodes originales pour l'époque, qui, en même temps, poursuivent un effort de définition et de résolution de problèmes sociaux, vécus par la communauté noire. Cette école d'Atlanta précède l'école de sociologie de Chicago, qui s'est développée dans les années 1910 et s'est prolongée jusque dans les années 1930 (Harvey, 1987), jusqu'à ses rebondissements dans les années 1945-1960 (Fine, 1995). Le laboratoire de sociologie de l'Université d'Atlanta a connu son heure de gloire entre 1896 et 1924, avec la tenue de conférences annuelles entre 1896 et 1914. George C. Bradford était aux avant-postes de l'organisation en 1896 et 1897, puis Du Bois a pris la relève. On notera que son effort de recherche et de formation de chercheurs s'est poursuivi en parallèle à l'enquête menée à Philadelphie dans le 7e district (1899), et à l'écriture des essais sur la psychologie de l'expérience noire (1903).

« JE TROUVERAI MA VOIE OU JE M'EN TRACERAI UNE »

Entre 1555 et 1863, les États-Unis d'Amérique ont soutenu et promu l'une des institutions les plus dégradantes et les plus abominables de la vie humaine, l'institution de l'esclavage. Pendant presque trois cents ans, la plupart des États composant cette nation ont été régis par des lois qui ont interdit la promotion de l'éducation parmi ses citoyens de seconde classe. D'un trait de plume d'Abraham Lincoln, il a été mis fin à l'analphabétisme légalisé qui avait été autorisé à fonctionner comme une forme de contrôle social sur les Africains réduits en esclavage en Amérique. L'abolition de l'esclavage fut à la fois une bénédiction et une malédiction pour les millions d'hommes et de femmes libérés. Une bénédiction : les Africains d'Amérique avaient enfin la liberté de décider eux-mêmes de la meilleure façon de vivre leur vie et pouvaient vendre leurs services à qui ils l'entendaient. Une malédiction : les Africains nouvellement affranchis, bien que physiquement libres, étaient désormais « libres de mourir » (Martin, 1984), comme Frederick Douglass l'a reconnu avec perspicacité. Pour Douglass, ce peuple, délivré de l'emprise de son pharaon américain, était retombé dans une nouvelle servitude, parce que l'institution de l'esclavage ne l'avait pas correctement préparé aux responsabilités de la liberté. Les Africains étaient libres en droit, mais ne maîtrisaient pas les compétences nécessaires à la vie courante, en particulier une éducation adéquate, pour accéder aux nécessités de base de la vie – de quoi se loger, se nourrir et s'habiller de façon décente. Ils manquaient de l'acuité intellectuelle nécessaire pour obtenir un emploi dans le prétendu pays de l'égalité. De nombreuses organisations philanthropiques, dont certaines soutenues par le gouvernement des États-Unis, ont lancé des croisades éducatives en vue de former correctement les Noirs et de leur permettre de profiter des avantages offerts par l'instruction (Du Bois, 1900).

Les institutions d'enseignement supérieur destinées aux Afro-Américains avant la Guerre de Sécession reflètent les efforts des abolitionnistes pour fournir aux Noirs libres les capacités élémentaires,

requises pour survivre et s'épanouir dans la société américaine. Les trois grandes écoles construites pendant cette période étaient l'Université Lincoln (Pennsylvanie) en 1854, le collège Berea (Kentucky) en 1855 et l'Université Wilberforce (Ohio) en 1856. Après la Guerre civile, les écoles ont été « mises en place par des sociétés de missionnaires ou d'aide aux affranchis, sous la protection et souvent le patronage du Bureau des réfugiés »[2] (Du Bois, 1900 : 6). Parmi les écoles créées par ces organisations, on peut citer l'Université Roger Williams (Tennessee) en 1864, le Southland College (Arkansas) en 1864, Fisk University (Tennessee) en 1866, l'Institut Lincoln (Montana) en 1866, Howard University (Washington D.C.) en 1867, et le Collège Baptiste d'Atlanta (Géorgie) en 1867. L'Université d'Atlanta a été « créée par l'Association missionnaire américaine (American Missionary Association) avec l'aide du Bureau des réfugiés (Freedmen's Bureau) en 1867 » *(ibid.)*. Le *Catalogue of the Officers and Students of Atlanta University* (1897) indique que la fondation de l'Université d'Atlanta

> [...] remonte aux jours qui ont immédiatement suivi la fin de la Guerre civile, lorsque des missionnaires, enseignants et dirigeants du Freedmen's Bureau ont vu l'importance de créer une école qui offrirait des possibilités d'éducation supérieure aux jeunes de couleur et qui serait capable de former des professeurs et autres enseignants instruits pour la race nouvellement émancipée. Grâce à l'argent obtenu du Bureau des réfugiés, un site a été acheté, et en 1869 le premier bâtiment a été inauguré et a immédiatement attiré des étudiants. (Du Bois, 1900 : 43)

Lorsque l'Université d'Atlanta a officiellement ouvert ses portes en 1869, elle est devenue « la première institution d'enseignement supérieur en Géorgie à ouvrir ses portes à tous, sans considération de race, de couleur, ou de croyance » (*ibid.* : 24). L'affirmation de ce projet d'une communauté universitaire totalement inclusive a rapidement eu une incidence sur les revenus que le gouvernement de l'État de Géorgie allouait à cette institution entièrement noire. Du Bois, dans son autobiographie publiée en 1968, est revenu sur la philosophie

inclusive de l'Université d'Atlanta et sur les conséquences qui en ont découlé :

> Dès le début, l'Université a adopté une attitude forte et inflexible contre les préjugés et les discriminations envers les Noirs. Les enseignants blancs et les élèves noirs déjeunaient ensemble dans la même salle à manger et partageaient les mêmes salles de réunion et chambres à coucher. La Charte de l'Université d'Atlanta ouvrait ses portes à tous les étudiants qui en faisaient la demande, quelle que soit leur race ou leur couleur. Quand l'État de Géorgie en 1887 s'est opposé à la présence de quelques étudiants blancs qui étaient tous des enfants d'enseignants et de professeurs, l'institution a préféré renoncer à la petite subvention publique de l'État plutôt que de répudier ses principes. (*Ibid.* : 222-223)

Les administrateurs de l'Université d'Atlanta, conscients de l'énorme besoin en équipements éducatifs, fidèles à leur projet de formation universitaire d'Afro-Américains et résolus dans leur philosophie d'intégration, ont choisi de refuser tout financement de l'État de Géorgie au lieu de se plier à la pression raciale des politiciens. Ce faisant, ils se sont placés et ont placé leurs étudiants dans une situation où la devise de l'Université, « Je trouverai ma voie ou je m'en tracerai une *(I will find a way or make one)* », a été rapidement mise à l'épreuve. Heureusement, le montant des fonds retenus par l'État de Géorgie n'a pas entravé les plans de l'université et les administrateurs ont poursuivi leur objectif de faire de l'Université d'Atlanta une oasis éducative. Cependant, le rejet des contributions financières allait grandement affecter les enquêtes et les conférences annuelles des années suivantes.

Bien que l'Université d'Atlanta ait été fondée en tant qu'« Université », cet établissement d'enseignement supérieur a avant tout servi d'école normale et publique pour la classe des quatre-vingt-neuf étudiants, inscrits à l'origine en 1869. Ces écoles étaient semblables aux lycées et aux collèges contemporains dans la mesure où elles dotaient les

adolescents et les jeunes adultes des connaissances nécessaires non seulement pour survivre dans la société américaine, mais les préparaient aussi à l'enseignement supérieur. Les trois premières années d'existence de l'Université d'Atlanta étaient consacrées à cet objectif. Il ne faut pas oublier que l'institution de l'esclavage n'avait été éradiquée que quatre ans à peine avant son ouverture. De ce point de vue, l'objectif fonctionnel d'intégrer à la communauté intellectuelle et éducative américaine un groupe de personnes qui s'étaient vues jusqu'alors refuser les privilèges légaux de l'éducation a été rempli. Les responsables de l'Université d'Atlanta ont affirmé, de façon connexe et volontaire, que « cette Institution a été appelée Université, d'abord dans la foi de ce qu'elle devait être, et en accord avec les lignes selon lesquelles elle était projetée » (Chase, 1896 : 44).

Sa mission n'était pas de prodiguer un enseignement de qualité inférieure, par des enseignants de niveau non-universitaire, mais plutôt d'accomplir la mission de fournir une éducation à un peuple qui en avait été jusque-là totalement privé. Le président de l'Université, Horace Bumstead, affirmait ainsi que « tout au long de son histoire, l'Université d'Atlanta a eu la chance de disposer d'une force d'enseignement, composée d'hommes et de femmes remarquables de compétence et de dévouement » (Adams, 1930 : 15).

L'Université d'Atlanta a admis sa première classe d'étudiants, comptant douze personnes, en 1872 et a décerné en 1876 son diplôme universitaire à une première promotion de six étudiants. Cette première promotion, appelée « la Classe », était composée de six hommes qui ont par la suite connu une certaine réussite sociale. William Henry Cogman est devenu à son tour président de l'Université Clark (Atlanta), Samuel Benjamin Morse professeur de latin à l'Université de Lincoln (MO), Edgar James Penney doyen de l'école biblique de l'Institut normal et industriel (Tuskegee, AL). Richard Robert Wright a été président du State Industrial College (Savannah, GA), Henry Harrison Williams a travaillé comme agent postal à Atlanta et il n'existe aucune information sur la carrière professionnelle de London Humes Waters

(Université d'Atlanta, 1897). Les positions sociales éminentes et le haut niveau social de ces diplômés et des autres diplômés de l'Université d'Atlanta ont contribué à leur sélection comme chercheurs pour le laboratoire sociologique qui a été établi à l'Université d'Atlanta.

LE PREMIER PROJET DE LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ D'ATLANTA : ATLANTA, HAMPTON ET TUSKEGEE

Dès sa création, l'Université d'Atlanta a cherché à améliorer la condition des Afro-Américains par le biais de l'enseignement et du mentorat personnel. Cet objectif a été atteint au cours de ses vingt premières années d'existence. Ses diplômés ont souvent correspondu avec les professeurs, les administrateurs et les mentors qui les ont instruits et guidés dans ce champ de mines de l'éducation supérieure (Chase, 1896). C'est par le biais de ces correspondances que de nombreux professeurs et administrateurs de l'université ont pris connaissance d'un phénomène social émergent, qui allait appeler une attention croissante. Immédiatement après la signature de la proclamation d'émancipation par Abraham Lincoln, de nombreux Afro-Américains, auparavant asservis, se sont résignés à maintenir une existence rurale. Cependant, dans le but d'obtenir de meilleurs salaires et/ou d'échapper aux fantômes de la plantation, ils ont été nombreux à rompre leurs racines rurales et à rejoindre les villes américaines en pleine expansion dont ils avaient souvent entendu parler. Parmi les nombreux Afro-Américains à la recherche d'une vie meilleure, on trouve des diplômés de l'Université d'Atlanta.

Le 1er juillet 1895, le président de l'Université d'Atlanta, Horace Bumstead, soumet une proposition au conseil d'administration de l'université demandant que soient engagées des enquêtes annuelles sur la condition sociale et physique des Afro-Américains en milieu urbain. Ce sujet a été choisi parce que « l'Université d'Atlanta recrute toujours ses étudiants dans des grandes villes et une bonne portion de ses diplômés occupent des postes dans ces centres d'influence »

(Chase, 1896 : 5). De là l'idée de mener des enquêtes les concernant, sous la direction de Bumstead et de George G. Bradford, un *trustee* de l'Université. Leur proposition est entérinée par le CA, le projet initial étant de tenir une première conférence sur les problèmes des Noirs *(Negro problems)* en même temps que l'Exposition universelle programmée à Atlanta à l'automne 1895. Mais « après mûre réflexion, il a été jugé plus raisonnable de changer la date et de la repousser à la cérémonie de remise des diplômes *(Commencement)* en mai 1896 ».

George G. Bradford a été le chercheur principal de la série initiale d'enquêtes sur la Conférence de l'Université d'Atlanta. Du Bois (1968) a présenté comme suit l'origine et le plan initial de la Conférence de l'Université d'Atlanta sur les problèmes des Noirs, selon Bradford. L'idée de Bradford était de consacrer celle-ci aux problèmes sociaux rencontrés par les Afro-Américains dans les villes (Du Bois, 1968 : 213-214). Ce programme de recherche « se voulait comparable à ceux de Hampton et à Tuskegee sur l'industrie et l'agriculture dans les régions rurales ». Les conférences de Hampton et Tuskegee attiraient, tous les ans, un nombre croissant d'experts et d'observateurs et l'objectif était de faire de même à Atlanta. Mais l'ambition était, outre de déplacer l'attention des campagnes vers les villes, d'énoncer des propositions valides pour l'ensemble des États-Unis, et pas seulement de produire une série de monographies locales sur les Noirs de Géorgie.

> N'oublions pas que le sujet général de cette conférence et des suivantes – l'étude de la vie urbaine des Noirs – et le sujet particulier de cette année constituent un problème humain plus qu'un problème de Noirs. Nous utiliserons les mots « noir » et « de couleur » non pas pour souligner des distinctions de race, mais pour des raisons de commodité. Il s'agit simplement d'étudier la vie humaine dans certaines conditions qui, si elles étaient répétées avec une autre race, auraient pratiquement le même résultat. L'amélioration de la vie des Noirs sera une bénédiction pour la nation comme un tout, sans considération de race. (Chase, 1896 : 6-7)

Du Bois, directeur de seize conférences de l'Université d'Atlanta, a réaffirmé cet objectif quelques années plus tard lorsqu'il a déclaré que la Conférence de l'Université d'Atlanta sur les problèmes des Noirs « [avait] commencé par un groupe défini et circonscrit, mais [devait] finir par la race humaine » (Du Bois, 1968 : 217). Le président Bumstead et Du Bois pensaient tous deux que les données obtenues pour les conférences de l'Université d'Atlanta pourraient être utilisées au profit des Afro-Américains, ainsi que des futurs groupes ethniques dans les villes américaines en pleine expansion. Le résultat des études de la Conférence de l'Université d'Atlanta serait peut-être un modèle que les nouveaux résidents des villes pourraient suivre en toute sécurité et de manière intelligente. Au cours des années, étaient invités comme chercheurs tous les citoyens des États-Unis intéressés à contribuer à l'amélioration de la condition noire en Amérique. Les diplômés et les étudiants provenant de l'Université d'Atlanta ou d'autres institutions, historiquement à dominante noire, et tous les professeurs et chercheurs de collèges et universités « blancs », concernés par les problèmes des Noirs, ont été encouragés à participer à cette série ambitieuse de recherches. Le président Bumstead croyait sincèrement que les enquêtes annuelles devaient être menées principalement par des Afro-Américains, et plus particulièrement par des diplômés et des étudiants de l'Université d'Atlanta. Il déclarait ainsi :

> La quasi-totalité des diplômés de l'Université d'Atlanta vivent et travaillent dans les villes et les grands centres urbains du Sud du pays. Les problèmes de la vie urbaine des Noirs doivent être réglés en grande partie par les Noirs eux-mêmes et par l'ensemble de nos anciens élèves, qui sont, à certains égards, spécifiquement formés à cette tâche. Non seulement ils sont familiarisés avec les conditions de la vie urbaine, mais ils ont acquis, au cours de leur formation dans cette institution, un certain degré d'observation précise et de réflexion soignée [...] ainsi qu'une familiarité avec les mesures de réforme économique et sociale, indispensable pour traiter de ces sujets. (Chase, 1896 : 6)

En résumé, le plan initial de la Conférence de l'Université d'Atlanta différait des conférences de Tuskegee et de Hampton sur les problèmes des Noirs par l'accent qu'il mettait sur des problèmes sociaux en milieu urbain, par l'amplitude générale de conclusions qu'il espérait tirer de l'enquête et par l'utilisation substantielle d'étudiants et de citoyens dans les équipes de recherche.

LES CONFÉRENCES ET LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ D'ATLANTA : DU BOIS AUX COMMANDES (1896-1924)

Les deux premières conférences de l'Université d'Atlanta, qui se sont tenues en 1896 et 1897, ont suivi le plan original du président Bumstead et de George G. Bradford. Une réorientation du programme s'est produite lorsque le président Bumstead a contacté Du Bois en 1896 et lui a demandé de « prendre en charge les travaux de sociologie et les nouvelles conférences qu'ils inauguraient sur le problème des Noirs » (Du Bois, 1968 : 209). Dès son embauche, Du Bois s'est montré très critique à l'égard du contenu scientifique des deux premières conférences (Du Bois, 1940/1965 : 797).

> [Les enquêtes] suivaient les modèles de Hampton et de Tuskegee en ce qu'elles étaient principalement des réunions d'inspiration, orientées par des efforts de réforme sociale et visant à faire de la propagande pour l'élévation sociale selon certaines lignes préconçues. (Du Bois, 1968 : 214)

À la place de quoi, Du Bois a immédiatement mis en œuvre son propre programme de conférences et d'enquêtes.

> Sans réfléchir, ni consulter, j'ai plutôt péremptoirement refondu les plans des premières Conférences d'Atlanta [...] Je ne pensais pas tant à de pures conférences qu'à un plan extensif pour l'étude de groupes humains. (*Ibid.* : 62)

Formé aux méthodes scientifiques pendant son cursus à Harvard entre 1888 et 1895 et lors de son séjour d'études à Berlin, Du Bois (1968) compte appliquer le savoir qu'il a accumulé dans les enquêtes d'Atlanta. Et il espère passer de l'analyse purement descriptive du comportement humain ou de la collecte de données de type recensement à des enquêtes systématiques, intégrant de multiples sources et s'élevant à la formulation de propositions plus générales. Du Bois propose que, chaque année, l'enquête se concentre sur un aspect spécifique de la vie afro-américaine, au lieu d'un méli-mélo de questions à traiter, comme le proposait le plan initial de Bradford.

> La méthode employée consiste à répartir les différents aspects de la condition des Africains-Américains en dix grands thèmes. Traiter chaque année un de ces sujets avec autant de soin et d'exhaustivité que les moyens le permettent, jusqu'à ce que le cycle soit achevé. Recommencer le cycle sur la même base pour une deuxième période de dix ans. De sorte qu'au cours d'un siècle, si le travail est bien fait, nous aurons un enregistrement continu de données sur la condition et le développement d'un groupe de 10 à 20 millions d'hommes – un corpus de matériaux sociologiques sans équivalent dans les annales humaines. (Du Bois, 1904/1978 : 58)

Le grand projet de Du Bois pour les études de l'Université d'Atlanta était donc de compiler une vaste collection de données sociologiques dans le but exprès de dresser un tableau de la condition sociale des Afro-Américains, de la première génération libérée des chaînes de l'esclavage aux générations suivantes qui n'ont jamais connu cette institution particulière. D'une part, il espérait établir des séries de données qui fournissent des points de comparaison entre différents lieux et par-delà le temps ; d'autre part, un tel effort aurait pu servir, également, de modèle possible à l'étude d'autres groupes. Du Bois a démissionné du département de sociologie de l'Université d'Atlanta en 1910, après treize ans de service. Bien qu'il ne fût plus membre de la faculté, tout entier dédié à ses nouvelles fonctions d'éditeur de *Crisis* et de leader

de la NAACP, Du Bois continue néanmoins à diriger la Conférence d'Atlanta de 1910 à 1914 – et d'en être le corédacteur des publications annuelles, avec le concours d'Augustus Granville Dill[3]. Après 1914, paraîtront deux monographies et une collection d'essais rédigés par les principaux spécialistes des questions raciales de l'époque.

Cette première ère des publications universitaires d'Atlanta a duré de 1896 à 1917, mais la conférence annuelle a continué jusqu'en 1924. Du Bois a dirigé la préparation de seize monographies (dont quatre en collaboration avec Augustus Granville Dill), George Bradford en a coordonné deux, et Thomas I. Brown et J. A. Bingham ont chacun écrit une monographie. En 1924, la totalité de l'entreprise est annulée, par manque de financement (Du Bois, 1968).

« JE REVENDIQUE MON DROIT DE PENSER ET DE PARLER ! »

La dernière publication des Conférences de l'Université d'Atlanta date de 1917 et la dernière conférence a lieu en 1924. Du Bois, directeur de seize publications, a identifié plus tard un certain nombre de facteurs qui ont conduit à l'épuisement et l'abandon de ce projet. Tout d'abord, la publication a manqué de publicité :

> Où ai-je échoué ? Il peut y avoir plusieurs réponses, mais l'une est typiquement américaine. J'ai fait ce qu'il fallait faire *(I did the deed)*, mais je ne lui ai pas donné de publicité. Moi-même ou quelqu'un d'autre aurait dû attirer l'attention du public sur ce qui avait été fait, sous peine de quoi tout est rapidement oublié. (Du Bois, 1968 : 221)

Du Bois a affirmé que « l'Acte sans Publicité ne valait rien » et qu'« à long terme, la Publicité sans Acte était la seule valeur durable. Les Américains ne se rendent peut-être pas compte à quel point ils ont adopté cette philosophie. Mais Madison Avenue l'a fait. » (*Ibid.* : 221).

Deuxièmement, Du Bois constate un manque de soutien financier de la part de philanthropes et un manque de soutien académique de la part d'universitaires, insensibles à la valeur d'études scientifiques centrées sur les Afro-Américains.

> C'était une folie de ma part de croire que l'Amérique, à l'aube du XX^e^ siècle, avec son impérialisme colonial, reposant sur la suppression des gens de couleur, encouragerait, et plus encore, financerait de façon appropriée un tel programme, dirigé par des chercheurs noirs, dans un collège noir. (*Ibid.* : 227-226)

Critiquant ses collègues, Du Bois a encore déclaré :

> Pour autant que le monde américain de la science et des chercheurs était concerné : nous n'avons jamais été reconnus par les sociétés savantes et les cliques académiques. Nous avons été considérés comme des Noirs étudiant des Noirs, et après tout, qu'est-ce que des Noirs avaient à voir avec l'Amérique ou avec la science ? (*Ibid.* : 228)

Troisièmement, « l'attitude inflexible de l'Université d'Atlanta à l'égard des préjugés et de la discrimination à l'égard des Noirs » (*ibid.* : 221) a entraîné un manque de financement de la part des sponsors, et, par la suite, l'arrêt des publications et des Conférences annuelles. L'Université d'Atlanta, en refusant de recevoir des fonds publics de l'État de Géorgie, a condamné le projet de Du Bois à l'asphyxie financière. Elle aurait été, sinon, forcée de succomber à l'intolérance raciale qui contredisait la charte originale de l'université. La probité éthique a engendré la crise financière (Du Bois, 1968).

Le quatrième facteur, peut-être le plus décisif, qui a conduit à la fin des conférences de l'Université d'Atlanta, a été le combat idéologique de Du Bois avec Booker T. Washington. Du Bois (1968) a affirmé que Booker T. Washington, le leader noir de l'époque, a fait campagne contre ses efforts d'obtenir des financements. « Je n'ai pas réalisé

à l'époque combien les forces qui soutenaient Booker T. Washington et Tuskegee University étaient puissantes et combien elles avaient pu interférer avec ma propre recherche sur les Noirs. » (*Ibid.* : 223-224). Par exemple, Du Bois écrit en 1905 à un éminent philanthrope dans l'espoir d'obtenir un financement pour une « revue de haut niveau » qui circulerait parmi les Noirs cultivés (*ibid.* : 224). Selon Du Bois, M. Schiff aurait répondu par courrier, disant son intérêt et sa sympathie pour le projet, mais après avoir consulté ses amis, qui étaient pour la plupart des sympathisants de Tuskegee, il se serait abstenu (*ibid.* : 224-225).

Quand Du Bois a démissionné de son poste à l'Université d'Atlanta, en 1910, il s'est écrié : « Je revendique mon droit de penser et de parler *(I insist on my right to think and speak)* ! Mais si cette liberté devait devenir une excuse pour refuser d'aider l'Université, je devrais alors, avec regret, renoncer à mes fonctions. » (*Ibid.* : 229). Du Bois a quitté Atlanta en 1910, mais il a continué de diriger les Conférences universitaires jusqu'en 1914, tout en s'appuyant sur son ancien élève Augustus Granville Dill – qui sera aussi directeur de *The Crisis* et, avec Jessie Redmon Fauset, de *The Brownies' Book*, un mensuel destiné aux enfants, paru en 1920 et 1921. Comme indiqué précédemment, la dernière publication des *Atlanta Studies* date de 1917 et la conférence annuelle a pris fin en 1924. La Conférence est réapparue presque vingt plus tard, lorsque Du Bois a à nouveau rejoint le département de sociologie de l'Université d'Atlanta en 1933, grâce au soutien de son ami John Hope, président de l'Université, et surtout à un financement de la Fondation Carnegie, pour une « Première Conférence Phylon ». L'Institut Phylon était ainsi créé, prenant le relais des Conférences et la revue *Phylon : Atlanta University Review of Race and Culture*, lancée en 1940.

Après que Du Bois a dû prendre sa retraite, en 1944,

> l'Institut Phylon a été transféré à Howard University, où il a été pris en charge par E. Franklin Frazier. Une excellente conférence a été organisée en 1945, mais Frazier n'a pas reçu de fonds pour

> continuer le projet et les Land Grant Colleges ont progressivement cessé de coopérer. L'ensemble du dispositif est mort en l'espace d'un ou deux ans. Il n'a jamais été relancé. (*Ibid.* : 39)

CONCLUSION

Entre 1895 et 1924, le Laboratoire sociologique d'Atlanta s'est engagé dans des recherches sociologiques visant à déterminer la condition physique, économique et sociale des Afro-Américains vivant en milieu urbain. Bien que le Laboratoire sociologique d'Atlanta ait constitué la première école américaine de sociologie (Wright, 2000, 2002), ses contributions académiques sont longtemps restées invisibles au sein de la discipline et dans les multiples récits de sa fondation. George G. Bradford a dirigé les deux premières études de l'Université d'Atlanta, avant d'être remplacé par Du Bois. Celui-ci, choisi pour cette tâche en 1896, a modifié la teneur des enquêtes annuelles, en leur donnant un véritable fondement scientifique – en parallèle à la menée de son enquête sur *Les Noirs de Philadelphie* (1899/2019). Parmi les changements supplémentaires apportés par Du Bois, on peut citer l'enquête annuelle sur des objets uniques au lieu du mélange de questions que Bradford défendait, la répétition de l'enquête sur ces objets uniques tous les dix ans et, dans l'idéal, contrarié par les contingences matérielles, le projet de collecte sur une centaine d'années de données sociologiques sur les Africains en Amérique, qui autorise un véritable travail de comparaison et de généralisation. Après le départ de Du Bois en 1910, et une phase de quatre ans où il a travaillé avec son ancien élève Augustus Granville Dill, Thomas I. Brown et J. A. Bigham ont chacun écrit une dernière monographie. Ce premier moment d'innovation de l'enquête scientifique sur les problèmes des Noirs s'est achevé en 1917 avec la dernière publication, et 1924 avec la dernière conférence. Selon Du Bois, le manque de publicité, le manque de soutien philanthropique et institutionnel, la politique radicale d'intégration des étudiants noirs à l'Université et la bataille idéologique avec Booker T. Washington auront contribué à la disparition du laboratoire sociologique d'Atlanta. La seconde ère, plus éphémère, des

conférences de l'Université d'Atlanta sur les problèmes des Noirs, la phase du Phylon Institute, a commencé en 1941 et s'est terminée en 1945 après que E. Franklin Frazier a échoué à trouver les financements nécessaires pour soutenir les enquêtes annuelles. Bien que le laboratoire sociologique d'Atlanta ait œuvré pendant près de trente ans, son héritage reste ambigu, sinon marginalisé. Selon Charles Lemert (1994), il en sera ainsi tant que la discipline sociologique, « notable pour son engagement intellectuel et politique, sérieux et durable, dans la question raciale, et pour son engagement libéral offensif en matière d'inclusion raciale » (Lemert 1994 : 387), ne soulèvera pas le voile de la race qui a condamné à l'invisibilité sociologique les réalisations de l'Université d'Atlanta. Laissons le dernier mot à W. E. B. Du Bois (1968 : 219) :

> On doit se souvenir que la portée de ces enquêtes ne réside pas tant dans ce qu'elles ont été effectivement capables d'accomplir, que dans le fait qu'au temps de leur publication, l'Université d'Atlanta était la seule institution à mener des recherches systématiques sur la communauté noire et à en publier les résultats dans une forme accessible aux chercheurs du monde entier.

C'est sur cette place pionnière, tant dans l'histoire de la discipline sociologique que dans les études sur le monde africain-américain, que je voulais ici insister, et sur le travail de fond, sur près de vingt ans, que Du Bois a mené, avec des moyens dérisoires, pour coordonner ces enquêtes. C'est un arrière-plan important pour comprendre *Les Noirs de Philadelphie*, qui n'était pas un météore sorti de nulle part, mais qui s'inscrivait dans un projet cohérent de sciences sociales.

BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT Andrew (1999), *Department and Discipline. Chicago Sociology at One Hundred*, Chicago, The University of Chicago Press.

ADAMS Myron Whitlock (1930), *A History of Atlanta University*, Atlanta, Atlanta University Press.

ATLANTA UNIVERSITY (1897), *Catalogue of the Officers and Students of Atlanta University (incorporated 1867-opened 1869)*, Atlanta, Atlanta University Press.

BULMER Martin (1984), *The Chicago School of Sociology : lnstitutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, The University of Chicago Press.

CHAPOULIE Jean-Michel (2020), *Chicago Sociology*, New York, Columbia University Press.

CHASE Thomas N. (1896), *Mortality Among Negroes in Cities : Proceedings of the Conference for Investigation of City Problems*, Atlanta, Atlanta University Press.

DEEGAN Mary Jo (1988), *Jane Addams and the Men of the Chicago School. 1892-1918*, New Brunswick, Transaction Books.

DU BOIS William Edward Burghardt (1900), *The College-Bred Negro*, Atlanta, Atlanta University Press.

DU BOIS William Edward Burghardt (1960), *The Scientific Study of the American Negro*, Unpublished Manuscript.

DU BOIS William Edward Burghardt (1965 [1940]), *The Atlanta University Studies of Social Conditions Among Negroes 1896-1913*, Unpublished Manuscript.

DU BOIS William Edward Burghardt (1968), *The Autobiography of W. E. B. Du Bois : A Soliloquy on Viewing my Life from the Last Decade of its First Century*, New York, International Publishers.

DU BOIS William Edward Burghardt (1978 [1904]), « The Atlanta Conferences », *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, p.53-60.

DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad., éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et intro. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.

FARIS Robert E. L. (1967), *Chicago Sociology 1920-1932*, San Francisco, Chandler Publishing.

HARVEY Lee H. (1987), *Myths of the Chicago School of Sociology*, Aldershot, Avebury.

HILL Mary A. (1980), *Charlotte Perkins Gilman : The Making of a Radical Feminist*, Philadelphie, Temple University Press.

KURTZ Lester R. (1984), *Evaluating Chicago Sociology : A Guide to the Literarure*, Chicago, The University of Chicago Press.

LEMERT Charles (1994), « A Classic from the Other Side of the Veil », *The Sociological Quarterly*, 35 (3), p. 383-396.
MARTIN Waldo E. (1984), *The Mind of Frederick Douglass*, Chapel Hill, N. C., University of North Carolina Press.
MATTHEWS Fred H. (1977), *Quest for American Sociology : Robert E. Park and the Chicago School*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
PARRIS Guichard & Lester BROOKS (1971), *Blacks in the City : A History of the National Urban League*, Boston, Little, Brown Publishers.
RICHARDSON Joe M. (1980), *A History of Fisk University, 1865-1946*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.
RIEDESEL Paul L. (1981), « Who Was Harriet Martineau ? », *The Journal of the History of Sociology*, 3 (2), p. 63-80.
RITZER George (2010), *Classical Sociological Theory*, Boston, McGraw-Hill.
SHETH Falguni A. & Robert E. PRASCH (1996), « Charlotte Perkins Gilman : Reassessing her Significance for Feminism and Social Economics », *Review of Social Economy*, 54 (3), p. 323-335.
SMITH Dennis (1988), *The Chicago School*, New York, St Martin's Press.
STANFIELD John H. II. (2003), « Teaching Sociology in Historically Black Colleges and Universities : A Neglected Chapter in the History of the Scholarship of Teaching Sociology », *Teaching Sociology*, 31, p. 361-365.
WRIGHT II Earl (2000), *Atlanta University and American Sociology, 1896-1917 : An Earnest Desire for the Truth Despite Its Possible Unpleasantness*, Unpublished doctoral dissertation, Lincoln, University of Nebraska, Department of Sociology.
WRIGHT II Earl (2002), « The Atlanta Sociological Laboratory 1896-1924 : A Historical Account of the First American School of Sociology », *The Western Journal of Black Studies*, 26 (3), p. 165-174.
WRIGHT II Earl (2002b), « Using the Master's Tools : Atlanta University and American Sociology. 1896-1924 », *Sociological Spectrum*, 22, p. 15-39.
WRIGHT II Earl (2010), « The Tradition of Sociology at Fisk University », *Journal of African American Studies*, 14, p. 44-60.
WRIGHT II Earl (2016), *The First American School of Sociology : W. E. B. Du Bois and the Atlanta Sociological Laboratory*, Londres, Routledge.
WRIGHT II Earl (2020), *Jim Crow Sociology : The Black and Southern Roots of American Sociology*, Cincinnati, University of Cincinnati Press.
WRIGHT II Earl & Thomas C. CALHOUN (2006), « Jim Crow Sociology : Toward an Understanding of the Origin and Principles of Black Sociology via the Atlanta Sociological Laboratory », *Sociological Focus*, 39 (1), p. 1-18.
WRIGHT II Earl & Edward V. WALLACE (2015), « Black Sociology : Continuing the Agenda », *in* Earl Wright II & Edward V. Wallacce (dir.), *The Ashgate Research Companion to Black Sociology*, Londres et New York, Routledge, p. 3-14.
YANCY Dorothy Cowser (1978), « William Edward Burghardt Du Bois' Atlanta Years : The Human Side. A Study Based Upon Oral Sources », *Journal of Negro History*, 63 (1), p. 59-67. En ligne : <https://doi.org/10.2307/2717360>.

NOTES

1 Martin Bulmer, dans « The Chicago School of Sociology : What Made It A School ? » (1985), a énuméré les critères suivants d'une « école » : 1. Il doit y avoir une figure centrale autour de laquelle s'organise le département. 2. Une école doit exister dans un cadre universitaire et avoir un contact direct avec une population d'étudiants. 3. Il doit y avoir une interaction entre ceux qui travaillent à l'université et la communauté dans laquelle l'université est située. 4. Une école doit avoir, comme personnage clé, une personne ayant une personnalité dominante. 5. Le leader d'une école doit posséder une vision intellectuelle et avoir un esprit missionnaire. 6. Il doit y avoir des échanges intellectuels entre collègues et étudiants (cours, séminaires, etc.) diplômés et l'école doit avoir un débouché pour la publication des travaux d'érudition écrits par ses membres. 7. Une école doit disposer d'une infrastructure adéquate (avancées dans les méthodes de recherche, liens avec d'autres agences institutionnelles, solide soutien philanthropique). 8. Une école ne peut durer au-delà de la génération de sa figure centrale. 9. Une école doit être ouverte aux idées et aux influences extérieures à sa discipline d'origine. La liste de ces critères qui est appliquée par Bulmer à Chicago s'applique tout autant à Atlanta (pour plus de détails : Wright, 2002b).

2 Le Bureau des réfugiés, des affranchis et des terres abandonnées (Bureau of Refugees, Freedmen and Abandoned Lands), désigné sous le nom de Freedmen's Bureau, était une agence du gouvernement fédéral des États-Unis dont le but était d'aider les réfugiés affectés par la Guerre de Sécession et les Afro-Américains affranchis par le XIII^e^ Amendement en 1865 et devenus citoyens américains par le XIV^e^ Amendement en 1868.

3 Augustus Granville Dill a obtenu son B.A. à Atlanta en 1906 et son M.A. à Harvard en 1909. Après avoir rencontré Du Bois, il le rejoint à la NAACP et à *The Crisis* qu'il dirige, comme *business manager*, ainsi que *The Brownies' Book*, mensuel à partir de 1921, produisant des histoires, des photographies, des jeux, des poèmes, destinés spécifiquement aux enfants africains-américains.

« LA VÉRITÉ, AUSSI DÉPLAISANTE SOIT-ELLE ». W. E. B. DU BOIS, NOTRE CONTEMPORAIN ?

Daniel Sabbagh

Historien – il fut le premier Afro-Américain à obtenir un doctorat à Harvard dans cette discipline en 1895 –, sociologue, écrivain, journaliste et militant pour l'égalité des droits et l'élimination des discriminations raciales – en 1909 il compte parmi les fondateurs de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) –, W. E. B. Du Bois fut marginalisé de son vivant et même après sa mort, à Accra (Ghana) en 1963 (Morris, 2015). Aujourd'hui, cependant, il est assez largement reconnu comme un pionnier de l'approche constructiviste de la question raciale, si ce n'est des sciences sociales états-uniennes. Son affirmation selon laquelle « le problème du XX^e^ siècle est [celui] de la ligne de partage des couleurs » (Du Bois, 1903/2007 : 20) opposant Blancs et non-Blancs à l'échelle mondiale apparaît à beaucoup prophétique (Matas & Pferfferkorn, 2010). À l'instar des *Études durkheimiennes* en Europe, une revue pluridisciplinaire porte son nom depuis 2004 aux États-Unis[1], où son œuvre foisonnante est abondamment commentée (Reed, 1997 ; Gooding-Williams, 2011 ; Balfour, 2011 ; Appiah, 2014). Elle l'est aussi de plus en plus en France (Bessone & Renault, 2021)[2], où les traductions des textes canoniques de l'auteur se succèdent désormais à un rythme soutenu (Du Bois, 2006, 2007, 2020, 2022). Celle de *The Philadelphia Negro* (1899/1967), son deuxième livre, est l'une des dernières en date (Du Bois, 2019). Après avoir souligné certains des apports de l'ouvrage, on considérera ici la question suivante : Du Bois est-il pleinement, comme on l'affirme parfois (Morris, 2015 : xix), notre contemporain ? Si l'on en juge d'après sa description des conséquences dévastatrices de l'oppression sur le groupe opprimé, la réponse ne peut être que négative.

PRAGMATA, 2024-7/8 : 1155-1171

DU BOIS COMME PRÉCURSEUR

L'une des principales controverses récurrentes outre-Atlantique à propos de Du Bois a trait à sa conception de la race. Cette conception est-elle *intégralement* constructiviste, le groupe des Noirs apparaissant alors comme constitué par l'histoire et défini avant tout par sa condition subordonnée (Taylor, 2000), son dénominateur commun n'étant autre que l'expérience de la discrimination – ou du moins d'une vulnérabilité permanente à la discrimination (Blum, 2010) ? Ou bien Du Bois aurait-il échoué à rompre entièrement avec un essentialisme caractérisé soit par la référence implicite à la composante biologique du fait racial (Appiah, 1985), soit par la célébration explicite d'une *culture noire* transcendant ses déterminations conjoncturelles et conçue comme le foyer d'une identité collective dont il importerait d'assurer la perpétuation (Jeffers, 2013) ? Par son rejet du recours à la biologie comme *explication* des inégalités observées et du désavantage subi par les Noirs, dans l'ouvrage ici examiné, l'auteur apporte plutôt des éléments à l'appui de la vision d'un Du Bois constructiviste avant la lettre, sans que cela n'invalide pour autant la thèse opposée, puisque c'est ailleurs que l'on trouve les développements sur lesquels elle se fonde[3] et que les arguments formulés dans *Les Noirs de Philadelphie* ne contredisent pas. Au demeurant, dans cet opus à dominante empirique et résolument axé sur la description du réel, la théorisation n'est présente que secondairement et en filigrane ; il s'agit avant tout de collecter des informations et d'établir des faits, parfois présentés avec une certaine sécheresse comme autant de données brutes, à l'issue d'une impressionnante enquête de terrain, menée seul en à peine plus d'un an[4] et mobilisant une variété de méthodes d'investigation. Quelque peu fastidieuse, cette accumulation de faits – intégrés à des analyses ou simplement juxtaposés – relève d'abord d'une *réaction* : elle se justifie par la nécessité perçue de contrecarrer les représentations négatives et homogénéisantes des Noirs alors omniprésentes dans le discours public. En particulier, les nombreux développements sur la stratification interne au groupe ont vocation à déstabiliser les stéréotypes racistes réduisant ce dernier à sa fraction la plus meurtrie

par le système esclavagiste (Du Bois, 2019 : 369, 374, 412), dont la criminalité[5] présenterait un caractère endémique (Hoffman, 1896)[6].

À la différence de la plupart de ses contemporains, qui conçoivent les préjugés raciaux comme la conséquence d'un instinct naturel – d'une répulsion atavique et immuable déterminée en dernier ressort par la race elle-même –, Du Bois est en effet convaincu que l'intensité de ces préjugés varie dans le temps et dépend d'événements et d'évolutions historiques qu'il entreprend d'identifier (Du Bois, 2019 : 61-93, 442). Parmi ces derniers, les progrès de la connaissance figurent en bonne place : « Dans mon esprit, le problème noir devait faire l'objet d'une recherche systématique permettant une compréhension intelligente. Les gens se trompaient à propos de la race parce qu'ils ne savaient pas. Le mal suprême était la stupidité. » (Du Bois, 1940/2007 : 30). Dans cette perspective idéaliste, c'est bien grâce au recul de l'ignorance, grâce à la vérité telle qu'établie par la science, que l'on pourrait œuvrer efficacement à la réforme de la société et à l'atténuation des préjugés susvisés. C'est dans cet esprit, animé par une croyance optimiste dans le pouvoir de la raison, que Du Bois entend alors « étudier les faits, *tous les faits* relatifs au Noir américain et à sa condition » (*ibid.* : 26 ; nous soulignons). C'est seulement plusieurs décennies plus tard (Du Bois, 1920 : 73) qu'il en viendra à reconnaître l'insuffisance d'une démonstration rationnelle pour éradiquer « le grand fait du préjugé racial » (Du Bois, 2019 : 201), éradication exigeant plutôt l'élaboration d'une stratégie complexe faite de « pressions indirectes et autres actions diverses et sophistiquées » destinées à « influer sur les [...] habitudes et [...] les actions inconscientes » (Du Bois, 1940/2007 : 111). Lorsqu'il écrit *Les Noirs de Philadelphie*, Du Bois n'a pas encore pris la mesure de la pluralité des ressorts – rationnels ou irrationnels, matériels ou affectifs – de l'hydre à laquelle il s'attaque.

Cette limite – rétrospectivement perçue par l'auteur lui-même – n'empêche pas l'ouvrage de comporter de nombreux développements éclairants et novateurs : sur les « sources de la population noire » de Philadelphie – alimentée par la migration d'individus jeunes provenant

des zones rurales et formant des familles sur place après un séjour transitoire dans des villes de plus petite taille (Du Bois, 2019 : 130-138) ; sur le fait que, nonobstant cette provenance, les taux d'alphabétisation des Noirs sont alors nettement supérieurs à ceux des immigrés irlandais, italiens et est-européens et seulement légèrement inférieurs à ceux des immigrés allemands (*ibid.* : 163) ; sur l'instabilité relative de la stratification de cette population noire par classes de revenu par rapport à la population blanche, au sein de laquelle on observait néanmoins une instabilité semblable un demi-siècle plus tôt (*ibid.* : 232) ; sur les effets dérivés de la concentration des Noirs parmi les domestiques, à commencer par l'obligation de résider à proximité de leur lieu de travail, et donc dans un quartier où le niveau élevé des loyers conduit à la généralisation de la sous-location et au surpeuplement des domiciles (*ibid.* : 353-355)… Enfin, outre ces apports empiriques, on trouve dans le livre des intuitions appelées à connaître d'importants prolongements. Certes, Du Bois ne contribue ici que très indirectement à la conceptualisation du « racisme » – terme qui n'apparaît en anglais qu'en 1903[7] et ne se diffuse qu'à partir des années 1930 (Milles, 1989 : 42-43) –, et n'établit même aucune distinction entre la dimension cognitive et la dimension affective du préjugé racial[8]. Il n'en formule pas moins des remarques qui, si isolées et fragmentaires soient-elles, anticipent sur la compréhension ultérieure du phénomène et de la discrimination correspondante. C'est le cas concernant ce que l'économiste Gary Becker qualifiera de « discrimination par goût » (Becker, 1957), qui conduit à l'évitement du contact avec les Noirs, fût-ce au détriment de l'intérêt économique de l'acteur étroitement défini (Du Bois, 2019 : 202). C'est le cas également à propos de la ségrégation comme facteur explicatif de la persistance du préjugé (*ibid.* : 170). Cette hypothèse de l'auteur est indirectement confirmée par la plupart des études de psychologie sociale consacrées aux effets de la mise en contact de membres de différents groupes raciaux, puisque des interactions subséquentes résulte généralement une diminution de la composante affective ou émotionnelle du racisme – diminution d'ampleur limitée mais durable et de portée transsectorielle (Pettigrew & Tropp, 2006 ; Anderson, 2010). Sur ces différents points, Du Bois fait bel et bien figure de précurseur.

DU BOIS COMME VESTIGE

À d'autres égards, cependant, son discours et sa posture sont à des années-lumière du *zeitgeist* contemporain. En effet, le Du Bois des *Noirs de Philadelphie* se distingue non seulement par un scientisme aux ambitions réformatrices qu'il est aujourd'hui tentant de taxer de naïveté, mais surtout par son absence de toute précaution dans la description de l'état de *dégradation* dans lequel se trouverait alors une bonne partie de la population noire, en conséquence de l'oppression subie. Certes – et c'est là une différence cruciale par rapport à la vulgate du darwinisme social alors dominante –, l'infériorité objective du groupe à certains égards par lui admise est considérée comme étant d'ordre culturel (Du Bois, 1898 : 7), et donc potentiellement provisoire, plutôt que biologiquement déterminée et, partant, permanente[9]. Les conséquences de cet état de fait, quelles que soient ses causes, n'en sont pas moins prévisibles : « [L]a moyenne de la race [noire] » n'étant pas « aussi efficace et fiable que le Blanc né aux États-Unis ou que nombre d'étrangers » (Du Bois, 2019 : 155), des discriminations de type probabiliste sont vouées à apparaître[10], discriminations dont l'auteur reconnaît à demi-mot la logique[11].

Plus généralement, le lecteur contemporain ne peut qu'être saisi – et quelque peu embarrassé – par le paternalisme moralisateur de Du Bois et par le caractère extraordinairement abrupt de ses propos sur les Noirs, propos dont on ne trouverait aujourd'hui l'équivalent que sous la plume d'un idéologue conservateur particulièrement hardi et indifférent à l'accusation de « blâmer les victimes » à laquelle il s'exposerait immanquablement – dans le meilleur des cas. De ce point de vue, on est ici aux antipodes du « politiquement correct », le souci de ménager la sensibilité des membres du groupe en question étant apparemment inexistant. Relevés par certains commentateurs (Gaines, 1996 : 170-172), la pudibonderie de l'auteur – caractéristique des élites de l'ère victorienne – et son dénigrement des mœurs des Noirs des couches populaires (du célibat féminin en particulier, mais aussi, dans une moindre mesure, du travail féminin) (Du Bois, 2019 : 252)

ne sont que la pointe émergée de l'iceberg. En effet, c'est au regard d'une « large gamme de normes comportementales et attitudinales ayant trait à la sexualité comme à certaines vertus entrepreneuriales ainsi qu'au respect de la loi » que les Noirs sont présentés comme défaillants (Gooding-Williams, 2011 : 157). Qu'on en juge : étant, « en règle générale, négligent, peu fiable et instable, [...] [l]e Noir » est particulièrement affecté par « des phénomènes comme l'inadaptation sociale et la dépravation individuelle », celle des femmes en particulier, que reflète « le pourcentage élevé de naissances illégitimes » (Du Bois, 2019 : 155-156, 60, 123, 105). C'est dans « [l']art de l'organisation » qu'il « montre sa plus grande déficience » (*ibid.* : 278). Son « mode de vie » est « imprudent » et dénué de « prévoyance » : « Le Noir a beaucoup à apprendre du Juif et de l'Italien en matière [...] d'épargne », car, au lieu de « rester à la maison », il s'adonne à des « dépenses excessives et inutiles », « dépenses d'habillement et de divertissement » en premier lieu (*ibid.* : 250, 253, 238, 244)[12]. Plus généralement, « [l]es foyers noirs [...] sont souvent [...] des incubateurs d'oisiveté, d'extravagance et de récrimination » (*ibid.* : 446). En leur sein, même les « habitudes d'hygiène personnelle » laisseraient grandement à désirer (*ibid.* : 219). Et même dans la « classe moyenne noire », « la plupart des rapports sociaux » présenteraient un « caractère malsain » (*ibid.* : 105). Quant aux classes populaires – alors très largement majoritaires –, elles se caractérisent par « une proportion anormale et croissante de criminalité », confirmation de ce que « le vol et les violences ont toujours été les péchés incorrigibles des races à moitié développées » (*ibid.* : 91, 313). C'est, certes, « à partir de la désillusion d'hommes méritants » en butte à une discrimination omniprésente, mais aussi de « la paresse de ceux qui sommeillent » et d'une « complaisance insouciante » que s'est constituée « cette force croissante qui transforme les garçons et les filles noirs en joueurs, en prostituées et en coquins » (*ibid.* : 406). Cette composante « vicieuse et criminelle » du groupe, ces « fainéants noirs » qui, « nuit et jour, peupl[ent] [...] les coins de rue », Du Bois n'hésite pas à les qualifier de « déchets » (*ibid.* : 233, 110, 111). Quant aux Noirs dans leur ensemble, tout compte fait, ils constituent bien un « peuple primitif », « relativement bas dans l'échelle de la civilisation », ouvrant

« un vaste champ pour la régénération sociale » que l'auteur appelle de ses vœux (*ibid.* : 258-259, 122, 123)[13].

Ce florilège de jugements dépréciatifs rétrospectivement déconcertant – au sein duquel figurent des considérations pathologisantes sur la famille noire, dont Du Bois, préfigurant les analyses du sociologue afro-américain E. Franklin Frazier (1939) et de Daniel Patrick Moynihan dans son célèbre « rapport » de 1965[14], souligne l'instabilité et la déstructuration en des termes particulièrement péjoratifs[15] – ne vise pas à déboulonner la statue du grand homme. Du reste, Du Bois est largement revenu sur ces propos par la suite (Gooding-Williams, 2011 : 161). On ne saurait toutefois les balayer d'un revers de main.

Une première interprétation de ce tableau potentiellement décourageant l'attribuerait simplement à la perspective foncièrement élitiste qui est alors – et demeurera (Reed, 1997 : 53-56) – celle de l'auteur. Ainsi Du Bois déplore-t-il « l'octroi indiscriminé [...] aux affranchis [...] du droit de vote » par le XV[e] Amendement à la Constitution de 1870, indépendamment de toute « qualification éducative et foncière », choix qui lui apparaît « dangereux » (Du Bois, 2019 : 423). Dans un autre texte de la même époque, il va jusqu'à inclure dans l'ensemble des arguments décisifs contre l'esclavage le fait que ce dernier « légalise la survie des inaptes et réduise à néant le processus de hiérarchisation [...] interne » à la population noire, le combat contre cet « épouvantable cauchemar » se fondant donc aussi sur le refus d'entraver la « sélection naturelle » (Du Bois, 1903/1969 : 35)... Plus généralement, Du Bois décrit explicitement la « classe supérieure » constituée des « meilleurs spécimens de Noirs » comme « l'idéal réalisé du groupe » (Du Bois, 2019 : 59, 137), classe supérieure dont le statut singulier serait néanmoins menacé par la conjonction de deux facteurs : la mauvaise réputation pour partie consécutive aux comportements des Noirs des couches populaires issus des zones rurales (*ibid.* : 340, 382, 409) et « l'aveuglement » des Blancs qui « persistent [...] à confondre les bons et les mauvais, les élus et les déchus en une seule et même masse » (*ibid.* : 448). Une profonde ambivalence à l'égard de la communauté dont il entend se faire

le porte-parole en découle. D'un côté, Du Bois proclame la « responsabilité » des élites noires, dont la mission historique et même la « principale raison d'être » résideraient dans « [l']élév[ation] [de] la multitude » *(ibid.)*, cette fonction tutélaire et ce rôle moteur dans le développement culturel et le progrès moral du groupe étant déterminés *in fine* par le principe « noblesse oblige »[16]. De l'autre, l'« exaspér[ation] » et l'« indignation » que suscite chez lui l'amalgame racisant (Du Bois, 2019 : 369) rejaillit parfois dans ses descriptions de la fraction des Noirs – « la lie » (*ibid.* : 364) – dont l'arriération justifie et obstrue à la fois la « politique de respectabilité » qui est la sienne[17], fraction envers laquelle il n'éprouve guère d'empathie. L'ouvrage dans son ensemble porte la marque de ces tiraillements entre un besoin de distinction articulé à un ethos aristocratique et la reconnaissance de l'appartenance et de ses implications.

Une deuxième interprétation de l'insistance sentencieuse de Du Bois sur les multiples déficits dont témoignerait la conduite de nombreux Noirs au regard d'une norme « civilisationnelle » y voit une tactique destinée à s'attirer les bonnes grâces d'un lectorat blanc alors très majoritairement enclin à formuler à leur égard des jugements dénués d'indulgence. Tel aurait été le prix à payer pour ne pas décevoir les attentes des commanditaires et, plus généralement, pour obtenir d'être pris au sérieux par l'auditoire visé. La crédibilité des analyses plus hétérodoxes de Du Bois sur les effets directs et indirects des discriminations raciales dépendant de leur insertion dans un tableau équilibré pour ce qui est de la répartition des responsabilités des uns et des autres, les appréciations et les admonestations moralisatrices susmentionnées auraient été l'une des conditions du succès de la démarche poursuivie. Elles s'apparenteraient donc à une figure imposée (Lewis, 1993 : 189-190 ; Zuberi, 2004 : 151-152 ; Muhammad, 2010 : 7).

Cependant, une troisième interprétation peut être envisagée, la plus troublante et la plus simple : c'est bien d'un « désir sincère pour la vérité, aussi déplaisante soit-elle » (Du Bois, 1899/1967 : 3)[18] – vérité dont la « découverte » constitue « le seul [...] objectif » de l'activité scientifique

(Du Bois, 1898 : 16) –, d'une détermination à regarder la réalité en face et à prendre en compte tous les aspects du « problème » racial, que procèdent ces évaluations à l'emporte-pièce. C'est l'authentique souci de Du Bois d'intégrer à sa réflexion toutes les composantes dudit problème qui le conduit à souligner à la fois l'étendue des pratiques discriminatoires, les « souffr[ances] continuelle[s] » qu'elles provoquent et leurs conséquences néfastes sur leurs victimes, lesquelles victimes, versant alors dans le « découragement », l'« amertume », l'« hypersensibilité » ou l'« arrogance », « ne peu[ven]t se montrer sous [leur] meilleur jour » (Du Bois, 2019 : 384). C'est sa volonté inflexible de « tenir les deux bouts de la chaîne » qui le pousse, dans un même souffle, à mettre l'accent tant sur le caractère destructeur de la discrimination raciale comme *processus* que sur l'*état* déplorable d'une partie des discriminés consécutif aux incitations qu'elle engendre[19]. « [N]ous devons faire face au fait qu'une répugnance naturelle à se mêler aux [...] anciens esclaves s'est transformée en discrimination qui les empêche [...] de devenir [...] meilleurs », voire qui les « forc[e] à devenir pauvres, fainéants et criminels », ne craint-il pas d'écrire (*ibid.* : 449, 409)[20].

Qui plus est, cette nécessité perçue s'enracine dans une conception *systémique* du désavantage persistant qui affecte les Noirs américains, désavantage que Du Bois analyse comme résultant de l'interaction entre deux facteurs principaux, qui se renforcent mutuellement : les préjugés des Blancs et les discriminations qu'ils entraînent, d'une part ; la « condition sociale actuelle du Noir » et, plus précisément, le « niveau [...] très bas d'une grande partie de la race » (Du Bois, 1903/2007 : 178, 57), d'autre part. En effet, « une combinaison de problèmes sociaux est bien plus qu'une simple addition – la combinaison elle-même est un problème » (Du Bois, 2019 : 441). En l'espèce, les deux facteurs en question « sont une cause et un effet réciproques » (Du Bois, 1903/2007 : 179) : chacun entretient l'autre, ce qui aboutit à la formation d'un cercle vicieux. Près d'un demi-siècle plus tard, l'idée sera reprise et développée dans un autre ouvrage célèbre consacré au « problème noir », *An American Dilemma* de l'économiste suédois Gunnar Myrdal[21].

Toutefois, s'il en subsiste des traces ici ou là[22], force est de constater que cette interprétation de la *dynamique constitutive* des inégalités raciales et de leur reproduction est devenue largement inaudible, car idéologiquement suspecte. On l'a dit : si les analyses de Du Bois (1899/1967), Frazier (1939) ou Myrdal (1944) n'ont guère provoqué d'émoi lors de leur publication initiale, l'accent mis par le « rapport Moynihan » sur la structure matriarcale de la famille noire comme « distorsion » (Moynihan, 1965 : 1) héritée de l'esclavage et génératrice d'une multitude d'effets négatifs a suscité un tollé immédiat. Une dizaine d'années plus tard, l'ouvrage de l'historien Stanley Elkins partiellement consacré à l'impact destructeur de la brutalité esclavagiste sur la personnalité de ses victimes a aussi donné lieu à une virulente controverse (Elkins, 1976/1987). Pour le meilleur ou pour le pire, le souci d'éviter tout ce qui serait susceptible d'apparaître comme humiliant et/ou attentatoire à la dignité des membres du groupe opprimé prime désormais sur la volonté de décrire les conséquences de l'oppression dans leur intégralité, alors même qu'une telle description est sans doute nécessaire à l'élaboration d'une stratégie d'émancipation potentiellement efficace. Au regard de cette tendance contemporaine, véritable lame de fond, l'auteur des *Noirs de Philadelphie* apparaît bel et bien comme un *contre-modèle*.

Que conclure de ce constat intempestif ? Et comment trier le bon grain de l'ivraie ? Que Du Bois se laisse aller à de douteuses exhortations qui trahissent avant tout ses préjugés de classe est incontestable, mais c'est là le revers de la médaille. Si choquantes et/ou inacceptables soient nombre de ses formulations à nos yeux, elles n'en procèdent pas moins d'une démarche intellectuelle dont l'ambition, la visée d'exhaustivité et l'honnêteté forcent toujours l'admiration[23].

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Elizabeth (2010), *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press.

ANDERSON Elizabeth (2015), « Ségrégation, stigmatisation raciale et discrimination raciale », *in* Magali Bessone & Daniel Sabbagh (dir.), *Race, racisme, discriminations. Une anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, p. 235-276.

APPIAH Kwame Anthony (1985), « The Uncompleted Argument : Du Bois and the Illusion of Race », *Critical Inquiry*, 12 (1), p. 21-37.

APPIAH Kwame Anthony (2014), *Lines of Descent. W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BALFOUR Lawrie (2011), *Democracy's Reconstruction. Thinking Politically with W. E. B. Du Bois*, Oxford, Oxford University Press.

BECKER Gary (1957), *The Economics of Discrimination*, Chicago, The University of Chicago Press.

BESSONE Magali & Matthieu RENAULT (2021), *W. E. B. Du Bois. Double conscience et condition raciale*, Paris, Éditions Amsterdam.

BLUM Lawrence (2010), « Racialized Groups : The Sociohistorical Consensus », *The Monist*, 93 (2), p. 298-320.

DAZEY Margot (2021), « Rethinking Respectability Politics », *British Journal of Sociology*, 72 (3), p. 580-593.

DU BOIS William Edward Burghardt (1898), « The Study of the Negro Problems », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11.

DU BOIS William Edward Burghardt (1920), *Darkwater. Voices from Within the Veil*, New York, Harcourt, Brace & Howe.

DU BOIS William Edward Burghardt (1967 [1899]), *The Philadelphia Negro*, New York, Schocken.

DU BOIS William Edward Burghardt (1969 [1903]), « The Talented Tenth », *in* Charles Chesnutt, W. E. B. Du Bois, Paul Laurence Dunbar, Booker T. Washington *et al.*, *The Negro Problem. A Series of Articles by Representative American Negroes of Today*, New York, Arno Press et New York Times.

DU BOIS William Edward Burghardt (2006 [1897]), « La préservation des races », *Raisons politiques*, 21 (1) (trad. par Stéphane Dufoix), p. 117-130.

DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1940]), *Dusk of Dawn. An Essay toward an Autobiography of a Race Concept*, éd. par Henry Louis Gates, New York, Oxford University Press.

DU BOIS William Edward Burghardt (2019), *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale*, intro. et trad. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2020 [1940]), *Pénombre de l'aube*, trad. par Jean Pavans, Paris, Vendémiaire.

Du Bois William Edward Burghardt (2022 [1920]), « Les Âmes du peuple blanc », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 242 (trad. par Nicolas Martin-Breteau), p. 46-57.
Dufoix Stéphane (2006), « W. E. B. Du Bois : “Race” et “diaspora noire/africaine” », *Raisons politiques*, 21, p. 97-116.
Elkins Stanley (1987 [1976]), *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, The University of Chicago Press.
Frazier E. Franklin (1939), *The Negro Family in the United States*, Chicago, The University of Chicago Press.
Gaines Kevin (1996), *Uplifting the Race. Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
Gooding-Williams Robert (2011), *In the Shadow of Du Bois. Afro-Modern Political Thought in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Gooding-Williams Robert (2020), « W. E. B. Du Bois », *in* Edward Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/dubois/> (consulté le 19 octobre 2022).
Hoffman Frederick L. (1896), *Race Traits and Tendencies of the American Negro*, New York, Publications of the American Economic Association.
Jeffers Chike (2013), « The Cultural Theory of Race : Yet Another Look at Du Bois's “The Conservation of Races” », *Ethics*, 123, p. 403-426.
King Charles (2022), *La Réinvention de l'humanité. Comment quelques esprits rebelles ont révolutionné race, sexe et genre au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
Lewis David Levering (1993), *W. E. B. Du Bois. Biography of a Race, 1868-1919*, New York, H. Holt.
Lippert-Rasmussen Kasper (2007), « On Statistical Discrimination », *Journal of Political Philosophy*, 15 (4), p. 385-403.
Massey Douglas S., Sampson Robert J. & Phyllis C. Kaniss (2009), *The Moynihan Report Revisited : Lessons and Reflections after Four Decades*, Thousand Oaks, Sage.
Matas Juan & Roland Pfefferkorn (2010), « Le problème de la ligne de partage des couleurs », *Raison présente*, 174, p. 3-12.
Miles Robert (1989), *Racism*, Londres, Routledge.
Morris Aldon (2015), *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Oakland, University of California Press.
Moynihan Daniel Patrick (1965), *The Negro Family. The Case for National Action*, Washington, D. C., Office of Policy Planning and Research, United States Department of Labor.
Muhammad Khalil Gibran (2010), *The Condemnation of Blackness. Race, Crime, and the Making of Modern Urban America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Myrdal Gunnar (1944), *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, tome 1, New York, Harper & Row.

PETTIGREW Thomas & Linda TROPP (2006), « A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory », *Journal of Personality and Social Psychology*, 90 (5), p. 751-783.
REED Adolph (1997), *W. E. B. Du Bois and American Political Thought. Fabianism and the Color Line*, Oxford, Oxford University Press.
TAYLOR Paul C. (2000), « Appiah's Uncompleted Argument : W. E. B. Du Bois and the Reality of Race », *Social Theory and Practice*, 26 (1), p. 103-128.
WACQUANT Loïc (2005), « Les deux visages du ghetto : construire un concept sociologique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5 (160), p. 4-21.
ZIMMER Ben (2020), « The Evolution of Racism », *The Atlantic*, 4 septembre. En ligne : <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2020/09/how-racism-made-its-way-into-dictionary-merriam-webster/615334/> (consulté le 27 septembre 2022).
ZUBERI Tukufu (2004), « W. E. B. Du Bois's Sociology : *The Philadelphia Negro* and Social Science », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595, p. 146-156.

NOTES

1 *The Du Bois Review*, publiée par Cambridge University Press.

2 Voir aussi « W. E. B. Du Bois face à la violence sociale », dossier paru dans la revue *Raisons politiques*, 78 (2), 2020.

3 Notamment dans le texte « The Conservation of Races » : voir Dufoix (2006).

4 Ce qui contraste avec les conditions de réalisation de l'enquête sur Londres ayant servi à Du Bois de modèle et de source d'inspiration, enquête dont l'auteur, Charles Booth, était à la tête d'une équipe de quinze personnes ; cf. Zuberi (2004 : 149). Sur la genèse des *Noirs de Philadelphie* et le déroulé des investigations, outre le texte introductif de Nicolas Martin-Breteau dans l'édition française, voir Lewis (1993 : 179-210).

5 D'après les chiffres du recensement de 1890, les Noirs représentaient alors 12 % de la population américaine, mais 30 % de la population carcérale : voir Muhammad (2010 : 3-4).

6 C'est pour la même raison que, dans sa remarquable étude sur les domestiques noirs qui complète l'enquête de Du Bois, Isabel Eaton se sent tenue de préciser que ses résultats viennent « corroborer l'opinion de [la fraction des] employeurs qui ont trouvé les personnes de couleur "très semblables aux autres êtres humains". » (Du Bois, 2019 : 557). À l'orée du XX^e^ siècle, cette « opinion » est tout sauf consensuelle.

7 Cf. Zimmer (2020).

8 « Le véritable fondement de la différence est le *sentiment* répandu dans tout le pays [...] que le Noir est quelque chose de moins qu'un Américain et ne devrait pas être beaucoup plus que ce qu'il est. Que nous défendions ou réfutions cette *idée*, nous devons, en tant que chercheurs, reconnaître la présence de ce *sentiment* et ses vastes effets. » (Du Bois, 2019 : 341 ; nous soulignons). Dans une certaine mesure, cette fusion entre la croyance et l'affect caractérise ce que l'on appellera par la suite la *stigmatisation raciale* : voir Anderson (2015).

9 Sur ce point, sa pensée est proche de celle de l'anthropologue Franz Boas, qui relève le « manque d'initiative » et la propension à la « licence » des Noirs tout en y voyant « le produit de facteurs sociaux plutôt que des traits héréditaires » (cf. Muhammad, 2010 : 112). Sur Boas, dont l'influence sur la conception de la diversité humaine à l'œuvre dans les sciences sociales états-uniennes est sans doute encore supérieure à celle de Du Bois, voir le beau livre de Charles King (2022).

10 La discrimination probabiliste *(statistical discrimination)* est une stratégie de minimisation du risque encouru mobilisée dans un contexte d'information imparfaite. Cette discrimination est principalement motivée par l'existence avérée d'une corrélation significative (quoique

potentiellement surestimée) entre l'appartenance à un groupe racial – trait censé être immédiatement observable – et une caractéristique non immédiatement observable et plus directement liée à un objectif du décideur communément tenu pour légitime : la maximisation de la productivité pour un employeur ou la minimisation du volume des infractions à la loi pour un officier de police, par exemple. La corrélation évoquée peut elle-même résulter d'une discrimination d'un autre ordre. Voir Lippert-Rasmussen (2007).

11 « Parce que les ouvriers noirs ne se trouvent que rarement à travailler côte à côte avec les ouvriers blancs, l'ouvrier noir en tant qu'individu n'est pas évalué selon sa propre efficacité mais selon l'efficacité de tout un groupe de travailleurs noirs qui souvent peut être moindre » (Du Bois, 2019 : 382). « Les commerçants noirs sont si rares qu'il est naturel que les clients, qu'ils soient blancs ou de couleur, prennent d'emblée pour acquis que leurs affaires sont mal gérées. » (*Ibid.* : 181).

12 (*Ibid*. :250, 254, 238, 244). De manière plus originale, parmi ces dépenses superflues Du Bois compte celles occasionnées par la construction de « coûteux édifices religieux » (Du Bois, 2019 : 244).

13 (*Ibid*., p. 258-259, 122, 123). *Les Noirs de Philadelphie* n'est pas le seul texte où (le jeune) Du Bois estime nécessaire de mettre l'accent sur la nécessaire résorption des vices du groupe dont il entend néanmoins promouvoir la cause : « Si nous ne vainquons pas nos vices actuels, ils nous vaincront ; nous sommes malades, nous développons des tendances criminelles et un pourcentage inquiétant de nos hommes et de nos femmes sont sexuellement impurs [...] [L]e premier et le plus grand pas vers la résolution de la friction actuelle entre les races – ce que l'on appelle communément le problème nègre – consiste à corriger l'immoralité, le crime et la paresse existant chez les Nègres eux-mêmes et qui demeure un héritage de l'esclavage. » (Du Bois, 1897/2006 : 127, 129).

14 Sur ce texte marquant de l'Assistant Secretary of Labor du gouvernement de Lyndon Johnson – par ailleurs sociologue et futur sénateur de l'État de New York – et la virulente controverse dont il a fait l'objet, voir le dossier dirigé par Douglas Massey, Robert Sampson et Phyllis Kaniss (2009).

15 Son insistance sur les déterminants économiques du phénomène évoqué ne l'empêche pas de proclamer que « le désordre sexuel est aujourd'hui le péché dominant de la masse de la population noire » et que « le très grand nombre de femmes [...] séparées » reflète un « manque de respect pour le lien conjugal », qui serait « la grande faiblesse de la famille noire » (Du Bois, 2019 : 125, 127).

16 Et ce même si l'auteur note le risque de rejet de cette obligation : « L'ascension de la meilleure classe de Noirs a été si difficile qu'ils craignent de tomber s'ils s'abaissent

à tendre la main à leurs semblables » (Du Bois, 2019 : 448). Sur la dimension conservatrice de cette « idéologie de l'élévation *(uplift ideology)* » comme point commun entre la pensée du jeune Du Bois et celle de son principal concurrent pour le *leadership* de la communauté noire, Booker T. Washington, communauté alors conçue comme l'objet d'une entreprise d'ingénierie sociale, de modelage par son élite destiné à la faire entrer de plain-pied dans la « civilisation » telle que définie par le groupe dominant, voir Reed (1987 : 62-63), Gaines (1996 : 154-155) et Zuberi (2004 : 155-156).

17 Sur cette notion, qui renvoie au « processus par lequel les membres privilégiés de groupes marginalisés se conforment aux normes sociales dominantes afin d'améliorer la condition de leur groupe », voir Dazey (2021 : 583).

18 Nous nous écartons ici pour partie de la traduction de Nicolas Martin-Breteau (« un désir sincère pour la vérité malgré son possible désagrément », p. 55 de l'édition française).

19 Un exemple : « Combien de temps une ville peut-elle dire à une partie de ses citoyens : "Il est inutile de travailler ; il est vain de se rendre méritant auprès des hommes ; l'éducation ne vous apportera rien d'autre que déception et humiliation" ? […] Ainsi, la classe parmi les Noirs que les préjugés de la ville ont nettement encouragée est celle du criminel, du paresseux et de l'indolent. » (Du Bois, 2019 : 406).

20 Contrairement à Max Weber, aux conférences duquel il avait pu assister lors de son séjour à Berlin de 1892 à 1894, Du Bois n'établit pas d'opposition stricte entre le domaine de la connaissance et celui de la morale. Il croit au contraire en l'existence de « faits moraux » décelables au moins pour partie grâce à l'activité scientifique. Il ne lui semble donc nullement contradictoire – ni même paradoxal – de formuler un jugement moral négatif à l'égard d'attitudes que le savant peut analyser comme un produit dérivé de l'injustice subie. À ce propos, voir Gooding-Williams (2020).

21 « La discrimination raciale exercée par les Blancs à l'encontre des Noirs a pour effet de maintenir les conditions de vie des seconds, leur santé, leur éducation et leurs mœurs dans un état dégradé, ce qui vient alors conforter le racisme dont ils sont l'objet. En ce sens, il existe un rapport de causalité mutuelle entre le racisme des Blancs et la position objective des Noirs. » (Myrdal, 1944 : 75-76). Myrdal a reconnu sa dette à l'égard de Du Bois (voir Morris, 2015 : 216). Les deux auteurs se distinguent néanmoins par leur perception de la possibilité d'une intervention à visée égalitaire potentiellement efficace portant sur un seul de ces deux facteurs, possibilité niée par Du Bois (1903/2007 : 179), mais affirmée par Myral, compte tenu des « effets de

rétroaction » de la mesure initiale (Myrdal, 1944 : 75-76).

22 Sur le rôle de la ségrégation pour partie issue des discriminations observées sur le marché du logement dans l'émergence et la généralisation de comportements et de formes culturelles propres aux résidents du ghetto noir et tenus pour aberrants à l'extérieur de celui-ci, qui entretiennent les discriminations à leur encontre sur le marché du travail, voir Loïc Wacquant (2005 : 18).

23 Je remercie Gwénaële Calvès pour sa suggestion judicieuse concernant le titre de ce texte.

ENVIRONNEMENT / MILIEU / ATMOSPHÈRE. « AUTOUR » DES *NOIRS DE PHILADELPHIE* ET DE LEURS PROBLÈMES

Anthony Pecqueux

Comme[1] bon nombre de commentateurs de W. E. B. Du Bois, et des *Noirs de Philadelphie* en particulier, j'ai été frappé par plusieurs éléments, qui contribuent ensemble à faire son importance, son actualité et le grand intérêt de le discuter. Dans le désordre : l'innovation méthodologique et la densité empirique[2] ; la crudité du propos, et notamment des qualificatifs quand il s'agit de caractériser certains de ces *Noirs de Philadelphie* (Sabbagh, 2024, *supra*)[3] ; les appels vibrants à l'enquête pour (chercher à) résoudre le problème des Noirs (Du Bois, 1898/2024), qui définissent en même temps une politique scientifique, proche du pragmatisme d'alors : « Nous devons étudier, nous devons enquêter, nous devons essayer de proposer des solutions » (NP : 55) ; l'arrimage de ce problème à l'environnement, ou encore la présence que l'on pourrait dire « voilée » du motif de la double conscience, deux points soulignés par Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge dans leur introduction (2024).

C'est précisément sur ces deux derniers points que je voudrais concentrer mon propos en tant qu'ils figurent dans les *Noirs de Philadelphie* comme des motifs associés, articulés entre eux par Du Bois pour proposer une interprétation de l'environnement *(environment, surroundings)* voire de l'atmosphère *(atmosphere)*. Je le ferai en retraçant dans un premier temps le propos du livre en ce sens, en relisant certains passages qui mettent en valeur ce sens du « milieu » (Feuerhahn, 2009) et ses variations au long du texte ; puis, dans un second temps, en ouvrant quelques pistes vers des réappropriations ultérieures de ces motifs – en direction d'un dépassement du dualisme, d'une forme de naturalisme et d'un fondement sensible du lien social ordinaire.

PRAGMATA, 2024-7/8 : 1172-1195

ENVIRONNEMENT ET/OU ATMOSPHÈRE ?

L'environnement le plus immédiatement intelligible de ce livre est bien entendu Philadelphie – ce qui en fait déjà un remarquable livre de sociologie urbaine. La ville en elle-même : non, ou pas directement ; uniquement le 7e district et ses entours, en tant que les Noirs de Philadelphie n'ont pas accès à tous les quartiers de la ville, n'en connaissent qu'une faible part. Dans un geste qui préfigure les principaux écrits de Georg Simmel sur les métropoles, puis les grandes enquêtes de l'école de Chicago, W. E. B. Du Bois montre l'ambivalence de la vie urbaine pour les Noirs. Si le « contact avec la vie urbaine » (NP 68) a tôt fonctionné comme un stimulus pour les meilleurs d'entre eux (« les affranchis talentueux et ambitieux »), l'horizon, pour la plupart, s'est limité au 7e district, qui ressemble bien aux ghettos décrits par l'école de Chicago : à savoir d'une part un quartier de taudis, un espace contraint, tant par l'interdiction pour les Noirs pendant longtemps de prendre le tramway, que par le « marché immobilier » (qui limite les choix moins par le prix – puisque d'autres districts sont bon marché – que par les propositions géographiques faites aux Noirs), et, d'autre part, aussi des circulations inévitables vers d'autres quartiers – ne serait-ce que parce que le 7e district « est bondé et déborde sur d'autres quartiers » (NP : 119), ou pour aller travailler (notamment comme domestique dans les maisons et quartiers blancs)[4].

Pour autant, ce n'est pas directement cette acception d'environnement qui importe à W. E. B. Du Bois ici. Une des premières définitions[5] qu'il en donne est arrimée à une forme d'enquête sociale, avec l'étonnement du sociologue comme du philanthrope à propos de cette situation paradoxale : le Noir ne se résigne pas, il « cherche à améliorer sa condition ; il cherche à s'élever » (NP : 155 – en l'occurrence à travailler). Plus loin :

> [D]ans le domaine des phénomènes sociaux, la loi de la survie est fortement modifiée par le choix, le désir, le caprice et le préjugé humains. Et, par conséquent, on ne sait jamais quand on voit un

> marginal jusqu'à quel point cet échec à survivre est dû aux déficiences de l'individu ou aux accidents et à l'injustice de son environnement. (NP : 156)

S'il se refuse par ailleurs aux « errements "métaphysiques" » (Oberhauser, 2024 : 238) des sociologues de son temps, remarquons que cette première définition fait un usage notionnel du terme, à partir du couple liberté et déterminisme, au sein duquel « environnement » occupe le pôle déterminisme (et à côté des « accidents » de la vie). Il ne s'agit que d'une première étape, pour ce qui va s'affiner au fur et à mesure du livre. Suivons les développements ultérieurs.

Le terme revient en ouverture du chapitre XIII sur le crime :

> Le crime est un phénomène de la vie sociale collective et constitue la rébellion ouverte d'un individu contre son environnement social. Naturellement donc, si des hommes sont soudainement transportés d'un milieu *(environment)* à un autre, il en résulte un manque d'harmonie avec leurs nouvelles conditions de vie : un manque d'harmonie avec le nouvel environnement *(surroundings)* physique mène à la maladie et la mort ou bien à la modification du physique ; un manque d'harmonie avec le milieu *(surroundings)* social mène au crime. (NP : 291)

Le choix de traduction de Nicolas Martin-Breteau est intéressant en ce qu'il fait intervenir le concept de « milieu », là où Du Bois ne varie pour le moment qu'entre « *environment* » et « *surroundings* ». À nouveau, les notions renvoient à un déterminisme saisissant, face auquel la seule échappatoire passe par la « rébellion » criminelle. Le terme de « milieu », ici, présente le principal intérêt d'englober les différentes dimensions de l'environnement déclinées ensuite (physique et social).

Le chapitre suivant, « Pauvreté et alcoolisme », donne l'occasion d'avancer dans la définition de la notion – et de lui donner des inflexions notables –, au moment de conclure ce chapitre et après avoir cerné

deux grandes causes de la situation des Noirs : l'esclavage et l'émancipation d'une part, l'immigration d'autre part (le tout à quelques pages à peine de passer au chapitre consacré précisément à l'environnement).

> À cela, il faut ajouter une troisième cause également importante, probablement plus influente que les deux autres, à savoir l'environnement dans lequel se trouve un Noir – le monde de la coutume et de la pensée dans lequel il doit vivre et travailler, l'environnement *(surrounding)* physique de la maison, du foyer et du district, les encouragements et les découragements moraux qu'il rencontre. (NP : 340)

Je relève plusieurs dimensions ici : 1/ le fait que la catégorie d'environnement ne figure plus seulement au pôle du « déterminisme » (Du Bois quitterait-il de la sorte une approche dualiste ? – j'y reviendrai[6]) ; 2/ l'élargissement ainsi à l'œuvre en passe par l'introduction des interactions quotidiennes, et de leur dose de moralité ; 3/ enfin, il y aurait là renforcement de l'idée que « physique » et « social » fonctionnent ensemble, avec l'introduction de deux nouvelles dimensions, cette idée de moralité d'une part, et d'autre part la quantification difficile de cette troisième cause (« probablement plus influente… »).

DEUX CHAPITRES CRUCIAUX : « L'ENVIRONNEMENT DU NOIR » ET « LE CONTACT DES RACES »

Du point de vue qui est le mien de mieux saisir les liens entre importance analytique de l'environnement dans toutes ses dimensions pour une meilleure compréhension du problème des Noirs, le chapitre 15, bien nommé « L'environnement du Noir », s'avère central. Le lecteur peut avoir l'impression qu'y réapparaissent des matériaux empiriques déjà abordés, mais Du Bois opère un décalage décisif dans l'analyse qu'il en propose, en entremêlant toutes les dimensions de l'environnement (social, physique et moral[7]) à partir des trois sections qui forment ce chapitre : « Maisons et loyers », « Zones et quartiers », « Classes

sociales et loisirs ». Par exemple, celle sur « Maisons et loyers » est l'occasion de revenir sur des questions de « santé et décence » (NP 350-351, comme pour ce qui concerne l'accès à une salle de bains, à des toilettes avec chasse d'eau…) ; ou sur des questions concernant l'argent gaspillé dans les loyers, etc. Pour autant, la conclusion de cette première section permet de donner une nouvelle formulation du « problème des Noirs dans cette ville », puisqu'avec tous ces éléments empiriques on est en mesure de comprendre qu'il s'agit d'« un peuple qui reçoit un salaire un peu inférieur à la norme pour un travail moins désirable et que, pour faire ce travail, il est obligé de vivre dans des quartiers un peu moins agréables que la plupart des gens, et qu'il paie pour cela des loyers relativement plus élevés » (NP : 354). Voilà ce qui constitue matériellement l'environnement des Noirs de Philadelphie, et contribue à créer et faire perdurer leurs problèmes.

Du Bois ajoute à cela une autre raison encore, moins directement matérielle, qui s'appuie à nouveau sur des constats déjà réalisés, à savoir la concentration des Noirs de Philadelphie dans des quartiers bien circonscrits (« un peu moins agréables que la plupart des gens », *ibid.*), ce qui a notamment pour conséquence qu'en bouger amène celui qui le fait à se retrouver isolé dans un autre quartier – un quartier certes plus huppé, mais où il expérimente le fait d'être un « paria social ».

> Le Noir qui s'aventure loin de la masse de son peuple et de sa vie organisée se retrouve seul, évité et raillé, dévisagé et mis mal à l'aise : rares sont les nouveaux amis qu'il peut se faire, car ses voisins, même bien disposés, rechigneraient à ajouter un Noir à leur liste d'amis. (NP : 355)

La thématique des interactions se précise ici, en se manifestant désormais également par l'évitement ou l'isolement, et non uniquement sous la forme de valeurs polarisées (positives ou négatives, comme les encouragements et découragements évoqués ci-dessus).

Cette conclusion ouvre sur la section suivante, « Zones et quartiers », qui revient de manière détaillée et documentée sur ces éléments, avec une vision sur tout le XIX^e^ siècle. Puis la section « Classes sociales et loisirs », où Du Bois opère une reprise de cette question manifestement épineuse de l'environnement (avant de proposer une description de la société des Noirs de Philadelphie en quatre classes : les 10 % du « bas », les 10 % du « haut », et les deux groupes laborieux du milieu, plus ou moins fortunés ou lotis). Il reprend donc, avec le même champ lexical :

> Sans dénier la profonde influence de l'environnement physique du foyer et du district, il existe une influence beaucoup plus puissante dans le façonnement et la construction du citoyen, à savoir l'atmosphère sociale qui l'entoure *(social atmosphere that surrounds him)* : d'abord ses amitiés au quotidien, les pensées et les goûts de sa classe sociale ; ensuite ses récréations et ses loisirs ; et enfin le monde environnant *(surrounding world)* de la civilisation américaine, que le Noir rencontre surtout dans sa vie économique. (NP : 368)

Ce dont il est question ici est conçu comme autre que l'environnement physique (l'opposition avec « *social atmosphere* » me retiendra plus loin), et ce qui est décrit a trait à l'environnement du quotidien (à travers les activités[8], les amis ou les personnes rencontrées), mais aussi à ce qui n'environne pas le Noir, à ce dont il est exclu ; là, Du Bois thématise les interactions avec les Blancs et leur monde sous les traits d'interactions empêchées, mieux : des interactions inexistantes (qu'il a d'ailleurs expérimentées personnellement…). Ce qu'il disait déjà plus tôt à propos de la « grande classe moyenne des Blancs » : « la distribution particulière des emplois chez les Blancs et chez les Noirs fait que la grande classe moyenne des Blancs entre rarement, voire jamais, en contact avec les Noirs » (NP : 170). Cela est suivi d'un tiret et d'une remarque alors prémonitoire (et sans doute faussement interrogative), mais au cœur de cette fin du livre : « cela ne serait-il pas une cause aussi bien qu'une conséquence du préjugé ? » Daniel Cefaï et

Joan Stavo-Debauge le formulent de manière ramassée dans leur introduction en en faisant un résumé du programme au long cours de Du Bois : « Le problème noir n'était pas le problème des Noirs, mais concernait l'Amérique tout entière, qui les tenait à l'écart. » (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024 : 1095).

Le chapitre suivant, « Le contact des races », est tout aussi crucial pour les questions d'interaction et de sociologie urbaine – et notamment quand on le relit avec, en tête, tant les premiers travaux de l'école de Chicago, que des contributions plus récentes sur les interactions interraciales comme celles d'Elijah Anderson (2011), ou Anne W. Rawls et Waverly Duck (2020). C'est dans ce chapitre que se précise la forme de présence « voilée » du motif de la double conscience, comme le suggèrent à nouveau les dernières pages du précédent, à l'instar de l'extrait sur « ses amitiés au quotidien… » cité à l'instant. En effet ce passage, en ramenant dans un même mouvement, d'une part, les interactions entre « nous », et, d'autre part, celles inexistantes avec « eux », préfigure non seulement la *double conscience* mais aussi la *double vue*, deux thèmes ultérieurs de Du Bois. Si la double conscience fonctionne pour Du Bois comme conscience de soi et d'être vu différemment par les Blancs, elle doterait les Noirs d'un don de « "double vue" qui les rend capables de se voir à la fois tels que les Blancs les voient, comme des inférieurs, mais aussi, au sein de leur communauté, comme des égaux » (Chanial, 2021 : 306).

Ce nouveau chapitre commence par une section intitulée « Le préjugé de couleur » – les deux autres seront consacrées à la « bienfaisance » et au « mariage interracial ». W. E. B. Du Bois définit ce préjugé, que les Noirs sont seuls à ressentir (pour les Blancs, il n'existerait évidemment pas…) comme « ce sentiment généralisé d'aversion à l'égard de son sang, qui l'empêche lui et ses enfants d'obtenir un emploi décent, d'accéder à certains services et divertissements publics, de louer des maisons dans de nombreux quartiers et, en général, d'être reconnu comme un homme » (NP : 381). Cela correspond presque exactement au constat dressé plus haut (NP : 354) à la lumière des données empiriques

rassemblées, à une exception près : la mention finale à l'absence de reconnaissance comme un homme[9], issue pour sa part des premiers éléments sur les interactions que Du Bois a commencé à consigner par la suite. Cette absence de reconnaissance est affaire d'atmosphère ou de tonalité affective à une échelle collective, puisqu'elle correspond à un « sentiment généralisé d'aversion à l'égard de son sang ».

Ensuite, Du Bois s'écarte un peu et du sentiment du Noir et de la dénégation du Blanc, et en appelle à une sorte de juste milieu. Mais il insiste surtout sur l'existence du préjugé, et il le fait en précisant qu'il s'agit d'« une force sociale beaucoup plus puissante que ce que pensent la plupart des Philadelphiens ». Pour preuve, il dresse une multitude de petites vignettes dépersonnalisées censées l'exemplifier pour ce qui est de l'emploi (en obtenir un et le conserver, ou accéder à des emplois plus nobles), des dépenses, des enfants et des rapports sociaux, où la « ligne de couleur » est opérante (NP : 383). Au total : si ces faits restaient isolés, cela pourrait être à la rigueur supportable, mais ce n'est plus le cas « lorsqu'un groupe de personnes souffre continuellement de toutes ces petites différences de traitement, de discriminations et d'insultes » (NP : 384). On commence à saisir la « puissance » particulière de cette « force sociale » : elle agit sur toutes et tous sans exception, elle est très littéralement collective, au sens le plus implacable ; et son action n'est pas intermittente, ne laisse aucun répit : elle est continue. Du Bois pointe là le quotidien et ses discriminations rythmées, dans les interactions ordinaires (quand elles ont lieu ou du fait de leur absence), et discriminations dont il s'agit de mesurer la force. En même temps, c'est là chose vaine : leur force est certes « beaucoup plus puissante » qu'on ne le croit habituellement (NP : 368 et 383, ou encore, sous la forme « plus influente », NP : 340), mais elle est précisément particulièrement difficile à quantifier, à mesurer – comme si sa matérialité se dérobait à mesure qu'on l'approchait…

ATMOSPHÈRE ?

C'est dans ce cadre de discussion engagé par W. E. B. Du Bois qu'une notion comme celle d'« atmosphère » (après celle d'« environnement », mais aussi de sa traduction par « milieu ») peut se révéler précieuse, en ce qu'elle permettrait de contribuer à rendre compte de cette force nébuleuse. J'introduis ce terme à ce moment de la discussion, alors qu'il intervient plus tôt chez Du Bois (notamment dans l'extrait cité page 368), mais aussi parce qu'il intervient différemment chez Du Bois, ou chez son traducteur français, Nicolas Martin-Breteau. La première occurrence intervient en tout début de livre, comme une des ambitions fortes que Du Bois se donne ici : « le chercheur doit [...] chercher à extraire d'un enchevêtrement de faits la preuve tangible que l'atmosphère sociale entourant les Noirs diffère de celle qui entoure la plupart des Blancs *(the tangible evidence of a social atmosphere surrounding Negroes, which differs from that surrounding most whites)* » (NP : 59).

Je ne vais pas analyser toutes les occurrences d'atmosphère[10], mais au moins celles qui sont liées aux préjugés dont pâtissent les Noirs. Il y a par exemple « l'atmosphère de rébellion et de mécontentement *(the atmosphere of rebellion and discontent)* » (NP : 406), concernant le lien entre crime et préjugé, du fait du « mérite non-récompensé » et d'une « ambition raisonnable mais insatisfaite ». À nouveau, l'atmosphère y apparaît comme une dimension de frustration, d'indignation et de colère, collective et durable. Plus loin, dans « La santé des noirs », Du Bois livre un diagnostic implacable sur les habitudes sanitaires des Noirs :

> [Ils] sont ignorants des lois de la santé. Il suffit de se rendre dans une église du 7e district un dimanche soir pour voir un public de 1500 personnes assises pendant deux ou trois heures dans l'atmosphère fétide *(foul atmosphere)* d'un auditorium minutieusement fermé pour réaliser que des habitudes de vie très anciennes expliquent en grande partie la tuberculose et la pneumonie noires. (NP : 218)

Il s'agit d'une rare occurrence où « atmosphère » ne renvoie pas à un sentiment diffus, mais à une dimension clairement circonscrite de l'environnement, à savoir physique[11].

Enfin, je pointe un dernier usage, dans la conclusion du livre : « Telle est l'atmosphère *(spirit)* qui pénètre et complique tous les problèmes sociaux noirs, et c'est un problème que seules la civilisation et l'humanité peuvent résoudre avec succès. » (NP : 443). « Telle » renvoie à ce qu'il vient de synthétiser après avoir cherché à le démontrer empiriquement, à savoir le préjugé racial. Si Du Bois dit « *spirit* »[12], pour autant le choix de traduction de Nicolas Martin-Breteau semble bienvenu dans la mesure où Du Bois paraît ici répondre à l'ambition qu'il se donnait en ouverture à propos de « l'atmosphère sociale entourant les Noirs » (NP : 59) : comme s'il avait réussi à démontrer ce qu'il annonçait comme objet d'enquête et enjeu d'administration de la preuve. Il paraît répondre à un autre enjeu qu'il se fixait initialement, dans la préface, à savoir de « rappeler que les problèmes noirs sont des problèmes d'êtres humains » (NP : 52). Au moment de clore cette enquête, Du Bois réussit ce tour de force démonstratif : faire tenir ensemble à la fois l'environnement des Noirs de Philadelphie au sens le plus général et leurs problèmes, et expliquer cela empiriquement par le fait qu'ils sont moins bien traités que les autres groupes, voire pas traités comme des êtres humains à part entière.

VERS UN ANTI-DUALISME

SÉPARER OU NON LES DIFFÉRENTES DIMENSIONS DE L'ENVIRONNEMENT ?

Alors que je pensais initialement tenir une trajectoire notionnelle, avec une évolution depuis l'environnement en ses différentes déclinaisons jusqu'à l'atmosphère qui figurerait une ressaisie globale, unifiée de ces éléments épars, la lecture serrée des diverses occurrences (et des traductions) donne à voir une autre trajectoire, moins « spectaculaire », sans doute, mais non moins intéressante. Une manière d'y

revenir serait de passer par cet extrait issu du texte « L'Étude des problèmes des Noirs » publié un an avant (1898 ; traduit ici par Pierre-Nicolas Oberhauser, 2024).

> La seconde grande catégorie des recherches portant sur les Noirs concerne leur environnement social particulier. Il sera difficile, comme on l'a dit, de dissocier l'étude du groupe de celle de son environnement – et pourtant, l'action du groupe et les réactions qu'elle suscite doivent être nettement distinguées si l'on espère comprendre les problèmes des Noirs. L'étude de l'environnement peut être réalisée en même temps que celle du groupe, mais ces deux ensembles de forces doivent être appréhendés séparément.

Dans ce passage, Du Bois sépare les pans de l'analyse : le groupe, son environnement ; et c'est très précisément *in fine* ce qu'il fait dans le livre, qui suit une structure similaire, balayant d'abord avec minutie le groupe dans ses différentes dimensions, puis attaquant de front cette question de l'environnement – pour en arriver à mettre au jour le préjugé racial.

Ce serait un des enseignements du parcours que j'ai proposé jusqu'à présent : peu importe au final le mot employé réellement par Du Bois (environnement, milieu, atmosphère), ou les choix de traduction opérés, puisque Du Bois n'a manifestement pas de concept unifié de l'un ou l'autre – et surtout de l'un vis-à-vis de l'autre : il les emploie assez indifféremment pour convoquer la même idée générale. À certains moments, pour les besoins de l'analyse et, déjà, du travail empirique, il s'avère nécessaire de distinguer les différentes dimensions de l'environnement (social / physique / moral) ; et, à d'autres moments, de montrer que c'est tout un, notamment dans le domaine de la vie quotidienne et des interactions – je pense particulièrement à la citation page 368, à propos de « l'atmosphère sociale ». Et, là, « sociale » ne me semble pas avoir le même sens que quand Du Bois distingue entre environnement social et physique : « atmosphère sociale » serait l'atmosphère générale qui entoure les Noirs de Philadelphie en tant que

groupe social, et elle se caractérise par des spécifications qui touchent tant au social (emploi, logement, etc.) qu'au physique (hygiène, santé, etc.).

Ce serait un second enseignement du parcours proposé, à savoir de pointer l'ambition de l'analyse qui cherche à faire tenir ensemble les différents fils de l'enquête qui se veut globale, à tisser entre eux une continuité rare. Cela va dans le sens de l'analyse de Nicolas Martin-Breteau (2020), concernant l'articulation entre problème noir, préjugé racial et environnement social, et la conception du préjugé racial par Du Bois comme « cause et conséquence de la situation présente » (*ibid.* : 60). Les analyses de Du Bois dans *Les Noirs de Philadelphie* concernent et les conditions de vie, et les intérêts matériels, et les interactions réciproques, et les préjugés raciaux, et les font tenir ensemble ; c'est particulièrement patent pour ce qui concerne les loyers plus chers ou les emplois moins bien payés pour les Noirs. Mais cela se retrouve encore par exemple dans son analyse de la distribution de l'emploi entre Noirs et Blancs (NP : 170), qui fait que Noirs et « grande classe moyenne des Blancs » ne se croisent presque jamais.

Au final, avec ces termes, on est loin des usages faibles (pour ne pas dire plus) visant à attester par le concept d'atmosphère, voire d'ambiance, d'une réalité floue, pour le moins vaporeuse, et sans se donner la peine d'accompagner le terme d'une investigation empirique – comme s'il suffisait à attester ce qu'il désigne ou vise[13]. Ici, au contraire, le point de départ est une réalité forte, aisément documentable : le problème des Noirs ; et cette réalité va peu à peu se préciser, avec la progression de l'enquête. Si « l'atmosphère sociale » reste au final difficile à mesurer ou quantifier (c'est dire combien Du Bois reste conscient que cela peut être considéré comme flou et vaporeux), son caractère quotidien, généralisé, collectif atteste sa puissance.

Les usages flous et faibles rappellent d'ailleurs que ces termes (environnement / milieu / atmosphère / ambiance…) sont loin d'être neutres en eux-mêmes ; déjà, il était tout sauf anodin que Du Bois fasse d'environnement le pôle déterministe d'une échelle où liberté serait à l'apposé (voir *supra*). De tels débats sont intenses en cette fin de XIX^e^ siècle, et spécialement entre France et Allemagne (où Du Bois vient de passer deux ans – d'août 1892 à juin 1894 – avant de s'atteler aux *Noirs de Philadelphie*). Pour simplifier[14], « *milieu* » est alors le terme dominant, repris tel quel (sans traduction) en Allemagne, et renvoie à la position déterministe en la matière d'Hippolyte Taine. C'est notamment contre ce terme, contre son déterminisme, que Jakob von Uexküll (dans le prolongement d'autres travaux contemporains de Taine, et cherchant déjà à le dépasser, notamment ceux d'Ernst Haeckel et de Friedrich Ratzel) va de son côté proposer celui d'*Umwelt* (Feuerhahn, 2009). Rappelons-nous ce passage à propos du crime :

> Naturellement donc, si des hommes sont soudainement transportés d'un milieu *(environment)* à un autre, il en résulte un manque d'harmonie avec leurs nouvelles conditions de vie : un manque d'harmonie avec le nouvel environnement *(surroundings)* physique mène à la maladie et la mort ou bien à la modification du physique ; un manque d'harmonie avec le milieu *(surroundings)* social mène au crime. (NP : 291)

Le choix de traduction est parlant au regard de ce contexte de fin du XIX^e^ siècle : crime, milieu et déterminisme, manque d'harmonie, tout y est, « naturellement » !

Mais on a vu également que dans les autres occurrences de ces termes, les choses étaient moins ficelées, allaient moins de soi. On peut d'ailleurs trouver à certains égards que plusieurs formulations se rapprochent de la définition de l'expérience de Dewey comme transaction entre un organisme et un environnement, sans présumer si

l'agentivité se situe d'un côté (organisme) ou de l'autre (environnement). Il y aurait alors dépassement du dualisme par une approche naturaliste. Je pense en outre à cet extrait de Trevor Pearce (2020 : 275) :

> Du Bois, Dewey, Mead et Addams ont tous utilisé la dichotomie organisme-environnement pour encadrer leur analyse des « questions sociales ». Ils ont suggéré que les tensions sociales modernes devraient être interprétées comme une inadéquation entre les habitudes, les institutions et les codes actuels, d'une part, et un environnement social modifié, d'autre part.

Ce passage résonne avec beaucoup d'extraits de Du Bois que j'ai pu donner jusqu'à présent ; on comprendrait alors mieux le Du Bois des *Noirs de Philadelphie* comme un Européen qui aurait assimilé Darwin et son rejet de toute finalité pour une ouverture à la contingence. « Environnement » ou « atmosphère sociale » apparaît d'une part comme une caractérisation globale, diffuse mais générale ; d'autre part comme un des pôles d'une échelle. Du Bois rejoint par conséquent le geste pragmatiste de dépassement du dualisme pour chercher à comprendre le groupe des Noirs et ses problèmes. Il rejoint aussi une « écologie de l'expérience » qui était au cœur des stratégies visant à relier des attitudes, des croyances, des habitudes ou des conduites à un environnement, afin de contrer les thèses sur l'inégalité raciale :

> La situation défavorable des Noirs n'était pas due à leur hérédité, mais à l'héritage de l'esclavage, qui avait détruit le cadre de vie communautaire et familial, et engendré des « habitudes morales laxistes », en matière de sexe et de travail ; le préjugé de couleur était lui aussi un héritage des esclavagistes vis-à-vis des « races inférieures », et il était entretenu et conforté par la division du monde social en mondes blanc et noir. (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024 : 1095)

Et, en l'occurrence, cette histoire s'était incarnée dans des quartiers comme le 7e district de Philadelphie.

ENVIRONNEMENT ET FONDEMENT SENSIBLE DU LIEN SOCIAL

Pour finir, je voudrais revenir sur un autre élément qui me semble particulièrement intéressant, si l'on considère le parcours de la conception de l'environnement dans les *Noirs de Philadelphie*, à savoir la question du fondement sensible du lien social et de l'absence de reconnaissance. Pour cela, je m'appuierai sur un travail en cours sur le sujet (Pecqueux, 2024), et, pour cerner ce dont il est question, je replace cet extrait où Du Bois définit le préjugé racial comme « ce sentiment généralisé d'aversion à l'égard de son sang, qui l'empêche lui et ses enfants [...] d'être reconnu comme un homme » (NP : 381) ; ainsi que celui-ci à propos de l'expérience du paria social : « Le Noir qui s'aventure loin de la masse de son peuple et de sa vie organisée se retrouve seul, évité et raillé, dévisagé et mis mal à l'aise. » (NP : 355). Cette manière de parler de l'expérience de non-reconnaissance peut sembler désormais familière, mais pour l'époque elle sonne pour le moins inhabituelle – et on peut penser que si Du Bois avait été moins « invisibilisé », les sciences sociales auraient pu gagner quelques décennies. Je vais m'appuyer (très rapidement) sur deux figures pour montrer l'actualité de ces formulations ; la première sera Axel Honneth, la seconde Erving Goffman.

Ce n'est donc pas par hasard que j'écrivais « non-reconnaissance » et « invisibilisé » dans les phrases précédentes ; Honneth a fondé sa théorie de la reconnaissance sur le mépris perceptif, à partir du roman de Ralph Ellison, *L'Homme invisible* (1952/2002), dont le narrateur (noir) n'est tout simplement pas « vu » par les blancs qui l'entourent. Il subit par-là, selon Honneth, « une forme particulièrement subtile d'humiliation raciste », par laquelle il est réduit à « une non-existence au sens social du terme » (Honneth, 2005 : 39). Honneth commence par distinguer provisoirement deux formes d'invisibilité, l'une physique et l'autre métaphysique (ou sociale), ce qui « révèle indirectement ce qui doit être ajouté à la perception d'une personne – en vue de la connaître – pour la transformer en un acte de reconnaissance »

(*ibid.* : 39). Cela ne se fait pas n'importe comment : il y a une manière appropriée de reconnaître autrui, et cette manière correspond à une certaine tonalité affective, ou ce qu'Honneth appelle le caractère moral de la reconnaissance, dans la mesure où il s'agit de « rendre justice à la valeur de l'autre personne en tant qu'être intelligible » – au contraire du « mépris moral » que subit Ellison dans son roman (1952/2002 : 43).

La proximité entre Honneth et Du Bois, et en passant par Ellison, est notable ; cela dit, Goffman m'intéresse encore plus directement ici car, à la manière de Du Bois, il en fait une affaire d'interaction quotidienne. Dans *Comment se conduire dans les lieux publics* (Goffman, 1963/2013), être traité comme une non-personne n'est pas forcément une opération pathologique, inhumaine (touchant la part d'humanité), c'est même pour Goffman une opération ordinaire, quotidienne, comme dans le cas du partage d'un bureau au travail qui occasionne parfois un relâchement des propriétés situationnelles, comme si l'autre n'était pas là. À côté de ces situations banales, Goffman conçoit également le traitement en tant que non-personne comme une opération extraordinaire, celle que subissent les personnes noires de la part de personnes blanches. Il se réfère de son côté, comme un pendant à *L'Homme invisible* de Ralph Ellison chez Honneth, au récit autobiographique de John Howard Griffin, *Dans la peau d'un noir* (1961/1962).

Ce traitement en tant que non-personne est le contrepoint exact de l'inattention civile, à savoir l'« opération consistant à diriger le regard vers un autre, pour lui signifier que l'on n'a pas d'intention mauvaise et que l'on n'en appréhende pas de sa part, puis à détourner le regard, dans un mélange de confiance, de respect et d'apparente indifférence » (Goffman, 2002 : 109). On comprend pourquoi, à l'opposé de l'inattention civile, Goffman place le mépris perceptif, qui traite l'autre (le domestique, l'esclave…) comme s'il n'existait pas, comme une « non personne » (Goffman, 2013 : 73-74), littéralement invisible. Dans l'expérience négative et dépréciative du traitement comme non-personne (puisque tous les cas ne sont pas forcément négatifs), il s'agit de « traiter les autres comme s'ils n'étaient pas là du tout, à la façon d'objets qui ne

méritent même pas un coup d'œil, et encore moins un examen rapproché » (*ibid.* : 73) : soit ne pas même regarder comme chez Axel Honneth et Ellison, soit trop regarder, c'est-à-dire dévisager sans retenue, comme des objets non sociaux mais comme des « objets physiques » (*ibid.* : 116) que l'on peut commenter sans remarquer que cet « objet » est présent et occasionnellement peut entendre ce que l'on dit de lui. C'est ce qu'il remarque chez les habitants des îles Shetland quand ils sont en présence de marins qui n'ont pas « l'air britannique » (mais plutôt l'air norvégien, par exemple).

On a vu dans les *Noirs de Philadelphie* que Du Bois envisage ces deux types de cas : ne pas regarder ou trop regarder. Plus encore, comme Goffman, il conçoit bien un contrepoint à cette attitude, à savoir des interactions ordinaires où un Noir de Philadelphie pouvait ne pas être « seul, évité et raillé, dévisagé et mis mal à l'aise », mais tout simplement être « reconnu comme un homme »[15]. En cela, Du Bois est précurseur, puisque sa sociologie ne fonde pas seulement la normalité des interactions ordinaires entre inconnus sur une seule présomption d'égalité (comme cela a pu être largement le cas en sciences sociales), mais sur une échelle qui comprend à la fois la présomption d'égalité d'un côté, et, de l'autre, le traitement comme une non-personne. C'est à partir de cette structuration du lien social ordinaire que peuvent se comprendre et la double conscience et la double vue. Si l'on reprend les catégories goffmaniennes : Du Bois pense à la fois à quelque chose de l'ordre de l'inattention civile, et en même temps à une forme d'inattention qui serait barbare – et au milieu passe la ligne de couleur, car il est clair que ce double fondement sensible du lien social ordinaire ne concerne pas les Norvégiens de passage aux îles Shetland, mais en l'occurrence les Noirs de Philadelphie (et ailleurs, autrement, d'autres personnes).

Un autre élément qui rapproche singulièrement Du Bois et Goffman tient au fait que les deux sont attentifs à penser ensemble organisation spatiale (voire physique) et ordre social – soit une autre forme de dualisme à dépasser. Traiter quelqu'un comme une non-personne et

lui faire subir une ségrégation spatiale deviennent sous cet angle des axes complémentaires, se prolongeant l'un l'autre mais par d'autres moyens. Ainsi, la ségrégation spatiale peut agir comme une sorte de facilitation du traitement en tant que « non-personne », qui se manifeste comme une forme interactionnelle forcément en partie fragile, puisqu'elle peut générer de la gêne, des tentatives de résistance, etc. Cela s'entend dans ce passage des *Rites d'interaction* :

> Dans bon nombre d'institutions de grande taille, des heures de travail décalées, des cafétérias ségréguées et d'autres dispositions du même genre participent à assurer que les employés entretenant des relations professionnelles qui impliquent à la fois une hiérarchie définie et une certaine forme de proximité ne se trouvent pas dans des situations spatialement intimes où il est attendu d'eux qu'ils maintiennent une apparence d'égalité distante. L'orientation démocratique de certaines de nos institutions les plus récentes tend cependant à rassembler les membres de mêmes équipes de travail dans certains espaces tels que la cafétéria malgré leurs différences de statut, ce qui ne va pas sans causer un certain malaise. Ils ne peuvent agir sans troubler l'un des deux ensembles de relations qui les unissent. (Goffman, 1967/1974 : 110 ; trad. modifiée par P.-N. Oberhauser[16])

Pour conclure ce parcours autour des usages de l'environnement dans les *Noirs de Philadelphie*, on peut voir émerger là une proposition forte et particulièrement originale, loin des usages faibles, mous, voire dangereux, de la notion. Elle n'est pas complètement explicite, mais j'espère avoir réussi à montrer qu'elle s'y trouvait au moins en creux. Cette proposition forte tiendrait à dire que l'« atmosphère sociale » qui entoure les Noirs n'est pas un simple « esprit du temps », ni une seule dimension morale, psychologique ou symbolique ; mais quelque chose qui, tout en variant dans le temps, contribue à organiser les interactions les plus ordinaires de tout un groupe racial et les expériences qu'en font ses membres, sans distinction possible. C'est l'existence d'une telle « atmosphère sociale » qui permet de donner force et

efficacité à la ligne de couleur, et de saisir le lien social ordinaire, élémentaire comme nécessairement double. Ce qui sonne comme une invitation à finir avec W. E. B. Du Bois :

> Mais après tout ce qui a été dit sur ces formes plus tangibles du contact humain, il demeure encore quelque chose d'essentiel si l'on veut décrire adéquatement le Sud, une forme difficile à présenter ou à fixer en des termes simples et compréhensibles pour des étrangers. C'est l'atmosphère de cette terre, les pensées et les sentiments qui s'y font jour, les mille et une petites actions qui constituent une vie. Dans n'importe quelle communauté ou nation, ce sont ces petites choses qui glissent entre nos doigts quand on cherche à les saisir, et qui pourtant sont les plus fondamentales pour se former une conception claire de la vie du groupe pris dans son ensemble. (Du Bois, 1903/2007 : 173-174)

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Elijah (2011), *The Cosmopolitan Canopy : Race and Civility in Everyday Life*, New-York, W. W. Norton & Co.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.

CHANIAL Philippe (2021), « *Black Lives Matters revisited*. Race et morale de l'interaction », *Revue du MAUSS*, 58, p. 303-309.

DU BOIS William Edward Burghardt (1904), « Credo », *Independent*, 57, p. 787.

DU BOIS William Edward Burghardt (2000 [1905]), « Sociology Hesitant », *boundary*, 27 (3), p. 37-44.

DU BOIS William Edward Burghardt (2007 [1903]), *Les Âmes du peuple noir*, trad, éd. et intro. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2019 [1899]), *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale*, suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton, trad., éd. et présent. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2024 [1898]), « L'Étude des problèmes des noirs », *Pragmata. Revue d'études pratmatistes*, 7/8, trad. et présent. par Pierre-Nicolas Oberhauser, p. 280-310.

ELLISON Ralph (2002 [1952]), *L'Homme invisible*, trad. par Magali et Robert Merle, Paris, Grasset.

FEUERHAHN Wolf (2009), « Du milieu à l'*Umwelt* : enjeux d'un changement terminologique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134 (4), p. 419-438.

GOFFMAN Erving (1974 [1967]), *Les Rites d'interaction*, trad. par Alain Kihm, Paris, Éditions de Minuit.

GOFFMAN Erving (2002 [1977]), *L'Arrangement des sexes*, trad. par Hervé Maury, Paris, La Dispute.

GOFFMAN Erving (2013 [1963]), *Comment se conduire dans les lieux publics. Notes sur l'organisation sociale des rassemblements*, trad. et postface par Daniel Cefaï, Paris, Economica.

GRIFFIN John Howard (1962 [1961]), *Dans la peau d'un noir*, trad. par Marguerite de Gramont, Paris, Gallimard.

HONNETH Axel (2005), « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Réseaux*, 129-130, p. 39-57.

INGOLD Tim (1993), « The Temporality of the Landscape », *World Archaeology*, 25 (2), p. 152-174.

JOSEPH Isaac (1984), « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, 3, p. 20-31.

MARTIN-BRETEAU Nicolas (2019), « *Les Noirs de Philadelphie* : un classique pour les sciences sociales », *in* W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie : une étude sociale* (suivi de *Enquête spéciale sur les Noirs employés dans le service domestique dans le 7e district* par Isabel Eaton), trad., éd. et présent. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte, p. 7-50.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2020), « "Le grand fait du préjugé racial" : W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie* et la fondation d'une sociologie relationnelle », *Raisons politiques*, 78 (2), p. 59-73.
PEARCE Trevor (2020), *Pragmatism's Evolution : Organism and Environment in American Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
PECQUEUX Anthony (2014), « *Umwelt* et Milieu : archéologie des notions », *Le Cresson Veille et Recherche*. En ligne : <https://lcv.hypotheses.org/8503>.
PECQUEUX Anthony (2024), « Perception et (absence de) reconnaissance : pathologie et/ou ordinarité. À propos du fondement sensible du lien social », document de travail, 20 pages.
RAWLS Anne W. & Waverly DUCK (2020), *Tacit Racism*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
STAVO-DEBAUGE Joan (2023), *John Dewey et les questions raciales : à propos d'une controverse actuelle* (suivi d'une série de textes de John Dewey), Paris, La Bibliothèque Pragmata. En ligne : <https://bibliothequepragmata.wordpress.com/les-livres/volume-2-j-stavo-debauge/>.
WIRTH Louis (2006 [1928]), *Le Ghetto*, trad. et présent. par Pierre-Jacques Rojtman, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

NOTES

1 Ce texte a bénéficié des commentaires stimulants de Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge, ainsi que des relectures de Pierre-Nicolas Oberhauser ; je les remercie vivement.

2 La part d'innovation méthodologique, soulignée par son traducteur français, Nicolas Martin-Breteau (2022), ne doit pas être relativisée, mais ressaisie dans l'espace des enquêtes de sciences sociales disponibles à l'époque. Pierre-Nicolas Oberhauser (2024), dans la présentation du texte de Du Bois, « Les problèmes des Noirs » (1898/2024), le souligne finement en reliant cette inventivité au travail des Booth et aux *Hull-House Maps & Papers* – et plus généralement à la sociologie pratiquée dans les *settlements* (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024).

3 Cela concerne typiquement les vignettes ethnographiques, par exemple sur la consommation de nourriture frite (NP 219) ; ou quand il s'agit de décrire les familles visitées, dites « respectables mais miséreuses » ou « louches ». Cela peut aller jusqu'à des caractéristiques touchant à la santé mentale, dans la section sur « Pauvreté et alcoolisme ». Ces propos contrastent avec le geste très actuel de remercier en préface ses enquêtés, pour qui l'enquête « au mieux, a constitué une intrusion dans leur vie privée » (NP : 51) : « Je suis heureux qu'ils aient presque tous accepté de me répondre pour le bien de la science et de la réforme sociale » (NP : 52), déjà indissolublement liées – j'y reviens plus loin.

4 Dans l'optique de l'école de Chicago, le ghetto (Wirth, 1928/2006) est compris comme une des différentes aires naturelles qui forment la ville, saisie sous la métaphore de la mosaïque ; cette aire naturelle qu'est le ghetto est un territoire d'ancrage du processus migratoire, voire du processus d'urbanisation des migrants. Les différentes aires paupérisées de la mosaïque, et spécifiquement le ghetto, renvoient à ce que la ville produit continuellement en matière de ségrégation sociale et spatiale. Cependant, et c'est l'intérêt de la métaphore de la mosaïque, ces aires ne fonctionnent pas en vase clos mais forment un système de transactions et d'interdépendances. C'est dire combien la ville ne saurait se penser sans les formes de mobilité qu'elle contribue à rendre possibles et que les habitants et habitantes du ghetto cherchent à exploiter à la moindre occasion (cf. Joseph, 1984 : 20 *sq.*, pour une synthèse éclairante). En somme, la ville assigne dans le ghetto, et permet la sortie du ghetto : comme un mouvement de balancier inscrit dans les mobilités urbaines et plus généralement dans l'expérience de la métropole.

5 Voir la note 10 pour une recension systématique des différentes occurrences dans le livre des termes clés (*environment*, *surrounding(s)* et *atmosphere*).

6 Si tant est qu'il en ait réellement endossé une. Cela est impossible à aborder dans le cadre de cet article, mais on pourra se reporter, par exemple, à sa façon de se montrer clairement anti-dualiste dans « Sociology Hesitant » (Du Bois, 1905/2000) à partir de son traitement du couple *Law/Chance*. Un autre argument, directement issu des *Noirs de Philadelphie* (et je le dois à Joan Stavo-Debauge), a trait au long chapitre historique introductif (« Le Noir à Philadelphie, 1820-1896 »), où Du Bois, précisément, montre combien l'environnement des Noirs n'est pas quelque chose de figé, mais au contraire quelque chose qui varie fortement au gré des crises et des changements. Stavo-Debauge (2023, n. 59) propose de ce point de vue un rapprochement entre John Dewey et Du Bois.

7 Dans son introduction, Nicolas Martin-Breteau qualifie cette troisième dimension de « psychologique ou symbolique » (NP : 22), mais je préfère reprendre l'épithète « moral » utilisée par W. E. B. Du Bois dans la définition que je cite dans le paragraphe précédent. Est-ce que cette dimension morale est réellement indépendante de l'environnement social ? On peut en douter au vu des expressions de Du Bois – et plus généralement au vu des conceptions de l'environnement social alors.

8 On peut penser ici au *taskscape* (paysage des activités), terme que Tim Ingold (1993) forge à partir d'un tableau de la vie quotidienne aux champs de Bruegel l'Ancien (*Les Moissonneurs*, 1565).

9 On peut rapprocher (et c'est Pierre-Nicolas Oberhauser qui me le suggère) cette mention du passage de son poème en prose « Credo » (1904) où il évoque le fait que les hommes peuvent être « frères chrétiens, même s'ils ne sont pas beaux-frères *(brothers in Christ, even though they be not brother-in-law)* ».

10 Voici le total des occurrences dans la version originale : sept pour *atmosphere*, quinze pour *surrounding(s)* et vingt-trois pour *environment*. Dans la version française, seul « milieu » s'ajoute (trois fois pour *surroundings* et une fois pour *environment*). 1/ *Atmosphere* : outre les trois occurrences que je cite déjà, il y en a une pour l'ambiance du quartier et ses variations (NP : 110) ; une sur l'atmosphère sociale en question et le préjugé de couleur (NP : 383) ; et les deux dernières sur l'atmosphère politique qui entoure l'accession au suffrage (NP : 427). 2/ *Surrounding(s)* : outre les six occurrences que je cite, on trouve plusieurs usages comme participe présent du verbe, y compris dans un sens différent. Comme usages notables, je relève déjà celui pour « l'influence du milieu social » (NP : 342, en conclusion de « Pauvreté et alcoolisme »), qu'il différencie de « cette influence morale indéfinissable mais réelle et puissante qui donne aux hommes un vrai sentiment de virilité ou bien les conduit à perdre aspirations et respect de soi ». Et

enfin ce très beau passage (NP : 57), au moment d'exposer « Le problème », où il en appelle à une enquête complète sur l'environnement : « l'environnement physique de la ville, celui des quartiers et des maisons, mais aussi l'environnement social, qui est encore plus puissant – cet univers *(surrounding world)* de coutumes, de désirs, de modes et de pensées qui enveloppe le groupe et influence fortement son développement social ». 3/ *Environment* : le terme apparaît par exemple huit fois (sur un total de vingt-trois) dans les pages liminales « Le problème » ; puis de nombreuses fois autour du crime, pour qualifier à la fois l'influence et la variation de l'environnement (particulièrement : NP : 341). Par deux fois, l'usage se fait en contraste avec *atmosphere* (NP : 368 et 406) : d'abord « l'environnement physique » contre « l'atmosphère sociale » ; puis « l'atmosphère de rébellion et de mécontentement » est opposée à « l'environnement social de l'excuse… ».

11 Nicolas Martin-Breteau, en introduction de sa traduction, fait l'hypothèse que le mot « atmosphère » renverrait à la dimension symbolique de l'environnement (2020 : 22) ; cet usage du même mot pour désigner l'environnement physique tend à invalider cette hypothèse. Plus largement, il ne semble pas que W. E. B. Du Bois ait une idée précise de ce qu'il entend sur le plan analytique/notionnel avec ces différents termes – j'y reviens plus loin.

12 Je n'ai pas retrouvé de traduction par un de ces termes pour un autre mot anglais.

13 Et précisément, le terme d'atmosphère est devenu récemment synonyme, dans le débat public français, d'une réalité floue avec les essais successifs de Gilles Kepel (en 2021) à propos du « jihadisme d'atmosphère », puis de Nathalie Heinich (en 2023) sur un « totalitarisme d'atmosphère » censé désigner l'idéologie *woke* et sa supposée *cancel culture*. Un tel usage absurde du terme totalitarisme suffit à discréditer la thèse ; par contre, cela entache sans doute durablement (dans le contexte français) la notion d'atmosphère, qui n'en avait guère besoin…

14 En suivant ici le travail de Wolf Feuerhahn (spécialement 2009 ; pour une discussion, cf. Pecqueux, 2014).

15 Cela fait écho à la façon dont Goffman conçoit l'humiliation : pour lui, elle s'adresse à celui qui a manifesté une « prétention » que les autres ne sont pas prêts à lui accorder. « Le Noir de Philadelphie voudrait être considéré comme un homme ? Ou il voudrait quitter le 7e district pour un de nos quartiers ? », en quelque sorte (je dois cette remarque à Pierre-Nicolas Oberhauser).

16 À qui je dois cet argument – ainsi que la citation à venir des *Âmes du peuple noir*.

PROBLÉMATISER LE « PROBLÈME NOIR » : LA CONNAISSANCE COMME PRATIQUE POLITIQUE

Magali Bessone

« *Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non-discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée.* » (Foucault, 1976/2001 : 1489)

« *Quel effet ça fait d'être un problème ?* » (Du Bois, 2007 : 9)

« *There is but one coward on earth, and that is the coward that dare not know.* » (Du Bois, 1898a : 23)

INTRODUCTION

Les Noirs de Philadelphie, paru en 1899, présente les résultats d'une enquête que W. E. B. Du Bois a réalisée entre août 1896 et décembre 1897. Les trois dernières années de la fin du XIX^e^ siècle sont une période prolifique pour Du Bois, déterminante pour la conceptualisation théorique et pour la mise en œuvre empirique de ce qu'il appellera son « programme pour le Noir [...], l'application de la philosophie à une interprétation historique des relations de race » (Du Bois, 1968/2013 : 161). Les textes de cette période forment un ensemble cohérent, donnant les clés méthodologiques et politiques avec lesquelles Du Bois pose le « problème noir », ou encore le « problème de la ligne de couleur », auquel il consacrera toute son œuvre, théorique et pratique, jusqu'à sa mort en 1963.

En trois ans, Du Bois publie notamment en 1897 « La préservation des races » (Du Bois, 1897/2006) et « Strivings of the Negro People »

(Du Bois, 1897), article qui constituera le premier chapitre des *Âmes du peuple noir* sous le titre « Sur nos luttes spirituelles *(Of Our Spiritual Strivings)* » ; suivent, en 1898 « The Study of the Negro Problems » (Du Bois, 1898a)[1], tiré d'une conférence prononcée devant l'American Academy of Political and Social Sciences en novembre 1897, et « The Negroes of Farmville » (Du Bois, 1898b)[2], le volet rural de l'enquête urbaine à laquelle il procède à Philadelphie. Encadrent la période la publication, en 1896, de sa thèse de doctorat en histoire, *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America* (Du Bois, 1896), réalisée à Harvard sous la supervision de Albert Bushnell Hart, et celle en 1900, suite à une conférence donnée en 1899 à la American Negro Academy, de « The Present Outlook for the Dark Races of Mankind » (Du Bois, 1900)[3]. Dans ce dernier texte, il pose « le problème de la ligne de couleur non pas simplement comme une question nationale et personnelle, mais dans sa dimension spatiale et temporelle mondiale plus large », telle qu'elle se présente « à l'œil froid de l'historien et du philosophe social » (Du Bois, 1900/2015 : 111) – expression qui fait écho à celle que l'on trouve dans « La préservation des races », dans lequel Du Bois admet que la définition des races échappe à la science naturelle biologique quoiqu'elle se présente clairement « à l'œil de l'Historien et du Sociologue »[4]. Du Bois est rentré d'Allemagne en juin 1894 parce que le Slater Fund avait refusé de financer le semestre supplémentaire à la Friedrich-Wilhelms-Universität qui aurait été requis pour qu'il puisse y soutenir sa thèse, réalisée sous la direction de l'économiste, et éminent représentant de l'école historique allemande, Gustav von Schmoller. Il a obtenu en 1895 son doctorat en histoire à Harvard, tout en enseignant les Humanités (latin, grec, allemand, anglais, histoire) à l'Université de Wilberforce (Ohio) entre 1894 et 1896. Enfin, il réalise l'enquête dans le 7e district de Philadelphie et à Farmille, Virginie, et obtient un poste permanent en sociologie à l'Université d' Atlanta en 1897, où il s'installe en décembre pour y commencer ses enseignements en janvier 1898. C'est dans cette courte période d'intense activité que Du Bois affirme, soixante ans plus tard, « avoir enfin appris exactement ce qu'[il] voulait faire, dans ce programme de vie qui était le [sien], et comment le faire » (Du Bois, 1968/2013 : 220).

L'opportunité offerte par l'Université de Pennsylvanie – enquêter sur le principal quartier noir de Philadelphie – correspond, selon les termes de Du Bois dans son *Autobiographie*, à la possibilité de mettre en œuvre ce à quoi il aspirait : poser, et étudier, le « problème noir ». « Le problème était devant moi. À étudier *(The problem lay before me. Study it).* »

> Le problème noir était, dans mon esprit, une question d'enquête systématique et de compréhension intelligente. Le monde se trompait sur la race, parce qu'il ne savait pas. Le mal ultime était la stupidité. Le remède en était la connaissance, fondée sur l'enquête scientifique.

Rétrospectivement, Du Bois affirme s'être lancé dans l'étude sans hypothèse préétablie :

> Je ne connaissais pas la théorie qui sous-tendait mon plan d'étudier les Noirs, et je ne m'en souciais pas. […] Je considérais ma tâche comme simple et claire ; je me proposais de découvrir ce qu'il se passait dans cette zone et pourquoi. Je me suis lancé sans aucune « méthode de recherche » et j'ai demandé très peu de conseils sur la procédure à suivre. (Du Bois, 1968/2013 : 218-219)

C'est pourtant en historien et en sociologue, ou en philosophe social, qu'il formule et analyse le « problème noir » conformément à la méthode qu'il finit par expliciter en novembre 1897, après avoir terminé son travail de terrain, dans « The Study of the Negro Problems », dans l'espoir que l'enquête socio-historique, quoiqu'elle ne conduise pas nécessairement à « un corps systématique de connaissance qui mérite le nom de science », « fournisse au monde une masse de vérité qui vaille la peine d'être connue *(worth the knowing)* » (Du Bois, 1898a : 1)[5].

Que fait Du Bois historien et philosophe social ? En quoi consiste la problématisation du problème noir ? Comment le problème existentiel (« Quel effet ça fait d'être un problème ? », Du Bois, 2004 : 10) et

le problème politique (« Le problème noir n'est rien d'autre qu'un test concret des principes fondateurs de la Grande République », *ibid.* : 19) y sont-ils transformés, et traités, en problème épistémique ? Avec quels critères normatifs établit-il si les connaissances rigoureuses, quoique peut-être non systématiques, qu'il produit « valent la peine d'être connues » ? Telles sont les questions auxquelles nous invite la lecture de l'ouvrage, dont la traduction française fait ressortir en miroir, pour nous aujourd'hui, l'actualité de ses réponses : avec quels instruments, et selon quels enjeux, produire des savoirs critiques sur les problèmes sociaux qui sont « devant nous » ? La question de la problématisation peut être posée dans les termes du mouvement réformateur, et s'exprimer dans la conception de la situation problématique que vont développer, à la même époque, les chercheurs de Harvard avec qui Du Bois étudie, en premier lieu Albert Bushnell Hart, qui lui enseigne l'enquête empirique, et William James, ou à Chicago, à la même époque, Jane Addams, John Dewey ou George H. Mead (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024 ; Oberhauser, 2024). Mais la parution de la traduction française nous invite aussi à interroger sa signification et sa portée, pour nous, en France, aujourd'hui : à lire ce texte non pas simplement comme une source historique qui nous est ainsi donnée à (re)découvrir, un ouvrage magistral participant à la construction critique du « problème racial », indissociablement épistémique et politique aux États-Unis à la fin du XIX^{e} siècle – et sur lequel on pourrait porter, depuis notre positionnement européen et contemporain, une attention curieuse et un peu détachée. La lecture menée ici se propose de tester la fécondité d'un rapprochement entre la démarche de Du Bois et la conception de la problématisation de Michel Foucault – de penser Du Bois comme un « intellectuel spécifique », élaborant, à partir de son expérience singulière, une connaissance de portée universelle sur ce que nous choisissons de faire avec la race.

PROBLÉMATISER : CONSTRUIRE ET DIAGNOSTIQUER LE PROBLÈME NOIR

Michel Foucault explique en 1984, quelques mois avant sa mort, dans un entretien avec François Ewald, que la notion « qui sert de forme commune » à tous ses travaux est celle de « problématisation » (Foucault, 1984/2001 : 1488). Il entend par là que le « problème » (de la folie, de la conduite sexuelle) est à la fois l'*objet* des enquêtes socio-historiques qu'il a menées pour déterminer quelle est l'histoire de la pensée, comment un savoir peut se constituer historiquement, et l'*instrument* de l'enquête. La problématisation désigne à la fois ce que la recherche a pour tâche de mettre au jour, de rendre visible, dans ses effets de construction – comment le problème est historiquement, sociologiquement, épistémologiquement apparu comme problème à un moment donné, dans une société donnée, à des acteurs donnés –, et ce grâce à quoi il est possible de procéder à l'enquête, la méthodologie même de la production de connaissances : connaître, c'est constituer un objet comme problème pour la pensée.

Dans une veine très foucaldienne, Du Bois est le premier sociologue à prendre pour objet le « problème noir », et à s'en saisir comme l'occasion d'une clarification épistémique sur la « science sociale » en général, comme science des relations entre groupes humains. Il dévoile la construction du problème noir, notamment par la mise au jour des relations passées et présentes entre les Noirs et leur environnement, *et* problématise la question noire – la dénaturalise, en questionne l'évidence pour transformer la signification du problème. Selon Robert Gooding-Williams, un des enjeux de Du Bois au tournant du XX^e^ siècle est de répondre à la caractérisation des Africains-Américains comme une « masse » arriérée – un agrégat informe d'anciens esclaves sans culture, sans « âmes », sans pensée (morale, scientifique, politique, esthétique, etc.). Il en fait l'étude précisément pour les décrire et les constituer comme un groupe social, ou ce qu'il appelle en 1903 un « peuple *(folk)* » : son étude sociale décrit et produit le groupe noir en diagnostiquant avec rigueur les causes et les effets

de la multiplicité des problèmes qui le traversent et le construisent comme tel, et dessinent un ethos social partagé.

> La référence à un « problème noir » était commune parmi les contemporains de Du Bois, mais dans les écrits de Du Bois, cette expression populaire quoique relativement obscure a acquis la précision d'un terme technique. Selon la définition de Du Bois, le problème noir consistait dans le fait que les masses noires ségréguées (environ 8 millions de personnes au tournant du siècle) étaient exclues de la vie collective de la société américaine. (Gooding-Williams, 2009 : 17)

LES MULTIPLES FACETTES DU PROBLÈME NOIR

À plusieurs reprises dans *Les Noirs de Philadelphie*, Du Bois prend soin de préciser que le soi-disant « problème noir » est en réalité un nœud complexe constitué, d'une part, d'une longue « évolution historique », d'autre part, de plusieurs « problèmes sociaux critiques » (Du Bois, 2019 : 57).

Il énonce d'abord, dans les deux premiers chapitres, la profondeur historique de sa construction : esclavage colonial, émancipation graduelle, effets de la révolution industrielle et controverse sur l'esclavage, Guerre de Sécession comme « conflit racial » (*ibid.* : 87), immigration des affranchis du Sud à Philadelphie, concurrence entre Irlandais et Noirs pour les emplois, etc. Dans « The Study of Negro Problems », il résume ainsi l'importance de la prise en compte de l'histoire dans le diagnostic du problème noir : le groupe noir a été historiquement construit comme problème, au fil des « problèmes » dont les Blancs l'ont chargé ; la nature des problèmes noirs est changeante, sans que leur intensité se soit atténuée au fil des décennies.

Le groupe a été construit par les Blancs comme groupe racial dominé à partir du groupe socio-économique des esclaves et des travailleurs serviles dès le XVII^e^ siècle. L'esclavage est déterminant

pour comprendre le problème noir contemporain, et sur ce point beaucoup de travail reste à faire, selon Du Bois, puisque nombre d'études considèrent les esclaves « comme une masse inerte et sans changement », « sans évolution sociale et sans développement » : rien n'est dit sur leur apprentissage de l'anglais, sur leur christianisation, sur les institutions sociales propres au monde des personnes mises en esclavage, etc., comme si « le Noir s'était levé d'entre les morts en 1863 » (Du Bois, 1898a : 14).

L'identification par les planteurs du XVII^e^ siècle entre Noir, esclave et absence d'histoire et de vie sociale a pourtant été compliquée par l'apparition d'un nombre croissant de Noirs libres, qui, selon Du Bois, a conduit à l'émergence d'une « vie collective parmi les Noirs », dont une partie est devenue propriétaire et titulaire du droit de vote – l'une des manifestations de cette vie collective s'étant par ailleurs traduite en tentatives de fuite et d'insurrection afin d'échapper, non pas seulement individuellement, mais collectivement, à la condition servile[6]. « De tels mouvements sociaux ont amené les colons à faire face à de nouveaux et sérieux problèmes », qu'ils ont essayé de résoudre en remplaçant « une caste de condition » par « une caste de race » (*ibid.* : 4). Les membres du groupe noir racialisé ont ainsi perdu la possibilité d'échapper à la condition servile à laquelle ils sont désormais condamnés par « nature », et ne peuvent plus obtenir la liberté politique, quel que soit leur niveau professionnel, leur formation ou leur culture.

Les problèmes ont alors été transformés en « problèmes de vie de famille ». Les esclaves font partie de la famille des propriétaires, sans en être vraiment les membres, maintenus dans une condition instable d'« *outsider within* », selon l'expression de Patricia Hill Collins (1986), position politiquement et épistémologiquement menaçante, équivoque, intenable pour les Blancs dès lors que la question devient celle, raciale, du métissage. La solution a donc été d'« éliminer [les Noirs] de la famille », comme ils avaient été « éliminés de l'État » auparavant, par un processus de semi-émancipation qui repousse indéfiniment leur autonomie, en les maintenant comme « *quasi-freemen* » selon

l'expression de Du Bois (1898a : 5). Les Noirs, aujourd'hui, sont donc les héritiers de ce groupe construit comme racial, indéfiniment minorisé, exploité économiquement et exclu politiquement, dont la révolution industrielle, renforçant les besoins en main-d'œuvre gratuite et augmentant la demande du marché mondial, a nécessité le maintien tout en exacerbant les problèmes, jusqu'au point où « pour régler les problèmes sociaux, on a dû s'en remettre à la méthode maladroite de la pure force », qui bien entendu n'a rien résolu. C'est pourquoi, conclut Du Bois, « pour ce qui concerne la race noire, la Guerre de Sécession nous a simplement laissés face aux mêmes problèmes de condition sociale et de caste que ceux qui commençaient à se poser à la nation il y a un siècle » (*ibid.* : 6).

Mais le problème noir, pour être rigoureusement posé, n'exige pas seulement l'œil aigu de l'historien : son diagnostic doit être complété par l'œil du philosophe social ou du sociologue. Toujours dans « The Study of the Negro Problems », Du Bois explique qu'un problème social se pose quand se manifeste un conflit entre les idéaux d'un groupe et les conditions et pratiques sociales de la réalisation de ces idéaux.

> Un problème social est l'échec de la part d'un groupe social organisé de réaliser ses idéaux collectifs, en raison de son incapacité à adapter la ligne d'action souhaitée aux conditions de vie données. [...] Ainsi, un problème social est toujours une relation entre des conditions et une action, et comme les conditions et les actions se modifient et changent selon les groupes, les époques et les lieux, de la même manière les problèmes sociaux changent, se développent et s'accroissent. (*Ibid.* : 2-3)

Comme le souligne Gooding-Williams, l'idéal (déclaré) du groupe national étasunien, selon Du Bois, est celui de l'intégration ou de l'incorporation socio-politique des Noirs dans la vie collective américaine. C'est l'idéal de la « Grande République », affirmé dans ses principes fondateurs, c'est l'idéal proclamé de l'émancipation et des amendements de guerre après la Guerre de Sécession – c'est aussi l'idéal qui donne

naissance à la contradiction ou au dilemme américain (entre égalité de tous les hommes en droit et inégalité raciale), tel que Gunnar Myrdal le formulera à la suite de Du Bois (Myrdal, 1944/2009). Le problème noir naît de la contradiction entre l'idéal d'intégration et la réalité de l'exclusion et de la ségrégation raciales : c'est pourquoi le problème noir est un problème blanc. Le problème est unifié par le groupe sur lequel il porte, « ces Africains que deux siècles de traite esclavagiste ont amenés dans le pays » (Du Bois, 1898a : 2), mais ce n'est pas le problème *des Noirs*, puisque ceux-ci ne constituent pas (encore) un « groupe social organisé » capable de formuler collectivement ses idéaux – c'est tout l'enjeu et la fonction que s'assigne Du Bois.

De plus, ce problème est multiple : il est fait de la conjonction de plusieurs composantes sociales problématiques dont, analytiquement, il importe de faire l'étude séparée : « pauvreté, ignorance, crime, emploi » (Du Bois, 2019 : 57), ou « ignorance, pauvreté, crime et détestation de l'étranger » (*ibid.* : 441), ou encore « pauvreté, ignorance et dégradation sociale » dans « The Study of Negro Problems » (Du Bois, 1898a : 8). Ces différents éléments, économiques, éducatifs, et de morale sociale, qui composent le problème noir, font l'objet de l'étude la plus systématique possible dans l'ouvrage, où Du Bois mobilise les outils variés de la science sociologique naissante pour rassembler les données factuelles les plus précises et produire la connaissance la plus objective possible[7]. Leur liste n'est pas impeccablement stabilisée, l'important n'étant pas de les étudier pour eux-mêmes, mais parce qu'ils forment un faisceau qui co-constitue le problème noir dans la multiplicité de ses formes et manifestations sociales :

> c'est une erreur de penser que s'attaquer à chacune de ces questions séparément sans se référer aux autres réglera le problème : une combinaison de problèmes sociaux est bien plus qu'une simple addition – la combinaison elle-même est un problème. (Du Bois, 2019 : 441)

La manière dont ils se combinent et les raisons pour lesquelles ils se combinent doivent donc elles aussi être l'objet de l'enquête. Or, de ce point de vue, problématiser le problème noir exige d'être attentif à deux forces sociales qui produisent « l'intersection de tant de questions sociales en un même centre » (*ibid.* : 443), l'une interne au groupe et l'autre externe, que Du Bois nomme son environnement – forces qui, dans les deux cas, peuvent se dire en termes d'ignorance.

LE PROBLÈME ÉPISTÉMIQUE : L'IGNORANCE, NOIRE ET BLANCHE

Lutter contre le maintien dans la durée et les reconfigurations constantes du problème noir requiert de lutter contre l'ignorance structurelle sur la question raciale, activement produite par le groupe des « savants », le groupe épistémique dominant qui a un intérêt cognitif et politique à l'ignorance publique sur le problème noir. Enquêter, puis publier *Les Noirs de Philadelphie*, ainsi que l'ensemble des textes qui constituent ce moment intellectuel où Du Bois a compris « ce qu'il voulait faire » et « comment le faire », sont des gestes politiques décisifs. Le problème noir est avant tout un problème d'ignorance, auquel la production de connaissance peut contribuer à remédier, et « ignorance » et « connaissance » sont des états socio-politiquement déterminés.

La force interne au groupe est l'ignorance noire, ce que Du Bois pense comme l'insuffisant niveau de culture des Noirs, ce qui ne désigne pas (uniquement) l'illettrisme ou le faible niveau d'éducation scolaire (en tout cas pas à Philadelphie), mais qui renvoie principalement au « manque d'éducation sociale, de formation de groupe » (*ibid.* : 289). Il écrit dans « The Study of the Negro Problems » que « le grand défaut du Noir [...] est son peu de connaissance de l'art de la vie sociale organisée ». Il manque de cette « adaptation de la vie individuelle à la vie collective qui est l'essence de la civilisation » (Du Bois, 1898a : 8). Pour produire du collectif à partir des individus et ainsi former un sujet historique, puisque « l'histoire du monde est l'histoire, non des individus, mais des groupes » selon Du Bois, « l'idéal de

race » s'est historiquement révélé être « l'invention la plus immense et la plus ingénieuse qui soit » (Du Bois, 1897/2006 : 120, 119). Les Blancs ont inventé la race pour rassembler et unifier des individus en groupes sociaux. La construction du groupe noir comme groupe social organisé est indispensable pour progresser collectivement et résoudre le problème noir, ce qui exige que l'idéal de race soit formulé, de l'intérieur du groupe, en *cohérence* avec les pratiques de réalisation de l'idéal. Or, le développement des Noirs comme groupe social organisé a été interrompu historiquement à de multiples reprises, par la traite et l'esclavage, par les Codes noirs et leurs multiples interdictions, enfin par l'absence d'efforts, voire les obstacles délibérément mis à la reconstruction après l'émancipation. Le groupe noir n'a pas eu les moyens de s'adapter, en tant que groupe, aux normes modernes de développement et de progrès qui ont conditionné le processus de civilisation des autres groupes de races dans l'humanité. Il ignore encore qu'il peut former une communauté socio-politique.

Mais « le plus grand problème noir » est externe : c'est le « sentiment, répandu et profond » selon lequel « en son cœur, le monde civilisé refuse d'un commun accord que [les Noirs] pénètrent dans le domaine de l'humanité du XIX^e^ siècle » (Du Bois, 2019 : 443). C'est « l'atmosphère qui pénètre et complique tous les problèmes sociaux noirs » *(ibid.)* – c'est le problème de « l'environnement dans lequel se trouve un Noir – le monde de la coutume et de la pensée dans lequel il doit vivre et travailler [...]. De façon confuse, nous cherchons à définir cet environnement social quand nous parlons de préjugés de couleur – mais ce n'est qu'une vague caractérisation. » (*Ibid.* : 340). Le principal obstacle pour la résolution du problème noir, celui qui en est la condition la plus décisive, est le préjugé racial des Blancs, qui affirme que quelle que soit la situation des Noirs, ils ne peuvent pas être admis dans le groupe social de la nation étasunienne – et en réalité, ce problème est celui que Charles Mills (2017) nomme « suprématie blanche » – puisque l'étendue du problème ne se limite pas simplement au territoire étasunien, mais couvre l'ensemble du globe qui est ceinturé par la ligne de couleur, comme l'affirme aussi Du Bois dans « The Present Outlook »

(Du Bois, 2015 : 112). Du Bois précise dans « The Conservation of Races » : « Si l'on examine soigneusement ce qu'est réellement le préjugé racial, on se rend compte qu'il n'est, historiquement, que la friction existant entre différents groupes de gens ; c'est la différence de but, de sentiment et d'idéal entre deux races distinctes » ; et plus loin, « la friction actuelle entre les races » est « ce que l'on appelle communément le problème noir » (Du Bois, 1897/2006 : 124, 129). Le préjugé, la dimension externe du problème noir, qui est avant tout un problème de friction entre des groupes racialisés, peut être résolue, ou apaisée, par des ajustements entre les lois, la culture et les intérêts économiques des groupes coexistant sur le même territoire, de telle sorte que les groupes puissent réaliser ensemble leurs idéaux de race et accomplir leur idéal commun : celui de l'intégration économique et politique.

Ainsi, après avoir élucidé les différents éléments qui constituent le problème noir dans sa construction historique et la diversité de ses manifestations, Du Bois peut-il pondérer leur importance respective et apporter la connaissance qui manque à l'appréhension commune, ordinaire, naturalisée, du « problème noir » : ce n'est pas d'abord l'ignorance noire, mais le préjugé blanc, qui est responsable de la pauvreté, de la criminalité et de l'immoralité sociale des Noirs – et ce préjugé a une histoire longue, inscrite dans le colonialisme européen et la traite esclavagiste, ainsi qu'une vaste ampleur géographique, puisqu'il produit le problème à l'échelle mondiale. L'environnement, le préjugé, pèse de manière déterminante sur toutes les autres forces sociales du problème noir. C'est pourquoi ne pas apporter de connaissance sur le problème noir ferait du tort pas seulement aux Noirs ou aux Américains, mais « à la cause de la vérité scientifique dans le monde entier » (Du Bois, 1898a : 11).

CONCLUSION

On peut, pour conclure, revenir à Foucault, qui s'interroge en 1976 sur « la fonction politique de l'intellectuel », en des termes dont les récents débats ne font que cruellement souligner l'actualité, presque

cinquante ans plus tard. Il oppose deux figures, celle de l'intellectuel spécifique et celle de l'intellectuel universel : le second, désormais obsolète, dit-il, se présentait comme « maître de vérité et de justice », « porteur de l'universel », prétendant « être un peu la conscience de tous ». Le premier, figure nouvelle qui procède du « savant-expert » et non du « juriste-notable », de l'universitaire et non de l'écrivain, travaille dans un secteur déterminé, situé, avec une « conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes », engagé dans une activité spécifique d'où s'opère la politisation : le « savoir » dont l'intellectuel spécifique est le détenteur (à la différence du discours général sur le monde « où tous peuvent se reconnaître » que profère l'écrivain ou intellectuel universel) le constitue directement en « danger politique » (Foucault, 1976/2001 : 109, 110, 111). Le problème de cet intellectuel spécifique et de son discours, c'est qu'il est aisément récupérable et manipulable par des acteurs menant des luttes locales et qu'il risque de n'être lu ou entendu que dans des groupes sociaux ou militants très limités : sa spécificité fait sa force et sa faiblesse politiques.

C'est pourquoi, poursuit Foucault, il est temps de réélaborer sa fonction, non pas pour en revenir à la posture universelle de quelqu'un qui fournirait une « philosophie » ou une « vision du monde » qui prétendrait s'adresser à tous les membres de la société, mais en admettant que sa spécificité « est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre ». Chaque société dépend d'une « économie politique » de la vérité, qui fournit les procédures par lesquelles certains discours sont admis comme vrais ou faux, sont valorisés ou sanctionnés comme tels, enfin certaines personnes sont reconnues comme statutairement en charge de produire ces discours. Et « c'est là », dit Foucault, « que sa position peut prendre une signification générale » : l'intellectuel spécifique peut mener un combat « pour la vérité », sachant que par vérité il faut « entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation et le fonctionnement des énoncés » (*ibid.* : 112, 113). La vérité est liée à « des systèmes de pouvoir » qui la produisent et à des « effets de pouvoir » qu'elle produit. Ce qui importe, pour l'intellectuel

spécifique, c'est de constituer « une nouvelle politique de la vérité », de détacher la vérité « des formes d'hégémonie » à l'intérieur desquelles elle fonctionne de manière routinière (*ibid.* : 114).

C'est exactement le programme que se fixe Du Bois, intellectuel afro-américain, à partir de 1896, soit cette fois plus de quatre-vingts ans *avant* la réélaboration par Foucault de la fonction politique de l'intellectuel spécifique : en travaillant sur la question noire, en la problématisant – en la constituant en problème complexe aux multiples ramifications, en en montrant le caractère historique et relationnel, en dénaturalisant les catégories de race sur lesquelles elle repose –, il bouscule les formes d'hégémonie dans lesquelles se constitue la vérité politique de son époque comme ensemble de mécanismes de production et de reconnaissance du savoir. Le lire aujourd'hui, en France, c'est permettre de poser, *pour nous*, la question du sens de la problématisation de la question raciale : quel régime de vérité le problème racial dévoile-t-il ?

BIBLIOGRAPHIE

BRIGHT Liam Kofi (2017), « Du Bois' Democratic Defence of the Value Free Ideal », *Synthese*, 195 (5), p. 2227-2245.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.

CHANDLER Nahum Dimitri (dir.) (2015), *W. E. B. Du Bois, The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century : The Essential Early Essays*, New York, Fordham University Press.

DU BOIS William Edward Burghardt (1896), *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America 1638-1870*, New York, Longmans, Green & Co.

DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « Strivings of the Negro People », *Atlantic Monthly*, p. 194-198.

DU BOIS William Edward Burghardt (1898a), « The Study of the Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 11, p. 1-23.

DU BOIS William Edward Burghardt (1898b), « The Negroes of Farmville, Virginia : A Social Study », *Bulletin of the Department of Labor*, 14, p. 1-38.

DU BOIS William Edward Burghardt (1900), « The Present Outlook for the Dark Races of Mankind », *The A.M.E. Church Review*, 17 (2), p. 95-110.

DU BOIS William Edward Burghardt (2006 [1897]), « The Conservation of Races », *American Negro Academy, Occasional Papers*, 2, trad. par Stéphane Dufoix, « La préservation des races », *Raisons Politiques*, 21, p. 117-130.

DU BOIS William Edward Burghardt (2007), *Les Âmes du peuple noir*, trad. et présent. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (2013 [1968]), *The Autobiography of W. E. B. Du Bois : A Soliloquy on Viewing my Life from the Last Decade of its First Century*, New York, International Publishers Co. [reprint Diasporic Africa Press].

FOUCAULT Michel (2001 [1976]), « La fonction politique de l'intellectuel », *in* Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, volume 2, texte n°184.

FOUCAULT Michel (2001 [1984]), « Le souci de la vérité » *in* Michel Foucault, *Dits et Écrits. 1954-1988*, éd. par Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, volume 2, texte n°350.

GOODING-WILLIAMS Robert (2009), *In the Shadow of Du Bois : Afro-Modern Political Thought in America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

HILL COLLINS Patricia (1986), « Learning from the Outsider Within : The Sociological Significance of Black Feminist Thought », *Social Problems*, 33 (6), p. 14-32.

MILLS Charles Wade (2017), « White Supremacy », *in* Paul Taylor, Linda Alcoff & Luvell Anderson (dir.), *Routledge Companion to the Philosophy of Race*, New York, Routledge, p. 475-488.

MYRDAL Gunnar (2009 [1944]), *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, New Brunswick, Transaction Publishers.

OBERHAUSER Pierre-Nicolas (2024), « “C’est ce que font les véritables chercheurs en sociologie…”. Sur le programme de recherche pionnier de W. E. B. Du Bois », *Pragmata. Revue d’études pragmatistes*, 7/8, p. 230-279.
PATTERSON Orlando (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
RENAULT Matthieu (2020), « Le courage de la vérité, ou la déracialisation des savoirs selon W. E. B. Du Bois », *Raisons Politiques*, 78, p. 31-43.
WILDERSON Frank B. (2020), *Afropessimism*, New York, Liveright.

NOTES

1 Les lecteurs en trouveront une traduction par Pierre-Nicolas Oberhauser dans ce volume de *Pragmata*.

2 Les lecteurs en trouveront une traduction par Nicolas Martin-Breteau dans ce volume de *Pragmata*.

3 Ce texte est issu d'une conférence donnée lors du troisième meeting annuel de l'American Negro Academy, le 27 décembre 1899.

4 « The Conservation of Races », ma traduction, version anglaise *in* Chandler (dir.) (*ibid.* : 53).

5 Sur la question de la vérité chez le jeune Du Bois, voir Renault (2020), ou Bright (2017).

6 Une telle interprétation de la vie sociale des personnes mises en esclavage, à la fois dans l'étroitesse de leurs relations avec les Noirs libres, dans la réalité et la complexité de leurs institutions sociales, dans les manifestations de leur résistance à la condition servile, et dans la constitution progressive d'une agentivité collective, va à l'encontre des interprétations actuelles de l'esclavage comme condition essentielle de « mort sociale », proposées, à partir des analyses d'Orlando Patterson (1982), par le courant de l'afro-pessimisme. Cf. aussi Wilderson (2020).

7 Sur ce point voir l'introduction de Nicolas Martin-Breteau, p. 14-20.

UN PROJET SOCIOLOGIQUE GLOBAL

W. E. B. DU BOIS, « LES NOIRS DE FARMVILLE » ET L'ÉTUDE DE LA COMMUNAUTÉ AFRICAINE-AMÉRICAINE

NICOLAS MARTIN-BRETEAU

Comment W. E. B. Du Bois conçoit-il le rôle de la sociologie à la fin des années 1890 ? Publiée en 1898, sa monographie intitulée « Les Noirs de Farmville » permet de répondre à cette question. Première publication sociologique de Du Bois, cette étude d'une bourgade rurale de Virginie lui permet de compléter la grande enquête urbaine qu'il mène alors sur le quartier noir de Philadelphie, et qui deviendra *Les Noirs de Philadelphie* (1899). L'étude de Farmville est donc importante non seulement dans l'œuvre de Du Bois, qui publie alors des textes théoriques et empiriques majeurs, mais aussi pour l'histoire de la sociologie. Du Bois y perfectionne en effet des méthodologies d'enquête novatrices, tout en contribuant à fonder plusieurs champs de recherche, comme la sociologie rurale, la sociologie des discriminations, de la famille et des migrations. Enfin, dans le cadre de l'aggravation de la violence raciale anti-noire à l'époque, l'étude participe à une cartographie d'ensemble de la communauté africaine-américaine dont l'objectif est de fournir un socle scientifique à la réforme de la société états-unienne. « Les Noirs de Farmville » construit ainsi une sociologie politique de ce que Du Bois appellera le « Voile de la Race », considéré comme un ensemble de dispositifs de pouvoir.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; W. E. B. DU BOIS ; SOCIOLOGIE ; RACE ; HISTOIRE AFRICAINE-AMÉRICAINE ; VOILE DE LA RACE.

* Nicolas Martin-Breteau est maître de conférences en histoire et civilisation des États-Unis à l'université de Lille et chercheur au Centre d'études et de recherches administratives, politiques et sociales (CERAPS (UMR 8026) [nicolas.martin-breteau[at]univ-lille.fr].

Alors qu'il enquête dans le quartier noir de Philadelphie depuis l'été 1896, W. E. B. Du Bois se rend dans la petite localité de Farmville, en Virginie, pendant les mois de juillet et août 1897, afin de réaliser une autre étude sociologique, dont la traduction française est publiée dans ce numéro de *Pragmata*. Dans son maître-livre, *Les Noirs de Philadelphie*, Du Bois explique s'être rendu en Virginie parce qu'une large part de la population noire de la ville en était originaire. Il ajoute que l'étude issue de ce travail de terrain, « Les Noirs de Farmville » (Du Bois, 1898a), doit « être considérée comme une partie du présent travail » (Du Bois, 1899a/2019 : 52, 130-138). Réalisés et publiés en même temps, consacrés aux mêmes objets d'étude, le texte sur Philadelphie et celui sur Farmville – chacun sous-titrés « une étude sociale » – doivent donc être lus ensemble. Longue d'une quarantaine de pages dans l'édition originale, l'étude sur Farmville est publiée en janvier 1898, soit cinq mois seulement après le séjour en Virginie et un an avant la parution des *Noirs de Philadelphie*. De ce fait, « Les Noirs de Farmville » constitue la première publication sociologique de Du Bois (Wortham, XXX : 47-66). Cette enquête, comme les suivantes que Du Bois réalise à l'époque, marquent les étapes d'un projet sociologique global visant à étudier la communauté africaine-américaine au tournant du XX^e^ siècle. Cet article a ainsi pour ambition de présenter l'importance des « Noirs de Farmville » dans l'œuvre sociologique de Du Bois, ainsi que dans l'histoire de la sociologie, tout en replaçant les enquêtes de Farmville et de Philadelphie, en particulier, à l'intérieur de la cohérence du projet sociologique qui les rassemble.

Dans les années 1890, ce projet aux visées indissociablement scientifiques et politiques est stimulé par une actualité brûlante. Une génération après l'abolition de l'esclavage en 1865, et bien que Du Bois essaye de mettre en valeur les quelques points positifs rencontrés à Farmville, la situation de la communauté africaine-américaine dans le Sud des États-Unis s'est détériorée avec la généralisation d'un régime politique, économique et culturel de suprématie blanche, imposé par la violence physique et symbolique (Anderson, 2016 : 3-38 ; Du Bois, 1935/1969 ; Logan, 1954/1997 ; Foner, 2002). Afin de fournir les éléments

factuels nécessaires à l'identification, la compréhension et la résolution rationnelles de ce que l'on appelle pudiquement le « problème noir », Du Bois, alors âgé d'une trentaine d'années, se plonge à partir de 1896 dans un travail frénétique qui aboutit à la rédaction de plusieurs textes majeurs, à la fois théoriques et empiriques, et dont l'ensemble participe à la fondation d'une sociologie scientifique aux États-Unis (Du Bois, 1897d, 1898b, 1900a, 1903c et 1905 ; Green & Driver, 1978 ; Morris, 2015 ; Rabaka, 2010 ; Wortham, 2022 ; Wright II, 2020 : 49-77).

Alors que *Les Noirs de Philadelphie* est issu d'une recherche commandée et financée par l'Université de Pennsylvanie, le travail de terrain qui deviendra « Les Noirs de Farmville » est entrepris sous l'égide du Bureau of Labor Statistics, une agence du Department of Labor créée en 1884 (Du Bois, 1968 : 226 ; Martin-Breteau, 2019 ; Cefai & Stavo-Debauge, 2024, *supra*). Les résultats de cette enquête sont publiés en janvier 1898 dans le numéro 14 du *Bulletin of the Department of Labor*. À l'époque, le premier Commissioner of Labor, Carroll D. Wright (1895-1905), supervise plusieurs études économiques et sociologiques sur la société états-unienne en général et la communauté noire en particulier. Dans le texte, Du Bois présente ainsi « Les Noirs de Farmville » comme une étape pour l'« étude approfondie de la situation économique du Noir américain ». Statisticien de formation, qui co-dirigea le recensement fédéral de 1890, Wright considérait la statistique comme le fondement d'une « sociologie pratique » (Wright, 1899 : 6, 417-425 ; Mayo-Smith, 1895 : 16), que d'autres appelaient également « sociologie appliquée » (Ward, 1906), et dont l'objectif était d'appuyer le travail de réforme sociale sur des constats scientifiquement assurés (Leiby, 1960 ; Rodgers, 1998 : 52-75). Grâce à ses ressources financières et humaines, l'État devait jouer, d'après Wright, un rôle central dans l'essor de cette science sociale résolument altruiste (Wright, 1895 ; Grossman, 1974 ; Williams, 2006). Comme Du Bois le déclare en 1908 dans la préface à l'enquête *The Negro American Family* réalisée à l'Université d'Atlanta, « nous ne souhaitons pas seulement rendre claire la Vérité, mais aussi la présenter de manière à encourager et à aider la réforme sociale » (Du Bois, 1908 : 5). En 1912, il précise sa pensée dans

la préface de *The Negro Artisan*, une autre enquête qu'il a dirigée pour l'Université d'Atlanta :

> Il n'existe qu'un seul fondement assuré pour la réforme sociale et c'est la Vérité – une connaissance précise, détaillée des faits essentiels constituant chaque problème social. Sans cela, il n'existe aucun point de départ logique pour la réforme et le progrès *(uplift)*. (Du Bois, 1912 : 5)

Emblématiques des multiples initiatives de réforme progressiste à l'époque, les travaux sociologiques de Du Bois s'inscrivent ainsi dans la tradition des grandes enquêtes sociales de la fin du XIX^e^ siècle, tout en transformant le genre grâce à une maîtrise scientifique rarement, sinon jamais atteinte auparavant (Bulmer, Bales & Sklar, 1991 ; O'Connor, 2001 : 25-54).

La correspondance entre Du Bois et Wright montre que le projet d'une enquête rurale se précise au début de l'année 1897. On l'a dit, ce projet a probablement été pensé par Du Bois, dès la fin de l'année 1896, comme un complément de l'enquête urbaine alors menée à Philadelphie. Quoi qu'il en soit, le 5 mai 1897, Du Bois écrit à Wright une lettre importante qui esquisse la forme que pourrait prendre un travail de terrain dans le Sud rural :

> Conformément à votre suggestion, j'ai longuement réfléchi au cours du mois dernier à la méthode selon laquelle étudier certains aspects du développement industriel du Noir. Il me semble que les difficultés pour l'étude d'un sujet aussi vaste et varié sont si grandes que le premier travail à faire devrait plutôt être de nature expérimentale ou préliminaire, propre à situer et à définir les difficultés, ainsi qu'à indiquer les perspectives suivant lesquelles une enquête plus large pourrait être menée avec succès. En même temps, les résultats d'une série d'études préliminaires pourraient être publiés et, en dissipant les idées fausses et les préjugés, prépareraient l'opinion publique à un travail plus vaste.

> Bien sûr, il faut que le travail préliminaire et le travail principal soient strictement limités, prendre grand soin de ne pas offenser les Blancs ou les Noirs, n'éveiller aucun soupçon et, en même temps, obtenir des informations exactes et précises. (Du Bois, 1897a et 1968 : 202-203)

La lettre proposait ensuite d'enquêter sur une localité « typique » de Virginie, des Carolines ou de Géorgie, rassemblant de 1 000 à 5 000 habitant·es noir·es. C'est la bourgade de Farmville, en Virginie, qui sera finalement choisie. Avec une communauté noire de 1 350 personnes et 16 manufactures de tabac en 1897, ce petit centre agricole et industriel offrait, d'après Du Bois, une image « caractéristique de la condition du Noir » dans cet État (Du Bois, 1898a ; Lewis, 1993 : 195). Située dans la « ceinture noire » du Sud, où les densités de population africaine-américaine étaient les plus élevées, Farmville comptait dans les années 1890 environ 60 % d'habitants d'ascendance noire, tandis que le comté de Prince Edward, dont elle était le chef-lieu, en comptait plus de deux tiers. Comme l'indique la lettre, ce projet était d'emblée pensé comme une enquête « expérimentale ou préliminaire » qui, avec d'autres, pourraient mener à une analyse globale de la communauté africaine-américaine à partir de données scientifiques fiables, débarrassées des « idées fausses » et des « préjugés » symptomatiques des études contemporaines sur la question.

Entre 1897 et 1903, le Département du travail (Department of Labor) publia neuf études portant sur la communauté africaine-américaine du pays, dont trois réalisées par Du Bois (Grossman, 1974 ; Lewis, 1993 : 194-197). Du Bois note ainsi que « Les Noirs de Farmville » constitue « la première d'une série d'enquêtes consacrées à de petites communautés noires bien définies dans diverses régions du pays » (Du Bois, 1898a). De fait, cette étude ne représente que l'une des nombreuses études sociologiques, urbaines et rurales, réalisées par Du Bois à l'époque (Wortham, 2011 : 203-206). Ainsi, durant l'été 1898, il entreprend une autre recherche de terrain, dans le comté rural de Dougherty en Géorgie (Du Bois, 1900-1902 et 1903a/2007 : 109-156). La même année, il

rejoint l'Université d'Atlanta, où il instituera le laboratoire sociologique d'Atlanta et supervisera seize enquêtes sociologiques entre 1898 et 1914 (Du Bois, 1904a). En 1899, il publie *Les Noirs de Philadelphie* et fait paraître, dans le *Bulletin of the Department of Labor*, « The Negro in the Black Belt : Some Social Sketches », qui présente l'étude de six localités rurales en Géorgie et en Alabama (Du Bois, 1899b). En 1901, à nouveau sous les auspices du Bureau of Labor Statistics, il publie « The Negro Landholder of Georgia » (Du Bois, 1901a), qui met en exergue l'accumulation de propriété foncière par la communauté noire depuis l'abolition de l'esclavage. La même année, c'est le *New York Times* qui publie en plusieurs livraisons sa longue étude urbaine intitulée « The Black North » (Du Bois, 1901b). En 1904, Du Bois fait paraître le chapitre « The Negro Farmer » dans le *Bulletin* du Bureau of the Census, intitulé *Negroes in the United States*, qui analyse les résultats du recensement de 1900 (Du Bois, 1904). Enfin, en 1906-1908, Du Bois travaille avec les sociologues noirs Monroe Work, R. R. Wright Jr., ainsi que plusieurs assistants, à une quatrième enquête pour le Bureau des statistiques du travail (Bureau of Labor Statistics), aujourd'hui perdue, sur le comté de Lowndes en Alabama. D'après Du Bois, les successeurs de Wright auraient « délibérément » détruit son manuscrit – qu'il considérait pourtant comme l'un de ses tout meilleurs –, refusant de publier le texte d'un auteur devenu une figure politique « radicale » dans un climat désormais violemment négrophobe (Du Bois, 1940/1984 : 85-86 ; 1968 : 204, 226-227 ; Grossman, 1974 ; Lewis, 1993 : 194-197 ; Wortham, 2022 : 67-88). Du Bois réutilisera et complétera ces études, notamment celle de Farmville, dans les publications sociologiques qu'il dirigera à l'Université d'Atlanta (voir par exemple, Du Bois, 1903b : 82 ; 1908 : 30-31, 54-58).

Ses multiples enquêtes empiriques s'appuient sur une réflexion théorique approfondie. En novembre 1897, alors qu'il s'échine encore à l'étude du 7e district de Philadelphie, Du Bois présente « The Study of the Negro Problems » au congrès de l'American Academy of Political and Social Science à Philadelphie (Du Bois, 1898b). Traduit en français dans ce numéro de *Pragmata*, le texte est d'abord publié dans

The Annals of the American Academy of Political and Social Science en janvier 1898, au moment même de la publication des « Noirs de Farmville ». Texte majeur, « The Study of the Negro Problems » expose un programme de recherche sociologique ambitieux, destiné à produire « une étude générale et systématique de l'histoire et de la condition des Noirs américains ». Contrairement à la grande majorité des travaux alors disponibles sur le sujet – que Du Bois considère, avec retenue, comme peu approfondis, systématiques et critiques –, le texte appelle à fonder le travail d'analyse sur plusieurs techniques d'enquête, typique de la triangulation méthodologique déjà expérimentée à l'époque, notamment par Jane Addams (Du Bois, 1968 : 198 ; Wortham, 2022 : 130 ; Wright II, 2016 : 79-80). Du Bois distingue ainsi deux grands axes d'étude sur son objet : l'étude de la communauté noire comme « groupe social » et celle de son « environnement social » spécifique. Afin de proposer une enquête systématique, le premier axe doit lui-même se subdiviser en plusieurs perspectives distinctes : étude historique, enquête statistique, mesure anthropologique et interprétation sociologique. En parlant de « The Study of the Negro Problems » dans sa dernière autobiographie (Du Bois, 1968 : 201), Du Bois passe sous silence la troisième perspective, sans doute en raison des critiques alors portées à l'encontre des présupposés racistes de l'anthropologie physique aux États-Unis et du fait que, sauf exception (Du Bois, 1906a), il n'a jamais vraiment lui-même travaillé dans ce cadre disciplinaire.

D'après Du Bois, parce qu'il nécessite des ressources financières importantes et un personnel qualifié nombreux, ce type de projet sociologique ne pouvait être porté que par le gouvernement ou l'université (Du Bois, 1898b ; Outlaw, 2000). Effectivement, entre 1896 et 1914, le travail d'enquête de Du Bois aura été réalisé dans l'un ou l'autre de ces deux cadres institutionnels. Pour lui, néanmoins, la nature du travail n'y est pas la même : le gouvernement doit « se limiter principalement à l'établissement de faits simples couvrant un large champ », tandis que l'université est la seule institution en mesure d'étudier « les aspects plus complexes de ces problèmes sociaux, où le *desideratum*

tient à une étude intensive menée en accord avec les meilleures méthodes par des esprits adéquatement formés » – ce qu'il était alors en mesure de faire à Philadelphie grâce à l'Université de Pennsylvanie, à laquelle il rend hommage dans le texte (Du Bois, 1898b). Deux ans plus tard, dans un article intitulé « The Twelfth Census and the Negro Problems », Du Bois précisa sa pensée sur ce point (Du Bois, 1900a). Si, dit-il, le recensement général permet de collecter des statistiques fiables, l'étude sociale *(social study)* doit les compléter par des enquêtes empiriques sur des terrains circonscrits.

> Pour une ville ou un village donné, le recensement fournit les données de masse à propos du nombre, de l'âge, du sexe, etc., de la population. Armé de ces grandes lignes, le sociologue cherche à compléter les détails du tableau afin d'apprécier la vie et l'action de cette communauté. *(Ibid.)*

Pour Du Bois, l'objectif d'une étude globale de la communauté noire doit s'appuyer sur une organisation globale des ressources d'enquête disponibles.

À la lecture des études sociologiques de Du Bois dans les années 1890 et 1900, on ne peut qu'être frappé par la place considérable qu'y occupent les tableaux statistiques (voir notamment Du Bois, 1901a). Même s'il a recours à l'enquête historique et ethnographique pour la compléter, la perspective statistique semble prendre l'ascendant sur les autres techniques d'investigation, au moins en termes de volume de pages qui lui sont dédiées. On trouve ainsi 35 tableaux statistiques dans « Les Noirs de Farmville » et 218 tableaux et séries statistiques dans *Les Noirs de Philadelphie*, soit un tableau statistique toutes les pages et demi dans les éditions originales, et quasiment un par page dans « Les Noirs de Farmville ». À première vue, donc, « Les Noirs de Farmville » pourrait apparaître comme un rapport statistique plutôt aride. Le fait que l'étude soit publiée par le *Bulletin of the Department of Labor*, sous la direction du statisticien Carroll D. Wright, n'y est évidemment pas étranger. Cependant, le travail de Du Bois s'inscrit dans

un contexte scientifique plus large qui met alors l'accent sur l'intérêt de la statistique pour la description scientifique et la prescription politique, et qui l'incitera à prendre part au travail d'analyse du Douzième recensement fédéral de 1900 (Du Bois, 1900a, 1940 : 66 ; Desrosières, 1993 : 231-244). Dans « Les Noirs de Farmville », comme dans *Les Noirs de Philadelphie*, Du Bois s'appuie ainsi sur l'ouvrage de référence, *Statistics and Sociology*, récemment publié par Richmond Mayo-Smith (1895). Statisticien, professeur d'économie et de sciences sociales à l'Université Columbia de New York, Mayo-Smith défend une sociologie fondée sur l'usage des statistiques afin de compléter les observations qualitatives par des mesures quantitatives (*ibid.* : 8). L'ouvrage laisse néanmoins peu de doute sur la prééminence heuristique accordée aux données quantitatives, qui permettent, selon l'auteur, de mettre précisément à jour les évolutions et les connexions qui expliquent les phénomènes sociaux à travers le temps et l'espace, c'est-à-dire, en d'autres termes, les « lois sociales » qui gouvernent les affaires humaines (*ibid.* : 16). Pour Mayo-Smith comme pour Du Bois, la sociologie ne peut se faire « pratique » – aider à la résolution des problèmes sociaux – qu'à la condition d'être statistique.

Bien que Du Bois soit conscient des limites de la statistique pour l'analyse sociologique, comme il l'expose dans « The Study of Negro Problems » (1898b), cette technique d'enquête semble également le fasciner pour son apparat de scientificité et ses gages de neutralité. D'une part, la statistique permettrait d'approcher, voire de réaliser, ce qu'il appelle « cette noble visée qu'est la recherche de la vérité », dont il révère le « caractère sacré » dans « The Study of Negro Problems » (Du Bois, 1898b). Cette foi quasi religieuse dans les pouvoirs de la science comme discipline de vérité essentielle au progrès social (Du Bois, 1968 : 197, 205, 228 ; Martin-Breteau, 2019 : 38-42) explique le positivisme de Du Bois, qui s'engage à Philadelphie, à Farmville et ailleurs dans un travail effréné et insatiable d'accumulation de données, cherchant à enserrer la totalité du monde par sa mise en nombre. Dans leur appréciation des « Noirs de Farmville », plusieurs journaux, comme le *Scranton Tribune*, soulignent cet aspect de son travail (Hall,

1898). Comme Du Bois le dit, « nous devons *savoir* au lieu de *croire* à propos du problème noir » (Du Bois, 1900a). D'autre part, la statistique, par la présentation de séries de nombres, permet d'afficher une posture politiquement « neutre ». Par les données à la fois empiriques (loin des théorisations abstraites) et objectives (loin des stéréotypes méprisants) qu'elle génère, la statistique permet de tester un certain nombre d'hypothèses apparemment apolitiques : y a-t-il plus ou moins de personnes propriétaires dans telle communauté noire ? Plus ou moins de personnes sachant lire et écrire, de contribuables, etc. ? Ce groupe présente-t-il donc plus ou moins de « progrès » social ? Du Bois semble même faire de la distinction entre science et politique un aspect méthodologique essentiel de sa sociologie :

> Toute tentative de lui donner un double but, de faire de la réforme sociale sa visée première plutôt que sa visée seconde au regard de la recherche de la vérité, tendra inévitablement à la faire échouer sur les deux plans. (Du Bois, 1898b)

Du Bois érige donc devant ses conclusions sociologiques une ligne de batteries statistiques assez puissantes pour les mettre à l'abri des accusations classiques de partialité adressées à toute personne issue d'un groupe minoritaire qui entend mener une recherche scientifique sur ce groupe.

Cela étant, les conclusions des « Noirs de Farmville » et des *Noirs de Philadelphie* sont arrimées à de nombreuses autres techniques d'enquête, remarquables de rigueur scientifique pour la diversité et la qualité des données récoltées, y compris à l'aune des critères actuels de la recherche en sociologie (Beaud & Weber, 2010 ; Cefaï, 2006 ; Martin-Breteau, 2019 : 14-20 ; Williams, 2006). Ensemble, ces techniques offrent des données micro et macrosociologiques, synchroniques et diachroniques, locales, nationales et internationales. Pour y parvenir, Du Bois mène premièrement une enquête archivistique sur les documents conservés dans les administrations du comté à Farmville et dans la ville voisine de Prospect, ainsi que les rapports

statistiques fournis par les différents recensements fédéraux jusqu'en 1890, et ceux effectués dans six pays étrangers (Allemagne, France, Grande-Bretagne, Hongrie, Irlande, Italie). Deuxièmement, il mène une enquête par questionnaire, composé de 21 questions et administré en porte-à-porte. Il parvient ainsi à récolter des informations pour 1 225 des 1 350 résidentes et résidents noirs de Farmville. Version abrégée des six questionnaires utilisés à Philadelphie, cette technique d'enquête lui permet de créer ses propres données empiriques sur la répartition de la population, la composition familiale, le statut conjugal, la scolarisation et l'alphabétisation, l'emploi, les revenus, le patrimoine, les dépenses, la taille des logements, les loyers, le coût de la vie et la religion. Troisièmement, Du Bois entreprend une enquête ethnographique par observation participante. Il s'immerge dans la vie locale en résidant en ville, en visitant les logements, en allant à l'église, en participant à divers événements sociaux. L'étude présente ainsi des analyses très pertinentes, bien qu'en moins grand nombre qu'à Philadelphie étant donné son temps de séjour beaucoup plus court à Farmville. L'usage et les résultats de ces techniques d'enquête témoignent des trois qualités requises, d'après lui, pour mener une « étude sociale » : « compétence, perspicacité et tact » (Du Bois, 1900a).

« Les Noirs de Farmville » ne constitue donc pas qu'une description statistique. Il s'agit d'abord d'une interprétation sociologique qui met à jour plusieurs caractéristiques importantes de la communauté noire, également présentées dans d'autres textes de la période comme *Les Noirs de Philadelphie*. Premièrement, trente ans après l'abolition de l'esclavage, l'enquête révèle, en particulier grâce à la comparaison statistique, l'amélioration générale des conditions de vie et donc les « progrès » sociaux, rapides et multiples, dans cette communauté – une idée incongrue, voire impensable pour beaucoup de personnes blanches à l'époque (Williams). Deux ans plus tard, à l'Exposition universelle de Paris de 1900, Du Bois présentera au monde, dans sa « Negro Exhibit », ces évolutions spectaculaires (Du Bois, 1909, 1968 : 220-221 ; Battle-Baptiste & Rusert, 2019 ; Lewis, 1993 : 246-248 ; Rothenstein, 2019). À cet égard, l'étude du hameau d'Israel Hill, en bordure de Farmville,

fonctionne comme un quasi test de laboratoire à l'échelle micro sociologique et micro historique. Cette petite communauté noire, installée sur une ancienne plantation dont les terres ont été données aux affranchis par leur ancien maître, s'est en effet développée dans une relative indépendance, mettant ainsi en évidence les capacités propres des personnes noires au progrès social (Wortham, 2022 : 61-64). « Les Noirs de Farmville » est ainsi en mesure de saper l'idée répandue selon laquelle la communauté noire ne formerait qu'« une masse inerte et immuable » niant qu'« une évolution et un développement social ont pris place parmi eux » (Du Bois, 1898b) – une conclusion si contre-intuitive pour le sens commun dominant qu'elle fut soulignée par de nombreux comptes rendus dans les journaux à l'époque. L'étude de Du Bois atteste de ces progrès à l'aune des normes bourgeoises blanches, qui célèbrent alors le travail, la piété, la retenue, la responsabilité, l'ambition, etc. Comme *Les Noirs de Philadelphie* (Du Bois, 1899a /2019 : 122) et certaines de ses interventions à l'époque (Du Bois, 1900b), « Les Noirs de Farmville » témoigne de ce cadre de pensée, désignant la communauté noire comme « cette race, encore jeune en termes de civilisation », dont les membres, autrefois réduits en esclavage, n'ont été que « récemment habitués aux responsabilités » et vivent donc selon des « normes morales » qui « n'ont pas encore acquis ce caractère fixe et cette sanction surhumaine nécessaire dans un peuple nouveau » (Du Bois, 1898a).

Deuxièmement, ces progrès ont été rendus possibles par l'émergence d'une classe moyenne et supérieure noire, économiquement dynamique et socialement établie, incarnant les « tendances générales du groupe » (Du Bois, 1898a). La stratification sociale croissante de la communauté noire – conclusion sociologique majeure de son étude, d'après Du Bois – est repérée dans les écarts en termes de revenus, de patrimoine, d'alphabétisation et de goût, par exemple dans l'entretien et la décoration des logements. Comme Booker T. Washington à l'époque, Du Bois pense que la respectabilité censément acquise aux yeux de la communauté blanche par les entrepreneurs, les gros fermiers, les enseignant·es, les épicier·es, les artisans, les

pasteurs permet d'apaiser les tensions raciales et, à terme, de changer les représentations dominantes sur la communauté noire dans son ensemble. Il relève ainsi que le rôle croissant de la communauté noire dans la vie économique locale mène « de nombreux hommes blancs à dire "Monsieur" au pasteur et au professeur et à ôter leur chapeau devant leur épouse ». De fait, dans leur compte rendu de l'étude, plusieurs journaux, comme le *Saint Paul Globe*, soulignent ce fait extraordinaire : d'anciens esclaves sont devenus des notables (Anonyme, 1898c). En 1903, Du Bois donnera une formulation explicite de cette évolution sociologique et de cet espoir politique en célébrant ce « *Talented Tenth* », capable d'élever l'ensemble de la communauté (Du Bois, 1903b ; 1940/1984 : 70 ; 1948). Inversement, Du Bois fustige la « masse de paresse et d'immoralité » (chômage, rapports sexuels et naissances hors mariage, délinquance, alcoolisme, jeu, prostitution) qui caractérise selon lui une partie des classes populaires noires. En augmentation numérique à cause de la migration vers Farmville, ce groupe d'une cinquantaine de familles vivant « en dessous de la limite de respectabilité ordinaire », fait peser un danger sur tout le groupe en ce qu'elle « exaspère gravement la patience des autorités publiques de la ville » et, par voie de conséquence, celle de la population blanche dans son ensemble (Du Bois, 1898b). Cette classe fait également peser un danger sur des villes comme Philadelphie, en venant y grossir leurs taudis. Du Bois souligne néanmoins que cette « oisiveté » (qu'il identifie clairement comme la mère de tous les vices) ne procède pas d'une déficience morale innée, mais d'un phénomène social subi : « l'instabilité de l'emploi ». En démontrant l'hétérogénéité sociale de la communauté noire, Du Bois s'oppose donc au cliché dominant qui en fait une masse informe et léthargique, dont la domination par la communauté blanche serait logique et souhaitable, ou plutôt naturelle. C'est une telle vision de l'ordre racial qui est défendue par le magazine blanc *The Forum*, dans un article publié en janvier 1899, pour justifier l'émeute anti-noire de Wilmington, en Caroline du Nord, ayant eu lieu l'année précédente. L'auteur blanc de l'article vitupérait la prétention de la communauté noire – cette « masse d'ignorance et de paresse » – à se faire élire et à diriger « la richesse et l'intelligence d'une grande

ville », c'est-à-dire la communauté blanche locale (West, 1899). Dans un texte non publié consacré à cette émeute et à cet article, Du Bois appelle à étudier sérieusement la stratification sociale et la contribution économique de la communauté noire pour mettre fin à l'injure publique et permettre une collaboration entre classes supérieures noires et blanches (Du Bois, 1899c). Pour les mêmes raisons, Du Bois appelait déjà dans « The Study of Negro Problems » à ne pas « juge[r] sans cesse le tout d'après la partie qui nous est familière » (Du Bois, 1898b/2023).

Troisièmement, Du Bois met à jour l'impact de la migration sur la structure sociale et familiale de la communauté noire de Farmville. De ce point de vue, cette étude rurale constitue un point de départ logique de l'étude globale de la communauté africaine-américaine des années 1890, dont l'étude urbaine sur *Les Noirs de Philadelphie* constitue un point d'arrivée. Ce livre propose d'ailleurs un chapitre 7 intitulé « Les sources de la population noire », que l'étude de cas à Farmville explore en détail. Du Bois étudie en effet les migrations depuis les espaces ruraux de Virginie vers Farmville, puis de Farmville vers les grandes villes de la côte est, comme Philadelphie, Washington et Baltimore. Dans ce processus, qui annonce ce qui sera appelé la Grande Migration de la communauté noire hors du Sud (Wacquant, 1993), Farmville occupe la place centrale de « bureau de placement » sur la route vers les métropoles. Cette « migration de masse » est due à la rareté des emplois bien rémunérés ouverts aux personnes noires et impacte fortement leur vie familiale : des milliers de jeunes adultes, avec ou sans enfants, se retrouvent dans l'obligation de partir vers la grande ville. De sorte que Du Bois propose une définition novatrice de la famille noire comme unité économique élargie permettant de rendre compte de son existence à distance, au-delà de l'espace du foyer traditionnel (Wortham, 2022 : 58-59). La reformulation par Du Bois du concept sociologique de famille – qui participe à faire de lui l'un des premiers sociologues de la famille (Du Bois, 1908) – n'empêche pas le conformisme de ses représentations à ce sujet (Rabaka, 2010 : 62-63). Bien qu'il montre que ce sont les difficultés économiques de la communauté

qui, en retardant l'âge au mariage, entraînent des rapports sexuels et des naissances hors mariage, Du Bois blâme les mœurs supposément relâchées d'une partie de la population noire de Farmville. Il engage du reste une « enquête méticuleuse » sur les « enfants illégitimes » et les couples racialement mixtes (évidemment non mariés) pour documenter leur raréfaction et, malgré tout, se féliciter des progrès de la « morale sexuelle » et la domination du « foyer monogame » depuis la fin de l'esclavage – autrement dit, se féliciter du déclin des influences « africaines » sur la communauté noire des États-Unis. Ce faisant, Du Bois valide les logiques dominantes de la stigmatisation de classe et de race. Ici encore, cependant, il faut interpréter ce que dit Du Bois à l'aune de l'opprobre qui pèse alors sur la communauté noire au sujet de ces questions. Dans *Les Âmes du peuple noir*, il dénonce ainsi le fait que lorsque « les sociologues comptent allégrement ses bâtards et ses prostituées », c'est pour alimenter « le désir effréné d'inculquer le mépris de tout ce qui est noir, depuis Toussaint Louverture jusqu'au diable » (Du Bois, 1903a/2007 : 16, 17). Le travail sociologique de Du Bois est donc paradoxal : il fonctionne comme une arme d'auto-défense politique qui, en retour, valide néanmoins certaines normes sociales hégémoniques et l'abjection pesant sur les individus les plus vulnérables dans la communauté noire.

Quatrièmement, l'étude de Farmville propose une analyse fine de la vie sociale noire comme un ensemble d'institutions et de pratiques permettant de répondre aux besoins d'une communauté à la fois ségréguée et stigmatisée. À Farmville, cette vie sociale est « fermée et, à bien des égards, indépendante » afin de se protéger de la communauté blanche. Comme à Philadelphie, l'étude insiste sur la centralité de l'Église noire dans la vie communautaire locale. Ce thème de recherche est d'ailleurs très important pour Du Bois (Du Bois 1897b ; 1898b ; 1899a/2019 : 171-72, 218, 254, 255-278 ; 1903b), et fait de lui un pionnier de la sociologie de la religion (Wortham, 2005 ; Zuckerman, 2002). L'Église noire à Farmville, essentiellement baptiste et dans une moindre mesure méthodiste, offre des services religieux, aussi bien que politiques, économiques, éducatifs et récréatifs. En ce sens, elle

constitue une institution de cohésion sociale et de solidarité collective. À l'appui de son analyse, Du Bois propose une description ethnographique de la First Baptist Church de Farmville. Sur ce point encore, Du Bois décrit implicitement l'idéal de vie qu'il souhaite pour la communauté noire. Il reproche l'indiscipline, le bruit et les cris des cultes dans les églises populaires et les *revivals* estivaux, considérés comme des « maux nécessaires » par « la plupart dans la communauté », c'est-à-dire sans doute par les « meilleures classes ». Les activités de ces dernières, en revanche, prétendent à la distinction. Du Bois présente plusieurs vignettes ethnographiques de soirées en ville et de parties de campagne : ici, un dîner dans la demeure relativement cossue d'un épicier noir lui permet de décrire minutieusement les qualités sociales des lieux, des convives et de leurs conduites ; là, une excursion à la campagne dans « une belle et ancienne plantation de Virginie, avec manoir, arbres et pelouse » où l'on passa apparemment le temps « à jouer au croquet ». Du Bois distribue ainsi des satisfecit de décence aux membres de ce « meilleur cercle », qu'il décrit comme « assez restreint », notamment parce qu'en est exclue toute personne ne présentant pas un caractère moral supérieur, quels que soient ses revenus ou ses diplômes par ailleurs. Ces passages et d'autres de la sorte n'ont pas manqué d'être épinglés par nombre de commentateurs qui dépeignent un Du Bois alors engoncé dans ses injonctions à la respectabilité bourgeoise blanche, sans toujours bien prendre en compte ce que ces lignes révèlent de l'oppression raciale, et donc de la vulnérabilité sociale caractérisant la vie de la communauté noire, y compris pour ses classes supérieures.

Car, comme à Philadelphie, le propos central des « Noirs de Farmville » est finalement l'étude de l'économie politique de la race. Dans ces deux études, Du Bois transforme un problème social (le supposé « problème noir ») en un problème sociologique (la question de l'inégalité raciale). En partant d'une réalité circonscrite, comme la vie dans tel quartier noir de Philadelphie ou dans telle bourgade de Virginie, Du Bois pose des questions à l'ambition globale. À travers ses études de la communauté noire, il soulève la question de l'inégalité

raciale et les façons de la résoudre. Ainsi, cette question à Farmville peut être expliquée en termes moraux (ce que fait Du Bois), mais aussi et surtout en termes sociaux (ce qu'il fait également). Sans être tout à fait clair sur ce point, Du Bois tend à faire des conditions matérielles d'existence – notamment les difficultés d'accès à des emplois stables et bien rémunérés – le ressort explicatif des comportements qu'il observe. Il replace ainsi la petite communauté noire de Farmville dans son contexte général de développement sociologique et historique, faisant d'elle non pas la cause, mais, comme il aimait à le dire, un « symptôme » des problèmes sociaux qui l'affectent (Du Bois 1940/1984 : 59 ; 1968 : 198 ; Williams, 2006). Certes, Du Bois note que les ouvriers noirs et blancs de la fonderie sont employés « sans discrimination » et que l'on voit souvent des ouvriers noirs et blancs « au travail côte à côte sur les mêmes emplois ». Mais il signale surtout, de façon implicite le plus souvent, les conséquences raciales des inégalités économiques passées (patrimoine infime transmis entre générations) et des inégalités économiques actuelles (instabilité des emplois, faiblesse des salaires, discrimination salariale). Il le dit clairement en conclusion de l'étude :

> Sans doute la situation actuelle prolonge-t-elle quelques-uns des maux du système esclavagiste et compte pour beaucoup dans les causes de cette paresse et de cette irresponsabilité apparentes pour lesquelles tant de Noirs sont justement critiqués. Il est également vrai que des possibilités industrielles plus vastes, meilleures et plus stables dans une ville comme Farmville pourraient, à terme, contrebalancer la tendance des jeunes à émigrer, édifier une communauté laborieuse fidèle et efficace, et verser de bons dividendes aux possibles entrepreneurs. (Du Bois, 1898a)

Et, de fait, moins de 9 % des personnes noires à Farmville possèdent des propriétés immobilières contre 25 % des personnes blanches. De surcroît, l'écart de patrimoine, et donc de puissance économique, entre ces deux groupes – classes supérieures blanches d'un côté et noires de l'autre – est énorme : 77 personnes blanches possèdent un

patrimoine supérieur ou égal à 2 500 $ (le plus élevé étant de 16 000 $), tandis que seules 4 personnes noires ont un patrimoine supérieur ou égal à 1 500 $, et 1 seule un patrimoine de plus de 2 000 $. D'après les données fournies par Du Bois, on peut calculer que la communauté noire de Farmville ne possède que 8,9 % de la propriété immobilière de Farmville en 1895, alors qu'elle représente plus de 60 % de sa population. En commentant « Les Noirs de Farmville », le *Saint Paul Globe* va jusqu'à conclure que « l'homme blanc moyen est vingt fois plus riche que l'homme noir moyen » (Anonyme, 1898c).

L'étude de Farmville esquisse donc les célèbres analyses consacrées par Du Bois à ce qu'il appelle le « voile » qui sépare les populations noire et blanche aux États-Unis. Ce concept métaphorique, central chez lui pour l'analyse sociologique et psychologique des conséquences de la domination de race, est ébauché dans deux textes rédigés au moment où il travaille à Philadelphie et à Farmville (Bessone & Renault, 2021 : 46-49). Il s'agit d'une part de « Strivings of the Negro People », initialement publié dans *The Atlantic Monthly* (Du Bois, 1897b), et repris dans le premier chapitre des *Âmes du peuple noir* sous le titre « Of Our Spiritual Strivings » (Du Bois, 1903a/2007). D'autre part, le concept est élaboré dans un texte non publié consacré à Farmville, « Beyond the Veil in a Virginia Town » (Du Bois, 1897c). Le premier texte, probablement rédigé avant le départ de Du Bois en Virginie, propose une réflexion autobiographique sur sa découverte de la différence raciale lorsque, enfant, une petite fille blanche refuse d'échanger ses cartes avec lui parce qu'il est noir. Dans le second, sans doute écrit pendant ou après son séjour de terrain en Virginie, Du Bois décrit la scission, visible et invisible, qui fracture l'ensemble de la vie sociale de Farmville entre personnes noires et blanches :

> [...] la chose la plus curieuse à propos de —ville est son Voile. Le Grand Voile – aujourd'hui sombre, sinistre, semblable à un mur ; non pas un voile léger, vaporeux et soyeux, mais un voile de séparation qui partout traverse la ville et la divise : 1200 blancs de ce côté et 1200 Noirs au-delà du Voile.

> Vous, qui vivez dans des villes indivises, comprendrez difficilement la double vie de ce hameau de Virginie. La doctrine des classes ne l'explique pas ; la caste manque le cœur de la vérité. Ce sont deux mondes séparés mais liés ensemble comme ces étoiles doubles qui, liées pour l'éternité, tournent l'une autour de l'autre, séparées et pourtant unies. […]
> […] le Voile est toujours là, séparant les deux peuples. Parfois, vous pouvez ne pas le voir ; il peut être trop fin pour être remarqué, mais il est toujours là. Et, par ici, nous avons ajouté un onzième commandement au décalogue : vous pouvez avoir d'autres Dieux devant Moi, vous pouvez enfreindre le commandement interdisant de tuer et flancher au sujet de l'adultère, mais le onzième ne doit pas être enfreint ; et il dit : Tu ne franchiras pas le Voile.
> À propos de la vie de ce côté-ci du Voile, vous en savez tous beaucoup […].
> Mais au-delà du Voile s'étend un pays à découvrir, une terre de choses nouvelles, de changement, d'expérimentation, d'espoir fou et de sombre réalisation, une terre de superlatifs et d'italiques – de poésie et de prose merveilleusement mélangées. (Du Bois, 1897c)

Dans ce texte qui annonce le projet des *Âmes du peuple noir* (présenter aux personnes blanches la beauté et la dignité de la vie noire de l'autre côté du Voile grâce à des textes de poésie et en prose), Du Bois s'exprime avec davantage de liberté que dans l'étude soumise au Bureau of Labor. Il met en scène ce qu'il appellera sa « double vue », capable d'expliquer avec « clairvoyance » la vie de part et d'autre de cette scission cognitive et sociale qui divise le pays par-delà la classe, et même par-delà la couleur des individus (Martin-Breteau, 2022 : 54-56). En effet, malgré l'aisance économique (toute relative) des « meilleures classes » noires, celles-ci sont soumises comme les classes populaires noires à l'oppression de race. Bien plus, selon la règle de la goutte de sang *(one-drop rule)*, les personnes « noires » ayant un ou une ancêtre noire mais une peau claire, voire blanche – environ 20 % à Farmville présentent « une infusion considérable de sang blanc » dit

Du Bois – sont repoussées derrière le voile, à l'intérieur du monde noir. En partie élaborée à Farmville, la métaphore du « Voile de la Race » (Du Bois, 1903a/2007 : 79) comme description concrète de la rationalité paradoxale de la domination raciale a structuré la réflexion de Du Bois dans les décennies suivantes (Du Bois, 1911, 1920).

En définitive, « Les Noirs de Farmville », *Les Noirs de Philadelphie* et l'ensemble des études sociologiques réalisées par Du Bois, seul ou en collaboration, entre le milieu des années 1890 et le milieu des années 1910, témoignent de la conviction selon laquelle des conclusions scientifiquement assurées – ce qu'il appelle la Vérité avec une majuscule – peuvent contribuer à éduquer le groupe majoritaire, dissiper ses préjugés raciaux et stimuler la réforme sociale. Pendant une vingtaine d'années, Du Bois multiplie ainsi les angles d'analyse du supposé « problème noir » devenant, de fait, un pionnier de plusieurs sous-champs disciplinaires de la sociologie : sociologie urbaine et rurale, sociologie de la race et des discriminations, sociologie des migrations, de la famille, de la religion, etc. Dans un premier temps, son projet semble porter ses fruits à en croire la réception plutôt intéressée et favorable des « Noirs de Farmville » dans nombre d'articles de presse publiés à l'époque – il est vrai dans des journaux du Nord et de l'Ouest plutôt que du Sud (Anonyme 1898a ; 1898c ; 1898d ; 1898e ; 1898f ; Hall, 1898), le *Richmond Dispatch*, publié en Virginie, étant particulièrement inamical vis-à-vis de l'étude (Anonyme, 1898b).

Cependant, deux ordres de réalités amènent progressivement Du Bois à douter de l'efficacité de l'arme scientifique pour la justice sociale et raciale. D'une part, la fermeture progressive des opportunités d'étude sur la communauté noire jusqu'alors proposées par le gouvernement fédéral, la faiblesse des moyens humains et financiers disponibles à l'Université noire d'Atlanta, où Du Bois enseigne à partir de 1898, et les grandes difficultés à lever des fonds auprès d'institutions philanthropiques privées réduisent drastiquement ses capacités d'enquête (Du Bois, 1900a ; 1940/1984 : 66-73 ; 1968 : 199). D'autre part, la persistance et, à maints égards, l'aggravation de la violence raciste

dans le pays – émeute de Wilmington en Caroline du Nord (1898), lynchage de Sam Hose en Géorgie (1899), émeutes négrophobes d'Evansville en Indiana (1903) et d'Atlanta en Géorgie (1906), etc. – font prendre conscience à Du Bois que la résolution du « problème noir » ne relève sans doute pas seulement d'un manque d'information du public (Du Bois, 1940/1984 : 96 ; 1944). Dès les années 1900, il investit le champ politique avec la fondation du mouvement du Niagara (1905), puis de la NAACP (1909) dont il dirige le magazine *The Crisis* à partir de 1910, afin de compléter les outils disponibles en vue de l'égalité et de la justice (Martin-Breteau, 2020). Pour autant, Du Bois ne met pas un terme à son travail de sociologue et d'historien, qu'il continuera à consacrer durant ces années à la communauté noire aux États-Unis, ainsi qu'à la diaspora africaine dans le monde, esquissant ainsi une histoire et une sociologie globales des mondes noirs et de la question raciale (Du Bois, 1915 ; 1920/2022 ; Getachew & Pitts, 2022).

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Carol (2016), *White Rage : The Unspoken Truth of Our Racial Divide*, New York, Bloomsbury.

ANONYME (1898a), « A Study of Negro Life », *The New York Times* (New York), 30 janvier, p. 3.

ANONYME (1898b), « Study of the Negro », *The Richmond Dispatch* (Virginie), 30 janvier, p. 16.

ANONYME (1898c), « The Race Problem », *The Saint Paul Globe* (Minnesota), 31 janvier, p. 3.

ANONYME (1898d), « On The Negroes of Farmville », *The Indianapolis Journal* (Indiana), 7 février, p. 5.

ANONYME (1898e), « The Negro's Condition », *Abilene Weekly Reflector* (Kansas), 17 février, p. 10.

ANONYME (1898f), « A Negro Centre in Virginia », *The Sacramento Daily Record-Union* (Californie), 27 février, p. 12.

BATTLE-BAPTISTE Whitney & Britt RUSERT (dir.) (2019 [2018]), *La ligne de couleur de W. E. B. Du Bois. Représenter l'Amérique noire au tournant du XX^e siècle*, trad. par Julia Burtin Zortea, Paris, Éditions B42.

BEAUD Stéphane & Florence WEBER (2010), *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris, La Découverte.

BESSONE Magali & Matthieu RENAULT (2021), *W. E. B. Du Bois : Double conscience et condition raciale*, Paris, Éditions Amsterdam.

BULMER Martin, BALES Kevin & Kathryn Kish SKLAR (dir.) (1991), *The Social Survey in Historical Perspective, 1880-1940*, New York, Cambridge University Press.

CEFAÏ Daniel (2006), « Une perspective pragmatiste sur l'enquête de terrain », *in* Pierre Paillé (dir.), *La Méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*, Paris, Armand Colin, p. 33-62.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.

DESROSIÈRES Alain (1993), *La Politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte.

DU BOIS William Edward Burghardt (1897a), « Lettre de W. E. B. Du Bois à Carroll D. Wright, 5 mai », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries. En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b005-i245> [repris in *The Correspondence of W. E. B. Du Bois, Selections, 1877-1934*, éd. par Herbert Aptheker (1997), Amherst, University of Massachusetts Press, p. 41-42].

DU BOIS William Edward Burghardt (1897b), « Strivings of the Negro People », *The Atlantic Monthly : A Magazine of Literature, Science, Art, and Politics*, LXXX, p. 194-198. En ligne : <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1897/08/strivings-of-the-negro-people/305446/>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1897c), « Beyond the Veil in a Virginia Town », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries. En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b211-i128> [repris in *Against Racism : Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, éd. par Herbert Aptheker (1985), Amherst, University of Massachusetts Press, p. 49-50].

DU BOIS William Edward Burghardt (1897d), « A Program for a Sociological Society ». En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b196-i035>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1898a), « The Negroes of Farmville, Virginia : A Social Study », *Bulletin of the Department of Labor*, 14, Washington, D. C., GPO, p. 1-38 (trad. par Nicolas Martin-Breteau, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2024, 7/8, p. 1242-1307).

DU BOIS William Edward Burghardt (1898b), « The Study of the Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, janvier, p. 1-23 (trad. par Pierre-Nicolas Oberhauser, *Pragmata*, 7/8, p. 280-310).

DU BOIS William Edward Burghardt (1899b), « The Negro in the Black Belt : Some Social Sketches », *Bulletin of the Department of Labor*, 22, Washington, D. C., GPO, p. 401-417. En ligne : <https://fraser.stlouisfed.org/title/bulletin-united-states-bureau-labor-3943/may-1899-477576/negro-black-belt-497876>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1899c), « The Negros of Wilmington, North Carolina », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries. En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b211-i129>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1900a), « The Twelfth Census and the Negro Problems », *The Southern Workman*, 29 (5), p. 305-309. En ligne : <http://www.webdubois.org/db12thCensus.html>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1900-1902), « Testimony of Prof. W. E. Burghardt Du Bois », in *Report of the Industrial Commission on Education*, Washington, D. C., United States Industrial Commission Reports, 15, p. 159-175 [repris sous le titre « The Negroes of Dougherty County, Georgia », *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 154-164].

DU BOIS William Edward Burghardt (1901a), « The Negro Landholder of Georgia », *Bulletin of the Department of Labor*, 35, Washington, D. C., GPO, p. 647-777. En ligne : <https://fraser.stlouisfed.org/title/bulletin-united-states-bureau-labor-3943/july-1901-477591/negro-landholder-georgia-498059>.

DU BOIS William Edward Burghardt (1901b), « The Black North : A Social Study », *New York Times*, 17 et 24 novembre, 1er, 8, 15 décembre [repris sous le titre « The Black North in 1901 : New York », *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 140-153].

DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1903b), *The Negro Church*, The Atlanta University Publications, 8, Atlanta, The Atlanta University Press. En ligne : <https://archive.org/details/negrochurchrepor00dubo/>.
DU BOIS William Edward Burghardt (1903b), « The Talented Tenth », *in* Booker T. Washington (dir.), *The Negro Problem. A Series of Articles by Representative Negroes of Today,* New York, James Pott & Co., p. 31-76 [trad. par Hourya Benthouami sous le titre « Le dixième talentueux », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 25, 2013. En ligne : <https://doi.org/10.4000/traces.5855>].
DU BOIS William Edward Burghardt (1903c), « The Laboratory in Sociology at Atlanta University », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 21 (3), p. 160-163 [repris *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 61-64].
DU BOIS William Edward Burghardt (1904a), « The Atlanta Conferences », *Voice of the Negro*, 1 (3), p. 85-90 [repris *in* Dan S. Green & Edwin D. Driver (dir.), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 53-60].
DU BOIS William Edward Burghardt (1904b), « The Negro Farmer », *in* U. S. Department of Commerce and Labor. Bureau of the Census, *Negroes in the United States*, Washington, D. C., GPO, p. 69-98. En ligne : <https://archive.org/details/negroesinunited01censgoog/page/n10/mode/2up>.
DU BOIS William Edward Burghardt (1905), « Sociology Hesitant », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries. En ligne : <http://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b212-i003> [repris dans *boundary 2*, 27 (3), 2000, p. 37-43].
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1906a), *The Health and Physique Among the Negro American*, The Atlanta University Publications, 13, Atlanta, The Atlanta University Press. En ligne : <https://archive.org/details/healthphysiqueof00dubo>.
DU BOIS William Edward Burghardt (1906b), « Negro Labor in Lowndes County, Alabama », Department of Commerce and Labor, Bureau of Labor.
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1908), *The Negro American Family*, The Atlanta University Publications, 11, Atlanta, The Atlanta University Press. En ligne : <https://archive.org/details/negroamericanfam0000dubo/>.
DU BOIS William Edward Burghardt (1909), « Fifty Years Among Black Folks », *New York Times*, 12 décembre.
DU BOIS William Edward Burghardt (1911), *The Quest of the Silver Fleece : A Novel*, Chicago, A. C. McClurg & Co. En ligne : <https://archive.org/details/questofthesilver00duborich> [trad. sous le titre *La Quête de la toison d'argent*, Ciboure, La Cheminante, 2019].
DU BOIS William Edward Burghardt (dir.) (1912), *The Negro American Artisan*, The Atlanta University Publications, 17, Atlanta, The Atlanta University Press. En ligne : <https://archive.org/details/negroamericanart00dubo>.

Du Bois William Edward Burghardt (1915), *The Negro*, New York, Henry Holt & Co. En ligne : <https://archive.org/details/negro00dubo/mode/2up>.
Du Bois William Edward Burghardt (1944), « My Evolving Program for Negro Freedom », *in* Rayford W. Logan (dir.), *What the Negro Really Wants*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, p. 31-70 [repris in *Clinical Sociology Review*, 8 (1), 1990, p. 27-57].
Du Bois William Edward Burghardt (1948), « The Talented Tenth Memorial Address », *The Boulé Journal*, 15 (1), p. 3-13. En ligne : <https://www.sigmapiphi.org/home/the-talented-tenth.php>.
Du Bois William Edward Burghardt (1968), *The Autobiography of W. E. B. Du Bois : A Soliloquy on Viewing My Life from the Last Decade of Its First Century*, New York, International Publishers.
Du Bois William Edward Burghardt (1969 [1935]), *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, New York, Athenum.
Du Bois William Edward Burghardt (1984 [1940]), *Dusk of Dawn : An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, New Brunswick et Londres, Transaction Publishers.
Du Bois William Edward Burghardt (2007 [1903a]), *Les Âmes du peuple noir*, trad. et présent. par Magali Bessone, Paris, La Découverte.
Du Bois William Edward Burghardt (2019 [1899a]), *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale*, trad. et présent. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte.
Du Bois William Edward Burghardt (2022 [1900b]), « To the Nations of the World », in *W. E. B. Du Bois Papers, Special Collections and University Archives*, University of Massachusetts Amherst Libraries. En ligne : <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b004-i321> [repris in *W. E. B. Du Bois : International Thought*, éd. par Adom Getachew & Jennifer Pitts, New York, Cambridge University Press, p. 18-21].
Du Bois William Edward Burghardt (2022 [1920]), « Les âmes du peuple blanc », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 242 (2) (trad. par Nicolas Martin-Breteau), p. 58-67.
Foner Eric (2002), *Reconstruction : America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, New York, Harper Perennial Modern Classics.
Getachew Adom & Jennifer Pitts (dir.) (2022), *W. E B. Du Bois : International Thought*, New York, Cambridge University Press.
Green Dan S. & Edwin D. Driver (dir.) (1978), *W. E. B. Du Bois on Sociology and the Black Community*, Chicago, The University of Chicago Press.
Grossman Jonathan (1974), « Black Studies in the Department of Labor, 1897-1907 », *Monthly Labor Review*. En ligne : <https://socialwelfare.library.vcu.edu/organizations/labor/black-studies-in-the-department-of-labor-1897-1907/>.
Hall Henry (1898), « Progress of the Black Man Gauged », *The Scranton Tribune* (Pennsylvanie), 12 février, p. 11 [l'article est repris du *Pittsburgh Times* (Pennsylvanie)].

LEIBY James (1960), *Carroll Wright and Labor Reform : The Origin of Labor Statistics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
LEWIS David L. (1993), *W. E. B. Du Bois : Biography of a Race, 1868-1919*, New York, Henry Holt & Co.
LOGAN Rayford W. (1997 [1954]), *The Betrayal of the Negro from Rutherford B. Hayes to Woodrow Wilson*, New York, Da Capo Press.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2019), « Introduction. *Les Noirs de Philadelphie* : un classique pour les sciences sociales », *in* W. E. B. Du Bois (2019 [1899a]), *Les Noirs de Philadelphie. Une étude sociale*, trad. et présent. par Nicolas Martin-Breteau, Paris, La Découverte, p. 7-50.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2020), « W. E. B. Du Bois face à la violence sociale : instruments scientifiques et stratégies politiques pour la justice », *Raisons politiques. Études de pensée politique*, 78 (2), p. 7-13.
MARTIN-BRETEAU Nicolas (2022), « William Edward Burghardt Du Bois, "Les âmes du peuple blanc" et la critique de la suprématie blanche », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 242 (2), p. 46-57.
MAYO-SMITH Richmond (1895), *Statistics and Sociology*, New York, The Macmillan Company.
MORRIS Aldon (2015), *The Scholar Denied : W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Oakland, University of California Press.
O'CONNOR Alice (2001), *Poverty Knowledge : Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*, Princeton, Princeton University Press.
OUTLAW Lucius T. Jr. (2000), « W. E. B. Du Bois on the Study of Social Problems », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568 (1), p. 281-297.
RABAKA Reiland (2010), *Against Epistemic Apartheid : W. E. B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology*, Lanham, Lexington Books.
RODGERS Daniel T. (1998), *Atlantic Crossings : Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
ROTHENSTEIN Julian (dir.) (2019), *Black Lives 1900 : W. E. B. Du Bois at the Paris Exposition*, Londres, Redstone Press.
SAINT-ARNAUD Pierre (2003), *L'Invention de la sociologie noire aux États-Unis d'Amérique. Essai en sociologie de la connaissance scientifique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
WACQUANT Loïc (1993), « De la "terre promise" au ghetto. La grande migration noire américaine, 1916-1930 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 99 (4), p. 43-51.
WARD Lester Frank (1906), *Applied Sociology : A Treatise on the Conscious Improvement of Society by Society*, Boston, Ginn & Co.
WEST Henry Litchfield (1899), « The Race War in North Carolina », *The Forum*, janvier, p. 578-591.
WILLIAMS Robert W. (2006), « The Early Social Science of W. E. B. Du Bois », *Du Bois Review : Social Science Research on Race*, 3 (2), p. 365-394.

WORTHAM Robert A. (2005), « Du Bois and the Sociology of Religion : Rediscovering a Founding Figure », *Sociological Inquiry*, 75 (4), p. 433-452.
WORTHAM Robert A. (dir.) (2011), *The Sociological Souls of Black Folk : Essays by W. E. B. Du Bois*, Lanham, Lexington Books.
WORTHAM Robert A. (2022), *W. E. B. Du Bois : Pioneer American Sociologist*, Lanham, Rowman & Littlefield.
WRIGHT Carroll D. (1895), « Contributions of the United States Government to Social Science », *American Journal of Sociology*, 1 (3), p. 241-275.
WRIGHT Carroll D. (1899), *Outline of Practical Sociology*, New York, Longmans, Green & Co.
WRIGHT II Earl (2016), *The First American School of Sociology : W. E. B. Du Bois and the Atlanta Sociological Laboratory*, Burlington, Ashgate.
WRIGHT II Earl (2020), *Jim Crow Sociology : The Black and Southern Roots of American Sociology*, Cincinnati, University of Cincinnati Press.
ZUCKERMAN Phil (2002), « The Sociology of Religion of W. E. B. Du Bois », *Sociology of Religion*, 63 (2), p. 239-253.

LES NOIRS DE FARMVILLE, VIRGINIE. UNE ENQUÊTE SOCIALE

W. E. B. Du Bois

À bien des égards, il semble que le temps soit arrivé d'entreprendre une étude approfondie de la situation économique du Noir américain[1]. Sous la direction du U.S. Commissioner of Labor [Carroll D. Wright], la présente étude a été réalisée pendant les mois de juillet et août 1897, comme la première d'une série d'enquêtes consacrées à de petites communautés noires bien définies dans diverses régions du pays.

En approchant au mieux la précision scientifique, ce travail a eu pour seul objet d'évaluer la situation réelle du Noir.

LE COMTÉ DE PRINCE EDWARD

Le comté de Prince Edward est un petit quadrilatère irrégulier d'environ 300 miles carrés, situé dans la région centrale de l'État de Virginie, entre la région du Piémont et la bande côtière, à 57 miles environ au sud-ouest de Richmond, et à mi-chemin entre Petersburg et Lynchburg. Ce comté se trouve ainsi à proximité du centre géographique de l'État, et également au centre d'un district qui produit les 7/8e du tabac de Virginie. Le siège du comté est situé à Farmville, un ville-marché de 2 500 habitants, située sur le cours supérieur de la rivière Appomattox.

L'histoire de la population de ce comté est intéressante. Il y a un siècle, il comptait une population de 8 000 personnes, divisée de façon égale entre Blancs et Noirs ; aujourd'hui, il compte une population de plus de 14 000 personnes, un accroissement presque entièrement dû aux Noirs, le nombre des Blancs étant resté sous la barre des 5 000 personnes. Le tableau suivant présente la population blanche et noire du comté pour chaque recensement de 1790 à 1890 :

PRAGMATA, 2024-7/8 : 1242-1307

Population du comté de Prince Edward, 1790-1890

Année	Blancs	Noirs esclaves	Noirs libres	Population noire	Population totale
1790	4 082	3 986	32	4 018	8 100
1800	4 978	5 921	63	5 984	10 962
1810	5 264	6 996	149	7 145	12 409
1820	4 627	7 616	334	7 950	12 577
1830	5 039	8 593	475	9 068	14 107
1840	4 923	8 576	570	9 146	14 069
1850	4 177	7 192	488	7 680	11 857
1860	4 037	7 311	466	7 807	11 844
1870	4 106	–	7 898	7 898	12 004
1880	4 754	–	9 914	9 914	14 668
1890	4 770	–	9 924	9 924	14 694

Moins d'un tiers de la population totale du comté vit dans des villages de 25 habitants ou plus, faisant de la grande majorité des habitants une population entièrement rurale et paysanne. Avant la Guerre de Sécession, plus de 75 % des fermes avaient une superficie supérieure à 100 acres, sur lesquelles travaillaient des groupes de 10 à 50 esclaves[2]. En 1870, ces fermes avaient été tellement délaissées que presque 40 % d'entre elles avaient une superficie de moins de 50 acres. Depuis, une sorte de réaction a eu lieu avec la mise en culture de friches, de sorte qu'en 1890 31 % des fermes avaient une superficie inférieure à 50 acres.

Le tableau suivant présente le nombre et la proportion des fermes dans le comté de Prince Edward selon leur superficie, pour chaque recensement de 1860 à 1890 :

Nombre et proportion des fermes
dans le comté de Prince Edwards selon la superficie, 1860-1890

Superficie	1860		1870		1880		1890	
	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%
Inférieure à 10 acres	–	–	23	3,75	34	3,23	65	5,93
De 10 à 20	6	1,23	49	7,99	152	14,44	118	10,77
De 20 à 50	45	9,24	164	26,75	161	15,29	159	14,51
De 50 à 100	70	14,37	120	19,58	147	13,96	171	15,60
De 100 à 500	318	65,30	232	37,85	472	44,82	505	46,08
De 500 à 1000	46	9,45	23	3,75	73	6,93	67	6,11
Supérieure à 1 000 acres	2	0,41	2	0,33	14	1,33	11	1
Total	**487**	**100**	**613**	**100**	**1 053**	**100**	**1 096**	**100**

À la même époque, les métayers, qui cultivaient une large portion de la terre en 1870, ont décru en nombre entre 1880 et 1890, de sorte que plus de 70 % des fermes sont désormais cultivées par leurs propres propriétaires.

Le tableau suivant, compilé d'après les données du recensement (Rapport sur l'agriculture), présente le nombre de fermes selon leur taille dans le comté, qu'elles soient cultivées par leurs propriétaires, louées pour de l'argent ou louées pour une part en nature sur la récolte, en 1880 et 1890 :

Régime foncier des fermes dans le comté de Prince Edwards, 1880 et 1890

Superficie	Cultivées par leur propriétaires		Louées pour de l'argent		Louées en nature	
	1880	1890	1880	1890	1880	1890
Inférieure à 10 acres	15	35	3	11	16	19
De 10 à 20	47	76	40	12	65	30
De 20 à 50	68	103	33	19	60	37
De 50 à 100	80	127	39	30	38	14
De 100 à 500	332	366	70	68	70	71

De 500 à 1000	56	60	8	1	9	6
Supérieure à 1000 acres	9	8	4	1	1	2
Total	**607**	**775**	**187**	**142**	**259**	**179**
Pourcentage	**57,64**	**70,71**	**17,76**	**12,96**	**24,60**	**16,33**

Bien que moins de 2 % de ces fermes soient hypothéquées, les paiements en nature sur les récoltes constituent un montant considérable chaque année.

L'agriculture est la principale activité des habitants du comté, le tabac étant sa production principale. Le blé, le maïs, l'orge et les pommes de terre sont également cultivés, de même que les produits laitiers et la volaille. Le tableau suivant présente les principales productions du comté pour chaque recensement de 1850 à 1890 :

Principales productions agricoles
dans le comté de Prince Edward, 1850-1890

Production	1850	1860	1870	1880	1890
Tabac *(livres)*	2 571 850	4 231 797	960 700	2 462 326	1 633 830
Maïs *(boisseaux)*	214 350	233 833	87 440	192 462	106 011
Blé *(boisseaux)*	75 762	79 521	43 820	45 838	58 481
Avoine *(boisseaux)*	87 229	122 126	67 445	59 870	43 050
Foin *(tonnes)*	487	151	268	1 100	2 513
Pommes de terre *(boisseaux)*	7 700	7 700	7 544	5 319	12 737
Patates douces *(boisseaux)*	12 454	8 772	4 484	6 323	12 871
Beurre *(livres)*	47 932	67 288	51 791	56 350	133 511

En plus de cette production agricole, il y a un peu d'industrie[3], ainsi que trois lignes de chemin de fer traversant le comté et le mettant en relation avec les marchés[4].

La valeur totale estimée des biens immobiliers et des propriétés personnelles dans le comté était de 2 397 007 $ en 1890, et sur ce montant la somme de 24 281 $ a été prélevée en impôts, soit un taux d'imposition de 10,13 $ pour 1 000 $. L'argent récolté fut distribué de la façon

suivante : à l'État de Virginie, 7192 $; au comté, 7191 $; aux villes, 5104 $; aux écoles, 4794 $[5].

Concernant les Noirs du comté, nous constatons qu'en 1805 les 9924 résidents noirs possédaient 17555 acres de terre, pour un montant, bâtiments compris, estimé à 132189 $. La même année, les Blancs du comté possédaient 202962 acres, et l'estimation de la valeur de leurs terres et bâtiments se montait à 1 064180 $.

Le tableau suivant, compilé à partir des livres de comptes conservés dans le bureau du secrétaire du comté à Farmville, montre le nombre d'acres de terre possédé par les Noirs du comté de Prince Edward et la valeur estimée de leurs terres et bâtiments pour chaque année de 1891 à 1895 :

Acres de terre possédés par les noirs du comté de Prince Edward et estimation de la valeur de la terre et des bâtiments, 1891-1895

Année	Acres de terre possédés	Estimation de la valeur de la terre et des bâtiments (en $)
1891	12 215	83 212,48
1892	13 207	89 787,75
1893	14 754	97 341,53
1894	16 467	105 024,48
1895	17 555	132 188,66

Situé au centre géographique d'un État historiquement esclavagiste, près du centre économique de sa plus grande industrie, la culture du tabac, et également situé dans la ceinture noire de l'État, c'est-à-dire dans la région où une nette majorité d'habitants sont de sang noir, le comté de Prince Edward convient particulièrement à une enquête sur le développement noir. Les quelques statistiques disponibles servent à mesurer l'ampleur de la révolution qui a traversé la région au siècle dernier. Elles montrent l'essor et la chute du système de plantation esclavagiste, la surrection physique de la guerre dans une région où les derniers actes de la grande Guerre civile eurent lieu[6], ainsi que la révolution morale et économique de l'émancipation dans

un comté où les esclaves *(slave property)* représentaient une valeur d'au moins 2 500 000 $. Enfin, elles témoignent de la révolution économique qui s'ensuivit à cause de terres appauvries, de changements dans la demande de tabac et dans les méthodes de production, la compétition de l'Ouest pour les céréales et la viande, l'importance grandissante des usines qui attirent les ouvriers vers les villes et le poids social d'une masse d'affranchis ignorants.

Cependant, la présente étude ne s'intéresse pas à l'ensemble du comté, mais simplement à la situation des Noirs dans sa métropole et capitale, Farmville, où se concentre sa vie sociale, politique et industrielle, où ses produits agricoles sont commercialisés et où son développement s'illustre et s'exprime le mieux.

FARMVILLE

Farmville est située à l'extrémité septentrionale du comté de Prince Edward. Elle est tout à fait typique de la Virginie par son caractère décontracté, ses ragots et son conservatisme à l'égard des traditions familiales et de la propriété foncière. On ne pourrait guère dire qu'elle est animée, et pourtant il s'agit d'une ville-marché active, avec une rue principale longue et basse, bordée de magasins d'utilité générale et de rues adjacentes avec leurs entrepôts et leurs manufactures de tabac, leurs églises et leurs bâtiments imposants. Pour ce qui est des bâtiments publics, on trouve un opéra, une école normale pour filles blanches, une armurerie, un tribunal et une prison, une banque et un dépôt. L'air y est bon, et l'abondance d'eaux riches en lithiase et en sulfure attire de temps en temps les visiteurs.

Farmville est le pôle commercial de six comtés. C'est ici qu'est vendue une large proportion du tabac de ces comtés et qu'une partie est transformée en lamelles ; c'est ici que se trouve au moins une demi-douzaine de maisons de commission qui commercent toutes sortes de produits agricoles ; et c'est ici, également, que se trouve le centre de commercialisation des outils agricoles, des vêtements, des

produits d'épicerie et des biens ménagers. Le samedi, jour de marché, la population de la ville gonfle jusqu'à doubler pratiquement de taille à cause de l'afflux de personnes venues de la campagne – la plupart noires –, certaines en calèches, en chariots et en charrettes à bœufs, et d'autres à pied, et d'importants échanges commerciaux sont alors réalisés.

Naturellement, une telle ville, située au cœur d'une grande région agricole, exerce une forte attraction sur les jeunes gens de la campagne, eu égard à sa vie moins bornée et à la perspective de salaires plus élevés dans ses établissements industriels et commerciaux. Un afflux continu d'immigrants augmente ainsi la population de la ville chaque année. En même temps, les garçons et les filles de Farmville sont attirés par la vie à la grande ville, comme Richmond, Norfolk, Baltimore et New York. De sorte que Farmville agit comme une sorte de bureau de placement, prenant le campagnard mal dégrossi pour le former à la vie industrielle, et envoyant vers le nord et l'est des recrues plus ou moins bien préparées pour la vie métropolitaine. Ceci donne à la ville une atmosphère de changement et d'agitation plutôt inhabituelle pour une localité si petite, qui, en même temps, fait souvent office d'agent de contrôle à l'égard des combines vantant une prospérité continue.

La population de Farmville a grossi de façon régulière depuis 1850. Depuis 1890, cependant, la population noire semble avoir diminué – un fait dû sans aucun doute à l'importante émigration vers les villes du nord. Le tableau suivant, compilé à partir des dossiers du Bureau du recensement et des questionnaires, présente la population noire et blanche de Farmville pour chaque année de recensement de 1850 à 1890, ainsi que la population noire en 1897 :

Population de Farmville, 1850-1897

Année	Blancs	Noirs	Total
1850	599	848	1 447
1860	683	583	1 536
1870	598	945	1 543
1880	872	1 186	2 058
1890	961	1 443	2 404
1897	(a)	1 350[7]	(a)

(a) : donnée manquante.

En 1880, la population du district de Farmville, y compris avec la ville de Farmville, comptait 3 310 personnes, parmi lesquelles 1 120 étaient blanches et 2 190 étaient noires ; et en 1890, la population du district était de 3 684 personnes, parmi lesquelles 1 246 étaient blanches et 2 438 noires.

Les principales industries de la ville sont la vente de tabac et son stockage dans des entrepôts, réalisés par des entreprises par actions composées d'actionnaires noirs aussi bien que blancs ; la transformation du tabac en lamelles, exécutée par 7 entreprises blanches dans 16 manufactures de tabac ; le travail du bois par la Farmville Manufacturing Company ; la fabrication de tonneaux par une entreprise ; la mise en conserve de fruits par la South Side Canning Company ; le broyage du fourrage par les ateliers de Farmville, et la gestion de 57 magasins de détail, etc., répartis comme suit : 8 magasins de vêtements, 12 épiceries, 4 magasins généraux, 4 marchands à commission proposant des stocks de harnais et de matériel, 4 pharmacies, 3 merceries, 3 boucheries, 3 magasins de chapeaux pour femmes, 2 restaurants, 2 libraires-papeteries, 3 quincailleries, 2 magasins de meubles et de cercueils, 1 bijouterie, 1 confiserie et magasin de jouets, 1 magasin vendant des cuisinières et des ustensiles en étain, 1 magasin de charrettes, 1 blanchisserie et 2 saloons[8].

La valeur totale détenue dans la ville en 1890 était de 661 230 $ – immobilier 541 230 $, biens personnels 120 000 $ – sur laquelle une

taxe totale de 9 855 $ a été prélevée et répartie comme suit : vers l'État 1 983 $, vers le comté 1 983 $, vers la ville 3 906 $, vers le fonds de l'État pour l'école 661 $, et vers le fonds de la ville et du comté pour l'école 1 322 $. En 1880, la ville avait une dette de 11 200 $ et, en 1890, elle avait atteint 65 000 $. Le tableau suivant présente l'évaluation des propriétés immobilières et sa répartition entre les Blancs et les Noirs de Farmville, selon les archives détenues dans le bureau du secrétaire du comté, pour les années de 1891 à 1895 :

Estimation de la valeur de l'immobilier à Farmville, 1891-1895

	Propriétés immobilières détenues par				Total	
	Blancs		Noirs			
Année	Montant (en $)	Augmentation (en %)	Montant (en $)	Augmentation (en %)	Montant (en $)	Augmentation (en %)
1891	523 355	—	42 834	—	566 189	—
1892	530 685	+ 1,40	51 865	+ 21,08	582 550	+ 2,89
1893	543 610	+ 2,44	52 765	+ 1,74	596 375	+ 2,37
1984	545 130	+ 0.28	53 340	+ 1,09	598 470	+ 0,35
1895	525 205	– 3,66	51 240	– 3,94	576 445	– 3,68

Au 1er août 1897, environ trois cinquièmes des habitants de Farmville étaient d'ascendance noire, et c'est à cette partie de la population que la présente étude s'intéresse. L'enquêteur a passé les mois de juillet et d'août dans la ville : il a vécu avec les gens de couleur, a participé à leur vie sociale et visité leurs logements. Pour l'enquête, il a préparé les questionnaires suivants pour chaque famille et chaque individu :

1. Nombre de personnes dans la famille ?
2. Relation de cette personne au chef de famille ?
3. Sexe ?
4. Âge à l'anniversaire le plus proche ?
5. Situation conjugale ?
6. Lieu de naissance ?

7. Durée de résidence à Farmville ?
8. Durée de résidence dans cette maison ?
9. Sait lire ?
10. Sait écrire ?
11. Nombre de mois passés à l'école l'année dernière ?
12. Emplois habituels ?
13. Salaires habituels par jour, semaine ou mois ?
14. Nombre de semaines passées sans emploi pendant l'année ?
15. Mère de combien d'enfants (nés vivants) ?
16. Nombre d'enfants actuellement en vie ?
17. Localisation actuelle de ces enfants ?
18. La famille possède-t-elle ce logement ?
19. Possède-t-elle de la terre ou des maisons ?
20. Loyer mensuel payé ici ?
21. Pratique religieuse ?

Il n'y eut dans l'ensemble aucune difficulté à obtenir des Noirs des réponses à ces questions, si tant est qu'ils aient pu y répondre. La plus grande incertitude au sujet de l'exactitude des réponses fut liée à la première et à la quatrième questions : la première en raison de l'absence temporaire de membres de la famille et la quatrième parce que, dans de nombreux cas, l'âge est inconnu. Les réponses concernant les salaires furent évidemment plus ou moins imprécises, bien que des retours assez bons aient été obtenus. On ne pouvait répondre à la quinzième question que si la mère était présente, et pas toujours avec assez de précision. Seules quelques réponses à cette question ont été enregistrées. Dans l'ensemble, les réponses semblent approcher assez la vérité pour être d'une valeur scientifique considérable, bien que l'on admette une marge d'erreur éventuelle importante.

ÂGE, SEXE, LIEU DE NAISSANCE DE LA POPULATION NOIRE

Le nombre total de Noirs à Farmville qui ont indiqué leur âge et leur sexe était de 1225 personnes. Si les 250 personnes que l'on considère

comme non-répondantes étaient ajoutées à ce nombre, le total dans et autour de Farmville s'établirait à 1 475 personnes. En soustrayant de ce total les 125 personnes qui vivaient hors des limites de la ville, nous constatons que la population noire de Farmville était d'environ 1 350 personnes en 1897. Cependant, comme les limites de la ville mettent à l'écart de façon quelque peu arbitraire un nombre considérable de Noirs qui, de fait, partagent la vie de la communauté de Farmville, ceux-ci ont été inclus dans ce total, sauf indication contraire. Vingt-cinq personnes, dont la résidence à Farmville concernait des périodes si imprécises que leur qualité de citoyennes de la ville était douteuse, ont été omises ; elles ont des familles ici, mais travaillent principalement dans le Nord. Environ 75 domestiques, principalement des jeunes femmes vivant dans des familles blanches et n'ayant pas d'autre lieu de résidence en ville, n'ont pas du tout été interrogées, et, par conséquent, ne sont pas considérées dans ces décomptes. Leur nombre ainsi que celui des personnes également omises ne sont qu'estimés, mais pas précisément décomptés.

En prenant les Noirs du groupe vivant à Farmville comme indiqué dans le tableau suivant, nous trouvons qu'il s'y trouve 598 hommes et 627 femmes, soit une proportion de 1 048 femmes pour 1 000 hommes[9]. C'est bien davantage que la proportion générale pour les États-Unis (952,8 femmes pour 1 000 hommes), et même davantage que la proportion dans les États de la façade atlantique nord du pays. Cet excès de femmes indique une émigration soutenue des hommes. Le tableau suivant présente, par groupes d'âge, le nombre de Noirs de chaque sexe dont on a obtenu des réponses :

Nombre de noirs à Farmville dont on a obtenu des réponses, par groupe d'âge et par sexe, 1897

Groupes d'âge	Hommes	Femmes	Total
Moins d'1 an	12	12	24
De 1 à 9 ans	127	150	277
De 10 à 19 ans	182	147	329
De 20 à 29 ans	87	101	188

De 30 à 39 ans	53	67	120
De 40 à 49 ans	47	55	102
De 50 à 59 ans	44	52	96
De 60 à 69 ans	23	24	47
De 70 à 79 ans	14	15	29
De 80 à 89 ans	3	3	6
De 90 à 99 ans	1	—	1
100 ans et plus	1	—	1
Âge inconnu	4	1	5
Total	598	627	1 225

En prenant en compte le pourcentage des différents groupes d'âge, il est intéressant de comparer la population noire de Farmville avec la population de couleur des États-Unis, avec la population totale des États-Unis, et avec les populations de divers pays étrangers. Cette comparaison est proposée dans le tableau suivant.

Pourcentage des différents groupes d'âge pour les noirs de Farmville et pour la population totale de divers pays

[Les pourcentages pour Farmville sont calculés à partir des questionnaires ; les autres sont tirés du recensement des États-Unis de 1890 et de *Statistics and Sociology* de Mayo-Smith.]

Groupes d'âge	Noirs de Farmville	Population de couleur des États-Unis (a)	Population totale des États-Unis	Population :		
				Allemagne	Irlande	France
Moins de 10 ans	24,57	28,22	24,28	24,2	20,8	17,5
De 10 à 19 ans	26,86	25,18	21,70	20,7	23,4	17,4
De 20 à 29 ans	15,35	17,40	18,25	16,2	16,2	16,3
De 30 à 39 ans	9,79	11,26	13,48	12,7	10,8	13,8
De 40 à 49 ans	8,32	7,89	9,45	10,4	9,8	12,3
De 50 à 59 ans	7,84	4,92	6,38	7,8	8,5	10,1

De 60 à 69 ans	3,84	2,88	3,94	5,2	6,0	7,6
70 ans et plus	3,43	2,25	2,52	2,8	4,5	5,0
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

(a) : personnes d'ascendance noire, chinoise, japonaise, et Indiens civilisés.

Ici à nouveau, nous avons la preuve de l'émigration des trentenaires et des quarantenaires, laissant un excédent d'enfants et de personnes âgées. Cet excédent n'est pas compensé par l'immigration en provenance des districts ruraux, parce que cette immigration est plus susceptible d'être celle de familles entières – personnes jeunes, d'âge moyen et âgées – plutôt que de jeunes femmes et de jeunes hommes seuls. La proportion d'enfants de moins de 15 ans est également accrue par l'habitude qu'ont les couples mariés et les personnes veuves d'aller en ville pour travailler en laissant leurs enfants à leurs grands-parents. Cela explique également la faible proportion d'enfants de couleur dans une ville comme Philadelphie.

En ce qui concerne les personnes de 35 ou 40 ans ou plus, il existe sans doute une erreur considérable à propos des déclarations sur leur âge. Elles ne connaissent pas leur âge et ne possèdent pas de documents écrits. Dans de tels cas de figure, l'enquêteur s'est généralement efforcé, par un questionnement précis, de fixer une date, comme celle de la reddition de [Robert E.] Lee [en 1865], et de trouver un événement contemporain comme un mariage ou une période de travail servile pendant l'enfance qui puisse y correspondre.

Il y a 263 hommes en âge de voter et 512 enfants en âge légal d'aller à l'école (de 5 à 20 ans), soit 367 qui ont l'âge normal pour y aller (de 5 à 15 ans). D'après les statistiques du lieu de naissance, on trouve que sur les 1225 Noirs de Farmville, 531, soit 43 %, sont nés dans la ville ; 750, soit 61 %, dans le comté de Prince Edward, et 1181, soit 96 %, dans l'État de Virginie. Parmi ceux qui sont nés hors de l'État, 1 est né en Alabama, 4 en Géorgie, 1 au Kansas, 2 au Massachusetts, 4 dans le

New York, 4 en Caroline du Nord, 1 au Tennessee et 5 en Virginie-Occidentale. Deux viennent des Caraïbes, et le lieu de naissance de 20 personnes est inconnu. La population de la ville apparaît ainsi comme une concentration locale de population provenant des districts ruraux environnants.

Sur les 262 familles de Noirs dans la ville, 202 ont indiqué leur durée de résidence sur place. Huit y résidaient depuis moins d'un an, 17 depuis un à cinq ans, 35 depuis cinq à dix ans, 45 depuis dix à vingt ans, 61 depuis vingt à trente-cinq ans et 36 depuis trente-cinq ans ou plus. En d'autres termes, environ la moitié de la population s'est installée dans la ville depuis 1880.

SITUATION CONJUGALE, NAISSANCES ET DÉCÈS

Dans le tableau suivant, relatif à la situation conjugale des Noirs de cette communauté, on trouve que sur les 351 hommes de plus de 15 ans qui ont répondu 147, soit 41,9 %, étaient célibataires, 178, soit 50,7 %, étaient mariés, et 14, soit 4 %, était veufs. Les 12 derniers, soit 3,4 %, n'étaient en aucun cas divorcés de façon régulière, mais étaient séparés de façon permanente de leur femme et ont été comptabilisés ainsi. Sur les 392 femmes, 126, soit 32,1 %, étaient célibataires ; 178, soit 45,4 %, étaient mariées ; 76, soit 19,4 %, étaient veuves ; et 12, soit 3,1 %, étaient séparées de façon permanente.

Situation conjugale, par sexe et groupe d'âge

Groupes d'âge	Hommes				Femmes			
	Célibataires	Mariés	Veufs	Séparés	Célibataires	Mariées	Veuves	Séparées
De 15 à 19 ans	79	—	—	—	71	3	—	—
De 20 à 29 ans	55	28	—	3	44	51	3	3
De 30 à 39 ans	6	46	—	1	10	49	6	2
De 40 à 49 ans	3	37	3	3	—	30	22	3

De 50 à 59 ans	2	30	7	4	—	32	17	3
De 60 à 69 ans	1	20	2	—	—	9	14	1
De 70 à 79 ans	—	12	1	1	—	4	11	—
De 80 à 89 ans	—	3	—	—	—	—	3	—
De 90 à 99 ans	—	1	—	—	—	—	—	—
100 ans et plus	—	—	1	—	—	—	—	—
Inconnu	1	1	—	—	1	—	—	—
Total	**147**	**178**	**14**	**12**	**126**	**178**	**76**	**12**

Le tableau suivant compare la situation conjugale des Noirs de Farmville à la situation conjugale de la population de divers pays étrangers. Le tableau se rapporte aux personnes de 15 ans et plus.

Situation conjugale des noirs de Farmville et de la population de plusieurs pays étrangers, par sexe

	Pourcentage d'hommes de 15 ans et plus			Pourcentage de femmes de 15 ans et plus		
Division civile	Célibataires	Mariés	Veufs	Célibataires	Mariées	Veuves
Farmville	41,9	50,7	(a) 7,4	32,1	45,4	(a) 22,5
France	36,0	56,5	7,5	30,0	55,3	14,7
Allemagne	40,9	53,7	5,3	36,5	50,8	12,4
Grande-Bretagne	39,5	54,9	5,6	37,3	50,9	11,8
Hongrie	31,5	63,7	4,7	22,0	62,8	15,0
Irlande	49,3	44,8	5,9	43,5	42,1	14,4
Italie	40,9	53,1	6,0	33,2	53,2	13,6

(a) : y compris les personnes séparées.

Dans le tableau suivant, la situation conjugale de la population noire de Farmville est comparée avec celle de la population totale des États-Unis. Seules les personnes de 20 ans et plus sont prises en considération.

Situation conjugale des noirs de Farmville et de la population des États-Unis, par sexe

[Les pourcentages pour Farmville sont calculés à partir des questionnaires ; ceux concernant les États-Unis sont tirés du recensement états-unien de 1890.]

	Pourcentage d'hommes de 20 ans et plus				Pourcentage de femmes de 20 ans et plus			
Division civile	Célibataires	Mariés	Veufs	Divorcés	Célibataires	Mariées	Veuves	Divorcées
Farmville États-Unis	25,00	65,44	5,15	(a) 4,41	17,30	55,03	23,90	(a) 3,77
Blancs natifs, parents natifs	28,54	66,08	4,74	(b) 0,64	18,75	67,88	12,79	(b) 0,58
Blancs natifs, parents étrangers	48,82	48,65	2,25	(b) 0,28	34,83	58,76	6,02	(b) 0,39
Blancs étrangers	28,06	65,93	5,51	(b) 0,50	15,39	68,05	16,21	(b) 0,35
Noirs	25,01	69,02	5,40	(b) 0,57	15,71	65,02	18,41	(b) 0,86
Total États-Unis	**30,95**	**63,83**	**4,65**	**(b) 0,57**	**19,92**	**66,35**	**13,19**	**(b) 0,54**

(a) : séparés / (b) : y compris sans réponse.

En comparant la situation à Farmville avec celle de pays étrangers et avec celle des États-Unis, comme cela est proposé dans les tableaux ci-dessus, nous trouvons quelques indications très instructives[10]. Pendant la période de l'esclavage, on se mariait ou entrait en concubinage très tôt, et la première génération d'affranchis en a fait de même. La seconde génération, cependant, retarde son âge au mariage en grande partie pour des raisons économiques, et émigre pour améliorer sa situation. Par conséquent, nous trouvons dans cette race, encore jeune en termes de civilisation, que le pourcentage d'hommes célibataires de plus de 15 ans semble être plus grand qu'en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne, en Hongrie ou en Italie, si tant est que la situation de Farmville soit globalement tenue pour exacte, et que le nombre de femmes célibataires est plus élevé que ce à quoi on pourrait s'attendre. Ceci mène à deux maux – des rapports sexuels illicites et une influence restreinte de la vie de famille. Quand dans un peuple

l'héritage de normes inférieures *(low inherited standard)* en termes de morale sexuelle coïncide avec une situation économique qui tend à empêcher des mariages précoces et à stimuler des migrations anormales vers l'irresponsabilité et les tentations de la vie urbaine, alors prostitution et naissances illégitimes en sont le résultat inévitable. Il est ainsi probable de voir ces maux augmenter dans un peuple pendant un temps alors même qu'un progrès général est en cours. Ce sont des maux indissociables d'une période de transition, et ils demeureront jusqu'à ce que la situation industrielle devienne satisfaisante, la migration normale et les normes morales établies.

Le décompte des naissances tel qu'il est conservé par le comté est loin d'être complet, de sorte que l'on ne puisse s'y fier. Le taux de natalité parmi les Noirs est élevé, mais semble décroître. Le pourcentage de naissances illégitimes est, bien sûr, encore plus difficile à déterminer. Une enquête méticuleuse a pu certifier qu'au 1er août 1897 au moins 44 enfants illégitimes de moins de 10 ans vivaient dans la ville. Le nombre total d'enfants de moins de 10 ans était de 301, indiquant à peu près un taux de presque 15 % de naissances illégitimes. Selon une opinion universellement partagée, même ce taux représente une grande amélioration par rapport à la situation passée.

Le décompte des décès dans la ville est mieux tenu à jour que celui des naissances, mais est lui aussi probablement incomplet. En 1896, 33 décès furent dénombrés à Farmville, indiquant un taux de mortalité de 13,5 ‰. Ce chiffre est trop faible, mais le véritable taux de mortalité n'est pas élevé. Il y a une mortalité infantile élevée, mais à part cela la population de couleur semble plutôt en bonne santé. Leur taux de mortalité, bien sûr, est supérieur à celui des Blancs.

Bien que les faits concernant le mélange *(miscegenation)* entre Blancs et Noirs soient difficiles à obtenir et à interpréter, ils sont d'un grand intérêt. Sur les 44 enfants illégitimes mentionnés, 10 était, en toute probabilité, les enfants d'hommes blancs ; 4 parmi eux étaient les enfants de la même mère, dont il était de notoriété publique qu'elle

était la concubine d'un homme blanc qui avait une famille blanche ; 2 étaient les enfants d'une autre mère, et 4 mères avaient chacune un enfant illégitime, pour un total de 6 mères en tout ayant de tels enfants. Il n'y a aucun doute que ce type de rapport illicite a grandement décru ces dernières années. Assez curieusement, il y a aux abords de la ville deux cas d'intermariage *(intermarriage)* entre hommes noirs et femmes blanches, qui ne sont pas inquiétés, malgré la loi.

Quelques tentatives furent faites pour déterminer quelle proportion de la population totale était de sang mixte, mais avec un succès seulement partiel. Si, comme on le suppose souvent dans de telles enquêtes, tous les cas de mélange *(intermingling)* concernaient une seule génération ou bien deux, l'enquête serait plus simple. Mais quand une personne descend de personnes de sang mêlé *(mixed blood)* sur quatre ou cinq générations la question devient d'autant plus difficile. On a consigné l'apparence personnelle d'une majorité de ces Noirs dans la ville, rencontrés par l'enquêteur en face-à-face. Sur 705 Noirs ainsi rencontrés, 333 étaient apparemment de sang non-mêlé *(of unmixed Negro blood)* ; 219 étaient bruns de couleur *(brown)* et montraient des traces de sang blanc, et 153 étaient jaunes ou plus clairs, et montraient une infusion considérable de sang blanc. Par conséquent, entre un tiers et la moitié des Noirs de la ville sont de sang-mêlé, et en le vérifiant par des observations dans la rue et dans les rassemblements, cela semble une conclusion juste.

ÉCOLES ET ILLETTRISME

Farmville n'a pas d'école pour les enfants de couleur, mais les envoie dans le district scolaire situé juste en dehors des limites municipales. L'école est un grand bâtiment, bien situé, comportant cinq pièces. Un homme en est le principal, secondé d'un assistant et de trois assistantes. L'école n'a pas pour le moment, si l'on en croit le témoignage général des gens de la ville, de très bons résultats. Elle ne propose pratiquement pas de classes de niveau, les enseignants n'y sont pas particulièrement bien formés, sauf dans un, peut-être deux cas, et l'année

scolaire est de six mois – du 15 septembre au 1er avril. Les salaires des enseignants n'atteignent pas en moyenne plus de 30 dollars par mois, ce qui restreint la concurrence pour ces postes aux résidents de la ville.

La fréquentation moyenne de l'école pour l'année se terminant en 1895 était de 260,5 enfants. En 1896, elle était 260 et de 269 en 1897[11]. Cela représente entre 80 et 90 % des enfants inscrits. Sur les 512 enfants de Farmville âgés de 5 à 20 ans, 239, soit 46 %, étaient scolarisés pendant l'année se terminant en 1897. Sur les 367 enfants âgés de 5 à 15 ans, 205, soit 55,9 %, étaient scolarisés. Le tableau suivant montre la fréquentation scolaire selon l'âge et le sexe :

Scolarisation, selon l'âge et le sexe

	Garçons		Filles	
Âge	Population	Scolarisée	Population	Scolarisée
5 ans	20	—	22	1
6 ans	8	1	17	4
7 ans	13	4	19	8
8 ans	13	5	21	13
9 ans	16	11	13	11
10 ans	23	16	15	10
11 ans	14	11	10	7
12 ans	29	21	18	15
13 ans	22	17	7	5
14 ans	15	13	23	15
15 ans	19	9	10	8
Total	**192**	**108**	**175**	**97**
De 15 à 20 ans	74	13	71	21
Total général	**266**	**121**	**246**	**118**

Entre 5 et 15 ans, les garçons et les filles fréquentent l'école à peu près dans les mêmes proportions ; ensuite, les garçons sortent pour la plupart du système scolaire pour aller travailler. Par rapport aux garçons, une plus grande proportion des filles reçoit une formation après le primaire *(common grades)*. L'effet du travail des enfants sur

les travaux ménagers et dans les manufactures de tabac se retrouve facilement dans les chiffres concernant l'assiduité scolaire pendant l'année. Sur les 205 enfants âgés de 5 à 15 ans qui ont fréquenté l'école au cours de l'année 1896-1897, seulement 52 % furent présents pendant les six mois que dure le cycle, 33 % furent présents pendant la moitié du cycle, et 11 % pendant une durée inférieure à trois mois. Quatre pour cent poursuivit le cycle de l'école publique pendant une période de trois à quatre mois avec des cours privés. Le tableau suivant montre la fréquentation scolaire pour les enfants de 5 à 15 ans, distingués selon le sexe :

Durée de la fréquentation scolaire, selon le sexe

Fréquentation scolaire	Garçons	Filles	Total
Moins de 3 mois	11	11	22
3 mois	39	29	68
6 mois	55	52	107
9 mois et plus	3	5	8
Total	108	97	205

Même aussi négligent, le système scolaire a eu un effet sur l'analphabétisme dans la ville. Sur les 908 personnes ayant répondu, 42,5 % pouvaient lire et écrire, 17,5 % pouvaient lire mais pas écrire, tandis que 40 % étaient totalement analphabètes. Si nous divisons la population en quatre groupes – les enfants élevés pendant l'esclavage, pendant la guerre et la Reconstruction, depuis 1867, et les enfants actuels, on peut retracer les étapes du progrès à travers la diminution de l'analphabétisme. Néanmoins, 23 % des jeunes de 10 à 20 ans sont analphabètes. Le tableau suivant montre le degré d'analphabétisme selon le sexe et l'âge :

Personnes alphabétisées et analphabètes, selon le sexe et l'âge

Sexe et âge	Capables de lire et écrire	Capable de lire	Anal-phabètes	Sans réponse	Total
Hommes					
De 10 à 20 ans	97	49	45	4	195
De 21 à 30 ans	38	16	26	1	81
De 31 à 40 ans	30	7	10	—	47
41 ans et plus	34	13	80	5	132
Âge inconnu	1	1	1	1	4
Total hommes	200	86	162	11	459
Femmes					
De 10 à 20 ans	96	21	34	3	154
De 21 à 30 ans	52	21	23	1	97
De 31 à 40 ans	28	17	28	—	73
41 ans et plus	10	14	116	—	140
Âge inconnu	—	—	—	1	1
Total femmes	186	73	201	5	465
Deux sexes					
De 10 à 20 ans	193	70	79	7	349
De 21 à 30 ans	90	37	49	2	178
De 31 à 40 ans	58	24	38	—	120
41 ans et plus	44	27	196	5	272
Âge inconnu	1	1	1	2	5
Total pour les deux sexes	386	159	363	16	924

Beaucoup de garçons et de filles de Farmville fréquentent diverses écoles et académies loin de chez eux. Les plus fréquentés, par ordre de popularité, sont : Virginia Seminary à Lynchburg, une école baptiste ; Virginia Normal and Collegiate Institute à Petersburg, une école publique ; Hartshorn Memorial College à Richmond, une école pour filles ; Hampton Institute à Hampton ; Ingleside Seminary à Burkeville, une école presbytérienne.

Une évolution notable chez les générations les plus jeunes est que le taux d'analphabétisme autrefois plus élevé chez les femmes est désormais plus élevé chez les hommes.

Naturellement, les statistiques sur l'analphabétisme, qui dépendent de déclarations volontaires, contiennent une marge d'erreur. Dans le cas présent, la conclusion la moins favorable a été privilégiée pour toutes les réponses douteuses ou évasives, et la marge d'erreur n'est probablement pas plus grande que d'habitude pour ce type de statistiques.

EMPLOIS ET SALAIRES

Les opportunités d'emploi à Farmville expliquent pour une large part la situation actuelle de ses citoyens noirs, comme, par exemple, la migration de la campagne vers la ville et de la ville vers la grande ville, le report du mariage, la propriété des biens et les relations générales entre Blancs et Noirs. Si nous divisons l'ensemble de la population de couleur âgée de plus de 10 ans selon la classification habituelle des métiers, nous trouvons 22 personnes dans des professions libérales ; 287 dans des emplois domestiques ; 45 dans des emplois commerciaux ; 15 dans des emplois agricoles ; 282 dans des emplois industriels ; 259 sans emploi rémunéré ; et 14 personnes n'ayant pas répondu.

En utilisant une classification différente, nous trouvons 36 personnes travaillant à leur compte ; 350 ouvriers ; 92 employés de maison à temps plein ; 149 employés de maison en service de jour ; 259 personnes à la maison, sans emploi et dépendantes ; 24 professions libérales et employés de bureau ; et 14 personnes n'ayant pas répondu. Le tableau suivant montre en détail les emplois, classés par sexe et groupe d'âge :

Métiers par sexe et groupes d'âge

Métiers	De 10 à 15 ans	De 16 à 20 ans	De 21 à 30 ans	De 31 à 40 ans	41 ans et plus	Âge inconnu	Total
Hommes							
Apprentis	2	2	1	–	–	–	5
Boulanger	–	–	–	1	–	–	1
Barbiers	1	1	1	1	1		5
Forgerons	–	–	–	–	2	–	2
Cheminot	–	–	–	–	1	–	1
Maçons et plâtriers	–	–	–	2	1	–	3
Briquetiers	1	6	6	–	1	–	14
Bouchers	–	–	2	–	1	–	3
Ébéniste	–	–	–	–	1	–	1
Employé de conserverie	1	–	–	–	–	–	1
Charpentiers			1	2	11		14
Pasteurs				2	4		6
Employé, Service postal ferroviaire				1			1
Cochers			1	1			2
Tonnelier				1	3		4
Employés de maison à temps plein *(domestic servants)*	7	2	4	1	2		16
Travailleurs agricoles	1	1	1	1	9		13
Fermiers		2					2
Pompiers, pompe incendie	1			2			3
Valets d'écurie			2	2	1		5
Gardiens					3		3
Travailleurs *(laborers)*	11	9	9	4	25		58
Propriétaire de blanchisserie				1			1
Tourneurs sur bois	1		2	5	2		10
Marchand de bois					1		1
Épiciers			1	3	1		5
Peintres	–	–	–	–	3	–	3
Colporteurs, confiseries, etc.	–	–	2	–	2	–	4
Livreurs, portefaix *(porters)*	1	5	1	2	8	–	17
Restaurateurs	–	–	–	–	2	–	2

Employés de scierie	–	1	1	1	–	–	3
Orfèvre et horloger	–	–	–	–	1	–	1
Cordonniers	–	–	–	–	4	–	4
Enseignant	–	–	–	1	–	–	1
Conducteurs d'attelage		1	1	2	7		11
Employés d'usine de tabac	19	35	39	9	25	1	128
Serveurs		2	1			1	4
Charron					1		1
Sans réponses	4		1		3	2	10
À la maison	14	3	2	1	5		25
À l'école (a)	58	4	2	1			65
Total pour les hommes	122	74	81	47	131	4	459

(a) : garçons qui n'ont d'autre occupation que d'aller à l'école. Beaucoup d'enfants travaillent en tant que domestiques ou dans les manufactures de tabac pendant une partie de l'année tout en allant aussi à l'école. Ces enfants sont ici comptabilisés selon leur emploi, et non pas comme écoliers.

Métiers	De 10 à 15 ans	De 16 à 20 ans	De 21 à 30 ans	De 31 à 40 ans	41 ans et plus	Âge inconnu	Total
Femmes							
Comptable			1				1
Employée de conserverie					1		1
Journalières	4	11	9	5	4		33
Employées de maison de jour et femmes à la maison		1	24	28	61		114
Employées de maison à temps plein *(domestic servants)*	6	18	27	6	8		65
Épicières			1	1			2
Infirmières					2		2
Cuisinières publiques				1	1		2
Restauratrice					1		1
Couturières et femmes à la maison		1		4	5		10
Enseignantes		6	8	1			15
Employées d'usine de tabac	1	8	4	3	7		23
Employées d'usine de tabac et de conserverie et femmes à la maison		2	2	8	11		23
Sans réponse	2	1				1	4

Femmes à la maison		3	20	15	29		67
À la maison	16	6			12		34
À l'école (a)	54	14					68
Total pour les femmes	**83**	**71**	**96**	**72**	**142**	**1**	**465**
Total pour les hommes et les femmes	**205**	**145**	**177**	**119**	**273**	**5**	**924**

(a) : filles qui n'ont d'autre occupation que d'aller à l'école. Beaucoup d'enfants travaillent en tant que domestiques ou dans les manufactures de tabac pendant une partie de l'année tout en allant aussi à l'école. Ces enfants sont ici comptabilisés selon leur emploi, et non pas comme écoliers.

Dans le tableau suivant, les Noirs de Farmville sont comparés à la population des États-Unis selon le pourcentage de personnes engagées dans certaines catégories d'emploi rémunéré. Les classifications du recensement des États-Unis sont utilisées.

Pourcentage de la population active noire de farmville et de la population active totale des États-Unis, par catégories d'emplois rémunérés

Catégories d'emplois	Noirs de Farmville				Pourcentage aux États-Unis
	Hommes	Femmes	Total	Pourcentage	
Agriculture	15	—	15	2,30	39,65
Professions libérales	7	15	22	3,38	4,15
Service domestique et à la personne	91	217	308	47,31	19,18
Commerce et transport	44	3	47	7,22	14,63
Manufactures et industries mécaniques	202	57	259	39,79	22,39
Total	**359**	**292**	**651**	**100,00**	**100,00**

Alors que la gamme des emplois ouverts aux hommes de couleur n'est pas étendue, celle ouverte aux femmes est particulièrement réduite, de sorte que la plupart des filles n'ont le choix qu'entre devenir domestique ou femme à la maison. Les différentes catégories d'emplois sont étudiées les unes à la suite des autres :

Les professions libérales. – Il n'y a pas de médecins ni d'avocats de couleur dans la ville, les prédicateurs et les enseignants étant les seuls représentants des professions savantes. La situation de prédicateur est la plus influente de toutes les situations parmi les Noirs, et confère le plus grand degré de respect personnel et de prestige social. Les deux principaux prédicateurs de la ville reçoivent, pour l'un 480 $ et le loyer de sa maison, pour l'autre 600 $ par an. Tous deux sont diplômés de séminaires théologiques et représentent l'élément le plus jeune et le plus progressiste de la communauté. Ils utilisent un bon anglais et aucun scandale n'entache leur vie privée, pour autant que l'enquêteur le sache. Leur influence est, dans l'ensemble, bonne, bien qu'ils soient moins des guides spirituels que des leaders ou des agents sociaux. Lentement mais sûrement, de tels hommes sont en train d'évincer le prédicateur de la période de l'esclavage, ignorant mais pittoresque, et à bien des égards impressionnant. Les représentants de ce dernier type ne se trouvent plus désormais que dans les petites églises ou dans les districts ruraux, où ils s'occupent de deux ou trois paroisses et reçoivent des salaires allant de 75 à 300 $ par an.

L'enseignant arrive à la suite du prédicateur dans l'estime publique. Un nombre croissant est désormais constitué de jeunes femmes, et les enseignants et enseignantes de Farmville travaillent aussi dans les écoles des districts environnants. Les périodes scolaires vont de quatre à six mois, en plus de quoi l'enseignement privé occupe une place considérable. Les enseignants gagnent de 100 à 250 $ par an, et occupent parfois d'autres emplois pendant les vacances.

Les entrepreneurs. – L'entrepreneur individuel de commerce est une figure nouvelle parmi les Noirs, et son ascension mérite d'être examinée avec soin tant elle est importante pour l'avenir de la race noire. Les entreprises commerciales dans lesquelles les Noirs de Farmville sont engagés à leur propre compte comprennent la fabrication de briques, l'épicerie, la coiffure, la restauration, la réparation de meubles, l'orfèvrerie et la réparation d'horloges, la cordonnerie, la vente de bois et la fabrication de fouets, la blanchisserie, la

construction immobilière, la peinture, la forge, le charronnage, l'hôtellerie et l'agriculture – ce qui représente en tout 32 entreprises distinctes dirigées par 36 propriétaires, employant en outre une quarantaine d'autres personnes.

Toute l'industrie de la construction de briques à Farmville et dans les environs est entre les mains d'un homme de couleur – un affranchi qui acheta sa propre liberté et celle de sa famille, acquit la propriété de son maître avant de l'embaucher pour travailler pour lui. Il possède au moins mille acres de terres dans le comté de Cumberland et une propriété considérable à Farmville. Dans sa briqueterie, il emploie environ 15 ouvriers, principalement des garçons de 16 à 20 ans, pendant cinq ou six mois par an, fabriquant de 200 000 à 300 000 briques. Ses hommes reçoivent environ 12 $ par mois et un salaire additionnel pour leurs heures supplémentaires. Probablement plus de la moitié des maisons de briques dans et à proximité de Farmville sont construites avec des briques venant de son établissement, lequel a causé à plusieurs reprises la faillite de concurrents blancs.

L'épicerie, lorsqu'elle est dirigée par le Noir, est une activité comparativement nouvelle à Farmville, assez dynamique, bien que la plupart des magasins soient des affaires naturellement modestes et sans prétention. Il y a sept épiceries gérées par des Noirs dans la ville. Sur celles-ci, trois sont florissantes et font un chiffre d'affaires de 50 à 100 $ par semaine. Les trois propriétaires de ces magasins sont en activité depuis cinq à huit ans, sont détenteurs de propriété, ont une bonne formation scolaire, et possèdent apparemment un bon jugement en affaires. Leurs femmes aident généralement au magasin, et n'embauchent des commis qu'occasionnellement. Deux autres magasins sont plus récents et se portent assez bien avec de belles perspectives commerciales pour l'avenir. Ces épiceries sont gérées par de jeunes hommes qui ont obtenu leur capital grâce à des emplois peu qualifiés à New York. Les propriétaires de ces cinq magasins dépendent entièrement de leur activité pour vivre. Les deux autres magasins sont dirigés par des femmes comme compléments de revenus. Ces magasins ont

une clientèle réduite. Une huitième épicerie, non signalée dans le tableau des emplois, a été inaugurée en août 1897, au cours de cette enquête.

La coiffure et la restauration étaient les commerces vers lesquels les affranchis se tournaient le plus naturellement après leur formation comme employés de maison. De ce fait, ces commerces ne recrutent pas aujourd'hui les meilleurs talents de la race noire, puisqu'ils conservent à certains égards le goût d'un passé désagréable ; ils sont néanmoins encore largement pratiqués. Le Noir le plus riche de la ville en est le principal coiffeur, dont on dit qu'il possède près de 10 000 $ de patrimoine. Il y a cinq salons de coiffure en tout – trois pour les Blancs et deux pour les Noirs –, tous dirigées par des Noirs. Ces commerces sont un peu trop nombreux pour la taille de la ville, et un au moins est obligé de fermer. Le revenu des coiffeurs varie beaucoup : de 5 à 15 $ par semaine serait probablement la moyenne. Il y a cinq propriétaires, et généralement cinq assistants, qui reçoivent de 3 à 5 $ par semaine. Deux restaurants font de bonnes affaires, surtout le samedi avec les fermiers. Ils emploient environ quatre personnes en plus des propriétaires. Une formule déjeuner est également proposée par l'une des épiceries.

Deux forgerons et un charron font de bonnes affaires, encaissant parfois de 5 à 8 $ par jour. Il y a aussi quatre cordonniers et deux réparateurs de meubles. Un orfèvre, qui est un bon ouvrier, a appris son métier auprès de son ancien maître et ne chôme pas. Il y a trois entrepreneurs – l'un dans la peinture et deux dans les petits travaux de construction. Un entrepreneur de couleur travaillant à plus grande échelle réside temporairement dans la ville, mais vient de Richmond. Il construit une belle villa de campagne pour le principal marchand de tabac blanc de l'endroit.

La seule blanchisserie à vapeur dans le comté est gérée par deux jeunes hommes de couleur, des frères, qui en possèdent également une à Richmond. La blanchisserie de Farmville emploie cinq ou six

personnes en plus de l'un des frères et sa femme. Elle est équipée des machines les plus modernes, et les propriétaires possèdent les locaux. Ils font probablement un chiffre d'affaires de 100 $ par semaine en été.

Le geôlier de la ville, un Noir, est aussi marchand de bois, fabricant de fouets et fermier. Il est aidé par son fils et possède, outre sa ferme, un logement agréable en ville. L'assistance opportune d'un fils de son ancien maître lui a d'abord permis d'acquérir de la propriété. Il scolarise maintenant ses filles plus jeunes au séminaire de Lynchburg[12].

Une nouvelle entreprise dans la ville est un hôtel-boulangerie. Elle occupe un bâtiment soigné sur la rue principale, et est dirigée par une diplômée de Hampton et son mari. Jusqu'à présent, la boulangerie est l'établissement qui rencontre le plus de succès, mais la partie hôtel a des perspectives de développement.

Les fermiers. – La plupart des Noirs ont abandonné l'agriculture pour les opportunités industrielles proposées en ville. Parmi ceux qui vivent en ville, trois – le fabricant de briques, le marchand de bois et l'un des coiffeurs – possèdent de grandes fermes bien gérées. En outre, presque chaque famille a un potager, parfois de taille considérable, dont la production est commercialisée. Beaucoup d'ouvriers d'usine se louent comme ouvriers agricoles pendant le printemps et l'été. Ils reçoivent de 35 à 50 cents par jour et le couvert, ou bien de 8 à 10 $ s'ils travaillent au mois.

Les ouvriers. – Les industries dans lesquelles les Noirs sont employés sont la fabrication du tabac, la tonnellerie, le travail du bois, la conserve de fruits, le broyage du fourrage animal, la construction de voies ferrées et de briques.

L'industrie principale et dominante, celle qui caractérise la ville, est la préparation des lamelles de tabac – industrie dans laquelle Farmville se classe parmi les premières villes de Virginie. Il y a en tout 16 manufactures pour cette industrie dans la ville : deux entreprises en gèrent

4 chacune ; une autre en gère 3, une autre encore 2, et trois entreprises en gèrent 1 chacune. Ces manufactures sont de grandes structures en bois, de trois ou quatre étages, avec de nombreuses fenêtres.

La fabrication des lamelles de tabac consiste à débarrasser la feuille de tabac séchée de sa tige ligneuse. Le tabac est transporté en vrac dans la manufacture et placé sur le plancher d'une pièce en piles, selon la classe, le style et la qualité. Une quantité de feuilles d'une certaine classe suffisante pour remplir un boucaut est ensuite transportée dans une autre pièce, humidifiée et chauffée à la vapeur, de façon douce et constante. Les manoques sont alors prêtes à être écôtées, puisque les feuilles sont désormais souples et flexibles. Les femmes et les jeunes hommes, aidés par des enfants qui détachent les manoques et les mettent en place, retirent habilement les tiges, tandis que les enfants attachent les lamelles ainsi produites en manoques uniformes. Les manoques sont ensuite pesées, étirées sur des bâtons et pendues dans le séchoir pendant huit à douze heures. Une fois complètement séché et refroidi, le tabac toujours suspendu est à nouveau chauffé à la vapeur, puis refroidi pendant deux jours. Enfin, il est passé à la vapeur une troisième fois dans une boîte à vapeur, aplati et rapidement pressé dans des boucauts[13].

Les femmes et les jeunes hommes qui écôtent le tabac gagnent 50 cents pour 100 livres de tabac écôté, et peuvent, avec l'aide d'enfants, écôter de 100 à 300 livres de tabac par jour, gagnant ainsi de 2,50 à 9 $ par semaine ou plus, pendant cinq à sept mois dans l'année. D'autres travailleuses reçoivent 35 ou 40 cents par jour, tandis que les hommes qui déballent, chauffent et remballent le tabac reçoivent de 75 cents à 1 $ par jour pendant huit ou neuf mois. Les femmes des classes supérieures *(better classes of women)* n'aiment pas travailler dans les manufactures, dont l'environnement est réputé inapproprié pour des filles. De nombreux enfants manquent tout ou partie du temps scolaire pour aider à ce travail en manufacture. Un complément au commerce du tabac est la fabrication de boucauts de différentes

tailles, qui occupe les tonneliers de couleur. Ils gagnent de 6 à 8 $ par semaine pendant la majeure partie de l'année.

La « fonderie », comme on l'appelle, faisait jadis le moulage du fer, mais s'occupe maintenant du travail du bois, principalement le tournage des poignées de charrue. Elle emploie dix ouvriers de couleur et quatre ouvriers blancs, et les paie de 75 cents à 1 $ par jour, sans discrimination. Les usines de broyage du fourrage pour le bétail emploient quelques Noirs, et les sociétés de chemins de fer Norfolk & Western et Farmville & Powhatan emploient des ouvriers de maintenance et des machinistes de couleur. L'ouvrier de maintenance reçoit 1 $ par jour et les machinistes à peine plus. Une conserverie, qui travaille actuellement à la mise en conserve de tomates, emploie de nombreuses femmes et hommes. Les femmes reçoivent 2 cents par seau pour apparier les tomates entre elles, et peuvent gagner de 40 à 50 cents par jour ; les hommes reçoivent de 75 cents à 1 $ par jour.

Les artisans. – Parmi les artisans spécialisés, on trouve des Noirs peintres, cordonniers, ébénistes, tonneliers, forgerons, charrons, maçons, plâtriers, charpentiers, boulangers, bouchers et fabricants de fouets. Tous ces métiers ont été mentionnés plus haut, sauf ceux qui ont trait à la construction. Il y a 14 charpentiers, 3 peintres et 3 maçons qui vivent en ville, et plusieurs autres vivent à la campagne et travaillent en ville. Les ouvriers blancs et noirs sont souvent vus au travail côte à côte sur les mêmes emplois, et sympathisent sans friction apparente, bien qu'il y ait une certaine discrimination dans les salaires. Les charpentiers de couleur obtiennent généralement de 75 cents à 1 $ par jour, et les peintres et les maçons pas plus de 1 $. Il y a apparemment plus de Noirs artisans que parmi les hommes blancs, mais il y a une pénurie de jeunes apprentis noirs, de sorte que les entrepreneurs de couleur doivent souvent embaucher des ouvriers blancs.

Les employés de bureau. – Les Noirs sont très peu souvent employés de bureau. Il existe un employé du train postal, qui a obtenu son poste par le biais d'un examen de la fonction publique. Il a eu la

charge d'un itinéraire pendant sept ans. La femme du propriétaire de la laverie fait sa comptabilité, et parfois une aide temporaire est nécessaire dans les épiceries de couleur. Très souvent, les livreurs *(porters)* de couleur dans les établissements commerciaux blancs font un travail de bureau considérable ; ils sont cependant payés comme livreurs.

Les ouvriers non spécialisés. – Il y a 92 ouvriers non spécialisés, dont 17 livreurs et 3 concierges. Les livreurs travaillent dans les magasins et les maisons de commission, et sont souvent de vieux serviteurs de confiance. Ils gagnent de 8 à 10 $ par mois ainsi que le couvert. Trois ouvriers de la fonderie reçoivent 50 cents par jour ; 11 conducteurs d'attelage reçoivent de 75 cents à 1 $ par jour ; les 58 autres ouvriers font des petits boulots de toutes sortes, travaillent de temps en temps dans les fermes ou dans les manufactures de tabac, font des travaux domestiques, gardent les vaches, entretiennent les jardins, etc. Ils reçoivent de 30 à 75 cents par jour.

Les employés de maison à temps plein. – Vingt-deux hommes et 65 femmes, parmi ceux qui apparaissent sur les questionnaires, et environ 75 autres, dont certains habitent la ville et d'autres pas, sont employés à plein temps dans le service domestique. Les hommes reçoivent de 8 à 10 $ par mois. Les femmes reçoivent de 1 à 5 $, selon l'âge et le type d'emploi, une bonne à tout faire dans une famille ordinaire recevant 4 $ par mois, une nourrice, de 1 à 3 $, et une cuisinière, 5 $. En outre, ils reçoivent un bon couvert, un logement convenable, beaucoup de vêtements usagés, et pas peu de formation en matière d'économie domestique et de goût.

Il existe une grande insatisfaction concernant l'état du service domestique. Les Noirs en viennent à considérer cette occupation comme une relique de l'esclavage tout aussi dégradante, et ne s'y emploient que par nécessité absolue, et ensuite comme un expédient temporaire. Les parents détestent exposer prématurément leurs fils aux leçons de servilité, qui sont ainsi apprises, et leurs filles au destin toujours possible du concubinage[14]. D'un autre côté, les employeurs

constatent un nombre croissant de jeunes gens négligents et impudents qui négligent leur travail et qui, dans certains cas, montrent des penchants vicieux et sapent la moralité des enfants de la famille. Ils donnent de bas salaires, en partie parce que la coutume du Sud oblige les familles, qui devraient s'acquitter de leur propre travail domestique, à embaucher de l'aide sans pouvoir la rémunérer beaucoup ; en partie, également, parce qu'ils ne croient pas que le service rendu vaille davantage. Les servantes, qui reçoivent moins que ce qu'elles pensent mériter, s'appliquent souvent à en faire le moins possible. Elles en viennent à mépriser le travail subalterne qu'elles font, en partie parce que leurs employeurs eux-mêmes le méprisent et enseignent à leurs filles à en faire de même.

Ceci peut ne pas représenter l'opinion déclarée et consciente de la communauté, mais c'est la tendance inconsciente de la situation actuelle, qui rend un type de travail honorable et nécessaire difficile à acheter ou à vendre sans perte d'estime de soi d'un côté ou de l'autre. L'une des conséquences de cette situation est l'émigration massive de la meilleure catégorie de domestiques vers le Nord, où ils peuvent gagner trois et souvent quatre fois leur salaire pour un travail moindre. En même temps, une curieuse modification du système du service domestique se fait lentement jour, ce qui peut avoir beaucoup d'importance pour l'avenir : le fait que les Noirs eux-mêmes commencent à embaucher des domestiques. Dix familles parmi les Noirs de Farmville emploient régulièrement un domestique chacune, et plusieurs autres ont une femme pour aider occasionnellement. Ce système est cependant très différent de l'embauche de Noirs par les Blancs. Dans ce cas, les employeurs ne méprisent aucunement le travail ordinaire ou les tâches ingrates, parce qu'ils les ont eux-mêmes accomplis toute leur vie. Leur servante, par ailleurs, est la fille d'un voisin qu'ils connaissent, aiment et traitent quasiment comme un membre de la famille. C'est ainsi que se développe un système tout à fait semblable à celui de Nouvelle-Angleterre ou de certaines parties de l'Allemagne aujourd'hui, où on estime les travaux ménagers. Dans le même temps, les employeurs noirs apprennent à sympathiser avec

les plaintes des Blancs à propos des domestiques inefficaces. De cette façon, sans doute, le seul facteur qui, plus que tous les autres, ruine le service domestique dans le Sud, peut être modifié : à savoir le fait que le terme « Noir » et « serviteur » soient synonymes. Même aujourd'hui, l'importance économique de la population noire de Farmville a amené de nombreux hommes blancs à dire « Monsieur » au pasteur et au professeur et à ôter leur chapeau devant leur épouse.

Les employés de maison de jour. – De même que le travailleur des champs du temps de l'esclavage s'est transformé en *métayer* [en français dans le texte], l'esclave de maison *(house servant)* est facilement devenu employé de jour. Trente-trois femmes célibataires et 114 femmes au foyer prennent régulièrement un emploi à la journée dans des familles ou emportent du linge de maison à laver chez elles. L'indépendance accrue du domestique et la diminution de la responsabilité de l'employeur en font un système populaire. Il est toutefois mal payé, étant un emploi subsidiaire pour la plupart des familles ; et pendant les périodes difficiles, quand il faudrait garder le domestique, il est facile de licencier cette sorte de travailleur. Celles qui travaillent dans les familles sont payées comme des domestiques, à la semaine, ou bien, si elles travaillent à la journée, de 30 à 50 cents par jour. Le résultat de cette absence de la mère hors de la maison est la grande négligence envers leurs propres devoirs domestiques et leurs enfants, en particulier envers les filles adolescentes. Celles qui emportent chez elles du linge reçoivent de 50 à 75 cents pour la lessive d'une famille. Les filles à l'école normale blanche paient 1,25 $ par mois chacune pour leur linge. De cette manière, de nombreuses mères de Farmville aident leur mari à soutenir la famille, ou à la maintenir au-dessus du besoin pendant les périodes difficiles.

Les chômeurs. – Un nombre considérable d'oisifs et de fainéants montre que la situation industrielle à Farmville n'est pas tout à fait satisfaisante et que la tonalité morale des Noirs peut faire l'objet d'un grand progrès. L'instabilité de l'emploi est l'une des principales causes de l'oisiveté. Un homme vraiment industrieux qui désire travailler

est susceptible d'être mis à pied entre un tiers et la moitié de l'année à cause de la fermeture des manufactures de tabac, de la briqueterie ou de la conserverie. S'il veut se hisser dans la société ou accumuler des biens, il conclut souvent qu'il doit chercher de meilleurs salaires et un emploi plus stable ailleurs ; ou bien, s'il ne peut pas y aller lui-même, il y envoie un fils ou une fille. Une bonne moitié, sinon les deux tiers, de la propriété appartenant aux Noirs de la ville a en grande partie été payée avec de l'argent gagné en dehors de la ville. D'autre part, si l'homme n'est fait que d'une étoffe ordinaire, il cède facilement à l'habitude de travailler une partie de l'année et de flâner le reste. Cette habitude est particulièrement pernicieuse pour les adolescents, et conduit à beaucoup de maux. Sans doute la situation actuelle prolonge-t-elle quelques-uns des maux du système esclavagiste et compte pour beaucoup dans les causes de cette paresse et de cette irresponsabilité apparentes pour lesquelles tant de Noirs sont justement critiqués. Il est également vrai que des possibilités industrielles plus vastes, meilleures et plus stables dans une ville comme Farmville pourraient, à terme, contrebalancer la tendance des jeunes à émigrer, édifier une communauté laborieuse fidèle et efficace, et verser de bons dividendes aux possibles entrepreneurs. La grande demande est pour des emplois stables, pas ingrats, et payés à un juste prix.

Les femmes, elles aussi, demandent des opportunités industrielles plus grandes en dehors du service domestique, et d'une sorte compatible avec la décence et le respect de soi. Elles sont dans l'ensemble plus fidèles et sont en train de devenir plus diplômées que les hommes, et capables de faire un bien meilleur travail que celui qui leur est donné de faire. En l'état actuel des choses, elles ne peuvent devenir que servantes, et si elles doivent servir elles préfèrent 12 $ par mois à New York que 4 $ à Farmville. Cela explique l'excédent croissant des femmes de couleur sur les hommes de couleur dans de nombreuses villes du Nord.

Cependant, outre tous ces travailleurs déterminés, ou ceux capables de se former, il y a sans doute à Farmville le substrat habituel de fainéants et de semi-criminels qui ne travailleront pas. Il y a probablement

cinq ou six prostituées régulières, qui font leur commerce principalement le samedi soir. Il y a aussi quelques hommes valides qui jouent, qui pêchent et qui boivent. Puis il y a aussi les hommes qui travaillent, mais qui dépensent leur temps et leur argent en compagnie des classes les plus basses *(lowest classes)*. Ces gens vivent dans quelques logements locatifs *(tenements)* bondés, facilement repérables, et sont considérés par les Blancs et les Noirs comme insignifiants. À l'occasion, un crime grave est perpétré par cette classe, mais leurs déprédations sont généralement négligeables et agaçantes plutôt que dangereuses. En 1896, 13 Noirs furent inculpés de crimes graves dans tout le comté : 4, pour des cambriolages, reçurent des peines variant de six ans de prison à quatre ans de pénitencier ; 3, pour petit larcin et agression, reçurent quelques mois de prison ; 2, pour infanticide et tentative de meurtre, reçurent respectivement trois et huit ans de pénitencier ; 3, pour vol de grand chemin, reçurent de cinq à quinze ans de pénitencier, et 1 reçut dix ans pour vol de cheval[15]. Dans la ville, il y a une dizaine d'années, il y eut un cas de lynchage pour viol ; mais il est aujourd'hui généralement admis que la femme était de petite vertu, et que le garçon noir n'était coupable d'aucun crime.

Les quartiers pauvres de Farmville sont encore peu nombreux, mais sont destinés à grandir avec la ville. Ils reçoivent des recrues parmi les paresseux, les indolents, et les dissolus des campagnes environnantes ; ils les envoient vers Washington, Philadelphie et Baltimore comme candidats aptes pour les pires classes criminelles de ces villes. Le problème du crime noir est donc mieux étudié et résolu dans les villes de cette taille.

L'ÉCONOMIE FAMILIALE

La question de la taille des familles noires est importante, mais difficile à traiter, à cause des diverses significations du mot « famille ». La famille économique, c'est-à-dire les personnes vivant ensemble dans les conditions de la vie de famille, doit évidemment être l'unité retenue dans un recensement national, mais lorsqu'elle est utilisée comme

base d'une étude sur la fécondité d'une certaine partie de la population cette logique est dangereuse. Pour cette raison, on a tenté de comptabiliser les familles noires selon trois conceptions du mot « famille » :

1. La famille possible *(possible family)*, c'est-à-dire les parents et tous les enfants nés de leur union encore en vie.
2. La famille réelle *(real family)*, c'est-à-dire les parents et tous les enfants vivant encore ensemble aujourd'hui.
3. La famille économique *(economic family)*, c'est-à-dire toutes les personnes, liées entre elles ou pas par un lien de parenté, vivant dans un même foyer sous les conditions de la vie de famille.

Les statistiques de la famille possible ne sont pas complètes, en partie à cause de la difficulté d'obtenir des réponses fiables et en partie à cause du fait que cette question a été insérée dans les questionnaires après le début de l'enquête. Les réponses aux autres questions sont assez complètes. Le tableau suivant présente les statistiques relatives aux familles noires à Farmville :

Nombre de familles, par taille

	La famille possible		La famille réelle		La famille économique	
Taille de la famille	Familles	Personnes	Familles	Personnes	Familles	Personnes
1 membre	—	—	—	—	13	13
2 membres	1	2	42	84	52	104
3 membres	2	6	39	117	34	102
4 membres	1	4	48	192	48	192
5 membres	1	5	33	165	31	155
6 membres	1	6	25	150	26	156
7 membres	—	—	16	112	19	133

8 membres	—	—	19	152	16	128
9 membres	—	—	11	99	11	99
10 membres	1	10	7	70	5	50
11 membres	4	44	5	55	7	77
12 membres	1	12	—	—	—	—
13 membres	3	39	2	26	—	—
14 membres	—	—	1	14	—	—
15 membres	1	15	—	—	—	—
16 membres	1	16	—	—	—	—
17 membres	—	—	1	17	—	—
21 membres	1	21	—	—	—	—
25 membres	1	25	—	—	—	—
Total	**19**	**205**	**249**	**1 253**	**262**	**1 209**
Moyenne	**—**	**10,79**	**—**	**5,03**	**—**	**4,61**

Étant donné le petit nombre de cas, les chiffres concernant la famille possible n'ont de valeur que comme vague indication de la limite extrême de la reproduction noire que la mortalité infantile élevée et le contrôle préventif des naissances (mariages tardifs) empêchent de réaliser. Bien mise en œuvre, cette méthode d'enquête pourrait fournir des remarques intéressantes sur le malthusianisme. La taille de la famille réelle s'approche davantage d'un véritable test portant sur la fécondité de la race noire dans les conditions actuelles, tandis que la famille économique présente les conséquences des conditions économiques actuelles. La famille économique à Farmville est le complément de la famille noire dans une ville comme Philadelphie, et ces deux familles ne sont très souvent que les parties d'une même famille, car les couples mariés qui vont au Nord laissent souvent leurs enfants

à Farmville, tandis que les personnes célibataires qui vivent seules en ville y sont comptabilisées comme familles d'un seul membre, etc. De sorte que la migration continue complique la question de la taille des familles noires. Néanmoins, même en prenant en compte les marges d'erreur, il ne fait aucun doute que la taille moyenne de la famille noire à Farmville, en Virginie et probablement dans tout le pays, se réduit graduellement. C'est naturel et salutaire, et cela est dû aujourd'hui non pas tant à un taux de mortalité élevé – car il s'agit d'un facteur qui a toujours été pris en compte et a sans doute eu plus d'influence par le passé qu'aujourd'hui –, mais à l'application relativement soudaine du contrôle préventif des naissances, c'est-à-dire les mariages tardifs. Ce point de vue est encore confirmé si nous comparons les différentes tailles de familles parmi les Noirs de Farmville avec la taille des familles dans l'ensemble des États-Unis et dans les États septentrionaux de la façade atlantique. Cette comparaison est illustrée dans le tableau suivant :

Pourcentage de familles noires à Farmville, aux États-Unis et dans les Etats septentrionaux de la façade atlantique, par taille de familles

[Les chiffres pour Farmville sont tirés des questionnaires ; ceux pour les États-Unis sont tirés du recensement de 1890.]

Taille de la famille	Noirs de Farmville	États-Unis	États septentrionaux de la façade atlantique
1 membre	4,96	3,63	3,23
De 2 à 6 membres	72,90	73,33	78,05
De 7 à 10 membres	19,47	20,97	17,00
11 membres et plus	2,67	2,07	1,72

Les maisons qu'occupent les 262 familles noires de Farmville varient en taille de 1 à 9 pièces chacune, mais ont généralement 2 ou 3 pièces. Le tableau suivant présente la répartition des familles selon la taille de la famille et le nombre de pièces dans les logements qu'elles occupent :

Familles, par taille de la famille
et nombre de pièces dans le logement

Familles occupant des logements de ...									
Taille de la famille	1 pièce	2 pièces	3 pièces	4 pièces	5 pièces	6 pièces	7 pièces	8 ou 9 pièces	**Total**
1 membre	1	9	1	1	—	1	—	—	13
2	8	27	7	7	3	—	—	—	52
3	4	16	6	4	3	1	—	—	34
4	—	26	11	5	3	2	—	1	48
5	3	19	3	3	—	1	1	1	31
6	1	14	5	3	2	—	1	—	26
7	—	12	2	1	1	2	—	1	19
8	—	5	4	3	2	—	1	1	16
9	—	4	3	1	2	—	—	1	11
10	—	1	2	—	2	—	—	—	5
11	—	1	1	3	1	1	—	—	7
Total familles	17	134	45	31	19	8	3	5	262
Total pièces	17	268	135	124	95	48	21	42	750

La cabane d'une seule pièce est en train de disparaître rapidement de la ville. Presque toutes les 17 habitations d'une pièce sont de vieilles cabanes en rondins, bien que l'on trouve quelques logements locatifs préfabriqués *(frame tenements)* de cette taille. Ces maisons possèdent une ou deux fenêtres, une porte et habituellement une cheminée en pierre. Elles font de 15 à 20 pieds carrés. Les 134 habitations de deux pièces sont pour la plupart des logements locatifs *(tenements)*. Un grand bâtiment préfabriqué à bas coût est construit de manière à contenir deux de ces logements. Dans ces bâtiments, la cuisine, par un arrangement très sensé des locataires, se trouve généralement à l'étage et le salon au rez-de-chaussée. Les pièces font de 15 à 18 pieds carrés et ont deux fenêtres. Dans de nombreux cas, la cage d'escalier est ouverte, de sorte qu'il n'y a aucun moyen de fermer la pièce du haut. Les maisons de trois pièces sont généralement la propriété de leurs occupants, et sont plus soignées et de meilleur goût que les logements locatifs *(tenements)*. Ce sont généralement des structures

préfabriquées très petites et récentes, avec deux pièces, l'une au-dessus de l'autre à l'avant, et une petite addition d'un étage, pour la cuisine, à l'arrière. On y ajoute souvent une petite véranda. Les maisons de quatre pièces sont semblables, avec une pièce au-dessus de la cuisine, ou bien sont construites d'une façon similaire aux bâtiments locatifs doubles *(double tenement houses)*. Les grandes maisons suivent généralement le plan de la demeure classique de Virginie, avec un large hall et des pièces de chaque côté à chaque étage. Peu de maisons possèdent des caves et beaucoup sont mal construites. Presque toutes, cependant, se situent dans des endroits sains, avec une eau de qualité à proximité et un bout de jardin.

Sur les 262 familles, 6,5 % occupaient des maisons d'une pièce ; 51,1 % des maisons de deux pièces ; 17,2 %, des maisons de trois pièces ; 11,8 %, des maisons de quatre pièces et 13,4 %, des maisons de cinq pièces ou plus. En moyenne, il y avait 1,61 personnes par pièce et 2,9 pièces par famille. On trouve environ 240 maisons individuelles occupées par des Noirs.

Sur ces 262 familles, 114, soit 43,5 %, possèdent le logement qu'elles occupent, et 148 familles, soit 56,5 %, le louent. Le tableau suivant présente le nombre de familles possédant et louant des maisons selon la taille des logements :

Familles possédant et louant des logements, par nombre de pièces dans le logement

	Familles occupant des logements de ...								
Type d'occupants	1 pièce	2 pièces	3 pièces	4 pièces	5 pièces	6 pièces	7 pièces	8 ou 9 pièces	**Total familles**
Propriétaires	3	25	31	22	18	8	3	4	114
Locataires	14	109	14	9	1	—	—	1	148
Total familles	**17**	**134**	**45**	**31**	**19**	**8**	**3**	**5**	**262**

Sur ces 148 locataires, 15 louent à des Noirs et 133 à des Blancs. Plusieurs de ces locataires possèdent des terres. Les loyers payés par 83 locataires typiques sont indiqués dans le tableau suivant, et à partir de ces derniers, le montant annuel des loyers payés par cette communauté est estimé à environ 5 000 $:

Loyers payés par des familles types,
par nombre de pièces dans le logement

Familles occupant des logements de ...							
Loyer mensuel	1 pièce	2 pièces	3 pièces	4 pièces	5 pièces ou plus	**Total familles**	**Loyer annuel (en $)**
Gratuit	—	1	—	—	—	1	—
1,00 $	2	—	—	—	—	2	24
1,25 $	1	—	—	—	—	1	15
1,50 $	3	—	1	—	—	4	72
2,00 $	1	9	1	—	—	11	264
2,50 $	—	15	1	—	—	16	480
2,75 $	—	1	—	—	—	1	33
3,00 $	—	38	5	—	—	43	1 548
3,50 $	—	—	1	3	—	4	168
Total	**7**	**64**	**9**	**3**	**—**	**83**	**2 604**
Sans réponse	7	45	5	6	2	65	(a) 2 268

(a) : estimation.

Le revenu annuel total des 262 familles est naturellement très difficile à estimer avec précision. Il est rare que des comptes écrits soient tenus et de nombreuses familles ne pourraient pas répondre même si elles en tenaient. Cependant, les salaires ne varient pas beaucoup dans la ville, et en tenant compte des salaires habituellement perçus, des mois ouvrés pendant l'année, du nombre de salariés dans la famille et du style de vie général, on a réalisé l'estimation ci-dessous, qui semble donner une juste indication de la vérité, bien que la possibilité d'erreur soit considérable.

Nombre de familles, par taille de la famille et revenu annuel

	Familles de...									
Revenu annuel	1 pièce	2 pièces	3 pièces	4 pièces	5 pièces	6 pièces	7 pièces	8 pièces	9 à 11 pièces	**Total familles**
50 $ ou moins	3	—	1	—	1	—	—	—	—	5
De 50 à 75 $	5	4	1	1	—	—	—	—	—	11
De 75 à 100 $	1	6	—	3	—	1	—	—	—	11
De 100 à 150 $	1	7	6	—	8	2	1	—	—	19
De 100 à 150 $	—	8	4	5	4	3	3	2	—	29
De 100 à 150 $	1	14	5	9	3	4	2	—	2	40
De 100 à 150 $	—	10	7	12	5	7	6	1	5	53
De 100 à 150 $	—	1	7	13	7	1	4	5	6	44
De 100 à 150 $	—	2	1	3	6	7	3	8	5	35
De 100 à 150 $	—	—	—	—	1	—	—	—	5	6
Sans réponse	2	—	2	2	2	1	—	—	—	9
Total familles	13	52	34	48	31	26	19	16	23	262

De tels chiffres sont mieux compris lorsqu'ils sont lus en relation avec les chiffres concernant le coût et l'échelle des niveaux de vie dans la communauté. Les données ont été fournies par des épiciers de couleur.

Prix des produits de consommation à Farmville

Article	Unité de mesure	Prix (en $)	Article	Unité de mesure	Prix (en $)
Nourriture, etc.			Nourriture, etc. (suite)		
Porc frais	Livre	0,06	Beurre	Livre	De 0,125 à 0,25
Filet de porc	Livre	De 0,08 à 0,10	Sel	Livre	0,01

Steak de bœuf	Livre	De 0,08 à 0,10	**Harengs**	Pièce	0,01
Jambon ou bacon	Livre	De 0,08 à 0,10	**Œufs**	Douzaine	De 0,10 à 0,12
Poulets	Pièce	De 0,125 à 0,15	**Pommes**	Quart de boisseau	De 0,05 à 0,25
Poules	Pièce	De 0,20 à 0,25	**Pommes, séchées**	Livre	0,06
Dindes	Livre	0,07	**Pastèques**	Pièce	De 0,01 à 0,20
Farine de blé	Sac de 12 livres	0,35	**Poivre**	Livre	0,15
Farine de blé	Tonneau	De 4,00 à 4,50	**Lait**	Litre	0,06
Semoule de maïs	Quart de boisseau	De 0,11 à 0,12	**Babeurre**	Gallon	0,10
Riz	Livre	De 0,05 à 0,06	**Savon**	Morceau	0,03
Chou	Tête	De 0,01 à 0,06	**Amidon**	Livre	0,03
Pommes de terre	Boisseau	De 0,50 à 0,60	**Combustible et éclairage**		
Maïs vert	Épi	0,01	Bois, non coupé	3,5 stère	2,00
Tomates	Gallon	0,05	Bois, coupé	3,5 stère	2,50
Pois	Litre	0,05	Charbon, bitumeux	Tonne	4,50
Haricots	Litre	0,05	Charbon, anthracite	Tonne	7,50
Produits en conserve	Conserve	De 0,08 à 0,10	Kérosène	Gallon	0,15
Thé	Livre	0,40	**Habillement**		
Café	Livre	De 0,15 à 0,18	Costumes pour hommes	Pièce	De 7,00 à 12,00
Sucre	Livre	De 0,05 à 0,06	Costumes pour garçons	Pièce	De 2,00 à 5,00
Lard	Livre	De 0,07 à 0,08	Robes pour femmes	Pièce	De 3,00 à 8,00

À cet égard, les budgets suivants, estimés par les trois principaux épiciers de couleur à Farmville, sont également présentés. Ces budgets concernent les revenus et les dépenses annuels de trois familles, chacune composée de 5 personnes.

Estimation du revenu et des dépenses annuels d'une famille de 5 personnes vivant dans des conditions moyennes

Revenus		Dépenses	
Éléments	Montant (en $)	Éléments	Montant (en $)
Chef de famille :		Nourriture par semaine : 1 sac de farine, 35 cents ; 3 livres de viande, 25 cents ; 3 livres de sucre, 18 cents ; 1 livre de café, 15 cents ; 3 livres de lard, 25 cents ; savon, etc., 8 cents ; amidon, 8 cents ; lait, beurre, œufs et légumes, 30 cents. 52 semaines, à 1,64 $ par semaine	85,28
24 semaines de travail à la manufacture de tabac, à 75 cents par jour	108,00	Combustible et éclairage : 1 tas de bois par semaine pendant 20 semaines et 1,5 tas par semaine pendant 32 semaines, à 40 cents par tas, 27,20 $; huile, etc., pendant 52 semaines, à 10 cents par semaine, 5,20 $	32,40
16 semaines de travail sur une ferme, à 40 cents par jour	38,40	Habillement	50,00
Femme à la maison :		Loyer	36,00
50 semaines de travail pour les lessives de trois familles, à 1,50 $ par semaine	75,00	Divers	15,00
		Total	218,68
		Surplus	2,72
Total	221,40	**Total**	221,40

Estimation du revenu et des dépenses annuels d'une famille de 5 personnes vivant dans des conditions difficiles

Revenu		Dépenses	
Éléments	Montant (en $)	Éléments	Montant (en $)
Chef de famille :		Nourriture, 52 semaines, entre 1,50 $ et 2,00 $ par semaine	91,00
24 semaines de travail ordinaire, à 50 cents par jour	72,00	Combustible et éclairage, 52 semaines, entre 40 et 50 cents par semaine	23,40
Petits boulots	30,00	Habillement : 1 costume, 2 paires de pantalons et 2 paires de chaussures, pour homme, 12 $; habits pour femme, 9 $; habits pour enfant, 4 $	25,00

Femme à la maison :		Loyer	24,00
20 semaines de travail à la conserverie, à 40 cents par jour	48,00	Divers	10,00
Garçon :		**Total**	173,40
12 mois de service [domestique], à 2 $ par mois	24,00	Surplus	0,60
Total	174,00	**Total**	174,00

Estimation du revenu et des dépenses annuels d'une famille de 5 personnes possédant son logement et vivant dans des conditions moyennes

Revenu		**Dépenses**	
Éléments	Montant (en $)	Éléments	Montant (en $)
Chef de famille :		Nourriture par semaine : farine, 30 cents ; semoule, 12 cents ; sucre, 12 cents ; café, 15 cents ; lard, 16 cents ; viande, 50 cents ; savon, 5 cents ; beurre, 10 cents ; divers, 50 cents. 52 semaines, entre 2,00 et 2,50 $ par semaine	117,00
32 semaines de travail comme charpentier, à 75 cents par jour	144,00	Combustible	30,00
Femme à la maison et garçon :		Habillement	60,00
		Impôts	8,00
20 semaines de travail à l'écôtage du tabac à la manufacture, à 7 $ par semaine	140,00	Divers	30,00
		Total	245,00
		Surplus	39,00
Total	284,00	**Total**	284,00

Ces budgets ne correspondent pas aux comptes réels de familles particulières, car il est difficile dans une communauté illettrée de tenir de tels comptes, mais sont basés, comme indiqué plus haut, sur les estimations des trois principaux épiciers de couleur, et représentent les comptes de diverses familles qui achètent dans leurs magasins. En tant que tels, ils possèdent une valeur considérable. À la lumière de ces budgets, ainsi que de l'observation réelle, l'enquêteur a conclu que, sur les 262 familles, environ 29 vivent dans la pauvreté avec moins que ce qui est nécessaire pour le confort ordinaire, 128 vivent dans des

conditions moyennes, 63 vivent confortablement et 42 sont aisées selon les normes de la ville.

Avec un emploi assez régulier, et peut-être l'aide d'un fils ou d'une fille adulte, une famille de couleur ordinaire se trouve en situation d'acheter beaucoup pour une somme allant de 50 à 100 $, puis de construire une maison de trois pièces à un coût allant de 300 à 500 $. Une association de construction composée d'actionnaires de couleur et blancs, mais largement dirigée par des Blancs, a grandement facilité l'achat de biens par des Noirs. D'anciens maîtres et des amis blancs ont aussi souvent aidé. D'un autre côté, il y eut des cas flagrants de tromperie d'affranchis ignorants, en leur faisant parfois payer deux fois pour la même terre.

Ci-dessous, la liste détaillée des contribuables noirs actuels dans la ville en 1895, avec leurs possessions, illustrera mieux la répartition de la propriété parmi eux. Certains changements sont survenus depuis 1895, mais pas suffisamment pour faire une différence tangible.

Estimation de la valeur de la propriété immobilière chez les noirs dans la ville de Farmville, 1895

N° du contribuable	Valeur estimée (en $)			N° du contribuable	Valeur estimée (en $)			N° du contribuable	Valeur estimée (en $)		
	Terrains	Bâtiments	Total		Terrains	Bâtiments	Total		Terrains	Bâtiments	Total
1	25	—	25	41	50	200	250	81	100	300	400
2	50	—	50	42	100	200	300	82	100	300	400
3	50	—	50	43	100	200	300	83	100	300	400
4	50	—	50	44	100	200	300	84	100	300	400
5	50	—	50	45	100	200	300	85	50	450	500
6	75	—	75	46	100	200	300	86	100	400	500
7	75	—	75	47	100	200	300	87	200	300	500
8	75	—	75	48	100	200	300	88	200	300	500
9	75	—	75	49	100	200	300	89	100	400	500

10	75	—	75	**50**	100	200	300	**90**	100	400	500
11	40	60	100	**51**	100	200	300	**91**	50	450	500
12	50	50	100	**52**	100	200	300	**92**	200	300	500
13	100	—	100	**53**	100	200	300	**93**	200	300	500
14	100	—	100	**54**	100	200	300	**94**	100	400	500
15	100	—	100	**55**	100	200	300	**95**	100	400	500
16	125	—	100	**56**	100	200	300	**96**	100	400	500
17	140	—	140	**57**	100	200	300	**97**	150	350	500
18	50	100	150	**58**	100	200	300	**98**	100	400	500
19	50	100	150	**59**	100	200	300	**99**	150	400	550
20	150	—	150	**60**	50	250	300	**100**	100	500	600
21	75	100	175	**61**	100	200	300	**101**	100	500	600
22	50	150	200	**62**	100	250	350	**102**	200	400	600
23	100	100	200	**63**	100	250	350	**103**	100	500	600
24	100	100	200	**64**	100	250	350	**104**	200	400	600
25	50	150	200	**65**	150	200	350	**105**	250	350	600
26	100	100	200	**66**	50	300	350	**106**	150	500	650
27	100	100	200	**67**	50	300	350	**107**	200	500	700
28	50	150	200	**68**	150	200	350	**108**	150	550	700
29	100	100	200	**69**	75	300	375	**109**	200	600	800
30	50	150	200	**70**	150	250	400	**110**	200	600	800
31	100	100	200	**71**	100	300	400	**111**	100	700	800
32	100	100	200	**72**	200	200	400	**112**	200	700	900
33	125	125	250	**73**	100	300	400	**113**	200	800	1 000
34	50	200	250	**74**	100	300	400	**114**	200	800	1 000
35	50	200	250	**75**	100	300	400	**115**	200	1 200	1 400
36	100	150	250	**76**	100	300	400	**116**	400	1 100	1 500
37	50	200	250	**77**	100	300	400	**117**	150	1 400	1 550
38	50	200	250	**78**	100	300	400	**118**	200	1 600	1 800
39	100	150	250	**79**	100	300	400	**119**	1 500	1 300	2 800
40	50	200	250	**80**	100	300	400				

Bien que le tableau ci-dessus ne présente que 119 contribuables, il y avait en réalité 124 détenteurs individuels de propriété parmi les Noirs, deux ou plus détenant dans certains cas une seule propriété.

Parmi les Blancs, il y avait 232 détenteurs de biens immobiliers. Le plus grand patrimoine immobilier détenu par un Noir dans la ville était de 2 800 $; par un Blanc était de 16 000 $. Soixante-dix-sept Blancs possédaient 2 500 $ ou plus de biens immobiliers chacun.

En plus des propriétaires immobiliers dans la ville de Farmville, il y avait dans le district de Farmville un nombre considérable de propriétaires fonciers, principalement des fermiers. La liste détaillée de ceux-ci, présentée dans le tableau suivant, donne une idée de la taille des fermes détenues par les Noirs dans les comtés environnants. Ceux qui possèdent des parcelles d'une superficie d'un-huitième à un demi-acre vivent près de la ville et sont inclus dans les totaux généraux de cette étude, mais pas dans le tableau ci-dessus.

Estimation de la valeur de la propriété immobilière chez les Noirs du district de Farmville, à l'exclusion de la ville, 1895 (a)

N° du contribuable	Valeur estimée (en $)				N° du contribuable	Valeur estimée (en $)			
	Acres possédés	Terre	Bâtiments	Total		Acres possédés	Terre	Bâtiments	Total
1	0,50	20	—	20	54	14,00	110	30	140
2	5,00	25	—	25	55	0,25	50	100	150
3	0,13	25	—	25	56	2,00	100	50	150
4	3,00	30	—	30	57	13,00	76	80	156
5	8,00	15	25	40	58	12,00	80	100	180
6	4,00	40	—	40	59	5,00	75	115	190
7	5,00	15	25	40	60	0,25	100	100	200
8	5,00	15	25	40	61	20,00	150	50	200
9	1,00	40	—	40	62	0,50	100	100	200
10	5,25	17	25	42	63	0,50	100	100	200
11	5,25	17	25	42	64	0,25	100	100	200
12	4,50	20	25	45	65	0,50	100	100	200
13	3,00	20	25	45	66	0,50	100	100	200
14	4,50	45	—	45	67	0,25	100	100	200
15	0,25	20	30	50	68	35,50	163	50	213
16	6,50	25	25	50	69	24,00	90	150	240

17	(b)	50	—	50	**70**	50,00	225	25	250
18	0,50	50	—	50	**71**	0,50	50	200	250
19	5,00	25	25	50	**72**	0,25	50	200	250
20	3,00	26	25	51	**73**	0,13	50	200	250
21	7,00	31	25	56	**74**	0,50	50	200	250
22	1,50	60	—	60	**75**	50,00	250	—	250
23	1,50	60	—	60	**76**	6,00	70	200	270
24	10,00	60	—	60	**77**	0,50	50	250	300
25	13,25	41	25	66	**78**	40,00	260	40	300
26	2,00	20	50	70	**79**	20,00	150	150	300
27	(b)	75	—	75	**80**	30,25	253	50	303
28	1,00	25	50	75	**81**	44,00	58	250	308
29	10,00	30	50	80	**82**	52,00	212	100	312
30	2,00	80	—	80	**83**	10,00	100	250	350
31	2,00	50	30	80	**84**	10,00	70	300	370
32	8,00	80	—	80	**85**	55,00	185	200	385
33	16,00	87	—	87	**86**	39,00	270	120	390
34	3,00	65	25	90	**87**	0,25	100	300	400
35	9,50	45	50	95	**88**	0,13	100	300	400
36	12,50	100	—	100	**89**	40,00	200	200	400
37	0,25	50	50	100	**90**	0,50	50	350	400
38	0,25	100	—	100	**91**	0,25	200	200	400
39	1,00	100	—	100	**92**	0,50	200	200	400
40	1,00	100	—	100	**93**	100,00	350	50	400
41	(b)	100	—	100	**94**	1,00	50	350	400
42	(b)	100	—	100	**95**	1,00	50	350	400
43	10,00	75	25	100	**96**	0,50	100	350	450
44	9,50	75	25	100	**97**	1,00	100	350	450
45	10,00	50	50	100	**98**	0,13	50	450	500
46	10,00	50	50	100	**99**	0,13	50	450	500
47	0,50	50	50	100	**100**	0,25	200	300	500
48	1,00	40	60	100	**101**	110,00	585	75	660
49	0,25	100	—	100	**102**	57,88	502	250	752
50	10,50	80	25	105	**103**	139,00	534	300	834
51	23,33	82	25	107	**104**	121,00	1 536	400	1 936
52	10,00	125	—	125	**105**	8,50	890	1 850	2 740
53	12,50	125	—	125					

(a) : le comté est divisé en plusieurs districts, dont l'un est appelé Farmville ; une petite partie de ce district est incorporée et appelée la ville de Farmville..
(b) : sans réponse.

UN ÉCLAIRAGE DE CÔTÉ : ISRAEL HILL

Conformément au testament de John Randolph, de Roanoke, ses esclaves furent émancipés à sa mort en 1833. Par un acte semblable d'un autre membre de la famille Randolph, un certain nombre d'esclaves furent émancipés et reçurent une parcelle de terrain dans le district de Farmville appelée Israel Hill, et située à environ 2 miles à l'ouest de la ville. Les descendants de ces esclaves vivent encore ici, et leur situation particulière, tout comme la petitesse de cette communauté agricole, rend précieuse une brève étude de sa situation pour la lumière qu'elle jette sur la situation de Farmville.

Dans cette communauté, beaucoup de facteurs préoccupants pour le développement du Noir sont éliminés. Les antagonismes raciaux sont très réduits parce qu'il ne se trouve qu'une seule famille blanche à proximité de la communauté. La question foncière est partiellement réglée, car presque tous les fermiers sont propriétaires de leurs terres. Cependant, un problème économique demeure non résolu, à savoir l'accès à l'emploi suffisamment rémunéré pour les hommes et les femmes. Cette demande économique, et sa tentative de règlement par l'émigration de masse vers un centre industriel voisin, reçoit une curieuse illustration dans le cas d'Israel Hill et de Farmville.

Le 1er août 1897, Israel Hill avait une population de 123 habitants. Les chiffres sont trop faibles pour justifier des conclusions assurées, et pourtant on remarque quel vide l'émigration des jeunes hommes et des jeunes femmes a créé. Seulement un quart de la population ayant répondu aux questionnaires au sujet de leur âge a entre 20 et 50 ans, bien que dans des conditions normales, cette partie de la communauté représente environ 40 % de l'ensemble. Le tableau ci-joint présente en détail la population d'Israel Hill, selon le sexe et les groupes d'âge :

Population d'Israel Hill, par sexe et groupe d'âge

Groupes d'âge	Hommes	Femmes	Total
De 1 à 9 ans	14	11	25
De 10 à 19 ans	12	9	21
De 20 à 29 ans	11	2	13
De 30 à 39 ans	–	3	3
De 40 à 19 ans	3	6	9
De 50 à 49 ans	5	12	17
De 60 à 59 ans	3	2	5
De 70 à 69 ans	2	–	2
De 80 à 89 ans	2	1	3
Sans réponse	12	13	25
Total	64	59	123

Les tensions économiques sont également illustrées par la situation conjugale du groupe. Seule une personne âgée de moins de 30 ans parmi les enquêtés est mariée. De tous les hommes qui déclarent avoir atteint l'âge de 20 ans, les deux cinquièmes sont célibataires, et parmi les femmes, 4 sur 20 sont célibataires. Le tableau suivant présente la situation conjugale en détail, par sexe et groupe d'âge.

Situation conjugale de la population d'Israel Hill, par sexe et par groupe d'âge

Groupes d'âge	Hommes				Femmes				Total
	Célibataires	Mariés	Veufs	Sans réponse	Célibataires	Mariées	Veuves	Sans réponse	
De 20 à 29 ans	10	1	—	—	2	—	—	—	13
De 30 à 39 ans	—	—	—	—	—	3	—	—	3
De 40 à 49 ans	—	3	—	—	2	3	1	—	9
De 50 à 59 ans	—	5	—	—	—	8	4	—	17
De 60 à 69 ans	—	3	—	—	—	1	1	—	5
70 ans et plus	—	2	2	—	—	1	—	—	5
Sans réponse	—	—	—	12	—	—	—	13	25
Total	10	14	2	12	4	16	6	13	77

En ce qui concerne l'analphabétisme, présenté en détail dans le tableau suivant, nous constatons que 32 personnes, soit 43 %, des personnes âgées de plus de 10 ans qui ont répondu sont totalement analphabètes ; 10, soit 14 %, peuvent lire, et 32, soit 43 %, peuvent lire et écrire :

Alphabétisation de la population d'Israel Hill, par sexe et groupe d'âge

Groupes d'âge	Hommes					Femmes				
	Capables de lire et écrire	Capables de lire	Analphabètes	Sans réponse	**Total**	Capables de lire et écrire	Capables de lire	Analphabètes	Sans réponse	**Total**
De 10 à 20 ans	9	4	4	—	14	5	2	2	—	9
De 21 à 30 ans	7	—	2	—	9	—	1	1	—	2
De 31 à 40 ans	—	—	—	—	—	2	—	2	—	4
De 41 à 50 ans	11	1	3	—	15	1	2	18	—	21
Sans réponse	—	—	—	12	12	—	—	—	13	13
Total	24	5	9	12	**50**	8	5	23	13	**49**

Il y a une petite école au milieu du hameau où un professeur de Farmville fait classe pendant environ cinq mois par an. Sur les 36 enfants de 5 à 20 ans, 16 allaient à l'école ; parmi les enfants âgés de 5 à 15 ans, 14 fréquentaient l'école. Parmi les enfants de moins de 10 ans, 3 étaient illégitimes. Le tableau suivant présente en détail la fréquentation scolaire :

Scolarisation à Israel Hill, par sexe et groupe d'âge

	Hommes		Femmes	
Groupes d'âge	Population	À l'école	Population	À l'école
De 5 à 10 ans	10	4	6	3
De 11 à 15 ans	7	4	5	3
De 16 à 20 ans	6	—	2	2
Total	23	8	13	8

Les hommes sont principalement employés dans l'agriculture ou dans les manufactures de tabac de Farmville, où ils peuvent se rendre à pied chaque jour. Les femmes sont généralement occupées aux travaux ménagers et agricoles ; quelques-unes travaillent comme domestiques et dans les manufactures de tabac de Farmville. La question de l'emploi est sérieuse ici. Actuellement, le travail agricole seul, sur de petites fermes pauvres, éloignées d'un marché, n'est pas rentable. Cependant, si on peut s'y consacrer comme à une activité secondaire et gagner des salaires décents dans une autre activité, on peut vivre confortablement. Ainsi, les charpentiers et les maçons connaissent une prospérité certaine, avec des maisons récentes soignées et des fermes en bon état. Les ouvriers d'usine et ceux qui ont de grands enfants qui travaillent dans le service domestique au Nord ou ailleurs sont, ensuite, ceux qui s'en sortent le mieux. Le reste, cependant, a beaucoup de mal à arracher sa subsistance du sol et à vivre dans ces mêmes anciennes cabanes d'une pièce où vivaient leurs pères. Le tableau suivant présente les professions en détail, selon le sexe et les groupes d'âge :

Emplois dans la population d'Israel Hill, par sexe et groupe d'âge

Emplois	De 11 à 15 ans	De 16 à 20 ans	De 21 à 30 ans	De 31 à 40 ans	41 ans et plus	Âge inconnu	**Total**
Hommes							
Maçon	—	—	—	—	1	—	1
Charpentiers	—	—	—	—	3	—	3
Ouvriers agricoles	2	2	4	—	3	—	11
Fermiers	—	—	1	—	5	—	6
Manœuvre (laborer)	1	—	—	—	—	—	1
Employés de la manufacture de tabac	—	4	3	—	1	—	8
Serveur	—	—	1	—	—	—	1
Sans réponse	—	—	—	—	—	12	12
À la maison	1	—	—	—	2	—	3
À l'école	3	—	—	—	—	—	3
Total hommes	**7**	**6**	**9**	**—**	**15**	**12**	**49**

Femmes							
Journalière	—	—	—	—	1	—	1
Domestiques	1	—	—	1	—	—	2
Fermières	—	—	—	—	4	—	4
Femmes à la maison et salariées	—	—	—	—	2	—	2
Employées de la manufacture de tabac	1	—	2	—	—	—	3
Sans réponse	—	—	—	—	—	13	13
Femmes à la maison	—	—	—	2	11	—	13
À la maison	—	—	—	—	3	—	3
À l'école	3	2	—	—	—	—	5
Total femmes	**5**	**2**	**2**	**3**	**21**	**13**	**46**
Total hommes et femmes	**12**	**8**	**11**	**3**	**36**	**25**	**95**

Certains nouveaux arrivants ont perturbé le calme de ce village endormi. Sur les 98 habitants d'Israel Hill qui ont renseigné leur lieu de naissance, 57 personnes, soit 58 %, sont nées sur place, 11 personnes sont nées dans le comté de Prince Edward en dehors d'Israel Hill, et tous les autres habitants, sauf un qui est né dans le Kentucky, sont nés dans les comtés adjacents. Ceux qui viennent d'ailleurs s'y sont généralement installés à la suite d'un mariage. Vingt-cinq n'ont pas déclaré leur lieu de naissance.

Sur les 25 familles, 22 possèdent sa maison. Les trois autres louent à des propriétaires de couleur, et un des locataires possède des terres. Les propriétés foncières varient de 4,5 à 35,5 acres, et les fermes et les bâtiments sont évalués à des montants allant de 40 à 300 $, la valeur totale de l'immobilier de la communauté étant d'environ 2500 ou 3000 $.

Sept des 25 familles vivent dans des cabanes en rondins d'une pièce ; 9 vivent dans des cabanes en rondins de deux pièces, *i.e.*, des cabanes avec une pièce basse et une mezzanine pour dormir ; 3 vivent

dans des maisons soignées de trois pièces, et 6 vivent dans des maisons de quatre pièces ou plus. La taille moyenne des familles est de 4,9 membres. La famille réelle *(real family)*, comprenant les parents et tous les enfants vivant encore ensemble aujourd'hui, est beaucoup plus grande que cela. Il y a 13 familles de cinq membres ou plus, 4 de quatre membres, 2 de trois, 5 de deux et 1 d'un seul membre. Il y a environ 2 personnes par pièce et 2,5 pièces par famille.

Dans l'ensemble, ce petit hameau présente deux images à la juxtaposition étrange : d'une part, l'image du découragement, de la stagnation et de la rétrogression, et de l'autre, l'image de l'entreprise et du confort paisible. La clé de la situation est la migration des jeunes. Lorsqu'une perspective d'emploi rentable les a gardés chez eux, la communauté a prospéré en conséquence ; mais quand ils ont été obligés, ou se croyaient obligés, de chercher du travail ailleurs et de quitter la ferme, les anciens et les enfants pour aller à Farmville ou plus loin, leurs foyers ont généralement dépéri.

VIE DE GROUPE

Les Noirs de Farmville, d'Israel Hill et des comtés avoisinants présentent une vie de groupe fermée et, à bien des égards, indépendante. Ils vivent en grande partie dans des quartiers les uns avec les autres, ont leurs propres églises et organisations et leur propre vie sociale, lisent leurs propres livres et journaux, et leur vie de groupe ne se mêle à celle des Blancs qu'en matière économique. Même ici, la forte influence de l'attraction du groupe se fait sentir, et les Noirs commencent à fréquenter les entreprises commerciales gérées par eux, ou bien celles gérées de manière à attirer leurs achats. Ainsi, au lieu de la dépendance économique totale des Noirs envers les Blancs, nous voyons se développer une interdépendance économique bien ajustée entre les deux races, ce qui promet beaucoup sur la route de la tolérance et de la compréhension mutuelles.

L'expression la plus développée et la plus caractéristique de la vie communautaire noire dans cette ville, comme dans toute l'Union, est l'Église noire. L'Église est, chez les Noirs américains, le groupe social premier des esclaves sur le sol américain, qui remplace la vie tribale grossièrement désorganisée par le navire négrier et, à bien des égards, précède l'établissement du foyer monogame noir. L'Église est bien plus qu'une organisation religieuse : c'est le principal organe des rapports sociaux et intellectuels. En tant que telle, elle trouve naturellement les organisations démocratiques libres des baptistes et des méthodistes mieux adaptées à son but que les liens plus stricts des presbytériens, ou plus aristocratiques et cérémonieux des épiscopaliens. Parmi les 262 familles de Farmville, seulement 1 est épiscopalienne et 3 sont presbytériennes ; parmi les autres, 26 sont méthodistes et 218 baptistes. Dans la ville de Farmville, il y a 3 églises de couleur, et dans la campagne environnante il y en a 3 ou 4 autres.

L'organisation principale et surplombante est la First Baptist Church de Farmville. Elle possède un grand édifice en briques sur la rue principale. L'auditorium, qui peut accueillir environ 500 personnes, est décoré avec goût en bois léger avec un tapis, un petit orgue et des vitraux. En dessous se trouve une grande pièce pour l'assemblée avec des bancs. Ce bâtiment constitue vraiment l'association centrale *(central clubhouse)* de la communauté, et ceci à un degré plus grand que pour l'église de campagne en Nouvelle-Angleterre ou dans l'Ouest. Diverses organisations s'y rencontrent, des divertissements et des conférences y ont lieu, l'église collecte et distribue des sommes considérables d'argent, et toute la vie sociale de la ville s'y concentre. La force unificatrice et directrice vient cependant des exercices religieux d'une certaine sorte. Il n'en résulte pas tant que les loisirs et la vie sociale sont devenus rigides et austères, mais plutôt que les exercices religieux ont acquis une expression libre et facile et, à certains égards, servent d'agences de divertissement. Par exemple, la célébration d'extérieur *(camp meeting)* est simplement un pique-nique, avec sermon et chant accessoires ; la réunion des églises de campagne, appelée le « grand rassemblement *(big meeting)* », est l'occasion des

plus agréables rapports sociaux, avec un barbecue gratuit ; la réunion de l'École du dimanche et les diverses conventions des prédicateurs sont l'occasion de réunions et de festivités. Même le service hebdomadaire du dimanche sert de lieu de réunion et de salutation agréable pour les travailleurs qui trouvent peu de temps pour se voir pendant la semaine.

De tels faits, cependant, on ne doit pas se hâter de conclure que la religion de ces églises est creuse ou que leur influence spirituelle est mauvaise. Dans les circonstances actuelles, si l'Église noire ne peut simplement être une institution spirituelle, mais doit aussi être un centre social, intellectuel et économique, elle est néanmoins un centre spirituel d'une grande influence – et à Farmville son influence ne suscite rien d'immoral ni de funeste. Les sermons sont susceptibles d'être les répétitions ferventes d'un calvinisme orthodoxe, dans lequel, cependant, l'enfer a perdu quelque chose de ses terreurs par une répétition continue ; s'y ajoutent de surcroît des conseils dirigés contre les excès grossiers de l'ivrognerie, des jeux de hasard et d'autres conduites déguisées sous le terme général de « plaisir », ainsi que contre les peccadilles antisociales que sont les commérages, les « méchancetés » et l'orgueil de position indu. Très souvent, un ton distinctement égoïste inculquant quelque chose de très semblable à de la cupidité et à de la convoitise sordides est, peut-être inconsciemment, utilisé ; d'un autre côté, la bonté, la charité et le sacrifice sont souvent enseignés. Au milieu de tout cela, les moyens les plus déterminés, les plus énergiques et les plus entreprenants sont pris pour maintenir et augmenter le nombre de membres de l'église, et les « *revivals* », prolongés et bruyants, bien que considérés par la plupart dans la communauté comme des maux nécessaires, sont organisés chaque année pendant les vacances d'août. Les *revivals* à Farmville présentent peu des scènes sauvages *(wild)* d'excitation qui étaient de mise autrefois ; une certaine excitation et des cris, cependant, sont encouragés, et par conséquent presque tous les jeunes sont « convertis » avant qu'ils soient en âge de l'être. Sans doute ces conversions grossières et l'adhésion

à l'église sont-elles bien plus souhaitables qu'aucun effort pour encadrer et guider la jeunesse.

L'église méthodiste, avec un petit nombre de membres, est le deuxième centre social de Farmville, et il y a aussi une deuxième église baptiste, d'une qualité un peu plus faible, où se rencontrent le bruit et les cris plus habituels.

En termes d'importance, les sociétés secrètes et d'entraide, qui exercent une influence considérable, viennent en second après les églises. Leur véritable fonction est de fournir un fonds de secours en cas de maladie et pour les frais funéraires. Le fardeau qui, autrement, incomberait à une seule personne ou à une famille est, grâce à de petites contributions régulières, réparti sur le groupe. Cette caractéristique commerciale est ensuite rendue attrayante par un rituel, des cérémonies, des officiers, souvent des ornements et diverses attractions sociales. Dans l'ensemble, les succès de ces sociétés ont été particulièrement patents quand on se rappelle qu'elles sont entièrement gérées par des personnes dont la plus grande faiblesse est le manque de formation aux méthodes commerciales.

La société la plus ancienne est composée de 40 ou 50 femmes – la Benevolent Society – qui existe depuis plus de vingt ans à Farmville. Il y a une loge locale des Odd Fellows avec environ 35 membres, qui possède une salle. La Randolph Lodge of Masons a 25 membres, et tient ses réunions dans une salle louée avec les Good Samaritans, un ordre secret semi-religieux comptant 25 membres locaux. Un des ordres les plus remarquables est celui des True Reformers, dont le siège est à Richmond et qui dirige une banque et possède des biens immobiliers dans toute la Virginie. Il existe deux sections (« *fountains* ») de cet ordre à Farmville, avec peut-être 50 membres en tout.

Il y a eu dernièrement quelques tentatives intéressantes dans les entreprises coopératives industrielles, et quelques capitaux ont été collectés. Rien de tangible n'a cependant encore abouti.

Il existe une vie sociale sympathique et agréable parmi les Noirs de Farmville, qui gravite principalement autour des églises. Trois classes sociales assez distinctes apparaissent. La classe la plus élevée est composée de fermiers, d'enseignants, d'épiciers et d'artisans, qui possèdent leur maison et ne s'engagent généralement pas au service domestique ; la majorité d'entre eux peut lire et écrire, et bon nombre des plus jeunes ont été à l'école. L'enquêteur a rencontré cette classe dans plusieurs de ses rassemblements sociaux ; une fois lors d'un souper donné par l'un des épiciers. L'hôte était un jeune homme d'une trentaine d'années, avec une bonne formation secondaire. Il y avait huit personnes dans sa famille : sa belle-mère, sa femme, cinq enfants et lui-même. La maison, une demeure soignée de deux étages, avec 6 ou 8 pièces, se trouvait sur la rue principale, et a récemment été achetée à des Blancs pour un prix d'environ 1500 $. Il y avait un jardin fleuri et potager, une vache et des cochons, etc. Le groupe comprenait un employé postal et sa femme ; la femme d'un coiffeur, la fille veuve du marchand de bois ; un jeune homme, employé dans une usine de tabac, et son épouse, qui avait été en service dans le Connecticut ; une femme d'âge moyen, diplômée de Hampton, et d'autres. Après les conversations liminaires, la compagnie s'est retrouvée dans une salle à manger à l'arrière de la maison. L'hôte et l'hôtesse n'ont pas pris place, mais ont servi la compagnie avec du poulet, du jambon, des pommes de terre, du maïs, du pain et du beurre, du gâteau et de la crème glacée. Ensuite, la compagnie se rendit au parloir, discuta et chanta – principalement des hymnes – à l'aide d'un petit orgue dont joua la veuve. À une autre occasion, il y eut un pique-nique campagnard dans une ferme à 20 milles de la ville. La compagnie s'est rassemblée tôt et est arrivée à 10 heures dans une belle et ancienne plantation de Virginie, avec manoir, arbres et pelouse. On passa le temps à jouer au croquet, à jeter le sac de haricots, à danser et à déjeuner.

Une autre fois, une compagnie considérable fut invitée dans une ferme à environ un mile de la ville, près d'Israel Hill, où on passa la soirée à manger et à danser[16]. Souvent aussi, le briquetier ouvrait sa

porte hospitalière et régalait avec des tables fournies et des jeux de toutes sortes.

Parmi cette catégorie de personnes, l'enquêteur n'a pas remarqué un seul cas d'action n'indiquant pas un caractère moral tout à fait correct. Il n'y avait ni boisson, ni impudicité, ni conversation douteuse, et il n'y avait personne dans aucune des assemblées contre le caractère de laquelle on pouvait trouver quelque accusation fondée. Le cercle était, certes, assez restreint, et il y avait une pénurie de jeunes hommes. Il était particulièrement remarquable que trois familles de la ville, qui, en raison de leurs revenus et de leur éducation, auraient naturellement évolué dans le meilleur cercle *(best circle)*, en furent rigoureusement exclues. Dans deux d'entre elles, il y avait des enfants illégitimes, et dans la troisième une femme dissipée *(wayward wife)*. Parmi les familles de Farmville, environ 49 – peut-être moins – appartenaient à cette classe supérieure *(highest class)*.

Laissant un instant la classe moyenne, passons aux taudis de Farmville. Il y a trois quartiers de taudis assez bien définis : l'un près du chemin de fer, l'autre sur South Street et l'autre près de la piste de course. Au total, il semble y avoir environ 45 ou 50 familles de Noirs qui vivent en dessous de la limite de respectabilité ordinaire, vivant dans les rapports sexuels dissolus, responsables de la plupart des enfants illégitimes, principaux clients des deux débits d'alcool, et fournissant une douzaine de péripatéticiennes *(street walkers)* et de nombreux joueurs et voyous. C'est l'émigration de cette classe de personnes vers les grandes villes qui a récemment mis en évidence le grand nombre de criminels noirs et le développement d'une classe criminelle distincte parmi eux. Il est probable que personne ne souffre davantage des déprédations de cette classe que la masse des gens de couleur eux-mêmes, et personne n'est moins protégé contre eux, parce que l'observateur inattentif néglige les différences sociales patentes et attribue à toute la race noire les excès auxquels se livre une classe clairement différenciée. Ces individus des taudis *(slum elements)* ne sont pas particulièrement vicieux et querelleurs, mais plutôt indolents et

débauchés. La paresse et les rapports sexuels relâchés représentent leurs péchés irrépressibles *(besetting sins)*. On consomme beaucoup de whisky et de cidre, mais il n'y a pas beaucoup d'ivresse publique. Indubitablement, cette classe exaspère gravement la patience des autorités publiques de la ville.

Les 170 familles restantes ou plus, soit la grande masse de la population, appartiennent à une classe entre les deux déjà décrites, avec des tendances les situant nettement vers la meilleure plutôt que vers la pire. Cette classe est composée de travailleurs, de domestiques, d'ouvriers d'usine, de livreurs, etc. Ce sont des gens heureux, sympathiques, éducables et fidèles ; en même temps, ils ne sont généralement pas très énergiques ni entreprenants et, conséquence naturelle d'une longue répression, manquent de « gnaque ». Ils ne se sont que récemment habitués aux responsabilités, et leurs normes morales n'ont pas encore acquis ce caractère fixe et cette sanction surhumaine nécessaire dans un peuple nouveau *(that fixed character and superhuman sanction necessary in a new people)*. Ici et là leurs filles sont tombées devant la tentation, ou bien leurs fils ont contracté des habitudes paresseuses ou vicieuses. Cependant, l'effort pour maintenir et élever les critères de moralité est sincère et continu. Dans la ville de Farmville, aucune femme noire ne peut aujourd'hui être la concubine d'un homme blanc sans perdre toute position sociale – une grande révolution en vingt ans ; aucune fille noire de la ville ne peut avoir un enfant illégitime sans être exclue de la meilleure classe et regardée avec désapprobation par les gens ordinaires. Habituellement, ces filles trouvent plus agréable d'aller au Nord et de travailler comme domestique, laissant leurs enfants avec leurs propres mères.

Enfin, il reste à noter que toute la vie de groupe des Noirs de Farmville est imprégnée par une espérance particulière venant des gens eux-mêmes. Aucun d'eux ne doute le moins du monde qu'un jour les Noirs auront tous les droits qu'ils s'efforcent d'obtenir aujourd'hui, et que le Noir sera reconnu parmi les grands peuples de la terre.

Peut-être cette foi simple est-elle, de tous les produits de l'émancipation, celle de la plus grande valeur sociale et économique.

CONCLUSION

L'étude d'une communauté comme Farmville met en lumière des faits favorables et défavorables, ainsi que des situations bonnes, mauvaises et indifférentes. Seule la façon dont on doit interpréter l'ensemble peut prêter à discussion. Une chose est claire, cependant : la différenciation croissante des classes sociales parmi les Noirs, même dans les petites communautés. Ce résultat le plus naturel et le plus encourageant d'un développement de 30 ans n'a pas encore été suffisamment pris en compte par les spécialistes du sujet, et mène à une contradiction et une confusion sans fin. Par exemple, un visiteur pourrait nous dire que les Noirs de Farmville sont oisifs, peu fiables, négligents avec leurs revenus, et indécents ; un autre visiteur, un mois plus tard, pourrait dire que les Noirs de Farmville sont industrieux, propriétaires de biens, progressant lentement mais régulièrement en matière d'éducation et de morale. Ces déclarations apparemment contradictoires, continuellement faites à propos des communautés noires dans tout le pays, sont toutes deux vraies jusqu'à un certain point, et ne deviennent malveillantes et trompeuses que lorsqu'elles sont énoncées sans réserve comme vraies pour une communauté tout entière, alors qu'en réalité elles ne sont vraies que de certaines classes dans cette communauté. Dès lors, la question n'est pas de savoir si le Noir est paresseux et criminel, ou industrieux et ambitieux, mais plutôt de savoir, dans une communauté donnée, quelle est la proportion de Noirs paresseux rapportés aux Noirs industrieux, de pauvres rapportés aux détenteurs de biens, et de savoir quelle est la tendance dans le développement de ces classes. En conservant ceci à l'esprit, il semble juste de conclure, après une étude impartiale de la situation à Farmville, que la classe des citoyens noirs industrieux et accumulant des propriétés représente, dans l'ensemble, les tendances générales du groupe. En même temps, la masse de paresse et d'immoralité est encore grande et menaçante.

Dans quelle mesure les conditions à Farmville sont vraies ailleurs en Virginie, le présent enquêteur n'a aucun moyen de le déterminer. Par une enquête et une étude générale, il a choisi une ville qui devait à de nombreux égards être caractéristique de la condition du Noir en Virginie aujourd'hui. Dans quelle mesure Farmville répond à ce souhait est une question qui ne peut être résolue que par une étude plus approfondie.

NOTES

1 [NdE.: W. E. B. Du Bois, 1898, *Bulletin of the Department of Labor*, N° 14, Washington, D. C., U.S. Government Publishing Office, p. 1-38 (traduction en français par Nicolas Martin-Breteau).]

2 Il y avait 582 propriétaires d'esclaves dans le comté en 1860, qui possédaient 7 341 esclaves. Parmi ces esclaves, 1 289 étaient détenus par groupes de 1 à 9 individus par 303 propriétaires, et le reste par 279 propriétaires. Voir le recensement de 1860.

3 En 1890, il y avait 39 établissements industriels dans le comté, avec un capital de 113 285 $ et une valeur annuelle de production de 183 362 $.

4 La ligne Norfolk and Western, reliant l'est et l'ouest par Farmville, la ligne Richmond and Danville, reliant le nord au sud en traversant la partie sud-est du comté, et une route de largeur réduite mettant en relation Farmville et la James River.

5 Le comté reçut 8 343 $ pour sa part dans le budget de l'État pour les écoles. Il a dépensé 2 058 $ en œuvres de bienfaisance et 429 $ pour les routes et les ponts. Pour les écoles, il dépensa 13 565 $ en tout, répartis comme suit : salaires des professeurs, 10 894 $; construction et entretien des bâtiments, 770 $; bibliothèques et matériel, 10 $; divers, 1 891 $. Le comté n'a aucune dette. En 1890, il y avait 20 pauvres dans l'hospice du comté, 4 Blancs et 16 Noirs. Voir le Onzième Recensement [1890].

6 Les opérations des campagnes de [Ulysses S.] Grant en 1864 et 1865 prirent place près et dans Farmville, et [Robert E.] Lee capitula dans un comté avoisinant.

7 Il y a peut-être davantage d'omissions dans une enquête de ce genre que dans un recensement, où l'objet principal est de dénombrer la population. Dans cette enquête, aucune tentative n'a été faite pour rencontrer les domestiques vivant à temps complet dans des familles blanches. De même, les personnes régulièrement absentes de la ville, même quand elles considèrent Farmville comme leur lieu de vie, ont été omises. Tout compte fait, cependant, la population noire semble bien avoir diminué.

8 Durant l'été 1897, on comptait également une « maison de courtage *(bucket shop)* » alors en plein essor, où était pratiquée une spéculation considérable sur l'évolution future des actions.

9 La quantité de femmes en surnombre serait encore plus grande si les domestiques écartées du décompte avaient été incluses. Néanmoins, dans une majorité des cas, celles-ci ne sont pas citoyennes de Farmville, mais ont leur résidence à la campagne. Le nombre de celles dont la résidence se

trouve en fait à Farmville est peut-être contrebalancé par d'autres omissions.

10 Les chiffres concernant l'enquête à Farmville étaient bien sûr très réduits, et les conclusions tirées des pourcentages calculés à partir de ces chiffres doivent par conséquent être prises avec les précautions d'usage. Dans ce cas ou dans d'autres semblables, il ne s'agit pas de pousser les comparaisons trop loin, même si, dans tous les cas, les conclusions présentées sont confirmées par les observations directes effectuées ici et ailleurs, ainsi que par les chiffres.

11 D'après les registres conservés dans le bureau du superintendant du comté, à Prospect, Prince Edward County.

12 L'un des cordonniers était également aidé matériellement par son maître. À la fin de la guerre, le maître lui donna le stock de cuir et d'outils de la boutique, sans demande de rétribution. Il existe d'autres cas de bonne volonté de ce genre entre un ancien maître et un affranchi.

13 Voir le *United States Census of 1880, Statistics of Agriculture, Report on Culture of and Curing Tobacco*, p. 211.

14 Ceci est, bien sûr, beaucoup plus rare aujourd'hui qu'autrefois, mais presque tous les cas actuels ont pour cause le contact étroit des domestiques noires avec des membres irréfléchis ou intrigants dans ces familles blanches.

15 Trois affaires de meurtre ont été jugées dans le comté après un dépaysement des procès. La majorité des affaires mineures ont été examinées par des juges. Voir les dossiers au bureau du secrétaire du comté à Farmville.

16 La danse, quoiqu'autorisée, est mal vue par les églises et n'est pas un loisir généralisé parmi les meilleures classes.

RECENSIONS

STÉPHANE MADELRIEUX

PHILOSOPHIE DES EXPÉRIENCES RADICALES

PARIS, SEUIL, 2022

DIOGO CORRÊA

Au début du XX^e siècle, deux grandes stratégies de combat contre la métaphysique traditionnelle se sont affrontées. La première, influencée surtout par des auteurs comme Heidegger et Wittgenstein, a cherché à établir une philosophie de l'ordinaire (Haar, 1989 ; Laugier, 1999 ; Cavell, 1998 ; Moi, 2017). Sa principale caractéristique était de chercher à diluer les entités prises par la métaphysique traditionnelle comme trans-empiriques et transcendantes (Dieu, l'âme, la vie, etc.) dans l'expérience quotidienne, comprise comme le lieu privilégié de formation de tout sens et de toute valeur. Des concepts tels que l'être-au-monde, la forme de vie et le jeu de langage ont été systématiquement mobilisés pour ramener la pensée à son lieu d'origine, c'est-à-dire à la vie quotidienne, alors revalorisée en tant que lieu premier de la donation de tout sens. Ainsi, au lieu d'un discours visant un monde intelligible, délié de toute expérience, ce premier courant d'auteurs a mobilisé la référence à une dimension existentielle et pragmatique afin de mettre en évidence la primauté de la pratique sur la théorie, du monde de la vie *(Lebenswelt)* sur la pensée abstraite.

La seconde stratégie a travaillé au dépassement de la métaphysique non pas tant par la dilution d'entités transcendantes dans la quotidienneté du monde de la vie, mais en accordant une nouvelle dignité philosophique à des expériences exceptionnelles. En partant en quête non pas du banal ou de l'ordinaire, mais de l'extrême et du radical, cette voie a déplacé la métaphysique de l'univers supra-sensible et transcendant de l'intelligible vers le monde immanent et sensible de l'expérience. En se concentrant sur les expériences extrêmes et exceptionnelles, cette seconde stratégie fait le pari que la métaphysique ne se trouve pas ailleurs, mais qu'elle habite l'univers de ce qui peut être vécu et ressenti, c'est-à-dire l'univers de l'expérience. C'est dans ce dernier que l'on peut trouver une « réalité » plus « authentique » ou plus « vraie ». Ainsi, au lieu d'une philosophie de l'ordinaire, un empirisme métaphysique a émergé.

C'est ce second courant qui fait l'objet de la *Philosophie des expériences radicales* (PER), livre récemment publié par Stéphane

Madelrieux. Dans cet ouvrage, on trouve une manière originale et novatrice de lire la philosophie française du XX^e siècle. En court-circuitant les voies traditionnelles, telles que la succession chronologique des générations (celle de 1860, celle de 1900, etc.), les concepts types (esprit et vie ; existence et transcendance ; dialectique et praxis ; structure et discontinuité ; différence et déconstruction, etc.), les courants hégémoniques (spiritualisme bergsonien, philosophies de la vie ; existentialismes ; hégélianismes, marxismes ; structuralisme, épistémologie historique ; poststructuralisme ou postmodernisme, etc.), Madelrieux choisit six auteurs français, tous du XX^e siècle, pour les analyser ensuite à travers le prisme de l'« empirisme métaphysique ». Ce qui intéresse Madelrieux, c'est de mettre en évidence la présence d'un programme inédit, non travaillé dans la littérature philosophique, qui lie expérience et métaphysique, et qui explique une part importante de la philosophie du XX^e siècle, notamment en France.

Si Madelrieux reconnaît l'existence d'une tendance contemporaine, répandue dans le sens commun et présente dans une partie de la littérature philosophique, à valoriser les expériences exceptionnelles, son livre se tourne vers les philosophies du XX^e siècle qui ont cherché à donner à cette tendance une expression plus claire et plus systématique. Ainsi, il affirme que son livre se veut un « examen aussi systématique que possible » (PER : 15) de l'empirisme métaphysique.

Toujours dans l'introduction de son livre, Madelrieux aborde la question de l'empirisme métaphysique, non sans reconnaître d'emblée un paradoxe apparent : comment l'empirisme, courant philosophique tourné, à l'origine, contre la métaphysique, a-t-il pu devenir lui-même la source d'une nouvelle métaphysique ? Comme on le sait, Locke, Berkeley et Hume ont fait de l'expérience le grand instrument de la critique de la métaphysique traditionnelle. Ils ont cherché à faire progresser la connaissance en réorientant les efforts de la philosophie vers des objets susceptibles d'être étudiés par l'observation et l'expérimentation. Ils ont ainsi procédé à une critique radicale de la

métaphysique, rejetant l'idée qu'il serait possible de fonder la connaissance de manière exclusivement spéculative.

L'empirisme classique, dans sa version anglaise, aurait ainsi oblitéré la propension spéculative de l'esprit humain en limitant la connaissance à l'univers sensible de l'expérience. Il aurait donc restreint à la philosophie l'accès à un ordre supérieur de la réalité. Dans le meilleur des cas, le philosophe serait celui qui serait doté d'une connaissance plus précise, plus réfléchie et plus méthodique que celle du sens commun.

Il se trouve que, selon Madelrieux, l'empirisme français (celui vers lequel s'oriente son livre) aurait, de manière distincte de l'empirisme anglais classique, réintroduit une (nouvelle) métaphysique au cœur de l'expérience. Cet empirisme reste métaphysique, puisqu'il prétend être capable de révéler derrière les apparences une réalité supérieure, plus fondamentale ; et radical, puisqu'il conçoit que cet accès à la réalité ne peut venir des expériences quotidiennes et ordinaires, mais des expériences exceptionnelles ou extrêmes.

Cependant, à la différence de la métaphysique classique, qui supposait un dépassement des limites de l'expérience sur la base d'un geste spéculatif de la raison, les empiristes radicaux restent « empiristes » et cherchent – et trouvent – la métaphysique non pas ailleurs, mais sur le plan immanent de l'expérience. C'est pourquoi Madelrieux affirme que l'empirisme métaphysique est un « geste d'immanentisation de la différence métaphysique entre apparence et réalité dans le plan de l'expérience » (PER : 236).

L'empirisme métaphysique est caractérisé par Madelrieux, tout d'abord, comme une manière particulière de traiter les expériences radicales. Celles-ci, plutôt que de simples perturbations de la routine et de l'habituel, sont conçues comme capables de donner accès à une réalité supérieure (métaphysique), c'est-à-dire de faire « toucher du doigt une réalité plus profonde que la réalité ordinaire » (PER : 12).

Cet ensemble de philosophies aurait pour principale caractéristique de soutenir, de manière extrêmement articulée, la triple thèse selon laquelle les expériences exceptionnelles ont une haute valeur ontologique, épistémique et morale. Ontologique, car elles seraient plus réelles et plus authentiques que les expériences ordinaires. Épistémique, car ces expériences nous délivreraient des vérités auxquelles nous n'avons pas accès par la perception naturelle et quotidienne. Enfin, morale, puisque les expériences radicales nous permettent de nous élever vers un mode d'existence ou un mode de vie différent et supérieur. Ainsi, pour les empiristes radicaux, explique Madelrieux, tout se passe comme si nous avions deux régimes d'expérience, comme si nous vivions avec un pied dans le monde des expériences ordinaires et inférieures et l'autre dans l'horizon des expériences métaphysiques et suprêmes. Et c'est dans ces dernières que nous trouverions le sens de l'existence, l'accès à la réalité qui nous est cachée et le plus grand bien de notre vie.

Mais qui sont donc les empiristes métaphysiques choisis par Madelrieux ? Y aurait-il, par hasard, parmi eux, des distinctions importantes qui mériteraient d'être soulignées ?

Le premier trio de penseurs auxquels il consacre la première partie de son livre est composé d'auteurs sur lesquels Madelrieux a déjà eu l'occasion de travailler lors de ses enquêtes sur le pragmatisme (2008, 2011) : Henri Bergson, Jean Wahl et Gilles Deleuze. Le caractère métaphysique de ces empiristes radicaux consisterait en leur invitation à régresser vers des « expériences pures », c'est-à-dire des expériences dotées de trois propriétés fondamentales : l'immédiateté, la simplicité et la priorité (priorité au sens d'être ontologiquement premières). L'un des exemples que Madelrieux mobilise pour illustrer un tel geste d'ascèse est d'ordre éthique et il est tiré de la philosophie d'Henry David Thoreau. De même que le philosophe naturaliste américain aurait proposé une simplification de la vie, par l'élimination des médiations civilisatrices, dans le but de reprendre un contact direct avec la réalité, de même les philosophes de l'expérience pure auraient-ils fait un geste

similaire, proposant une purification de l'expérience par l'élimination des intermédiaires qui cachent un plan de réalité plus profond et, en même temps, plus élevé. Dans une formulation synthétique, Madelrieux la définit ainsi : « L'expérience pure est ce qui reste quand on soustrait de l'expérience ordinaire toutes les interventions et additions de notre esprit. » (PER : 56).

Cependant, comment est-il possible d'accomplir (et quand cela pourrait-il se produire) cette soustraction de l'expérience ordinaire des interventions et des ajouts que notre organisme produit pour satisfaire, dans son rapport au monde, ses besoins routiniers et habituels ? L'expérience des nouveau-nés, d'une personne en état de coma ou dans des états de conscience altérée par l'usage de psychotropes est souvent invoquée par les empiristes de l'expérience pure parce qu'elle est capable de produire, dans l'organisme, le geste de réduction, c'est-à-dire de purger l'expérience en général et la vie quotidienne de toutes ses déterminations et de tous ses besoins habituels. En ce sens, Madelrieux affirme que l'expérience recherchée par les empiristes radicaux est l'expérience en tant qu'expérience, l'expérience dépourvue de mélanges, de déformations, celle en deçà de laquelle il n'y a plus d'expérience. Dans le jeu des empiristes purs, plus l'expérience est immaculée et immédiate, plus sa dignité ontologique est grande. Inversement, plus il y a qualification, détermination, distinction, classification, catégorisation, affirme Madelrieux, plus on perd « l'accès direct à l'être en tant qu'être (être simple, être premier) » (PER : 74).

La première partie du livre, dans laquelle Madelrieux expose systématiquement la notion d'expérience pure, est divisée en quatre chapitres. Tous retracent les mouvements que les philosophies de Bergson, Wahl et Deleuze ont parcourus dans la recherche du geste dépuratif capable de produire un « retour vers le concret ». Le premier chapitre consiste en la présentation d'un empirisme supérieur, que l'on peut qualifier de transcendantal (Deleuze), de nouveau (Wahl) ou de vrai (Bergson). Le deuxième chapitre traite des stratégies mises en œuvre par ces auteurs pour purifier (et dépurer) l'expérience. Le

troisième chapitre est consacré à la présentation de l'opposition bergsonienne entre le sportif (le plus grand exemple de l'homme pratique centré sur les besoins utilitaires de sa vie quotidienne) et l'artiste (celui qui prend les choses non pas dans leur aspect pratique, mais pour elles-mêmes). Le quatrième, enfin, est consacré à l'exposition des dualismes présents dans l'œuvre de Gilles Deleuze, dualismes (des régimes de pensée, des images, de l'empirique et du transcendantal) qui, dans une certaine mesure, reproduisent et sont homologues à ceux de la philosophie bergsonienne.

Le deuxième trio mis en évidence, auquel Madelrieux consacre la deuxième partie de son livre, réunit Georges Bataille, Maurice Blanchot et Michel Foucault, et se définit par l'idée d'« expériences limites ». Si l'expérience pure est obtenue grâce à des gestes de purification et d'ascèse, les expériences limites sont obtenues par l'excès, la transgression (des normes) et l'intensité accrue (au-delà du supportable). Madelrieux affirme que l'immédiateté de l'expérience des empiristes purs, par élimination de toutes les médiations, correspond à la limitation de l'expérience, par la transgression de toutes les limites, des empiristes de l'expérience limite. Si l'expérience-limite est toujours « l'expérience qui va jusqu'au bout du possible et qui est celle au-delà de laquelle il n'y a plus d'expérience », elle n'est pas, selon Madelrieux, univoque, et peut se donner de trois manières. Une première, plus évidente, se réalise par l'acte de transgression des limites ordinaires. L'exploration de la limite consiste ici en la violation d'une expérience considérée comme « normale », habituelle et routinière. La notion de littérature, chez Blanchot, en est un exemple. Si le langage, dans notre expérience quotidienne, sert d'instrument de communication et maintient toujours une adhérence avec le monde, la littérature, selon Blanchot, doit se dissocier du langage ordinaire au point de ne plus faire référence au monde et de n'être qu'une expérience du langage lui-même. Une deuxième manière d'explorer la limite serait celle qui déploie ou intensifie une expérience « normale » jusqu'au bout de sa propre limite. C'est la notion de gaspillage ou de dépense somptuaire chez Bataille : il s'agit de l'excès qui est interdit,

voire réprimé dans les moments ordinaires, mais qui devient autorisé et parfois même encouragé dans les moments festifs. Une troisième voie, enfin, concernerait l'expérience qui, sans jamais atteindre la limite absolue, tend vers elle, comme dans le cas de la mort (PER : 224).

La deuxième partie du livre de Madelrieux comporte ainsi quatre chapitres. « L'attirance des confins », titre de la deuxième partie, est explorée dès le premier chapitre : la folie, le sacré et la littérature sont présentés comme des expressions d'une passion pour les expériences limites. Dans le deuxième chapitre, Madelrieux expose la manière dont Bataille, Blanchot et Foucault explorent les formes extrêmes de la vie (surtout la mort et l'expérience mystique). Dans le troisième chapitre, c'est l'œuvre de Bataille qui est examinée à travers le prisme de l'érotisme et comme une forme particulière de « bergsonisme noir ». Enfin, dans le quatrième chapitre, Foucault et Blanchot reviennent, eu égard à leur recherche radicale d'un absolu littéraire, dans le rapport qu'ils établissent entre la folie et l'écriture.

Avec l'exposition systématique des deux sous-variantes de l'empirisme métaphysique, Madelrieux met en évidence comment les deux expériences, pure et limite, bien qu'elles puissent être caractérisées par une série d'oppositions (régression *vs* transgression ; retour *vs* dépassement ; ascèse *vs* excès ; minimalisme *vs* maximalisme ; origine première *vs* fin ultime ; naissance *vs* mort ; au-delà ou en deçà, etc.) convergent vers une critique de l'expérience quotidienne et ordinaire. Pour les deux, il y a une opposition entre le vrai et le pragmatique ou l'utilitaire, puisque les vérités produites par l'expérience quotidienne seraient mineures et toujours partielles. Elles sont relatives à l'ensemble des habitudes et des croyances que nous, humains, adoptons et développons pour satisfaire nos besoins les plus triviaux. Madelrieux démontre de manière convaincante que l'empirisme métaphysique est un anti-pragmatisme radical, une machine de guerre anti-utilitariste. Comme il le résume bien,

> [...] du point de vue de l'expérience pure, l'expérience ordinaire est une expérience moyenne, au sens où elle est chargée de médiations qui sont des moyens pour les êtres humains de vivre dans leur environnement naturel et social, mais qui les empêchent en réalité de vivre d'une plus haute existence. Du point de vue de l'expérience-limite, l'expérience ordinaire est une expérience raisonnable et modérée, dans la mesure où elle est constituée par les limitations qui nous permettent, d'une autre façon, de vivre paisiblement, mais qui nous empêchent tout aussi bien de vivre pleinement, en allant jusqu'au bout des possibilités de la vie. (PER : 15)

Après l'exposition systématique, dans la première et la deuxième partie de son livre, des deux principales variantes qui cohabitent au sein de l'empirisme métaphysique, Madelrieux retrouve, au début de la troisième partie, l'unité de ce « programme de recherche » – concept qu'il emprunte au philosophe des sciences Imre Lakatos (1980). Appréhendé sous cet angle, l'empirisme métaphysique revêt une configuration spécifique : un noyau dur, composé de trois thèses majeures, qui se déploient selon une opposition binaire (empirique et métaphysique), et qui se modulent selon un triple dualisme (commun/radical, empirique/métaphysique, pratique/moral) (PER : 362). Madelrieux précise cependant que son objectif n'est pas de rendre compte, à la façon de la philosophie des sciences, d'un programme scientifique, mais plutôt de « fournir une sorte d'outil diagnostic commode pour éclairer certaines œuvres et débats philosophiques, et [de] favoriser la discussion directe de ses thèses et présupposés, au-delà de l'exégèse de telle ou telle œuvre particulière » *(ibid.)*.

Dans le deuxième chapitre de la troisième et dernière partie, Madelrieux s'attache à relire l'histoire de la philosophie française du XX^e^ siècle à la lumière du programme de l'empirisme métaphysique. Il élargit le périmètre de son enquête – testant en quelque sorte ses hypothèses – à d'autres auteurs, en plus des six déjà examinés en détail tout au long de son ouvrage. Cette démarche lui permet d'apporter un

éclairage supplémentaire sur la place centrale de la notion d'expérience au sein de la philosophie française, une dimension souvent sous-estimée dans la littérature philosophique. Cette revalorisation de l'expérience comme catégorie philosophique majeure permet d'ouvrir de nouvelles perspectives de réflexion et de dialogue avec d'autres traditions philosophiques, offrant ainsi une contribution précieuse à l'étude et à la compréhension de la philosophie française contemporaine.

Madelrieux, dans le dernier chapitre de son ouvrage, réintroduit une autre division philosophique fondamentale, dont il esquisse quelques traits, mais qui sera certainement élaborée et développée de manière plus systématique dans le prochain livre qu'il annonce. Cette division se réfère à celle entre empiristes naturalistes et empiristes métaphysiques. À partir de là, Madelrieux précise sa critique du programme de recherche sur l'empirisme métaphysique et justifie sa sympathie pour l'empirisme naturaliste.

Bien qu'il reconnaisse l'importance et la valeur heuristique des expériences exceptionnelles, Madelrieux désapprouve le fait que l'empirisme métaphysique renouvelle, quoique désormais dans l'immanence de l'expérience, les dualismes si critiqués, par les empiristes eux-mêmes, dans la métaphysique classique. En effet, selon lui, cet empirisme métaphysique, d'apparence radicale et transgressive, s'avère doublement conservateur. Du point de vue métaphysique, il conserve un dualisme rigide, séparant, comme la métaphysique classique, deux ordres non par différence de degré, mais de nature : le régime de l'expérience ordinaire, quotidienne, considérée comme inférieure, et le régime de l'expérience exceptionnelle, extrême, considérée comme supérieure. De ce fait, l'empirisme métaphysique finit par être également conservateur d'un point de vue pratique, puisqu'il ne permet aucune compréhension « mélioriste », pour reprendre l'heureuse expression de William James, de l'expérience.

Toute la tradition du perfectionnisme moral, propre au pragmatisme (Laugier, 2010), est ainsi écartée par les empiristes métaphysiques au profit d'une sorte d'aristocratisme des expériences exceptionnelles. Madelrieux se demande alors comment, si l'on prend au sérieux ces divisions rigides des empiristes métaphysiques entre l'ordinaire et l'exceptionnel, peut-on imaginer une amélioration ou un perfectionnement progressif de nous-mêmes et de notre existence ordinaire ? Si les empiristes métaphysiques nous proposent de quitter la caverne de notre quotidien et de nos expériences ordinaires pour trouver un autre monde, dans un nouveau régime d'expérience, que faire des expériences ordinaires si ce n'est les mépriser ? Comment offrir une philosophie qui reconnaisse que la distinction entre expérience ordinaire et exceptionnelle est elle-même ordinaire, et ne peut donc être absolutisée dans une différence de nature et d'ordre métaphysique ? Comment rétablir une continuité entre la vie ordinaire et l'expérience esthétique et considérer, à l'instar de John Dewey (1980), que la vie ordinaire comporte déjà des éléments esthétiques que l'art peut porter jusqu'au bout ? Face à cela, la proposition de Madelrieux, qui, rappelons-le, se réclame lui-même du pragmatisme et a déjà consacré un livre à la philosophie de William James (Madelrieux, 2008), et un autre à celle de John Dewey (Madelrieux, 2016), est de déradicaliser l'expérience. Il travaille alors à défaire la différence radicale proposée par les empiristes métaphysiques entre l'exceptionnel et l'extrême, d'une part, et l'ordinaire et le quotidien, d'autre part.

Ce livre, d'une grande rigueur et clarté, comme les précédents écrits de Madelrieux, outre qu'il invite à faire, de façon neuve, le lien entre une multiplicité d'entreprises d'art et de pensée, tout au long du XX^e^ siècle, ouvre de nouvelles perspectives pour le pragmatisme lui-même. Il permet également de faire apparaître des aspects moins connus de certains auteurs établis, comme le rôle de la littérature chez Michel Foucault (1963, 2016), et d'en mettre en lumière d'autres, qui furent, un temps, oubliés dans le paysage philosophique français, comme ceux de Jean Wahl (1920/2005, 1932/2004, 1964). Il s'attache à une nouvelle lecture d'écrivains réputés difficiles, comme Georges

Bataille (1943, 1949) et Maurice Blanchot (1955, 1969), et, de façon riche et dense, dessine un réseau de liens entre les projets philosophiques d'Henri Bergson (1889 et 1934) et de Gilles Deleuze (1966, 1983, 1985). Ce livre propose donc une interrogation forte sur la question de l'expérience et de ses médiations. On attend avec impatience le second volume en préparation.

BIBLIOGRAPHIE

BATAILLE Georges (1943), *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard.

BATAILLE Georges (1949), *La Part maudite*, Paris, Minuit.

BERGSON Henri (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan.

BERGSON Henri (1934), « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », *in* Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Félix Alcan, p. 239-252.

BLANCHOT Georges (1955), *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard.

BLANCHOT Georges (1969), *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard.

CAVELL Stanley (1988), *In Quest of the Ordinary : Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, The University of Chicago Press.

DELEUZE Gilles (1966), *Le Bergsonisme*, Paris, Presses universitaires de France.

DELEUZE Gilles (1983), *Cinéma I. L'Image-mouvement*, Paris, Minuit.

DELEUZE Gilles (1985), *Cinéma II. L'Image-temps*, Paris, Minuit.

DEWEY John (2010 [1934]), *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel (1963), *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT Michel (2016), « La littérature et la folie », *Critique*, 12 (835), p. 965-981.

HAAR Michel (1989), « L'énigme de la quotidienneté », *in* Jean-Pierre Cometti & Dominique Janicaud (dir.), *Être et temps de Martin Heidegger : questions de méthode et voies de recherche*, Marseille, Sud.

LAKATOS Imre (1980), *The Methodology of Scientific Research Programmes : Philosophical Papers*, vol. 1, éd. par John Worrall & Gregory Currie, Cambridge, Cambridge University Press.

LAUGIER Sandra (1999), *Du réel à l'ordinaire*, Paris, Vrin.

LAUGIER Sandra (dir.) (2010), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, Presses universitaires de France.

LAUGIER Sandra & Pierre FASULA (dir.) (2021), *Concepts de l'ordinaire*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

MADELRIEUX Stéphane (2008), *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Presses universitaires de France.

MADELRIEUX Stéphane (dir.) (2011), *Bergson et James cent ans après*, Paris, Presses universitaires de France.

MADELRIEUX Stéphane (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.

MOI Tori (2017), *Revolution of the Ordinary : Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*, Chicago, The University of Chicago Press.

WAHL Jean (1964), *L'Expérience métaphysique*, Paris, Flammarion.

WAHL Jean (2004 [1932]), *Vers le concret*, éd. par Mathias Girel, Paris, Vrin.

WAHL Jean (2005 [1920]), *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, éd. par Thibaud Trochu, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

GREGORY F. PAPPAS (DIR.)

PRAGMATISM IN THE AMERICAS

NEW YORK, FORDHAM UNIVERSITY PRESS, 2011

F. GUILLAUME GASS-QUINTERO

Il est vrai que nous sommes habitués à nous représenter la tradition anglo-saxonne de pensée comme ayant suivi une trajectoire tout à fait séparée des développements de la pensée latino-américaine, et, plus largement, des aires hispanophones et lusophones[1]. Ignorance d'une part, scepticisme et soupçon d'impérialisme de l'autre, nombreux sont les préjugés qui ont fait obstacle aux possibles rapprochements et marqué une distance entre le développement de ces aires de pensée. Philosophie anglo-saxonne et philosophie hispanophone semblent bel et bien condamnées à demeurer à l'écart l'une de l'autre. Or, non seulement de nombreux dialogues et échanges ont bel et bien existé, mais d'autres sont encore possibles. Voilà ce que se propose de montrer ce volume édité par Gregory Fernando Pappas[2] sur le pragmatisme américain dans le monde ibéro-américain. Ce faisant, cet ouvrage est une invitation à l'enquête, à l'exploration d'un terrain peu étudié et, tel est le pari, fertile pour l'histoire intellectuelle et l'enquête philosophique.

Ce volume constitue un apport à l'historiographie de l'héritage pragmatiste au-delà des États-Unis. Il rassemble une série d'études portant à la fois sur l'influence des classiques du pragmatisme auprès d'auteurs de langue espagnole et portugaise, d'une part, et sur des affinités thématiques et de styles de pensée, de l'autre[3]. En outre, ce volume cherche à montrer la fécondité des idées pragmatistes pour l'intelligence de situations problématiques ancrées dans ce que l'éditeur appelle en introduction l'« expérience hispanique *(hispanic experience)* ». La diversité de thèmes abordés, d'auteurs, de rencontres inattendues et de dialogues insoupçonnés est passionnante, bien que cette profusion se paye parfois au prix d'un certain manque de rigueur. Le volume rassemble, en effet, des contributions à valeur très inégale. Ceci dit, il remplit son objectif, à savoir celui d'élargir un champ de recherche naissant autour de la circulation des idées pragmatistes dans des écosystèmes de pensée hispanophones et lusophones. C'est, à notre connaissance, le premier du genre.

Le volume est structuré en trois parties. La première partie (4 chapitres) expose, suivant une approche d'histoire des idées, la réception des classiques du pragmatisme dans le monde ibéro-américain. Prédomine ici la réception de John Dewey, bien qu'un chapitre ait également été dédié à la réception, mineure celle-ci, de Charles Sanders Peirce. La deuxième partie (8 chapitres) s'intéresse plus spécifiquement à des auteurs hispanophones ayant travaillé sous l'influence du pragmatisme américain, encore que certains chapitres proposent des rapprochements sur la base d'affinités thématiques et de similitudes dans les problèmes abordés sans qu'il y ait eu, pour autant, d'échanges directs entre auteurs. La troisième partie (7 chapitres), plus expérimentale, se propose de montrer la pertinence de l'« imagination pragmatiste » dans l'étude de situations problématiques ancrées dans l'expérience de populations hispaniques (« *Hispanics* ») aux États-Unis, en abordant notamment des thématiques comme l'immigration, l'identité, l'ethnicité et le genre. Cette troisième partie se veut résolument pragmatiste. L'outillage philosophique est mis à l'épreuve de la compréhension et la critique de situations concrètes. L'organisation en trois volets historique, philosophique et expérimental est convaincante.

Nous allons tout d'abord commenter la nature de ce projet, avant de fournir une recension critique du contenu des chapitres suivant la structure tripartite du volume. Au cours de ce parcours, nous nous permettrons de restituer des passages et de donner à voir des filons d'idées qui ont retenu notre attention en vertu de leur intérêt pour l'historiographie du pragmatisme et de la philosophie ibéro-américaine.

UN PRAGMATISME HISPANIQUE AUX AMÉRIQUES ?

L'ouvrage ouvre sur une introduction où l'éditeur se limite à présenter les contenus et le projet, faisant l'économie d'un travail de contextualisation historique qui permettrait de mieux circonscrire l'ensemble d'idées en circulation dont il est ici question. L'éditeur se décharge de cette responsabilité en laissant ce travail au soin des

contributeurs. Une introduction plus riche, qui poserait des repères historiques, aurait été la bienvenue. Ceci dit, l'introduction avance des éléments essentiels pour la mise en valeur du projet.

Le volume s'inscrit dans un projet de « diversification » du canon pragmatiste – amorcée depuis des décennies, cette tendance passe par la reconnaissance des contributions de femmes et de ressortissants de minorités ethniques, noires et latinos notamment, à la nébuleuse mouvante de la philosophie pragmatiste[4]. Dans cet esprit, l'éditeur nous présente la deuxième partie de l'ouvrage comme un plaidoyer « pour l'inclusion de figures hispaniques dans l'histoire du pragmatisme ». Ce faisant, il s'agit de remettre en question « la notion selon laquelle le pragmatisme serait une philosophie exclusivement nord-américaine » (p. 3)[5]. De fait, le projet éditorial se veut porteur d'un pari historiographique.

Ce pari est redoublé par un argument interprétatif sur la nature de la philosophie pragmatiste et son lien avec le monde hispanophone. L'argument, avancé en introduction et développé dans le chapitre signé également par Pappas, vient en appui au projet éditorial. Selon celui-ci, le pragmatisme serait une attitude philosophique qui entretiendrait des affinités essentielles avec « l'expérience hispanique ». En effet, l'éditeur souscrit à l'idée que « dans le pragmatisme, le monde hispanique peut trouver une philosophie qui valide des aspects importants de sa réalité historique ». Et « on pourrait soutenir que le pragmatisme est une philosophie qui affirme et reflète des valeurs prédominantes et chères aux cultures hispaniques, plutôt qu'au monde anglo-saxon » (p. 11)[6]. Ainsi, cet argument, que nous aurons l'occasion de discuter plus bas, vient en appui à la troisième partie du volume, dont le but est de se tourner vers la philosophie pragmatiste comme un outillage fécond pour aborder « les problèmes sociaux, éthiques ou politiques actuels rencontrés par les Hispaniques aux États-Unis et ailleurs » (p. 3)[7].

Hormis ce pari, l'objectif du volume est relativement modeste. Il ne s'agit pas de dire que la philosophie en Amérique latine serait mue par une forte réception du pragmatisme qui aurait été inaperçue jusqu'à présent, ce qui serait faux. En effet, la réception du pragmatisme en Amérique latine est mineure, si l'on compare notamment avec l'histoire d'autres courants de pensée, à commencer par le positivisme de la fin du XIX^e^ siècle et, plus tard, le marxisme et la philosophie analytique de l'esprit. Au lieu d'un argument d'histoire intellectuelle élaboré, ce volume nous livre un ensemble de pistes d'enquête. En composant une mosaïque de thèmes et d'auteurs, il s'agit de donner à voir des échanges incertains, et parfois un certain isomorphisme sur fond duquel se dessinent des problèmes philosophiques communs. Ce qui ne va pas sans évoquer cette expérience commune tant au nord comme au sud, parfois bordant l'angoisse, abordée de front par Ralph Waldo Emerson et Leopoldo Zea : que veut dire philosopher en Amérique, et comment est-ce que nous, Américains, prenons position vis-à-vis de l'Europe ?

Un mot sur le contexte qui motive ce projet éditorial s'impose. Il s'agit d'un projet pleinement ancré dans l'expérience de l'entre-deux biographique de l'éditeur, comme il le dit lui-même en introduction : celle d'être « *Hispanic* » aux États-Unis et enseignant de philosophie pragmatiste auprès d'étudiants d'origines diverses, dont beaucoup de Latino-américains. Tout aussi importante est la vocation pédagogique. Ce volume se donne pour but concret de présenter des figures de la philosophie hispanophone à un public étudiant ethniquement « divers » dans les campus universitaires américains.

Évoquons dès maintenant ce qui constitue à nos yeux les difficultés de ce projet. Un tel projet de rapprochement entre aires intellectuelles comporte le danger de céder à un culturalisme facile et folklorisant. Nous ne pouvons pas dire que les différents auteurs de l'ouvrage y aient échappé complètement. La volonté d'encadrer ce volume comme la « rencontre de deux traditions de pensée » se paie au prix de généralisations essentialistes parfois quelque peu embarrassantes, et ce même si l'éditeur s'en défend. On le voit aisément : le

recours à l'existence d'une tradition philosophique hispanique au singulier, elle-même adossée à un monde et à une expérience « *Hispanic* », même si l'on cherche à comprendre cela au sens le plus large, est bien discutable. Nous saluons, dans ce sens, l'effort de Jaime Nubiola, dans le chapitre 4, pour justifier l'usage du terme « *Hispanic philosophy* » en vue de sa valeur heuristique.

La difficulté qui découle du caractère indéfini, et par conséquent vague, des termes employés devient encore plus évidente lorsque l'on s'attarde sur le titre de l'ouvrage : *Pragmatism in the Americas*. Le titre fait référence aux deux « Amériques », réunissant sous la forme plurielle le sud et le nord du continent comme il est d'usage aux États-Unis[8]. Toutefois, malgré cette référence géographique très explicite dans le titre, les contributions réunies dans le volume ne cessent de faire référence à des auteurs ibériques (Unamuno, Ortega y Gasset, d'Ors). Cette ambiguïté se fait sentir tout au long de l'ouvrage et, bien qu'elle ne constitue pas un problème en soi, elle révèle bien la difficulté qu'il y a à rabattre la philosophie en langue espagnole et portugaise sur une seule et unique tradition.

L'usage de la catégorie « *Hispanic* » mérite aussi notre attention. Bien qu'elle se veuille englobante au début, l'éditeur finit par adopter la perspective des *Hispanics* aux États-Unis. Cet engagement avec un point de vue spécifique ne se révèle explicitement qu'à la fin de l'introduction : « Le monde hispanique auquel il est fait référence dans ce volume ne se trouve pas à l'extérieur des États-Unis, mais en son sein[9]. » (p. 15). Ce va-et-vient entre différentes définitions de « *Hispanic* » risque de dérouter le lecteur.

Sur ce point, il est regrettable que la complexité de la catégorie « *Hispanic* » n'ait pas été explicitée. Au lieu de condenser ce vaste ensemble de mondes socio-culturels subsumé sous l'entête facile de « *Hispanic* » et de lui associer une seule et unique « tradition » de pensée, il aurait mieux valu faire le pari de la complexité, de la multiplicité d'expériences et de significations de la condition

hispanique ; celle-ci est bien sûr différente pour les *Hispanics* aux États-Unis, pour ceux du continent méso et sud-américain ; différente encore pour les Ibériques et les migrants Latino-américains en Espagne. Symétriquement, un effort de définition de ce que l'on entend par pragmatisme aurait été apprécié – notamment en vue de l'inclusion d'auteurs comme Ralph Waldo Emerson (chapitre 5)[10] et Stanley Cavell (chapitre 12). Toutefois, cette faiblesse dans l'argumentation historique n'ôte rien à la pertinence du thème proposé et à la force de démonstration des contributions. L'ouvrage l'illustre bien par l'abondance des rencontres et filons féconds exposés. Penchons-nous donc, à présent, sur le contenu de la première partie de l'ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE : LA RÉCEPTION DES CLASSIQUES DU PRAGMATISME DANS LE MONDE IBÉRO-AMÉRICAIN

La première partie du volume (« *The Reception of the Classical American Pragmatists in the Hispanic World* ») réunit des contributions sur la réception de John Dewey dans le monde ibéro-américain, à l'exception d'un chapitre dédié à Charles S. Peirce (Jaime Nubiola). Alors que le premier texte (Anton Donoso) présente un aperçu général de l'histoire de la réception de Dewey dans les pays hispanophones, les deux chapitres suivants resserrent la focale sur les cas du Mexique (Ruben Flores) et du Brésil (Marcus Vinicius Da Cunha et Débora Cristina Garcia).

Dans un style essayiste, Donoso nous livre une brève histoire des traductions et de la littérature secondaire sur Dewey en Espagne, au Chili, à Cuba, au Mexique, et en Argentine – tâche pour le moins ardue, étant donné l'étendue et la diversité de l'aire culturelle considérée. Tout comme ailleurs, la réception de Dewey dans le monde hispano-américain s'opère principalement autour de la philosophie de l'éducation dans la première moitié du XX^e siècle. Il s'agit d'une réception qui dépasse le cadre strictement universitaire, débordant dans des expérimentations politiques et sociales en matière d'éducation

publique, notamment au Mexique et au Chili. Nous nous focaliserons ici tout particulièrement sur les cas de l'Espagne et du Mexique, avant de passer rapidement à celui du Brésil.

La réception de Dewey en Espagne tient principalement aux activités des membres de l'Institut Libre d'Education de Madrid (*Institución Libre de Enseñanza* ou ILE) et l'intérêt qu'ils portent à la nouvelle éducation *(nueva educación)* dans leur combat contre l'éducation doctrinale et catholique qui domine dans le paysage ibérique au tournant du XX^e^ siècle. Cette réception est sensiblement différente de celle qui a lieu en Amérique latine. Alors que les éducateurs espagnols n'ont pas eu de contact direct avec des auteurs pragmatistes, la réception en Amérique latine est amorcée par de jeunes intellectuels ayant étudié à l'Université de Columbia directement auprès de Dewey ou de ses disciples, comme Herbert Wallace Schneider ou William H. Kilpatrick. Ces jeunes latino-américains, enthousiasmés par l'esprit réformiste de la philosophie de Dewey, ont vu dans ses idées une façon de réinterpréter les processus de réforme dans leurs pays d'origine, pris dans des transformations politiques d'envergure dans la première moitié du XX^e^ siècle.

Donoso se charge de résumer brièvement les contextes intellectuels qui auraient favorisé la réception de Dewey. De fait, deux véhicules intellectuels auront été importants pour la réception des idées de Dewey en Espagne et dans certains pays latino-américains, notamment au Mexique et en Argentine, à savoir, le *krausismo*, et l'influence de José Ortega y Gasset.

La référence au *krausismo* s'avère fondamentale si l'on veut comprendre l'intérêt que portent les éducateurs espagnols et latino-américains aux idées de Dewey. Figure négligée de l'idéalisme allemand, les idées de Karl Christian Friedrich Krause connaitront une carrière singulière dans le monde ibéro-américain, allant jusqu'à configurer un mouvement culturel d'ampleur. Ce mouvement, fondé sur une doctrine panthéiste et porteur d'un programme éthique et politique aux

colorations réformiste et libérale, est devenu le souffle intellectuel de maints projets de renouvellement culturel dans les domaines de l'éducation et la science en Espagne à la fin du XIX^e siècle[11]. C'est au sein de l'ILE que ces idées ont pris corps et ont été mises à l'épreuve dans le cadre d'un programme d'enseignement dit « libre », en marge du système d'éducation nationale et de la censure qui pesait sur la liberté académique après la réforme de 1875[12]. Le krausisme, tel qu'il a été mis en œuvre par les membres de l'ILE, présente des points communs avec la philosophie de Dewey sur l'éducation, parmi lesquels une conception active du sujet de l'éducation, le caractère expérimental de l'apprentissage et la place attribuée à l'enquête, à l'exploration et aux arts dans le processus d'apprentissage. Il faut remarquer, en passant, que cette affinité élective n'est d'ailleurs peut-être pas tout à fait accidentelle. Il est possible que Dewey ait partiellement été le récepteur des idées de Krause par l'intermédiaire de son collaborateur Friedrich Fröbel, auquel Dewey se réfèrera dans ses travaux en pédagogie[13]. En vertu de ces affinités, les éducateurs espagnols ralliés autour de l'Institution libre d'enseignement voient chez Dewey non seulement une validation de leur posture pédagogique, mais aussi un « allié » dans leur combat contre l'éducation « traditionnelle » et dogmatique d'influence catholique (Donoso, p. 30). De fait, plusieurs des premiers écrits de Dewey en traduction espagnole ont été publiés dans le périodique de l'ILE, le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, accompagnés de commentaires[14]. C'est au sein de cette mouvance que *The School and Society* sera traduit en 1900 par Domingo Barnés, membre de l'ILE[15].

Ce premier pilier de la réception de Dewey est à recouper avec un autre, à savoir, l'influence quelques années plus tard du cercle intellectuel réuni autour de José Ortega y Gasset, figure de proue de la philosophie espagnole et de la phénoménologie de la première moitié du XX^e siècle, et dont l'influence s'étend Outre-Atlantique. En effet, des disciples d'Ortega se sont intéressés aux travaux de Dewey, chez qui ils ont vu des affinités avec l'œuvre du maître à penser de Madrid[16]. Certains d'entre eux sont même devenus traducteurs de Dewey vers l'espagnol. Pendant la guerre civile et le régime franquiste qui

s'ensuivit, les disciples d'Ortega participèrent de cette génération d'intellectuels espagnols en exil venus s'installer en Amérique latine, étendant de fait leur influence au-delà de l'Espagne. Ainsi, par exemple, Lorenzo Luzuriaga, étudiant d'Ortega, membre proéminent de l'ILE et traducteur prolifique de Dewey, s'exila en Argentine où il poursuivit son activité de traduction et de promotion des théories deweyennes de l'éducation, afin d'échapper à la censure qui pesait à l'époque sur l'ILE, que le régime franquiste avait tâché de combattre de tous ses moyens. Il traduisit *Experience and Education* (1938) en 1939, et *Democracy and Education* (1916) en 1946[17]. De même, José Gaos, disciple d'Ortega exilé au Mexique, traduira *Expérience et Nature* (1925) en 1948. Gaos aurait également donné un cours sur la philosophie de Dewey à la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) et à Caracas[18]. Eugenio Imaz (1900-1951), exilé au Mexique lui aussi, publiera la traduction de *Logic : The Theory of Inquiry* (1938) en 1950, et *The Quest for Certainty* (1929) en 1952. Finalement, Samuel Ramos, philosophe mexicain sous l'orbite d'influence d'Ortega, traduira *Art as Experience* (1934) en 1949. Sur ce point, Donoso ne nous livre aucune piste interprétative en ce qui concerne ce sur quoi se fonde l'intérêt que les disciples d'Ortega manifestent à l'égard de Dewey. Cet intérêt n'est bien sûr pas accidentel. Il tient principalement à leur formation phénoménologique. En effet, c'est la conceptualisation sociale et historique de l'expérience qui sert de point d'articulation entre la philosophie d'Ortega, formé à l'école de la phénoménologie allemande et qu'il cherche à dépasser, et de Dewey. José Gaos, en particulier, fut aussi et surtout un traducteur de Husserl et Heidegger en espagnol, et portait un intérêt singulier à la confrontation entre la philosophie de l'expérience de Dewey et la phénoménologie (principalement heideggérienne), comme il le révèle dans sa préface à *Expérience et Nature*.

Malgré son caractère parfois quelque peu allusif et vague, ce chapitre livre des pistes essentielles pour l'étude de la circulation des idées et travaux de Dewey dans l'univers intellectuel et politique hispanophone. Compte tenu de l'état encore balbutiant de la recherche dans ce domaine, et le caractère éclaté des contributions disponibles, la

contribution de Donoso s'avère importante par ce qu'elle offre de synthèse panoramique. On regrettera toutefois que l'auteur ne fasse mention, à quelques exceptions près, de la circulation d'idées, de traductions et de projets éditoriaux *entre* pays hispanophones. En effet, chaque pays est traité indépendamment, tel des monades refermées sur elles-mêmes. Or, la circulation d'ouvrages et de traductions entre pays hispanophones semble être tout à fait importante si l'on cherche à rendre compte de la réception de Dewey. À cet égard, German Arciniegas, historien et essayiste colombien écrivait en 1949, à l'occasion du 90e anniversaire de Dewey, dans le journal colombien *El Tiempo* : « cela fait des années que les maisons d'édition de Madrid multiplient les éditions des livres de Dewey que l'on retrouve par la suite entre les mains des enseignants latino-américains[19]. » Et Arciniegas d'ajouter avec véhémence que le 90e anniversaire de Dewey sera fêté par tous ces « enseignants anonymes dans les montagnes des Andes en Colombie »[20]. La circulation de traductions entre pays et continents et les réceptions auxquelles elles donnent lieu passent sous le radar d'une enquête focalisée exclusivement sur les pays d'origine des traductions. Nous devons cependant admettre que l'auteur présente sa contribution comme un « premier moment » dans cette enquête, ce qui est compréhensible, étant donné la magnitude de la tâche.

MEXIQUE

Au Mexique la réception des idées de Dewey connaîtra un destin singulier. Bien avant la traduction de ses œuvres philosophiques par les disciples d'Ortega dans les années 1940 et 1950, ses idées pédagogiques ont pris corps sous une forme expérimentale à une échelle monumentale dans les politiques d'éducation du Mexique postrévolutionnaire.

Entre 1910 et 1920, le Mexique connait une série de conflits armés et politiques qui signeront la fin de la dictature de Porfirio Diaz, au pouvoir depuis 1876, et le début d'un processus de démocratisation dont l'un des moments forts sera la nouvelle constitution de 1917, toujours

en vigueur. À partir des années 1920, animé par un élan réformateur, le gouvernement mexicain issu du processus révolutionnaire cherche à placer la politique d'éducation au centre de ses efforts de reconstruction de la société. Il se dote pour cela du Secrétariat de l'éducation publique (Secretaría de Educación Pública ou SEP), institution chargée d'élaborer et implémenter une nouvelle politique d'éducation dans un esprit démocratique et d'unification du pays fragmenté politiquement, géographiquement et culturellement. Dans ce contexte, et motivés par une volonté de dépassement du positivisme – la philosophie d'État du *Porfiriato* –, les éducateurs mexicains se tournent, entre autres, vers les courants de la nouvelle éducation *(nueva educación)* des États-Unis, de l'Espagne, ainsi que les doctrines d'éducateurs mexicains progressistes du XIX^e^ siècle. L'écologie institutionnelle et intellectuelle post-révolutionnaire constitue un terrain favorable à la réception des idées de Dewey en matière d'éducation.

Cette réception, toutefois, n'a pas eu lieu sans susciter des réticences, parfois même virulentes. José Vasconcelos, le célèbre écrivain mexicain[21], quitte son poste de recteur de l'UNAM pour occuper, à partir d'octobre 1921, la direction de la Secretaría de Educación Pública. En ligne avec ses idées exposées dans *La Raza cósmica* sur l'hétérogénéité fondamentale et irréductible entre l'Amérique latine et l'Amérique anglo-saxonne, Vasconcelos se montre critique, voire hostile à l'influence des courants d'éducation venant des États-Unis, notamment à l'occasion de leur adoption formelle par le gouvernement de Cuba (Vasconcelos, 1935b)[22]. Il vise tout particulièrement l'influence de Dewey, en remarquant au passage le contresens que présente à ses yeux l'importation d'une philosophie « protestante » dans un pays foncièrement catholique, ce qu'il associe par ailleurs à un retour au positivisme du *Porfiriato*. Cette résistance finit par céder. En 1924, Vasconcelos est destitué de ses fonctions par le président Plutarco Elías Calles et son successeur nomme comme vice-ministre un certain Moisés Sáenz, récemment débarqué de l'Université de Columbia et disciple de John Dewey. Sous l'impulsion de Sáenz, la Secretaría de Educación Pública devient un véritable centre

d'expérimentation en matière de pédagogie, suivant, entre autres, les préceptes de l'expérimentalisme deweyen. Avec la création de plus de 2 000 écoles en région rurale en l'espace d'à peine quelques années, et la multiplication d'équipes itinérantes d'enseignants formés dans une approche plurilingue et pluriculturelle de l'enseignement, l'expérience de la SEP acquiert des proportions époustouflantes. Afin d'illustrer l'importance qu'attachait Sáenz aux idées deweyennes, il convient de reprendre un extrait du discours prononcé à l'Université de Chicago, cité par Donoso :

> John Dewey est déjà allé au Mexique. Il y a été d'abord par ses étudiants à Columbia ; il s'y est ensuite rendu à travers ses livres – *The School and Society* est un livre bien connu et apprécié au Mexique. Et maintenant, il s'y rend personnellement. Lorsque John Dewey arrivera au Mexique, il découvrira que ses idées sont mises en œuvre dans nos écoles. La motivation, le respect de la personnalité, l'expression de soi, la vitalisation du travail scolaire, la méthode du projet, l'apprentissage par la pratique *(learning by doing)*, la démocratie dans l'éducation – Dewey dans son intégralité s'y trouve présent. Non pas, certes, comme un fait accompli, mais certainement comme une tendance poignante. (Sáenz, 1926)[23]

En 1926, à peine quelques années après la mise en œuvre de ces politiques, John Dewey se rend au Mexique et visite les *misiones* de la SEP. Sa réaction ne fait aucune place à l'ambiguïté. Non seulement il y reconnaît l'esprit expérimental de sa philosophie, mais éprouve une véritable fascination pour l'énergie et le vitalisme des éducateurs mexicains et leurs projets de réforme. Ces observations ont été consignées dans deux célèbres essais publiés dans *The New Republic* en 1926, dont « Mexico's Educational Rennaissance ». Nous reproduisons les citations rapportées dans le chapitre 5 par Ruben Flores (p. 76-77) :

> « Le développement éducatif le plus intéressant et important, ce sont les écoles rurales. » « C'est la problématique privilégiée

> du régime actuel ; cela signifie une révolution plutôt qu'une renaissance. Il s'agit non seulement d'une révolution pour le Mexique, mais dans certains aspects, de l'une des expériences sociales *(social experiments)* les plus importantes au monde. » « Je suis prêt à aller plus loin et dire qu'il n'existe nulle part ailleurs un esprit d'union aussi intime entre les activités scolaires et celles de la communauté que dans cette expérience mexicaine. » « Partout, l'on observe un fort esprit d'expérimentation, une volonté de "tout essayer au moins une fois *(to try everything once)*" et la plupart des choses bien plus d'une fois. » (Dewey, 1926a)[24]

Brièvement abordée dans le premier chapitre, la réception de Dewey au Mexique fait l'objet d'un développement plus approfondi, dans le chapitre 5, « Dewey and Mexican Pragmatism », par Rubén Flores[25]. Flores resserre la focale sur les expériences pédagogiques au Mexique et leur influence sur deux éducateurs et activistes états-uniens : George I. Sanchez et Lloyd Tireman. Le chapitre retrace l'histoire de Sanchez et Tireman à partir de leur voyage au Mexique, début des années 1930, comme un point pivot dans leur carrière d'éducateurs progressistes[26]. Tous deux formés dans un contexte d'éducation progressiste, baignant dans les idées de Dewey sur le rôle de l'éducation dans le processus démocratique, le premier au Texas et à Berkeley, le deuxième à Iowa, ils s'inspirèrent de l'expérience mexicaine pour promouvoir des politiques d'éducation aux États-Unis, notamment dans l'État du Nouveau-Mexique. Le caractère frontalier de cet État du sud les confronta aux défis que pose l'enseignement dans un contexte de pluralisme linguistique, ethnique et religieux. Face à ces défis, ils crurent trouver la clé d'une éducation pluraliste dans les développements pédagogiques au Mexique, de telle sorte que, en revenant de leur voyage, tous deux devinrent des ardents défenseurs du modèle expérimental d'éducation mis en place par la SEP, et des avocats publics de la réplicabilité de cette expérience aux États-Unis. Ayant restitué ce parcours, l'auteur tient à souligner le rôle de Sanchez et Tireman dans le renouvellement des politiques d'éducation aux États-Unis.

Ce chapitre piste donc la circulation d'idées, d'expériences et sensibilités dans un va-et-vient des deux côtés du Rio Bravo. Dans un premier temps, il se penche sur l'influence de Dewey sur les réformateurs de l'éducation au Mexique, pour ensuite rendre compte de l'influence de ce modèle sur les éducateurs progressistes états-unien d'inspiration pragmatiste. Dépassant le strict cadre de l'histoire des idées, ce chapitre livre ainsi les jalons d'une histoire passionnante sur la circulation d'expérimentations institutionnelles colorées par une sensibilité deweyenne. Il renoue donc avec une histoire d'expériences « pragmatistes » au-delà des confins des départements universitaires de philosophie et psychologie, en déplaçant le terrain de l'enquête vers des sites géographiques tout à fait anodins dans l'historiographie du pragmatisme.

L'on pourra néanmoins déplorer l'usage peu critique que fait l'auteur du terme « pragmatisme », qui englobe vaguement des idées s'inspirant des écrits de Dewey sur l'éducation, ainsi que le manque de précision dont il fait preuve en se référant aux « pragmatistes américains ». En effet, l'auteur semble confondre tradition et héritage pragmatiste. Il ne suffit pas d'hériter d'une certaine pensée pour dire que l'on prend part à une tradition. Le même problème se pose lors de l'introduction d'expressions forgées par l'auteur, telles que « expérimentalisme mexicain » et « pragmatisme mexicain », dont le sens précis demeure opaque à la lecture, pourvu qu'elles fassent référence à quelque chose d'autre qu'aux étudiants de Dewey au Mexique. De même, malgré la contemporanéité, le parallélisme des carrières de Sanchez et Tireman et le fait que tous deux furent amenés à travailler dans l'État du New Mexico, l'auteur ne fournit aucune information au sujet du rapport entre ces deux figures, ni les réseaux d'interconnaissance ou milieux de sociabilité communs. De la même manière, l'auteur ne fournit pas de pistes ni d'informations sur la postérité de Sanchez et Tireman, laissant le lecteur dans le doute à propos de l'ampleur et la signification de ces expérimentations, malgré le fait qu'elles soient intéressantes en soi. De ce fait, la conclusion avancée par Flores sur l'étendue de « l'influence » et le « rôle du pragmatisme mexicain » dans les débats

politiques aux États-Unis ne trouve pas d'appui dans le texte. Ceci dit, le chapitre réalise sa promesse d'ouvrir de nouvelles perspectives sur l'historiographie du pragmatisme en élargissant l'horizon de circulation d'idées et d'expérimentations.

BRÉSIL

Nous retrouvons un cas relativement similaire au Brésil. La contribution de Marcus Vinicius Da Cunha et Débora Cristina Garcia dans le chapitre 2, « Pragmatism in Brazil : Dewey and Education », se donne pour but de montrer, à vol d'oiseau, la place des idées de Dewey dans les débats sur l'éducation dans ce pays au XX^{e} siècle. Ce faisant, l'article prend appui sur l'histoire des traductions ainsi que sur les références à Dewey et à ses travaux dans des revues spécialisées d'éducation. Outre le travail de reconstruction chronologique, le corpus de données constitué de publications de la *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* permet aux auteurs d'avancer des constatations quantitatives sur le nombre et l'évolution d'occurrences du nom de Dewey dans les publications, ainsi que la place de ces occurrences dans les textes. L'orientation de ce chapitre est de nature strictement descriptive et, faute de problématisation, ne fait pas de place à un effort d'analyse ou d'interprétation. Ceci dit, une vertu de ce chapitre est de recadrer systématiquement la publication des textes et les débats d'idées dans un contexte politique fortement mouvementé.

Dans les années 1920 et 1930, plusieurs États fédérés du Brésil entament des réformes en vue de moderniser le système d'éducation publique. Bien qu'elles ne soient pas le résultat d'une planification orchestrée par le gouvernement central, les réformateurs brésiliens puisent à des sources similaires en matière de pédagogie, importées notamment des États-Unis et d'Europe. C'est dans ce contexte que les idées développées dans la mouvance hétéroclite de l'École nouvelle ont vu le jour au Brésil, et, parmi cet ensemble hétérogène, les écrits de Dewey.

Avec l'arrivée au pouvoir en 1930 de Getulio Vargas et les promesses de modernisation du nouveau gouvernement, l'élan réformateur trouve un nouveau souffle. La création du Ministère d'éducation et de santé publique (Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública), conçu, entre autres, pour homogénéiser une politique d'éducation nationale, contribue au surgissement d'un espace de débat autour des théories de l'éducation et du sens de l'éducation publique. Les éducateurs progressistes se réclamant du libéralisme et prônant une reconstruction démocratique de la société par l'éducation publique jouent un rôle important[27], avant de venir occuper des postes dans le gouvernement. C'est dans ce contexte qu'Anísio Teixeira, figure clé de la réception de Dewey au Brésil, fera carrière. Étudiant en 1927-1928 au Teachers College de l'Université de Columbia, Teixeira se forme auprès de Dewey et de son collaborateur William Heard Kilpatrick[28]. À peine rentré au Brésil, il devient directeur de l'Éducation publique du District fédéral (Diretor Geral da Instrução Pública do Distrito Federal)[29], et s'engage dans des projets de traduction et de divulgation des écrits de Dewey. On doit à Teixeira la publication de *Vida e educação* en 1930, un volume rassemblant des traductions d'essais de Dewey, dont « The Child and the Curriculum » (1902) et « Interest and Effort in Education » (1913), également parus dans les revues *Revista de Educação* et *Educação*. En 1936 paraît la traduction de *Democracy and Education*, fruit d'un travail collaboratif avec Godofredo Rangel, dont la traduction de *How We Think* (1910) était parue en 1933.

Le virage conservateur et autocratique du gouvernement de Vargas, suite à une tentative de coup d'État en 1935, donne lieu à une vague répressive et à une chasse aux sorcières contre les communistes, ce qui éloigne une grande part des éducateurs progressistes du nouveau régime de l'*Estado novo*. Parmi eux, Teixeira se voit forcé de partir en exil. Aucune traduction ou publication sur Dewey ne verra plus le jour jusqu'à la fin de l'*Estado novo* en 1945.

Les années 1950 annoncent une nouvelle vague de publications et débats autour du mouvement de la New School. Teixeira reprend la tête d'une institution publique en 1952, cette fois-ci l'Institut national des études pédagogiques (Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos ou INEP)[30], dont la revue *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos* devient un véhicule important pour la diffusion des idées d'inspiration deweyenne sur l'éducation. En 1952 paraît une nouvelle publication de *How We Think*, suivie en 1959 d'une nouvelle traduction de *Reconstruction in Philosophy* (1920), sponsorisée par l'INEP et revue par Teixeira. Par ailleurs, aux côtés de Gilberto Freyre (lui aussi formé à l'Université de Columbia, auprès de Franz Boas), Teixeira sera commissionné par Columbia pour participer à l'organisation d'hommages à l'occasion du centième anniversaire de Dewey en 1959.

Le rythme de publications ne diminuera qu'avec le coup d'État militaire de 1964 et le retrait de Teixeira de son poste. En effet, sous le gouvernement militaire, les débats sur l'éducation se trouvent pris dans l'étau entre une approche managériale prônée par le gouvernement, et la critique marxiste portée par l'opposition, ce qui laisse peu de place aux approches d'inspiration pragmatiste, soupçonnées de sympathies communistes, d'une part, et de collusions impérialistes, d'autre part. Malgré la répression, l'activité de traducteur de Teixeira se poursuivra jusqu'à la fin de sa vie en 1971. Ses traductions de *Liberalism and Social Action* (1935) et *Freedom and Culture* (1939) paraîtront en 1970 dans le volume *Liberalismo, liberdade e cultura*, et celle d'*Experience and Education* (1938) paraîtra l'année de sa disparition.

Le chapitre se conclut par une brève présentation de la littérature secondaire à partir des années 1990, qui atteste d'un intérêt croissant pour Dewey au Brésil, notamment auprès de cercles de philosophes et non plus seulement d'éducateurs. Malgré l'intérêt bibliographique que présente cette contribution, nous nous permettons de signaler deux difficultés concernant la confection de la base de données et la présentation des résultats. Dans le codage des textes, une démarcation peu critique entre les textes relevant de l'« éducation » et ceux relevant de

la « philosophie » permet aux auteurs de parvenir à la conclusion que la réception de Dewey dans le domaine de l'éducation n'a pas eu de conséquences sur la philosophie universitaire. Ainsi, la présentation procède comme si l'on avait affaire à des domaines d'étude bien établis, hermétiquement séparés par une frontière immuable tout au long du XX^e siècle. Une problématisation plus informée du rapport entre éducateurs et philosophes, ainsi que de la circulation des œuvres et des revues, aurait été souhaitable afin que l'on puisse mieux comprendre la composition des publics de l'École nouvelle *(Escola Nova)*. Finalement, le manque de précisions au sujet du contenu même des écrits fait que le lecteur reste sur sa faim en ce qui concerne les prises de position dans les débats, voire le sens et la substance même de la réception. Ce dernier aspect est, dans une large mesure, une caractéristique de l'ensemble de cette première section du volume.

Cela dit, cette partie de l'ouvrage nous permet d'entrevoir des pistes multiples à explorer et nous invite à prolonger l'enquête sur la réception du pragmatisme en Amérique latine. On peut songer, dans l'esprit de prolonger l'étude des expérimentations en matière d'éducation, à l'influence de Dewey sur des intellectuels et éducateurs colombiens comme German Arciniegas et Augustin Nieto Caballero – chez qui les idées réformistes de Dewey font écho au libéralisme républicain latino-américain. De même, une enquête sur le travail de l'argentine Angélica Mendoza serait bienvenue. Philosophe marxiste et élève d'Herbert Wallace Schneider à Columbia, elle opère un rapprochement entre marxisme et pragmatisme deweyen autour de la question de l'émancipation par l'éducation et des collectifs d'enquêteurs en vue de la préfiguration des problèmes sociaux. Cette première section de l'ouvrage expose donc le lecteur à un chantier de l'historiographie en train de se faire, offrant des perspectives de développements supplémentaires.

DEUXIÈME PARTIE : PHILOSOPHES IBÉRO-AMÉRICAINS ET PRAGMATISME

Les contributions réunies dans la deuxième section du volume resserrent la focale sur le rapport d'auteurs hispanophones au pragmatisme nord-américain. Chaque chapitre s'attèle à mettre en dialogue un auteur avec des figures de la constellation pragmatiste. Alors que certaines contributions cherchent à mettre en évidence l'existence d'affinités thématiques (chap. 9, 11, 12), d'autres mettent en lumière des dialogues et l'existence de rapports d'influence directe (chap. 5 à 8). Pour l'éditeur, cette section vient appuyer l'argument historiographique avancé en introduction selon lequel certains auteurs hispanophones devraient être « inclus » dans l'histoire du pragmatisme, c'est-à-dire dont la pensée n'est pas seulement réceptrice ou usagère du canon mais contribue à enrichir la tradition pragmatiste. Cette idée, fort appréciable, demeure indéterminée tant que l'on ne se donne pas un critère de définition du pragmatisme, ce que seul le chapitre 10 fait. Étant donné l'hétérogénéité des contributions proposées et le nombre d'auteurs et de thèmes traités, on se focalisera ici sur les points qui nous semblent être les plus intéressants au regard de leur pertinence pour l'historiographie du pragmatisme.

Le premier chapitre de cette section surprend le lecteur par un commentaire sur José Ingenieros et Ralph Waldo Emerson[31]. On sait que José Ingenieros, le célèbre auteur argentin de *L'Homme médiocre (El hombre mediocre)* (1913), vouait une profonde admiration au poète transcendentaliste, à la fois sur le plan personnel et intellectuel. Cela est bien attesté par le recueil de ses cours dans *Hacia una moral sin dogmas. Lecciones sobre Emerson y el eticismo* (1917). Ainsi, Emerson se révèle être une référence fondamentale pour la philosophie morale d'Ingenieros. Par conséquent, une étude comparée semble tout à fait justifiée et pertinente. C'est ce que se propose de faire ce chapitre, bien que le résultat soit fortement décevant. En effet, le chapitre présente des vices de forme et de fond. Comme le signale l'autrice, les deux essayistes entretiennent une conception évolutionniste et

expérimentale de la morale, ancrée dans la vie quotidienne, et récusent tout idéalisme métaphysique des valeurs. Ce fil de raisonnement nous confronte de plain-pied avec une éthique pragmatiste. Cependant, il nous semble qu'un tel examen gagnerait à être recadré par les débats sur le perfectionnisme moral avancés, entre autres, par Stanley Cavell. Il conviendrait également de s'interroger sur l'influence du double héritage de Spencer et Nietzsche sur la pensée morale d'Ingenieros, sans doute en toile de fond de ses affinités avec Emerson. Enfin, l'inclusion d'Emerson dans la famille pragmatiste relève aussi d'une conception élargie de ce qu'est le « pragmatisme », qui a fait l'objet de débats récents. Une justification à cet égard aurait été la bienvenue.

De la liste d'auteurs traités, deux ressortent en vertu de leur rapport foncièrement critique au pragmatisme, tout en se réclamant, à un moment ou un autre de leur vie intellectuelle, de ce courant : le Catalan Eugenio d'Ors (chapitre 6, par Marta Torregrosa) et l'Uruguayen Carlos Vaz Ferreira (chapitre 8, par Paloma Pérez-Ilzarbe). Nous leur accordons ici une attention particulière.

Eugenio d'Ors est une figure pour le moins controversée, eu égard à sa trajectoire intellectuelle au sein du franquisme en Espagne[32]. Jeune philosophe, d'Ors sera appelé à s'installer en France en tant que correspondant à l'étranger de *La Veu de Catalunya* en 1905. C'est à Paris que d'Ors découvre le pragmatisme, alors qu'il fréquente les cours d'Émile Boutroux et d'Henri Bergson au Collège de France. C'est aussi lors de ce premier séjour parisien qu'il aura, par ailleurs, l'occasion d'assister à des conférences de William James, invité en mai 1910 par Boutroux à la Fondation Thiers (Nubiola, 2011), et, à en croire les passages de son journal où il consigne cette expérience, celui-ci aurait suscité en lui une profonde admiration. Cependant, si en 1906 et pris d'enthousiasme le jeune d'Ors se déclare ouvertement disciple de Bergson et pragmatiste (dans la lignée de W. James, C. S. Peirce, et de F. C. S. Schiller, précise-t-il), son travail philosophique de maturité se présente comme un effort de « dépassement » du pragmatisme et du bergsonisme. Il estime que le spiritualisme français représenté

par Bergson, tout autant que le « relativisme » qu'il attribue à James, sont des philosophies qui font obstacle au renouveau culturel dont l'Europe aurait besoin au début du siècle. Fort de cette conviction, et inscrivant son activité d'intellectuel dans un programme de renouveau culturel de l'Espagne (en résonance, on s'en doute bien, avec son engagement phalangiste postérieur), l'essayiste catalan caractérisera sa philosophie de « post-pragmatique ».

Bien que le rapport d'Ors au pragmatisme soit repérable tout au long de son œuvre, Torregrosa se réfère tout particulièrement à deux textes de jeunesse. Lors du troisième Congrès international de philosophie à Heidelberg en 1908 (où Josiah Royce se trouve parmi les participants, et les discussions sur le pragmatisme sont à l'ordre du jour), d'Ors présente deux communications : « Le résidu après avoir mesuré la science par l'action *(El residuo en la medida de la ciencia por la acción)* » (1909)[33], et « *Religio est libertas* » (1925). Il s'agit de deux textes où l'on trouve déjà ses critiques à l'encontre du pragmatisme – qu'il appellera lui-même, en rétrospective, son « leitmotiv » – et qu'il ne cessera de développer, par la suite, tout au long de son œuvre. Le mérite du chapitre 6 de Torregrosa tient dans l'effort de présentation de cette critique et la mise en lumière d'affinités qui rapprochent d'Ors de Peirce et de James.

Il convient de préciser rapidement de quoi il est question lorsqu'il s'agit de « pragmatisme » pour d'Ors. Malgré des références dans ses textes de jeunesse à Peirce et à Dewey (notamment la *Logique*), il semble que le rapport d'Ors au pragmatisme soit principalement médié par la figure de William James. À ce dernier, d'Ors adresse le reproche de céder à un anti-intellectualisme dangereux.

Outre ce rapport de méfiance, la critique formulée par d'Ors dès 1908 vise la conception pragmatiste de la science et de l'action. À cet égard, d'Ors prend position contre ce qu'il perçoit comme un utilitarisme excessif dans la conception de l'action et de la science chez les pragmatistes. Il fera de cette critique un élément central de sa propre

pensée. Pour d'Ors, l'action comporte toujours une part de jeu et une part esthétique, qui ne peuvent être résorbées dans les conséquences pratiques de l'action. Ainsi, il inscrit l'expérience ludique et esthétique au cœur de l'agir et, par là aussi, au centre de toute enquête et entreprise scientifiques. À suivre son exposition, « le pragmatisme » aurait négligé ces deux composantes fondamentales de l'expérience de l'homme au monde et, par conséquent, aurait abouti par nécessité à une conception tronquée de l'action et de la science. Et d'Ors d'insister dans un écrit de vulgarisation, à la fin de sa vie, que nous ne faisons pas de la philosophie seulement parce que nous cherchons à comprendre, mais tout simplement parce que nous en jouissons. Dans cet esprit, l'une de ses œuvres les plus aboutie porte pour titre : « La philosophie de l'homme qui travaille et qui joue *(La filosofía del hombre que trabaja y que juega)* » (1914/1995), qu'il étaye par le biais d'une anthropologie philosophique originale fondée sur la distinction entre l'action comme travail en tension avec la réalité et l'action comme activité ludique. Toutefois, comme le remarque bien Torregrosa, la critique orsienne semble viser, plus que les auteurs pragmatistes eux-mêmes, une certaine interprétation « utilitariste » du pragmatisme d'usage en Europe à l'époque.

Le texte de Torregrosa a la vertu de nous ouvrir à une véritable réception du pragmatisme en Espagne, chapitre très peu connu et peu travaillé de l'histoire de la philosophie, pourtant riche en idées[34]. Il nous semble qu'il serait tout à fait intéressant de suivre cette piste en creusant davantage les écrits d'Ors en dialogue critique avec les auteurs canoniques du pragmatisme classique. Tout particulièrement, il serait fructueux de relire d'Ors à la lumière de l'esthétique deweyenne développée dans *Art as Experience* (Dewey, 1934) et des passages où il est question du jeu dans les théories de l'éducation. En effet, bien qu'il se réfère à la *Logic* (1938/1993), d'Ors ne semble pas avoir pris connaissance de ce volet esthétique et « ludique » de la pensée deweyenne[35]. Sans doute, il y aurait trouvé de quoi reformuler sa critique.

En guise de conclusion, Torregrosa avance l'idée selon laquelle d'Ors se serait confronté aux mêmes « problèmes philosophiques » que Peirce. Elle relève une volonté commune de dépasser un certain rationalisme cartésien, et l'effort (tout aussi bergsonien) de rapprocher vie et pensée, raison et expérience, d'où un intérêt pour l'étude de l'enquête scientifique. Ainsi, l'autrice attire notre attention sur les points communs que d'Ors partage avec la mouvance pragmatiste : le faillibilisme, un souci pour resituer l'enquête scientifique et philosophique dans le cadre de l'expérience d'une vie agissante, ainsi qu'une conception sociale de l'entreprise scientifique. Toutefois, nous regretterons l'aspect malheureusement très allusif du texte de Torregrosa à cet égard.

Revenons donc à présent sur le continent américain. Carlos Vaz Ferreira, dont le nom survient dans une bibliographie sur le pragmatisme élaborée par d'Ors en 1909[36], entretient, lui aussi, un rapport particulier avec l'œuvre de James. Vaz Ferreira est l'auteur de deux ouvrages critiques sur le psychologue de Harvard, pionniers de la réception de ce dernier dans le monde hispanophone. L'un d'eux, *Le Pragmatisme : exposition et critique*, dont la première publication date de 1909, a également été publié en français en 1914[37]. Le deuxième, paru en 1920, cette fois-ci seulement en espagnol, *Conocimiento y acción*, rassemble des essais où l'auteur donne forme à ses impressions critiques à la lecture de *Varieties of Religious Experience* et de *Pragmatism*.

Tout en prenant position contre ce qu'il perçoit comme un relativisme latent chez James, Vaz Ferreira se veut proche de celui-ci à plusieurs égards. Ainsi dit-il partager avec James le goût pour l'expérience vécue, le concret, et la richesse de l'expérience (p. 121-122). Par ailleurs, Vaz Ferreira reprend à James l'idée que la complexité du réel excède les possibilités de la raison. Suivant ce fil de raisonnement, Vaz Ferreira met son lecteur en garde contre la violence que la pensée rationaliste et la volonté philosophique de faire système font subir à la complexité du réel. Vaz Ferreira pose sa philosophie contre les excès de

la raison cartésienne – raison raisonnante –, et lui oppose une raison raisonnable qu'il désignera du néologisme : *psiqueo*. Comme le signale l'autrice, Vaz Ferreira est ici proche de Dewey quand il caractérise la « *philosophic fallacy* » comme un vice de la pensée[38]. Il s'agit bien d'un effort pour contrecarrer les excès de la raison philosophique (aussi scientiste et positiviste, pour Vaz), en resituant une conception de l'esprit redoublée d'une théorie de la connaissance fondée sur une anthropologie philosophique d'inspiration bergsonienne et jamesienne.

La pensée de Vaz Ferreira aboutit à une conceptualisation du rapport entre philosophie et sciences, que l'autrice cherche à reconstruire dans la deuxième partie du chapitre. Celle-ci conclut que Vaz Ferreira épouse une théorie de la connaissance nettement pragmatiste, dans la mesure où celle-ci satisferait trois critères : anti-cartésianisme, faillibilisme, pluralisme. Il nous semble que ces critères, hormis le fait qu'ils demeurent sous-déterminés dans l'exposition et ne font l'objet d'aucun travail d'explicitation, sont discutables[39]. En effet, d'autres philosophies non-pragmatistes pourraient bien les satisfaire. Ceci dit, il nous paraît tout à fait salutaire d'encourager des recherches sur Vaz Ferreira et la réception de James enclenchée par ses travaux. Par ailleurs, il serait aussi pertinent d'explorer la pensée de Vaz Ferreira et d'Ors ensemble, étant donné leur participation commune dans la constellation du bergsonisme hispanophone.

Ajoutons, pour finir, un dernier point critique sur cette section. Dans son ensemble, ce volume présente un panorama riche en données, mais dont l'abord peu critique et la restitution non systématique rendent l'appréhension difficile. Les textes revêtent un caractère plus informatif que critique, cédant parfois à l'emploi de généralités dans la présentation des auteurs, où la paraphrase et la citation se succèdent indistinctement. En effet, plusieurs chapitres (notamment 5 à 8) demeurent allusifs dans la présentation des arguments. Le manque de précision, ainsi qu'un usage vague des termes et des concepts, dont le sens n'est pas soumis à un travail d'explicitation, risquent malheureusement de décourager certains lecteurs.

TROISIÈME PARTIE : LE PRAGMATISME ET « L'EXPÉRIENCE HISPANIQUE »

La troisième partie de l'ouvrage (« *Pragmatism as a Resource in The Hispanic Experience of the Twenty-First Century* ») offre des perspectives qui vont au-delà de l'histoire des idées, élargissant ainsi l'attrait du volume. Cette section se présente comme une démonstration vivante de la portée critique d'une pensée d'inspiration pragmatiste, en prise sur des problèmes sociaux, éthiques et politiques. Elle sera susceptible d'intéresser un public concerné par les questions d'ethnicité et de race, de genre, d'impérialisme, et de pédagogie politique, abordées ici à travers l'examen d'expériences de communautés latinos aux États-Unis. Les contributions s'attellent à explorer à la fois les questions des identités et citoyennetés « multiculturelles » et les « cultures de la frontière » (ch. 13, José Medina ; ch. 14, José-Antonio Orosco ; ch. 16, Gregory Pappas) ; l'expérience de l'immigration comme processus de transformation de la personnalité au travers de jeux complexes d'attachements et détachements (chap. 15, Daniel Campos) ; les enjeux d'une pédagogie critique en contexte interethnique (chap. 17, Alejandro Strong ; chap. 18, Kim Diaz) ; et le rôle émancipateur de la religion (chap. 19, Alexander Stehn). Chaque contribution, à sa manière, renoue avec la problématique éthico-politique de l'oppression.

L'ensemble nous plonge dans des compagnonnages insolites : Dewey avec José Martí et Paulo Freire, pour dégager les lignes d'une pédagogie émancipatrice ancrée dans l'expérience ; Dewey aux côtés de María Lugones, en tant qu'interprètes de la situation vécue des *Latina Lesbians* ; une rencontre entre William James et Enrique Dussel, explorant la psychologie de l'impérialisme et le rôle correcteur de l'expérience religieuse ; Peirce nous livrant des clés interprétatives pour comprendre l'expérience de l'immigration. Sans doute, l'un des mérites de cette section est de mettre en lumière les possibilités d'un dialogue entre des questionnements philosophiques et des problèmes contemporains. Il s'agit, en somme, d'une volonté de décloisonner la philosophie en la mettant à l'épreuve du réel. Tout comme dans les

sections précédentes, les contributions sont de qualités très inégales. Nous nous limiterons à revenir sur deux d'entre elles.

La section s'ouvre sur un texte de José Medina à propos des défis éthiques que pose le multiculturalisme en contexte de globalisation. Dans sa contribution, il vise à développer un modèle « pragmatiste » du dialogue inter-ethnique dans des sociétés dites « diverses »[40]. L'auteur s'inscrit, par-là, dans une lignée de théorisations normatives des contre-publics minoritaires (Fraser, 1992), son but étant de définir la forme d'un dialogue intra et inter-ethnique en conformité avec les principes de justice, égalité, *human flourishment* et autodétermination. En guise de conclusion, il confronte les résultats de cette théorisation aux propos de José Marti dans « Nuestra América » sur l'identité latino-américaine, afin de préciser le sens de l'« unité dans la diversité » des peuples latino-américains.

Selon l'auteur, le défi est de parvenir à une conception de l'expérience et de l'identité ethnique qui éviterait deux types d'écueil : l'essentialisme, d'une part, et les tendances à l'exotisme et la marchandisation homogénéisante des identités, propres au multiculturalisme contemporain, de l'autre. Pour ce faire, il s'appuie sur un « pluralisme radical *(radical pluralism)* » d'inspiration pragmatiste, dont la ligne de force est de concevoir l'identité ethnique comme étant dynamique, intrinsèquement hétérogène, et constituée au cours des transactions entre les acteurs et leur environnement. Le cheminement proposé par Medina nous mène de Dewey à Alain Locke, puis de Locke à José Marti : un parcours qui nous est paru tout à fait fertile et stimulant.

Le modèle se fixe comme horizon normatif l'auto-détermination des groupes, fondée sur la connaissance de soi. Afin d'étayer son propos, l'auteur s'attèle, dans un premier temps, à reconstruire les analyses de Locke dans *The New Negro,* sur le champ d'expérience commune créé par les milieux afro-américains à Harlem. Chez ce dernier, la connaissance de soi des groupes noirs (extension du précepte delphique à la politique ethnique) est élevé au rang de tâche *(task)* et

de défi *(challenge)*. Medina relit ces passages à l'aune de la problématique deweyenne d'une « reconstruction » créatrice de l'expérience, entendue à la fois comme examen des circonstances vécues et enquête sur les potentialités du groupe. Il en dérive les enjeux politiques : la lutte pour l'autonomie repose sur un travail de transformation de l'expérience partagée. De fait, l'enquête sur soi, via un dialogue « interethnique », est une condition préalable à la prise de contrôle sur le destin propre et à l'entrée en dialogue avec les autres groupes. L'auteur nous propose par là une approche pragmatiste des problématiques de l'affirmation de soi des minorités ethniques – traitée dans l'univers francophone, entre autres, par les tenants de la Négritude. En effet, par le biais d'un geste qui sonnera familier aux lecteurs de Dewey, il propose que les minorités ethniques doivent passer d'une expérience décousue et passive à une expérience contrôlée du vivre ensemble, en vue d'une réappropriation de leur propre destin.

Le texte culmine par une comparaison, fort intéressante, entre le discours de Locke dans *The New Negro* (1925/2024) et les propos sur « *The New Hispanic* » que Medina attribue à José Martí. Loin de vouloir faire de Martí un pragmatiste, il propose plutôt de relire les problèmes du devenir autonome des latino-américains, à l'aune du modèle développé, comme une enquête sur la consolidation d'une expérience latino-américaine. L'originalité des propos de Medina ne réside sans doute pas dans ses conclusions d'ordre pratique. En effet, dire que c'est le dialogue polyphonique interne aux groupes ethniques qui leur permet de se constituer en tant que groupes autonomes et d'entrer, ensuite, dans un dialogue avec d'autres groupes ne surprendra pas le lecteur. On dira, plutôt, que la force de son interprétation tient dans l'introduction de la question du travail collectif sur l'expérience, en vue de produire une véritable expérience partagée ouvrant à un futur commun et à un vivre-ensemble inscrit dans la durée.

Néanmoins, nous nous permettons de soulever deux points critiques à cet égard. La question de la teneur normative du modèle reste sous-déterminée tout au long du texte. En effet, le sens des contraintes

normatives – épanouissement humain *(flourishment)*, justice et égalité – auxquelles le modèle est censé répondre, demeure sous-entendu. Sans doute, aussi, un lecteur à la sensibilité marxienne pourrait lui reprocher de rabattre le problème de l'oppression et des différentiels de pouvoir inter-ethniques sur une question de compréhension entre groupes, évacuant ainsi d'autres problématiques pertinentes, comme l'analyse des classes sociales. Cette pièce reste, toutefois, stimulante et occupe une place importante dans le volume.

Passons maintenant à la contribution de Pappas. Celui-ci nous propose une réinterprétation deweyenne de María Lugones, théoricienne argentine du féminisme, en particulier de son essai « *Purity, Impurity, and Separation* », à la lumière de la situation vécue des « lesbiennes latinas *(Latina Lesbians)* », à la frontière entre le Mexique et les États-Unis. Au cœur de la réflexion de Lugones se trouve la question des identités « hybrides » et du métissage *(mestizaje)*. Elle fait appel à la problématique anthropologique du pur et de l'impur (telle qu'elle a été mise en avant par Mary Douglas, en premier lieu) pour décrire la manière dont les identités hybrides sont appréhendées dans le contexte transfrontalier au sud des États-Unis. Ainsi, elle engage une critique de ce qu'elle appelle la « logique de la pureté » sous-jacente à la pensée blanche dominante, dont la spécificité est de refuser d'admettre l'ambiguïté identitaire, ce qui produit la stigmatisation et la marginalisation.

En établissant un parallèle entre la « quête de pureté » introduite par Lugones, et la « quête de certitude » de Dewey, Pappas trouve l'occasion de faire valoir la conception de la philosophie comme « critique des croyances influentes qui sous-tendent la culture » (Dewey)[41]. Les contours du pari interprétatif se dessinent clairement : si la « logique de la pureté » est conçue comme l'orientation cognitive et morale de la pensée blanche dominante, Pappas propose de lui substituer une approche en termes de « métaphysique » ordinaire, entendue au sens d'une « cartographie de l'existant » fondée sur l'expérience. Ainsi, la

logique de la pureté et les identités hybrides sont à comprendre comme des perspectives vécues sur l'existant.

À partir de cette reformulation du problème, l'auteur est à même d'amorcer une réflexion sur ce que signifie habiter l'entre-deux du trait d'union *(inhabit the hyphen)*, caractéristique des habitants de la frontière. De ce point de vue, l'identité des habitants de la frontière n'est pas donnée d'emblée, telle un mélange entre des entités abstraites (Mexique *et* États-Unis, Masculin *et* Féminin). Au contraire, elle émerge au fil des expérimentations dans leurs modes de vie. Du même coup, l'auteur renvoie dos à dos la pensée « blanche » et les interprétations culturalistes, dans la mesure où celles-ci sont fondées sur de fausses abstractions (les cultures, les identités), et animées par une quête désespérée de certitude. Le texte soulève également des questions sur l'ontologie des « cultures ».

Bien qu'elle puisse sembler quelque peu répétitive au lecteur, cette contribution demeure intéressante. La contribution de Pappas montre bien comment des auteurs et des problématiques contemporains gagnent à être relus à la lumière des auteurs pragmatistes. L'une des valeurs de cette réinterprétation est donc d'élargir l'horizon conceptuel dans lequel s'inscrit le problème, offrant ainsi de nouvelles perspectives à l'imagination analytique. On s'arrêtera ici, mais nous espérons l'avoir montré : cette section a de quoi persuader ceux qui doutent du potentiel critique du pragmatisme américain, de l'intérêt qu'il y a à réexaminer ce vivier d'idées à la lumière de nouveaux problèmes. En guise de conclusion, revenons rapidement sur l'ensemble de l'ouvrage.

CONCLUSION

Au fil de la lecture, on a souvent l'impression que l'évocation de « connexions » fait office de recours facile pour évoquer le rapport entre auteurs, se substituant à une étude de réception approfondie. En effet, les appropriations locales, les déplacements de sens, les difficultés

et parfois même les erreurs d'interprétation, les inflexions critiques imprimées à la pensée d'origine, les loyautés, les hybridations et les instrumentalisations sont subsumées, et en quelque sorte aplaties, sous le seul terme de « connexions ». Le processus complexe et tortueux de réception, avec ses échos en retour, peut-être, dans l'œuvre de James ou de Dewey, se voit donc réduit à une simple métaphore, celle du contact et du lien. C'est un peu dommage pour un volume qui offre un beau matériau pour une étude de sociologie et d'histoire de la circulation et de la transformation des savoirs.

Ceci dit, les textes rassemblés dans ce livre ouvrent des pistes passionnantes : ils introduisent le lecteur – et le lecteur latino-américain, hispanophone ou lusophone, y sera d'autant plus sensible – à une série d'œuvres encore très peu connues des philosophes universitaires. L'ensemble dresse un panorama de rencontres insoupçonnées, et parvient à montrer en quoi, comment et pourquoi le pragmatisme déborde les frontières, tout en posant la question de l'unité et de la pluralité des manières de philosopher en Amérique. Le livre coordonné par Pappas remplit donc bien son objectif principal, à savoir celui de susciter la curiosité du lecteur et de l'inviter à découvrir ces figures méconnues de la pédagogie et de la philosophie. Dans une livraison de *Pragmata* dédiée au pluralisme culturel, cette fenêtre ouverte sur la diversité des héritages intellectuels, culturels et politiques du pragmatisme a toute sa place.

BIBLIOGRAPHIE

BIDART Pierre (2004), « L'influence du philosophe allemand F. Krause dans la formation des sciences sociales en Espagne », *Revue Germanique Internationale*, 21.

DEL CASTILLO SANTOS Ramón (2014), « Pobres diablos : José Gaos, John Dewey y la metafísica made in USA (segunda parte) », *Diánoia*, 59 (73), p. 113-133.

CAVELL Stanley (1998), « What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist ? », *The Revival of Pragmatism. New Essays On Social Thought, Law, And Culture*, éd. par Morris Dickstein, Durham, Duke University Press.

COLAPIETRO Vincent (2004), « The Question of Voice and the Limits of Pragmatism : Emerson, Dewey, and Cavell », *Metaphilosophy,* 35 (1/2) (« The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy »).

COLUMBIA GLOBAL CENTERS | RIO DE JANEIRO, N.1, « Columbia, Brazil, History », en ligne : <https://globalcenters.columbia.edu/sites/default/files/content/Columbia-Brazil-History-Publication.pdf>.

DEWEY John (1910), *How We Think*, Boston, D. C. Heath & Co.

DEWEY John (1916), *Democracy and Education : An Introduction to the Philosophy of Education,* New York, The MacMillan Co.

DEWEY John (1925), *Experience and Nature,* Chicago, Londres, Open Court Publishing Co.

DEWEY John (1926a), « Mexico's Educational Rennaissance », *The New Republic*, 48, 22 septembre.

DEWEY John (1926b), « What Mr. John Dewey thinks of the Educational Policies of Mexico », México, Talleres Gráficos de la Nación.

DEWEY John (1929), *The Quest for Certainty*, New York, Minton, Bolch & Co.

DEWEY John (1931), « Context and Thought », *The Later Works*, vol. 6, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

DEWEY John (1932), *Ethics*, New York, Henry Holt & Co.

DEWEY John (1934), *Art as Experience*, New York, Minton, Bolch & Co.

DEWEY John (1935), *Liberalism and Social Action,* New York, Putnam's Sons.

DEWEY John (1935), *Freedom and Culture*, New York, Putman's Sons.

DEWEY John (1938), *Experience and Education*, New York, The MacMillan Co.

DEWEY John (1938), *Logic : The Theory of Inquiry*, New York, Henry Holt & Co.

DEWEY John (2010 [1927]), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

DIERKSMEIER Claus (2022), « Krause's Ethics as a Precursor to Capability Theory », *European Journal for Philosophy of Religion*, 14 (12), p. 83-107.

D'ORS Eugenio (1909), « El residuo en la medida de la ciencia por la acción », *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 33, p. 187-191.

D'ORS Eugenio (1925), « Religio est libertas », *Cuadernos Literarios*, Madrid.

D'ORS Eugenio (1995 [1914]), *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.

Flores Ruben (2014), *Backroad Pragmatists. Mexico's Melting Pot and Civil Rights in the United States*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
Gaos José (2007), « Lección XIII : Dewey, Filosofía contemporánea (curso en la Facultad de Humanidades y Educación de la universidad Central de Venezuela, noviembre de 1960-febrero de 1961) », *Obras completas*, Mexico, Coordinación de Humanidades-UNAM.
Girel Mathias (2021), *L'Esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatistes*, Paris, Vrin.
Ingeneros José (1913), *El hombre mediocre*, Madrid, Buenos Aires, Editorial Renacimiento.
Ingeneros José (1917), *Hacia una moral sin dogmas : lecciones sobre Emerson y el eticismo*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de L. J. Rosero y Cía.
James William (1916 [1902]), *Varieties of Religious Experience*, New York, Longmans, Green.
James William (1979 [1907]), *Pragmatism*, Cambridge, Harvard University Press.
Locke Alain (2024 [1925]), « Le Nouveau Noir », trad. fr. par Anthony Mangeon, *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 732-751.
Lugones María (1994), « Purity, Impurity, and Separation », *Signs*, 19 (2), p. 458-479.
Luzuriaga Lorenzo (1918), « La pedagogía de Dewey : La educación por la acción », *Boletín del Instituto libre de Enseñanza de Madrid*.
Martí José (1891), « Nuestra América », *Revista Ilustrada*.
Medina José (2004), « Pragmatism and Ethnicity : Critique, Reconstruction, and the New Hispanic », *Metaphilosophy*, 35 (1/2), p. 115-146.
Nubiola Jaime (2011), « The Reception of William James in Continental Europe », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III-1. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.869>.
Pappas Gregory Fernando (2008), *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience,* Bloomington, Indiana University Press.
Saenz Moisés & Herbert Priestly (1926), *Some Mexican Problems : Lectures on the Harris Foundation*, Chicago, The University of Chicago Press.
Vasconcelos José (1925), *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Madrid, Agencia Mundial de Librería.
Vasconcelos José (1935a), *Ulises criollo. Vida del autor escrita por él mismo*, Mexico, Ediciones Botas.
Vasconcelos José (1935b), « Examen de algunas doctrinas pedagógicas contemporáneas : el peligro de Dewey », *De Robinsón a Odiseo : pedagogía estructurativa*, Madrid, Aguilar.
Vaz Ferreira Carlos (1909), *Pragmatismo, exposición y crítica*, Montevideo, Escuela Nacional de Artes y Oficios.
Vaz Ferreira Carlos (1914), *Pragmatisme : exposition et critique*, Montevideo, Taller Grafico A. Barreiro y Ramos.
Vaz Ferreira Carlos (1920), *Conocimiento y acción*, Montevideo, Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

WILLIAMS Zachary (2020), « Mystical Anxiety : American Philosophy Between Emerson and Pragmatism », thèse de doctorat à l'Université d'Illinois Urbana-Champaign. En ligne : <https://www.ideals.illinois.edu/items/116220>.

TRADUCTIONS DES ŒUVRES DE DEWEY EN ESPAGNOL ET PORTUGAIS[42]

DEWEY John (1933), *Como pensamos*, trad. par Godofredo Rangel, Sâo Paulo, Nacional.

DEWEY John (1943), *Experiencia y educación*, trad. par Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires, Losada.

DEWEY John (1946), *Democracia y educación : Una introducción a la filosofía de la educación*, trad. par Lorenzo Luzuriaga, Buenos Aires, Losada.

DEWEY John (1948), *La experiencia y la naturaleza*, trad. par José Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

DEWEY John (1949), *El arte como experiencia*, trad. par J. Samuel Ramos, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

DEWEY John (1950), *Lógica : Teoría de la investigación*, trad. par Eugenio Imaz, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

DEWEY John (1952), *La busca de la certeza : un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, trad. par Eugenio Imaz, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

DEWEY John (1959), *Democracia e educação introdução à filosofia da educação,* trad. par Godofredo Rangel et Anísio Teixeira, 3e éd., São Paulo, Nacional.

DEWEY John (1964), « A criança e o programa escolar », in *Vida e educação,* trad. par Anísio Teixeira, 6e éd., São Paulo, Melhoramentos.

DEWEY John (1964), « Interesse e esforço », in *Vida e educação,* trad. par Anísio Teixeira, 6e éd., São Paulo, Melhoramentos.

DEWEY John (1970), « Liberalismo e ação social », in *Liberalismo, liberdade e cultura*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional e Editora da USP.

DEWEY John (1970), « Liberalismo e cultura », in *Liberalismo, liberdade e cultura*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional e Editora da USP.

DEWEY John (1971), *Experiência e educação*, trad. par Anísio Teixeira, São Paulo, Nacional (*Coleção Cultura, Sociedade e Educação*, v. 15).

NOTES

1 Je tiens à remercier Simon Guiraud pour le travail de relecture et les critiques apportées à une version précédente de ce texte

2 Gregory Fernando Pappas est professeur de philosophie à l'Université A&M du Texas. Ses travaux portent notamment sur l'œuvre de Dewey et la philosophe latino-américaine, l'éthique et la philosophe socio-politique. Il est l'auteur de *John Dewey's Ethics : Democracy as Experience* (2008).

3 Ce volume réunit des contributions de : Douglas Browning, Daniel Campos, Marcus Vinicius da Cunha, Kim Díaz, Antón Donoso, Rubén Flores, Débora Cristina García, Manuela Alejandra Gómez, José Medina, Jaime Nubiola, José Antonio Orosco, Gregory Fernando Pappas, Paloma Pérez-Ilzarbe, Pablo Quintanilla, Carlos Alberto Sánchez, Alexander V. Stehn, Alejandro Strong et Marta Torregrosa.

4 Cette anthologie procède par « l'inclusion de figures hispaniques dans le pragmatisme, en tant que corps divers et tradition philosophique vivante *(including Hispanic figures in the diverse body of pragmatism as a living philosophical tradition)* » (p. 2).

5 « For the inclusion of Hispanic figures in the history of pragmatism [...] » ; « [...] the notion that pragmatism is a philosophy that is exclusively North American. » (p. 3).

6 « In Pragmatism, the Hispanic world can find a philosophy that validates important aspects of their historical reality » ; « One could argue that pragmatism is a philosophy that affirms and reflects values that are predominant and cherished by Hispanic cultures and not the Anglo-Saxon world » (p. 11).

7 « [...] present social, ethical, or political problems experienced by Hispanics in and outside of the United States. » (p. 3).

8 En Amérique latine ce terme au pluriel n'est pas d'usage. Il n'y a qu'un seul continent : l'Amérique.

9 « The Hispanic world referred to in this volume does not lie outside the United States, but within it. » (p. 15).

10 Pour le rapport d'Emerson au pragmatisme, voir Cavell (1998), et la réponse de Colapietro (2004).

11 Voir Bidart (2004).

12 Il s'agit du « Decreto Orovio », promu le 26 février 1875 par Manuel Orovio Echagüe, lors de la restauration de la monarchie des Bourbon en Espagne.

13 Voir Dierksmeier (2022).

14 On doit le premier commentaire en espagnol sur l'œuvre de Dewey à Luzuriaga : « La pedagogía de Dewey : La educación por la acción », paru dans le *Boletín de l'ILE* en 1918. Cité par Donoso (p. 21).

15 La date de la première traduction de *The School and Society* suggérée par Donoso dans ce chapitre est contredite par la liste de traductions établies par le groupe d'études peirciennes de l'Université de Navarre. D'après cette liste, cette traduction aurait été publiée en 1915. Voir : <https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html>.

16 « Tous les philosophes qui ont traduit les quatre principales œuvres de Dewey en philosophie générale étaient, d'une manière ou d'une autre, d'anciens étudiants d'Ortega *(All of the philosophers who translated Dewey's four major works in general philosophy were, in some manner, former students of Ortega).* » (Donoso, p. 33).

17 Le groupe d'études peirciennes de l'Université de Navarre a établi une liste des traductions de Dewey vers l'espagnol sur laquelle nous nous sommes appuyés, disponible sur leur site web : <https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html>.

18 « Lección XIII : Dewey », *Filosofía contemporánea* (curso en la Facultad de Humanidades y Educación de la universidad Central de Venezuela, noviembre de 1960-febrero de 1961), *Obras completas*, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2007, vol. XI, p. 227-259. Pour un commentaire à ce sujet, voir Ramon del Castillo Santos (2014), « Pobres diablos : José Gaos, John Dewey, y la metafísica made in USA (segunda parte) », *Dianoia*, 59 (73).

19 « Hace años, las editoriales de Madrid multiplicaban ediciones de los libros de Dewey, que iban a todos los maestros latinoamericanos », *El Tiempo*, Bogotá, 21 octobre 1949.

20 « Las maestras desconocidas de las montañas de los Andes en Colombia » *(ibid.)*.

21 José Vasconcelos est notamment célèbre pour *La Raza cósmic*a (1925) et son *Ulises criollo* (1935).

22 Vasconcelos, « Examen de algunas doctrinas pedagógicas contemporáneas : el peligro de Dewey », repris dans *De Robinsón a Odiseo : pedagogía estructurativa*, Madrid, Aguilar, 1935.

23 « John Dewey has [already] gone to Mexico. He was first carried there by his students at Columbia; he went later in his books – *The School and Society* is a book well known and loved in Mexico. And now he is going there personally. When John Dewey gets to Mexico, he will find his ideas at work in our schools. Motivation, respect for personality, self-expression, vitalization of school work, the project method, learning by doing, democracy in education – all of Dewey is there. Not, indeed, as an accomplished fact, but certainly as a poignant tendency. » Discours repris sous le titre « Integrating Mexico through Education » paru *in* Saenz & Priestly (1926). Également rapporté par Donoso dans « chapitre 1 », p. 26.

24 « The most interesting as well as the most important educational development is the rural schools. » « This is the cherished preoccupation of the present regime; it signifies a revolution rather than a renaissance. It is not only a revolution for Mexico, but in some respects one of the most important social experiments undertaken anywhere in the world. » « I am willing to go further and say that there is no spirit of intimate union of school activities with those of the community than is found in this Mexican development. » « There is everywhere a marked spirit of experimentation, a willingness 'to try everything once,' and most things more than once. » John Dewey, « Mexico's educational renaissance », *The New Republic*, 48, 22 septembre 1926. Repris par la SEP dans *What Mr. John Dewey Thinks of the Educational Policies of México*, Mexico, Talleres Graficos de la Nacion, 1926.

25 L'argument présenté par Flores dans ce chapitre est développé davantage dans son ouvrage, *Backroad Pragmatists. Mexico's Melting Pot and Civil Rights in the United States* (2014).

26 1931 pour Tireman, 1934-1935 pour Sanchez.

27 En 1932, un groupe d'éducateurs progressistes publièrent le manifeste influent « Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova ». En ligne : <https://pt.wikipedia.org/wiki/Manifesto_dos_Pioneiros_da_Educa%C3%A7%C3%A3o_Nova>.

28 Pour les liens historiques entre l'Université de Columbia et le Brésil, voir la publication du *Columbia Global Centers/Rio de Janeiro*, n°1, « Columbia, Brazil, History ».

29 Avant la fondation de Brasilia en 1960, le District Fédéral correspondait à l'actuelle municipalité de Rio de Janeiro.

30 Crée en 1937 et rattaché au Ministère de l'Education, l'INEP existe aujourd'hui sous le nom d'Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anisio Teixeira.

31 Cf. la thèse de Zachary Williams sur l'héritage intellectuel conduisant d'Emerson au Pragmatisme, à l'Université d'Illinois Urbana-Champaign. En ligne : <https://www.ideals.illinois.edu/items/116220>.

32 On peut mentionner, au passage, la profonde amitié qui unissait Eugenio d'Ors et Carl Schmitt. Il est, pour le moins surprenant, que l'autrice, Marta Torregrosa, n'évoque pas l'importance du militantisme d'Ors dans le phalangisme espagnol, ni son engagement intellectuel avec le fascisme. Les positions politiques d'Ors ne sont pas un élément biographique sans lien avec sa pensée. Bien au contraire, son engagement politique se noue à son travail d'auteur et structure son engagement intellectuel qui s'inscrit dans un projet de renouvellement culturel de l'Espagne et l'Europe, plongées selon lui dans la décadence de fin de siècle.

Le combat philosophique mené par d'Ors est, de part en part, politique.

33 « El residuo en la medida de la ciencia por la acción », paru par la suite dans le *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 33 (1909), p. 187-191.

34 À ce sujet, voir aussi les travaux de Jaime Nubiola. L'Universidad de Navarra héberge aujourd'hui le Centro de Estudios Peircianos, devenu un centre important pour l'étude du pragmatisme en Espagne.

35 Dewey aborde la distinction entre travail et jeu dans *How We Think* (1910), et *Democracy and Education* (1916).

36 d'Ors (1909).

37 Il est difficile de se renseigner sur la circulation de cet ouvrage dans des espaces francophones. Une anecdote intéressante à souligner : Vaz Ferreira rencontra Albert Einstein lors de la visite de ce dernier à Montevideo et lui offrit une copie de la version en langue française de son ouvrage sur *Le Pragmatisme*. À la lecture, Einstein réagit par le biais d'une lettre envoyée quelques jours après leur rencontre. Dans celle-ci, Einstein se montre critique de la théorie de la vérité de James exposée dans l'ouvrage, et se montre globalement d'accord avec la critique de Vaz Ferreira. Une copie numérique de cette lettre (rédigée en français) est accessible sur le site web des archives d'Albert Einstein : <https://einsteinpapers.press.princeton.edu/vol14-doc/855>.

38 Dans *Expérience et nature*, la « *philosophic fallacy* » (p. 29), introduite dès le premier chapitre, désigne l'imposture intellectuelle consistant à prendre des opérations de pensée pour des absolus (« *antecedent existence* »). Chez Dewey, les opérations de pensée sont le fruit de choix d'emphase sélective *(selective emphasis, choice)*. Ces « choix » sont des événements nécessaires de tout processus de pensée. L'imposture revient à cacher ou à nier ces opérations, qui révèlent le caractère partiel et situé de toute réflexion, afin de mettre en avant des entités permanentes.

39 Voir les trois thèses de définition du pragmatisme avancées par Mathias Girel dans son ouvrage *L'Esprit en acte* (2021).

40 Ce modèle reprend largement son travail déjà paru en 2004 dans « Pragmatism and Ethnicity : Critique, Reconstruction, and the New Hispanic ».

41 Dewey (1931), « Criticism of the influential beliefs that underlie culture », in *Context and Thought* (LW.6.19). Cité par Pappas p. 271.

42 Cette liste est non exhaustive. Pour une bibliographie complète de ces traductions en espagnol, se référer à <https://www.unav.es/gep/Dewey/DeweyEspanol.html> ; pour les traductions en portugais, voir : <https://deweypragmatismo.files.wordpress.com/2014/04/bibliografia-de-e-sobre-dewey-pt1.pdf>.

TANJA BOGUSZ

EXPERIMENTALISM AND SOCIOLOGY: FROM CRISIS TO EXPERIENCE

CHAM, SPRINGER, 2022

BRIGIDA PROTO

Qu'est-ce que le pragmatisme aujourd'hui ? Que peut-on en faire ? S'agit-il d'un label à utiliser pour camoufler une pensée universitaire en difficulté ? Ou d'une référence culturelle à laquelle on se raccroche pour afficher l'originalité de la pensée, l'interdisciplinarité et l'attention aux problèmes des sociétés contemporaines ? Ou bien le pragmatisme, dans son essence la plus profonde, constitue-t-il une approche, parfois inconfortable, voire troublante pour la pensée traditionnelle, qui retrouve dans l'enquête et l'expérimentation et une forme d'imagination civique, la valeur politique d'une nouvelle « science des citoyens-citadins *(cittadini)* » ?

Voici les questions qui se posent à la lecture du livre *Experimentalism and Sociology : From Crisis to Experience* (Springer, 2022), traduction en anglais de la version originale, publiée en allemand, *Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen zur Erfahrungswissenschaft* (Campus, 2018). L'auteure, Tanja Bogusz, sociologue et anthropologue, est responsable du projet de recherche « *Experiencing Nature and Society : A Multi-Sited Inquiry on Marine and Ethnographic Field-Sciences* », financé par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), et localisé au Center for Sustainable Society Research à l'Université de Hambourg. Elle est chercheuse correspondante au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS), un laboratoire de recherche (EHESS, CNRS et INSERM) autour duquel s'est constitué, depuis le début des années 1990, un réseau interdisciplinaire de chercheurs qui utilisent le pragmatisme comme approche pour étudier les problèmes des démocraties contemporaines, en problématisant l'état actuel des sciences sociales.

Refonder la sociologie en tant que « science de l'expérience *(Erfahrungswissenschaft)* » à partir de la pensée pragmatiste de John Dewey et de son approche expérimentale de l'étude des problèmes sociaux : tel est l'objectif ambitieux du livre de Bogusz.

Dès les premières pages de l'ouvrage, la chercheuse montre son malaise face aux limites d'une discipline, la sociologie, qui, définie par Weber comme la « science de l'expérience », n'a jamais réussi à se libérer

des influences de l'idéalisme hégélien et du rationalisme kantien. « Sa sociologie est restée fidèle à l'idéal kantien d'une position d'observateur exogène, tout à fait étrangère à la pratique » et elle a reconduit la coupure entre production de types-idéaux et de concepts et connaissance empirique, entre l'évaluation des faits et les jugements de valeur. Sa vision de l'expérience apparaît « étrangement pâle et unilatérale », sans impact sur les questions de méthode qui se posent à la pratique des sciences sociales (Bogusz, 2022 : 4).

Bogusz plaide résolument pour un nouvel ancrage de la sociologie dans le monde réel. Elle utilise à plusieurs reprises dans le texte la catastrophe nucléaire de Tchernobyl, en Union soviétique, en 1986, pour souligner les limites du savoir expert dans la gestion des conséquences du progrès scientifique. Lors du webinaire de lancement du livre sponsorisé par la maison d'édition Springer[1], elle a mis l'accent sur l'idée de « société comme laboratoire » en posant avec détermination ces questions : « La société est-elle devenue un véritable laboratoire ? Dans quel type de laboratoire nous trouvons-nous ? Quel type de laboratoire sommes-nous en train de coproduire en tant que membres de la société ? » (Bogusz, 24 janvier 2023). Elle vise ainsi à surmonter « le manque de connaissances sur la contribution épistémique de l'expérience à la théorie et à l'analyse sociales ; le manque de connaissances sur les conditions préalables à la cohésion sociale et au progrès social ; le manque de connaissances sur les conditions méthodologiques pour surmonter les frontières entre les sciences naturelles et les sciences sociales et l'Anthropocène » *(ibid.)*. Et, revenant au texte, elle écrit : « En d'autres termes, il est grand temps que les sociologues quittent leur tour d'observation et s'immergent dans le flot des événements. » (Bogusz, 2022 : 18). Bogusz énonce ainsi les deux hypothèses du livre :

> La première est que la sociologie doit redéfinir sa fonction sociale, ses capacités interdisciplinaires et son spectre d'intervention dans le contexte des processus contemporains de transformation de la société de la connaissance mondialisée. La seconde hypothèse est qu'un certain nombre de sociologues entreprennent

> cette redéfinition en transformant la discipline d'une science de la crise en une science de l'expérience, et qu'ils le font en adoptant ce que j'appelle « expérimentalisme sociologique ». (*Ibid.* : 12)

Pour valider les hypothèses du livre, l'auteur s'appuie sur le pragmatisme, qu'elle définit comme

> une tentative durablement réussie de parvenir à des conclusions épistémologiques pertinentes à la lumière des innovations scientifiques et technologiques contemporaines, l'objectif étant de contribuer à améliorer, concrètement et continûment, les conditions socio-politiques de production et de participation. (*Ibid.* : 34)

Elle met en évidence le milieu de formation transdisciplinaire du pragmatisme nord-américain, l'influence de la théorie de l'évolution de Darwin, l'engagement politique pour contrer les conséquences de la révolution industrielle, la prise de distance par rapport aux interprétations philosophiques de l'époque et l'établissement d'une pensée anti-fondationnaliste selon laquelle il n'existe pas de processus de connaissance dans lequel la conscience serait séparée des problèmes vécus par les êtres humains. Elle semble faire allusion à la valeur politique de la pensée pragmatiste lorsqu'elle la considère comme une perspective d'analyse qui aide à comprendre ce qui permet aux acteurs de répondre de manière compétente aux problèmes qu'ils rencontrent et de les résoudre (*ibid.* : 219). Mais Bogusz se retire ensuite dans les limites plus sûres de la réflexion théorique : dans le webinaire de Springer, elle définit le pragmatisme comme

> [une] philosophie sociale de l'autonomisation épistémique prête à développer des outils pour comprendre non seulement l'élaboration de la critique sociale, mais aussi le thème central de la sociologie en tant que discipline. (Bogusz, 24 janvier 2023)

Selon Bogusz, l'expérimentalisme sociologique constitue un moyen possible de faire passer la sociologie d'un statut de « science de la crise » à un statut de « science de l'expérience » au sens fort : par conséquent, d'une étude des situations de crise selon le point de vue supposé critique et neutre d'un observateur externe à l'expérimentation en une expertise capable de transformer les moments de crise et d'incertitude en opportunités de régénération de la connaissance et de l'expérience. Bogusz conceptualise l'expérimentalisme sociologique en s'appuyant sur le pragmatisme de Dewey et en précisant qu'il diffère des autres approches théoriques pragmatiques ou pratiques parce qu'il se concentre sur « la continuité entre les expériences des acteurs et celles des chercheurs en rapportant leurs effets réciproques aux enquêtes sociologiques et à la constitution de la connaissance sociologique » (Bogusz, 2022 : 8). Afin de montrer la spécificité de l'expérimentalisme sociologique, l'ouvrage propose, en six chapitres, un parcours théorique fortement structuré, bien que susceptible d'être révisé, comme Bogusz le souligne, grâce auquel il serait possible d'avoir un nouveau regard sur les problèmes sociaux contemporains.

PRAGMATISME ÉCLECTIQUE, POUR UNE NOUVELLE SOCIOLOGIE ?

Une première étape doit être franchie pour expliquer comment l'expérimentalisme sociologique permet à la sociologie de passer d'une science de la crise à une science de l'expérience. Bogusz n'indique pas comment observer l'« expérience » d'un point de vue pragmatiste, mais souligne d'un point de vue théorique la double nature de l'expérience en tant que catégorie d'observation et outil de formation de la connaissance (*ibid.* : 316). Elle introduit le concept de « différence expérientielle », ou de « rupture expérientielle », comme un prisme permettant de retrouver la continuité des trois sphères de compétence de l'expérimentalisme – épistémologie, théorie sociale et théorie de la société. Comme dans les expériences scientifiques, ce sont les « différences expérientielles » perçues par les acteurs qui produisent la connaissance (*ibid.* : 5), donnent lieu à des moments de mise

à l'épreuve ouverts à la révision (*ibid.* : 10), génèrent de la coopération ou de la violence, de nouvelles collectivités sociales ou des guerres et des conflits impliquant des agents humains et non humains (*ibid.* : 6).

Bogusz franchit une deuxième étape. En associant à chacune des trois sphères de compétence – épistémologie, théorie sociale et théorie de la société – des catégories d'analyse – expérience, test, coopération – et des principes – réflexivité, capacité de révision, capacité de structuration –, elle formule trois hypothèses de travail :

> La première hypothèse est qu'un expérimentalisme ancré dans les idées de Dewey suppose que l'on doit comprendre l'action des acteurs et l'action de la recherche sociologique comme fondées sur les expériences et les pratiques d'appropriation du monde qui les engendrent. C'est l'hypothèse épistémologique. Deuxièmement, cette appropriation du monde est soumise à des situations de mise à l'épreuve. Ces situations engendrent des différences expérientielles (ainsi que des ruptures expérientielles) pour les acteurs sociaux et dans le contexte de la recherche sociologique, qui affectent les stratégies que les acteurs poursuivent pour résoudre les problèmes de manière spécifique. En sociologie, cela a des conséquences non seulement sur les effets inductifs des contrariétés empiriques sur la recherche, mais aussi, dans un sens particulier, sur l'élaboration de la théorie. Il s'agit de l'hypothèse théorique sociale. Troisièmement, informée par le travail de Dewey, je définis la coopération comme un processus – apparaissant à la fois dans la société et dans la recherche sociologique – de construction collective de problèmes et de résolution de problèmes qui vise à traiter les différences expérientielles. La coopération structure la manière dont nous gérons les incertitudes et génère de nouvelles formes de sociabilité. C'est l'hypothèse des théories de la société. (*Ibid.* : 11)

Troisième étape. Bogusz procède à la validation de ces hypothèses en faisant trois « *test runs* » (chapitres 3, 4 et 5), et en identifiant ce

qu'elle appelle les « *modi operandi* » pour chacun des trois principes introduits : situer, corréler, matérialiser (réflexivité) ; préparer, expérimenter, modéliser (révisabilité) ; critiquer, participer, collaborer (capacité de structuration). Ce qui est surprenant, c'est la manière dont les hypothèses de travail énoncées sont validées. Les « *test runs* » sont menés à partir de la sélection de programmes de recherche appartenant à des traditions de pensée éloignées du pragmatisme dans lesquelles la chercheuse reconnaît des résonances avec la pensée de Dewey : il en résulte un dialogue éclectique, inhabituel, imprévu. Arrêtons-nous sur chacun des trois « *test runs* » réalisés.

PHASE DE TEST I

Le premier test concerne l'épistémologie et se concentre sur l'expérience à travers les différentes formes de réflexivité qui entrent en jeu. Bogusz cherche des résonances entre le pragmatisme de Dewey et d'autres traditions de recherche expérimentale. D'une part, en veillant à maintenir une cohérence avec la pensée de Dewey, elle définit la réflexivité comme « une adaptation créative à une situation donnée » (*ibid.* : 78), qui « commence lorsque le flux de l'expérience ("habitude") est perturbé par un événement aléatoire ou manipulé » (*ibid.* : 43). D'autre part, elle identifie les « *modi operandi* » de la réflexivité pragmatiste dans trois programmes de recherche – la première école de sociologie de Chicago dans les années 1920, les recherches de Pierre Bourdieu en Algérie à la fin des années 1950, les études de laboratoire de Karin Knorr-Cetina au milieu des années 1970 –, qui auraient précisément en commun de constituer des pratiques expérimentales nées en réponse à des « ruptures expérientielles » ou à des « différences expérientielles » qui donnent lieu à des transformations sociales.

Tout d'abord, la réflexivité est toujours « située ». Face aux conséquences de l'urbanisation et de l'industrialisation dans le Chicago de la fin du XIX^e^ siècle, l'école de sociologie de Chicago a développé une théorie de la connaissance, mixant écologie humaine et psychologie sociale, dans la continuité de la pensée pragmatiste et écologique de

Dewey, problématisant la position du sociologue à la recherche d'un équilibre entre l'implication active et la distanciation scientifique. La ville devient un « laboratoire » (Park, 1929) où l'ethnographie, pratiquée comme observation participante, constitue la méthode la plus appropriée pour comprendre les processus d'acculturation dont font expérience les étrangers aux États-Unis.

Cependant la réflexivité n'est pas seulement « située », mais aussi « corrélative ». Bogusz croit reconnaître le caractère expérimental et l'affinité avec la pensée pragmatiste de Dewey des premières recherches de Pierre Bourdieu en Algérie à la fin des années 1950, lorsqu'il a étudié les conséquences de la guerre coloniale franco-algérienne sur les expériences de vie des habitants des camps de déplacement et de regroupement forcés. Cette affirmation est surprenante. On ne sait pas grand-chose sur la façon dont Bourdieu a pu enquêter dans ces camps et l'on comprend mal en quoi cette étude aurait quoi que ce soit de pragmatiste. En outre, le Bourdieu de cette époque (1968, avec Chamboredon et Passeron) défendait la thèse d'une rupture épistémologique de la connaissance sociologique avec les représentations des agents sociaux. Il reprenait à Durkheim le principe de non-transparence de la société à ses agents. Selon Bogusz, pourtant, Bourdieu partagerait l'hypothèse deweyenne de la continuité entre les expériences des acteurs et les expériences des chercheurs. Il recourt conjointement à l'ethnographie et aux statistiques, en incluant des chercheurs algériens et en impliquant activement les enquêtés dans la recherche. Il ouvrirait ainsi une voie d'investigation pionnière et innovante pour étudier les processus de déculturation vécus par les Algériens et surmonter les asymétries structurelles entre chercheurs et locaux, induites par le colonialisme (Bogusz, 2022 : 120-121). Cette lecture de Bourdieu est pour le moins surprenante.

Enfin, la réflexivité est « matérielle ». À partir de 1968, les laboratoires de recherche, surtout aux États-Unis, deviennent les lieux d'expérimentation d'une nouvelle culture épistémique du travail scientifique : plutôt que sur le langage et l'écrit, l'attention des chercheurs

se porte sur les processus de coopération et de communication physico-matérielle, sur les savoirs implicites qui émergent dans l'organisation du laboratoire et de ses objets, des machines, et de tous les éléments qui contribuent aux activités contingentes et situationnelles du travail scientifique. Selon Bogusz, les études d'anthropologie du laboratoire de Knorr Cetina « illustrent la thèse de la continuité entre pratique et théorie de Dewey, dans laquelle les deux aspects de l'expérimentalisme, en tant que trope social et stratégie d'enquête, entrent en jeu sur le plan méthodologique » (*ibid.* : 134).

PHASE DE TEST II

En ce qui concerne le test II (chapitre 4), Bogusz entre dans le domaine de la théorie sociale et se concentre sur le concept de test et sur le mode opératoire de la révisabilité. D'une part, comme dans le test I, elle propose un horizon de pensée pragmatiste. Elle définit la révisabilité comme « la résolution réflexive de problèmes par l'opérationnalisation d'une situation de test dans un champ d'action circonscrit *(ends in view)* » (*ibid.* : 56). Elle définit les « situations de test » comme des « moments où les routines ou les "habitudes" sont perturbées et les séquences d'action interrompues » (*ibid.* : 147), des différences expérientielles agissant comme un « stimulus pour la production d'une connaissance expérimentale » (*ibid.* : 147). En découlent « des objets épistémiques qui existent en tant que construits » (*ibid.* : 146) et qui permettent aux connaissances d'être ouvertes à la révision et d'être à même de générer de nouvelles situations de test (*ibid.* : 167).

D'autre part, Bogusz recherche les *modi operandi* de la révisabilité dans des traditions de pensée éloignées de la tradition pragmatiste. Elle identifie dans la théorie de la différenciation sociale de Niklas Luhmann, pourtant qualifiée par elle-même de non-empirique et non-intéressée par le développement normatif du concept d'expérience (*ibid.* : 170), une perspective capable d'accorder plus d'attention que celle de Dewey à la phase de « préparation » d'une situation de test.

Luhmann aiderait donc à comprendre « l'interaction entre induction et déduction » (*ibid.* : 163) qui caractérise la préparation d'une situation de test et dans laquelle le contenu épistémique de l'expérience du chercheur, la récursivité des connaissances, le problème de la continuité entre la position de l'observateur et la constitution des objets jouent un rôle essentiel.

La révisabilité nécessite également des moments d'expérimentation au cours desquels se recomposent à la fois les relations entre agents humains et non humains et les capacités collectives de résolution de problèmes. La logique d'enquête de Dewey trouverait alors un écho dans la sociologie de la traduction de Michel Callon, et les *Science and Technology Studies* (STS) et la théorie de l'acteur-réseau (ANT) deviendraient l'expression d'un « pragmatisme méthodologique ». Elles promeuvent une production de connaissances centrée sur la contingence, sur la pratique, sur le rejet des théories *a priori* pour l'explication des phénomènes empiriques. Bogusz affirme notamment que

> [...] compte tenu de sa radicalisation de la méthode analytique symétrique et de sa déhiérarchisation épistémique des entités participantes, l'ANT peut être décrite comme la méthodologie qui sociologise de la façon la plus ferme l'expérimentalisme de Dewey. (*Ibid.* : 186)

La révisabilité se déploie à travers un troisième mode de « modélisation », défini par ce terme comme « la capacité de reconfigurer l'expérimentation ou des situations de test de manière spécifique et le potentiel de le faire » (*ibid.* : 214). Selon Bogusz, le concept d'« action intelligente » de Dewey deviendrait congruent avec le compromis par lequel se recomposent les processus de formation d'équivalences dans des régimes d'action conflictuels, dans la sociologie pragmatique de Luc Boltanski et Laurent Thevenot (*ibid.* : 206)[2].

PHASE DE TEST III

Enfin, le test III (chapitre 5). Aspirant à une nouvelle théorie de la société centrée sur la coopération, Bogusz identifie les « *modi operandi* » de la « capacité de structuration » dans les situations d'enquête. Plus que dans les deux essais précédents, c'est ici que Bogusz semble enfin se concentrer sur l'enquête empirique. En relatant son expérience ethnographique d'une expédition de biologie marine sur la côte nord du Pacifique en Papouasie-Nouvelle-Guinée, elle propose de refonder un concept de « publics critiques » capable de dépasser une vision anthropocentrée et centrée sur le discours. Là encore, l'auteur apporte une perspective pragmatiste sur le principe de capacité de structuration selon lequel les différences expérientielles générées par des situations spécifiques de crise ou de test peuvent générer de la coopération, de l'action expérimentale et de la participation active, ou de la violence et du conflit. Elle partage avec Richard Sennett (2012) l'idée d'une coopération hétérogène issue de connexions entre des pensées et des mondes différents, mais elle considère qu'il est important, dans un horizon d'enquête pragmatiste, de s'interroger sur les conséquences de cette coopération. Ensuite, Bogusz surprend à nouveau. Elle affirme que la sociologie de la critique peut être comprise comme « un laboratoire socio-théorique dans lequel l'expérimentalisme de Dewey est utilisé à des fins sociologiques et, en même temps, soumis à des tests constants par des acteurs critiques » (Bogusz, 2022 : 216). Grâce au dialogue entre l'anthropologie de la nature cosmopolite de Philipe Descola et les ordres de justification de Boltanski et Thévenot, il serait possible de faire émerger les « capacités critiques » des publics qui expérimentent de nouveaux rapports entre nature et culture. La coopération peut prendre la forme de « participation » dans laquelle interviennent des activités interdisciplinaires conduites par des chercheurs, ou des activités transdisciplinaires partagées entre chercheurs et non-chercheurs, comme le montre le programme engagé des STS et de l'ANT, mais aussi des objets technologiques – dispositifs, artefacts, installations – qui dénoncent une capacité politique dans leurs usages et leurs effets, comme l'affirme Noortje Marres (2012).

Enfin, Bogusz propose son enquête ethnographique en Papouasie-Nouvelle-Guinée comme un cas transdisciplinaire et transrégional de biodiversité. Mettant en corrélation la logique d'enquête de Dewey avec les perspectives d'analyse qu'elle considère en résonance avec la pensée pragmatiste – ANT, sociologie pragmatique de la critique de Boltanski et Thévenot, sociologie de Callon –, elle donne des exemples de « faire biodiversité » à différentes échelles d'action : les taxonomistes aux prises avec la crise de la discipline ; l'organisation de l'expédition en Papouasie-Nouvelle-Guinée ; un événement local qu'elle appelle « l'événement Smalangdun ». Attardons-nous sur ce dernier cas.

Au cours d'une plongée dans les eaux côtières de l'île de Sek, un panier dans lequel des chercheurs sous-marins avaient recueilli des échantillons de coraux et de pierres disparaît sans remonter à la surface. Les chercheurs-plongeurs enquêtent en vain sur ce qui s'est passé, obtiennent la coopération d'autres collègues, mais découvrent grâce à des assistants locaux qu'ils ont enfreint les règles locales puisque le site de plongée était sous la protection de la déesse Smalangdun. Ils seront donc confrontés au choix de la solution la plus appropriée à adopter dans une situation de forte incertitude : le panier a-t-il disparu en raison de problèmes techniques ou de la colère de la déesse Smalangdun face à la violation de ses eaux par les chercheurs ? Ce sera la collaboration avec les assistants locaux qui résoudra la situation : après la prière effectuée par l'un des deux assistants locaux, les scientifiques, ayant désormais légitimé leur présence dans les eaux de la déesse Smalangdun, retrouveront inexplicablement le panier avec tout le matériel collecté lors de la plongée coincé entre les rochers dans les profondeurs du fond marin. Cet exemple permet à Bogusz de distinguer deux manières différentes de constituer un « public ». D'une part, la participation consiste à rester dans le cadre d'une problématisation déjà existante et d'un universalisme épistémique inchangé (*ibid.* : 299) ; d'autre part, la collaboration aboutit à un processus collectif de recherche de problèmes *(collective problem-finding process)* (*ibid.* : 224), qui transcende à la fois l'idée de compromis de Boltanski et Thevenot et les stratégies de coopération interdisciplinaire ou transdisciplinaire

abordées par Callon. Dans l'analyse de l'« événement Smalangdun », il manque cependant quelque chose de fondamental : la dimension morale et affective, et pas seulement cognitive, de l'expérience que les acteurs font des situations problématiques qu'ils vivent. Quels troubles, quelles émotions et quelles formes d'imagination ont suscité la disparition du panier, le choix de la prière et la découverte du panier ? Comment l'événement de Smalangdun a-t-il affecté le milieu de vie des chercheurs et des assistants locaux ? A-t-il contribué à l'établissement d'un milieu commun en reconfigurant les relations entre les chercheurs, les assistants locaux et l'environnement ? Dans quelle mesure la capacité d'agir trouve-t-elle son origine dans la perception d'une nouvelle commensurabilité des expériences dans le temps et dans l'espace qui émerge dans la tentative de résoudre des situations problématiques ? Dans le texte de Bogusz, les réponses à ces questions ne sont qu'esquissées.

UN ÉTRANGE OUBLI : LES RECHERCHES DES « PRAGMATISTES FRANÇAIS »

Le texte souffre d'un oubli. Si elle cite abondamment Callon-Latour et Boltanski-Thévenot, dont le rapport au pragmatisme est pour le moins problématique, elle ne cite presque jamais les autres auteurs pragmatistes, qui sont nombreux en France depuis les années 1990, en particulier parmi ses collègues au Centre d'étude des mouvements sociaux[3]. Elle ne les mentionne que brièvement dans une note de bas de page (p. 199, n. 191). Certains éléments essentiels qui auraient pu enrichir à la fois la conceptualisation de l'« expérimentalisme sociologique » de Bogusz et la compréhension de la réception contemporaine, en particulier française, de Dewey dans l'analyse sociologique, sont ainsi passés sous silence.

Tout d'abord, les auteurs qui intéressent Bogusz, comme elle le dit elle-même, n'ont qu'un lien distant ou inexistant avec le pragmatisme américain. Le rapprochement du Groupe de sociologie politique et morale (GSPM) avec le pragmatisme ne s'est fait que lorsque

certains de ses membres, comme Joan Stavo-Debauge, Danny Trom ou Pedro Garcia Sanchez, collaborant avec des chercheurs du CEMS, dont Louis Quéré et Daniel Cefaï, et, plus tard, Cédric Terzi, mais aussi avec Isaac Joseph, alors à l'Université de Nanterre, ou encore Bénédicte Zimmermann et Francis Chateauraynaud, ont déplacé leur attention vers la question pragmatiste de l'« expérience », décrit les multiples formes que prennent les « publics », interrogé les multiples modalités d'administration de la « preuve ». Ils ont alors de plus en plus puisé dans des hypothèses empruntées à Peirce, Dewey et Mead. Mais Boltanski et Thévenot restent très éloignés de cette histoire.

Ensuite, Bogusz considère, comme nous l'avons déjà dit, que l'ANT et les STS constituent les expressions d'un véritable pragmatisme méthodologique – elle semble donner du crédit à la provocation de Latour prétendant être le seul véritable pragmatiste français (p. 86) !!! Elle oublie cependant que la matérialité de l'ANT – faite d'objets inscrits dans des réseaux de pouvoir et d'« épreuves de force » – est loin de la matérialité présentée par Dewey dans *Expérience et nature* (1925/2013), ou dans *Logique. La théorie de l'enquête* (1938/1993), devenue centrale pour une sociologie pragmatiste des problèmes publics : une matérialité faite des « instrumentalités » résultant de la résolution de situations problématiques, mais toujours connectées avec des expériences affectives, sensibles et morales et avec des capacités d'agir. Les enjeux moraux, par exemple, ne sont apparus que tard dans des situations de participation et de mobilisation étudiées par les STS – alors que la constitution d'une éthique publique a toujours été une préoccupation essentielle au CEMS. Le rapprochement y a été fait récemment avec « l'éthique sociale », inhérente aux formes d'« expérimentation coopérative » dans lesquelles se sont engagées des femmes comme Jane Addams ou Mary P. Follett.

Bogusz a choisi – et nous trouvons ce choix curieux – de ne rien dire de cette masse de littérature qui s'est vraiment confrontée au pragmatisme depuis presque trente ans, pour s'en tenir aux paires Latour-Callon et Boltanski-Thévenot. Une relecture de son enquête de

terrain à la lumière des différences entre les résultats d'une recherche de terrain réellement inspirée par sa lecture des textes pragmatistes nord-américains et les traditions de recherche qu'elle a sélectionnées pour leur résonance supposée avec la pensée expérimentale de Dewey aurait suffi à rendre plus fructueuse la réflexion sur au moins deux questions pragmatistes fondamentales.

Tout d'abord, il aurait été possible d'approfondir davantage le concept pragmatiste d'« expérience ». Dans la continuité de la pensée de Dewey, il est important de souligner que : 1) l'expérience est le résultat de transactions entre des organismes individuels et collectifs avec l'environnement ; 2) ces transactions ont un caractère expérimental lorsqu'elles sont conduites dans un régime d'enquête ; 3) l'expérience possède une composante esthétique lorsque les éléments qui interviennent dans ces transactions se composent en un tout significatif (Dewey, 1934/2010 ; Girel, 2012 ; Cefaï & Terzi, 2012). Une conception pragmatiste de l'expérience restitue à la connaissance des dimensions d'analyse telles que celles de l'émotion, de la mémoire, de la conception, de l'imagination (Cefaï, 2019 ; Bidet & Gayet-Viaud, 2023). Elle permet de prendre en compte la passivité de l'expérience elle-même (Quéré, 2002, 2003 ; Quéré & Terzi, 2011). Elle permet une lecture en termes d'une « écologie des publics » et d'une « écologie de l'expérience publique », dans laquelle les troubles vécus dans des situations problématiques spécifiques sont traduits dans différents temps et espaces d'enquête, de discussion et d'expérimentation. Elle permet encore d'accueillir une acception de l'imagination comme capacité à « éveiller des émotions, faire des bilans, générer des représentations », mais surtout « à agir et à réorganiser matériellement l'environnement » (Cefaï, 2016 et 2019 : 71). Cela aurait aidé Bogusz à reconnaître la valeur d'une reconceptualisation pragmatiste du concept de capacités et de capabilités par Bénédicte Zimmermann (2006, 2011, 2020), basée sur une réinterprétation des travaux de Dewey et une critique de ceux d'Amartya Sen, qui met en avant la nature instable et interactive de l'environnement par rapport auquel une personne est confrontée aux possibilités qu'elle peut effectivement réaliser dans une situation et un temps

donnés, et aux capacités de conversion des pratiques pour traduire ces possibilités en réalisations. Ces capacités peuvent du reste être neutralisées, empêchées ou ne pas être activées pour toutes sortes de raisons (Breviglieri, 2008 ; ou Stavo-Debauge, 2012), de même que l'ethnographie nous décrit les multiples situations où les capacités de participation sont mises à mal (Berger, par exemple 2015 ou 2017).

Deuxièmement, en s'inspirant des textes des collègues pragmatistes du CEMS et des autres chercheurs pragmatistes qui animent un réseau de savoirs et de recherches empiriques en langue française, au sein de l'association Pragmata, on aurait pu donner plus de profondeur empirique à cette caractéristique distinctive, selon Bogusz, de l'expérimentalisme sociologique : la continuité entre les expériences des chercheurs et des acteurs. Malheureusement, malgré ses intentions, la chercheuse ne parvient pas à décentrer l'attention du chercheur et à déplacer réellement le centre d'intérêt vers la relation entre chercheurs et acteurs. En effet, elle accepte l'idée traditionnelle de l'ethnographie comme observation participante et ne distingue pas les sens très différents que l'ethnographie prend dans l'école de Chicago, chez Bourdieu, dans les études de laboratoire de Karin Knorr ou dans l'ANT. L'ethnographie pragmatiste est une enquête coopérative et se nourrit des transactions par lesquelles experts et profanes se constituent en « communauté d'enquêteurs », comme le voulait Peirce, menant des activités d'enquête, d'expérimentation et d'évaluation (par ex. Joseph, 2007 et 2015 ; Cefaï, 2010). Dans la continuité de la pensée pragmatiste, l'entremêlement de l'observation, l'expérimentation et la coopération se retrouve formulé dans la figure de l'« observateur participant *(participant observer)* », aussi « observateur coopérant » et « coopérateur expérimental », fixée pour la première fois par des pragmatistes (Lindeman, 1924 ; Follett, 1924 ; cf. Cefaï, 2003 et 2010). Ces textes étaient lus à Chicago, où la métaphore « ville-laboratoire » était popularisée par Park (1929 ; Joseph, 2007 ; Carlier, 2016). Plus tôt, il y avait les formes d'expérimentation coopérative pratiquées dans les centres communautaires et les *social settlements* des villes nord-américaines à partir de 1890 (Addams, 1910[4] ; Cefaï, 2020

et 2021). Pourquoi ne pas mentionner tous ces points qui iraient dans le sens de l'expérimentalisme sociologique auquel aspire Bogusz, au lieu d'aller les chercher chez Bourdieu, Boltanski ou Thévenot, d'où ils sont absents ? Tous ces éléments (en tout cas, ceux antérieurs à la publication de l'édition allemande de son livre en 2018), auraient avantageusement pu trouver leur place dans le livre de Bogusz, et renforcer son argument de façon plus convaincante que les références qu'elle a choisi de mobiliser.

CONCLUSION : DE L'EXPERTISE EN SOCIOLOGIE À LA « SCIENCE DES CITOYENS-CITADINS ». À LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE ?

Le livre de Bogusz est bien structuré et agréablement orienté vers l'expérimentation d'une nouvelle coexistence entre la science, la société et la nature. Pour que la sociologie se réinvente, au-delà de la « fragmentation ontologique et épistémologique de la modernité » dont elle découle en tant que discipline (Bogusz, 2022 : 327), la chercheuse préconise une implication active dans les problèmes posés par les sociétés contemporaines. La dédicace à la grand-mère, catcheuse néerlandaise à la retraite, comme modèle d'un monde réel, est captivante dès l'ouverture du livre. Il devient politiquement intense de souligner dans la postface qu'il est nécessaire pour les sociologues « d'abandonner la position de spectateur et de s'immerger dans les dimensions inconnues de la nature et de la société » *(ibid.)*.

L'usage du pragmatisme par Bogusz laisse cependant un sentiment de partialité. Ce qui fait perdre de la vigueur à la réflexion de la chercheuse semble être sa recherche obstinée d'affinités avec des traditions de recherche éloignées du pragmatisme. Conceptualiser l'expérimentalisme sociologique en s'appuyant sur la pensée expérimentale de Dewey aurait nécessité non seulement une recherche plus précise de preuves empiriques, mais aussi un effort pour repenser la sociologie au-delà de l'individualité du chercheur.

Ce que Bogusz promeut, c'est une nouvelle expertise en sociologie capable d'affronter un nouveau sens de la contingence influencé tant par la dynamique globale des problèmes posés par les sociétés contemporaines que par les difficultés de la rencontre avec l'altérité et les différences. Le pragmatisme, pour sa part, nous emmène beaucoup plus loin : il projette des agents « humains et non humains », « experts et profanes », dans une véritable aventure civique[5]. Dans cette perspective, il faut une nouvelle éthique de la recherche qui rejette le confort des théories imposées sur la complexité des problèmes étudiés. Mais surtout une éthique qui accepte les risques de l'enquête et de l'expérimentation partagés par les experts et les profanes, les troubles qui peuvent en résulter, les difficultés d'une généralisation basée sur les faits, la force créative et morale de l'imagination. Tout cela, Bogusz l'évoque, dans un livre qui reste intéressant, mais ses choix de départ l'empêchent peut-être d'aller jusqu'au bout.

BIBLIOGRAPHIE

ADDAMS Jane (1910), *Twenty-Years at Hull House with Autobiographical Note*s, New York, Macmillan Co.

ADDAMS Jane (1912), *A New Conscience and an Ancient Evil*, New York, Macmillan Co.

BERGER Mathieu (2015), « Des publics fantomatiques. Participation faible et démophobie », *SociologieS*. En ligne : <http://journals.openedition.org/sociologies/4935>.

BERGER Mathieu (2017), « Vers une théorie du pâtir communicationnel. Sensibiliser Habermas », *Cahiers de recherche sociologique*, 62, p. 69-108. En ligne : <https://doi.org/10.7202/1045615ar>.

BIDET Alexandra & Carole GAYET-VIAUD (2023), *L'Engagement comme expérience*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 31). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/50251>.

BOGUSZ Tanja (2018), *Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen zur Erfahrungswissenschaft*, Francfort-sur-le-Main & New York, Campus.

BOGUSZ Tanja (2022), *Experimentalism and Sociology. From Crisis to Experience,* webinar, 24 janvier 2023, Springer Social Science Conversations. En ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=ywL9ldr_hFM>.

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude & Jean-Claude PASSERON (1968), *Le Métier de sociologue*, Paris, De Gruyter Mouton.

BREVIGLIERI Marc (2008), « Le "corps empêché" de l'usager (mutisme, fébrilité, épuisement). Aux limites d'une politique du consentement informé dans le travail social », *in* Jean-Paul Payet, Fréderique Giuliani & Denis Laforgue (dir.), *La Voix des acteurs faibles. De l'indignité à la reconnaissance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 215-229. En ligne : <http://lodel.ehess.fr/gspm/docannexe.php?id=1489>.

CARLIER Louise (2016), *Le Cosmopolitisme, de la ville au politique. Enquête sur les mobilisations urbaines à Bruxelles*, Bruxelles, Peter Lang.

CEFAÏ Daniel (2003), *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte.

CEFAÏ Daniel (2010), « Un pragmatisme ethnographique. L'enquête coopérative et impliquée », in Daniel Cefaï *et al*. (dir.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 547-598.

CEFAÏ Daniel (2016), « Publics, problèmes publics, arènes publiques… », *Questions de communication*. En ligne : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/10704>.

CEFAÏ Daniel (2019), « Les problèmes, leurs expériences et leurs publics, Une enquête pragmatiste », *Sociologie et Sociétés*, 51 (1-2), p. 33-91. En ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2019-v51-n1-2-socsoc05787/1074730ar/>.

CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>.

CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-518. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.
CEFAÏ Daniel & Cédric TERZI (2012) (dir.), *L'Expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS, (« Raisons Pratiques », 22). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/19522>.
DEWEY John (1993 [1938]), *Logique. La théorie de l'enquête,* Paris, Presses universitaires de France (trad. par Gérard Deledalle).
DEWEY John (2010 [1934]), *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard (trad. par Jean-Pierre Cometti, Christophe Domino, Fabienne Gaspari, Catherine Mari, Nancy Murzilli, Claude Pichevin, Jean Piwnica et Gilles A. Tiberghien).
DEWEY John (2013 [1925]), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard (trad. par Joëlle Zask).
FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green & Co.
GIREL Mathias (2012), « John Dewey, l'existence incertaine des publics et l'art comme "critique de la vie" », *in* Christiane Chauviré & Bruno Ambroise (dir.), *Le Mental et le social*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques, 23 »), p. 331-347. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12081>.
JOSEPH Isaac (2007), *L'Athlète moral et l'enquêteur modeste*, Paris, Economica.
JOSEPH Isaac (2015), « L'enquête au sens pragmatiste et ses conséquences Vulnérabilité du public, observation coopérative et communauté d'exploration », *SociologieS*. En ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/4916>.
LINDEMANN Edward C. (1924), *Social Discovery : An Approach to the Study of Functional Groups*, New York, Republic Publishing Co.
MARRES Noortje (2012), *Material Participation : Technology, the Environment and Everyday Publics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
PARK Robert Ezra (1929), « The City as a Social Laboratory », *in* Thomas Smith & Leonard White (dir.), *An Experiment in Social Research*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 1-19.
PROTO Brigida (2025), *Enquêter sur la ville et le territoire en Italie. Une lecture pragmatiste de l'œuvre de Pier Luigi Crosta*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata (à paraître).
QUÉRÉ Louis (2002), « La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste », *in* Daniel Cefaï & Isaac Joseph (dir.), *L'Héritage du pragmatisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de L'Aube.
QUÉRÉ Louis (2003), « Le public comme forme et comme modalité d'expérience », *in* Daniel Cefaï & Dominique Pasquier (dir.), *Les Sens du public*, Paris, Presses universitaires de France.
QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2011), « Some Features of Pragmatist Thought Still Remain Insufficiently Explored in Ethnomethodology », *Qualitative Sociology*, 34 (1), p. 271-275.

QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2013), « Did You Say "Pragmatic"? Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatist Perspective », *in* Simon Susen & Bryan S. Turner (dir.), *The Spirit of Luc Boltanski*, Cambridge, Cambridge University Press.

SENNETT Richard (2012), *Together : The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Londres, Penguin Books.

STAVO-DEBAUGE Joan (2012), « Des "événements" difficiles à encaisser. Un pragmatisme pessimiste », *in* Daniel Cefaï & Cédric Terzi (dir.), *L'Expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques, 22 »), p. 191-223. En ligne : ‹https://books.openedition.org/editionsehess/19592›.

STAVO-DEBAUGE Joan (2011), « De la critique, une critique : sur le geste "radical" de Luc Boltanski », *Espacestemps.net*. En ligne : ‹http://www.espacestemps.net/document8658.html› & ‹http://www.espacestemps.net/document8657.html›.

ZIMMERMANN Bénédicte (2006), « Pragmatism and the Capability Approach. Challenges in Social Theory and Empirical Research », *European Journal of Social Theory*, 9 (4), p. 467-484.

ZIMMERMANN Bénédicte (2011), *Ce que travailler veut dire. Une sociologie des capacités et des parcours professionnels*, Paris, Economica.

ZIMMERMANN Bénédicte (2020), « Capabilités et développement de l'individualité. De Dewey à Sen, la voie d'un pragmatisme critique », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 134-175. En ligne : ‹https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-4-zimmermann.pdf›.

NOTES

1 Le webinaire de lancement du livre a eu lieu le 24 janvier 2023 en présence de Karin Knorr-Cetina, Noortje Marres et Hans-Jörg Rheinberger en tant que discutants. Il s'agissait du premier webinaire d'une série de webinaires intitulée Springer Social Science Conversations. En ligne : ‹https://www.youtube.com/watch?v=ywL9ldr_hFM›.

2 Pour une critique de Boltanski, voir Stavo-Debauge (2011), ou Quéré & Terzi (2013).

3 Ces auteurs pragmatistes ne figurent pas dans le texte original allemand de 2018, ni dans la traduction anglaise de 2022, malgré la mise à jour des références bibliographiques par Bogusz pour cette dernière version. Dans ce contexte, il faut signaler que, selon l'auteur, la réception contemporaine de Dewey dans l'analyse sociologique serait incomplète et désordonnée, tout comme l'expérimentalisme de Dewey ne serait que rarement traduit en théories de la société (Bogusz, 2022 : 9).

4 *A New Conscience and an Ancient Evi*l (1912) est la seule œuvre de Jane Addams mentionnée dans le livre de Bogusz – sans doute la plus moraliste et la moins pragmatiste.

5 Une aventure civique qui peut prendre de multiples formes, par exemple, en Italie, celle d'une nouvelle « science des citoyens-citadins *(scienza dei cittadini, citizen science)* » comme celle proposée par les études urbaines de Pier Luigi Crosta (Proto, 2025).

NEIL GROSS, ISAAC REED, CHRISTOPHER WINSHIP (DIR.)

INQUIRY, AGENCY, AND DEMOCRACY : THE NEW PRAGMATIST SOCIOLOGY

NEW YORK, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, 2022

PIERRE-NICOLAS OBERHAUSER

LE BOIS NEUF DE LA SOCIOLOGIE PRAGMATISTE CONTEMPORAINE

« Ils en ôtaient les vieilles pièces,
à mesure qu'elles se gâtaient,
et les remplaçaient par des neuves
qu'ils joignaient solidement aux anciennes. »
Plutarque *(Les Vies des hommes illustres)*

Comme l'indique son titre, le recueil édité en 2022 par Isaac A. Reed, Neil Gross et Christopher Winship se donne un programme ambitieux : manifester l'avènement et participer au déploiement d'une « nouvelle phase dans les relations » entre sociologie et pragmatisme (p. 27)[1]. Ses dimensions sont à la mesure de cette ambition : l'ouvrage comprend quelque quinze chapitres, pour un total de plus de quatre cent cinquante pages. Les contributions présentent un vaste panel de réflexions et prises de position, tout à fois théoriques, méthodologiques et épistémologiques, renvoyant au pragmatisme dans un certain nombre de ses déclinaisons. Sur le versant philosophique, on y rencontre aussi bien Charles S. Peirce, John Dewey, William James ou Josiah Royce que Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert Brandom et Cornel West. Sur le versant plus sociologique, George H. Mead, Charles H. Cooley, W. E. B. Du Bois et Jane Addams y côtoient Herbert Blumer, Tamotsu Shibutani, Anselm Strauss ou Hans Joas – outre évidemment une série de références plus contemporaines. Les chapitres présentent également une belle diversité sur le plan empirique : les objets traités vont de la crise financière de 2008 (Luis Flores & Neil Gross, chapitre 4), aux rapports entre le département de police et le clergé « noir » de Boston (Christopher Winship, chapitre 12), en passant par le quotidien des chauffeurs affiliés à Uber dans le *Greater Boston* (Mazen Elfakhani, chapitre 8), les discours relatifs aux relations de proximité et les réseaux effectifs d'entraide au sein de la population « noire » de trois quartiers pauvres de New York, Chicago et Houston (Mario Small, Cayce C. Hughes, Vontrese D. Pamphile & Jeffrey N. Parker, chapitre 9), ou encore les réponses différenciées des chercheurs en biologie et en

PRAGMATA, 2024-7/8 : 1384-1404

chimie face à la mise en œuvre dans leur champ d'activité de réglementations fédérales relatives à la protection de l'environnement et à la sécurité au travail (Susan Silbey, chapitre 10).

Au regard de sa richesse et de son indéniable intérêt, il faut donc se réjouir de la publication de cet ouvrage et de l'aperçu qu'il offre de la « nouvelle sociologie pragmatiste ». Le sociologue attaché au pragmatisme ne peut qu'envisager favorablement le regain d'intérêt dont celui-ci fait l'objet dans sa discipline. Et il aurait tort de se montrer trop sourcilleux, comme le rappellent les éditeurs de l'ouvrage : « Du cheval reçu en cadeau, on ne regarde pas les dents. » (p. 4). Cependant, il sera peut-être amené, en lisant le recueil recensé, à s'interroger sur les écueils qu'est susceptible de rencontrer la sociologie lorsqu'elle s'approprie le pragmatisme – et entre lesquels elle est dès lors appelée à louvoyer. Je vais chercher ici à pointer certaines de ces difficultés, telles que les donnent à voir les contributions qui composent l'ouvrage. Ce sera également l'occasion de revenir sur une partie de ces contributions, afin d'en offrir un aperçu critique.

Un premier point concerne le statut accordé par les contributeurs à la référence au pragmatisme. On peut se tourner à cet égard vers le chapitre rédigé par Josh Whitford, qui se donne pour objectif de revenir sur certaines des confusions qui ont, selon lui, marqué la réception du pragmatisme deweyen en sciences sociales durant les dernières décennies, concernant en particulier la théorie de l'action qu'il incorpore (chapitre 6). Quelles sont les grandes lignes de l'argument de Whitford, et comment celui-ci envisage-t-il son affiliation à la tradition pragmatiste ? Pour l'auteur, les vicissitudes qu'a traversées l'appropriation de la théorie deweyenne de l'action par les sociologues découlent pour partie de ce que ceux-ci l'envisagent souvent sans référence directe à la « théorie de l'enquête ». Rapporter la théorie de l'action de Dewey au cadre plus général de sa pensée permet pourtant de dégager cette théorie d'une bonne part des accusations portées à son encontre, celle de « subjectivisme » notamment (p. 151). Lorsqu'il envisage l'action comme une réponse à un « problème » progres-

sivement défini, l'enjeu tient évidemment pour Dewey à l'« indétermination » de la situation elle-même, rapportée à l'interaction entre organisme et environnement, plutôt qu'au « doute » ou à sa « satisfaction » envisagés comme des catégories « subjectives » *(ibid.)*. Whitford s'en prend également à la manière dont la sociologie pragmatiste contemporaine a pu être réinscrite par ses détracteurs dans une controverse qui lui est largement étrangère : l'opposition entre « compréhension » et « explication ». Il s'attache sur ce plan à rappeler – contre la partition supposée des sciences – l'unité fondamentale de l'enquête dans une perspective deweyenne, et à faire valoir la continuité pratique entre « *Verständlichkeit* » et « *Erklärung* » dans la recherche sociologique (p. 155-160). Le sociologue pragmatiste ne peut pas prendre parti *a priori* pour l'une ou l'autre démarche de recherche : elles ne valent qu'en tant qu'elles répondent plus efficacement à tel ou tel type de « problème ». Whitford cite ici un passage de *Theory of Valuation* (1939/2011) : « Dans toute enquête, même la plus scientifique, la valeur *(worth)* de ce qui est avancé comme conclusion [...] est définie au regard de sa capacité à résoudre le *problème* présenté par la situation examinée. » (Dewey, 1939/2011 : 139 ; cité par Whitford, p. 155, en italique dans l'original). Cet enjeu méthodologique n'appelle donc pas une prise de position générique ou univoque.

La discussion à laquelle se livre Whitford sur ce point est éclairante. À mon sens, elle aurait toutefois pu bénéficier d'un argument fort de Dewey concernant le rapport entre discours de la science et expérience ordinaire – argument que rappelle Louis Quéré dans un ouvrage récent :

> Le physicien doit se référer aux choses [de l'expérience ordinaire] pour disposer d'un point de départ et d'un point d'application pour ses résultats spécifiques. Que l'eau soit H_2O serait réduit à une tautologie dépourvue de sens – H_2O est H_2O – si elle n'était pas identifiée au moyen de ce qui est connu comme eau par la perception et l'usage. Ces choses de sens commun dont part la science, et auxquelles elle revient, sont des choses qualitatives,

> des choses qui se distinguent les unes des autres par leurs qualités. (Dewey, 1930/1984 : 226 ; cité par Quéré, 2023 : 103-104)

L'enjeu est certes, comme le fait valoir Whitford, que la recherche d'explications causales aux régularités sociales ne peut se passer d'une part de « *Verstehen* » – l'une et l'autre devant être considérées comme des phases distinctes mais complémentaires de l'enquête sociologique (p. 159-160). Mais il est sans doute plus important de relever que, dans sa logique même, la sociologie ne peut être telle qu'en tant qu'elle trouve à la fois son origine et son horizon dans l'intelligibilité ordinaire des phénomènes sociaux.

Reste la problématique du statut de la théorie pragmatiste de l'action au regard d'approches concurrentes – qui donne son sous-titre au texte de Whitford (« *Why Pragmatist Action Theory Neither Needs Nor Asks Paradigmatic Privilege* »). On en vient, avec ce pan de la réflexion de Whitford, à la question du rapport que celui-ci entretient à la tradition pragmatiste. Whitford se tourne vers Richard Rorty pour affirmer que la supériorité potentielle d'une théorie de l'action ancrée dans le pragmatisme ne peut être que « situationnelle » : elle n'est qu'un « vocabulaire de description » parmi d'autres, susceptible de mieux se prêter à tel ou tel objectif spécifique, mais dont la validité ne peut être garantie *a priori* (p. 149). Il cite Rorty sur ce point :

> Kuhn et Dewey suggèrent que nous abandonnions une conception de la science en tant qu'elle se dirige vers une fin appelée « correspondance avec la réalité », et que nous affirmions *seulement (merely)* qu'un vocabulaire donné fonctionne mieux qu'un autre au regard d'un objectif donné. (Rorty, 1981 : 571 ; cité par Whitford, p. 149, en italique dans l'original)

Pour Whitford, « si l'on suit la théorie de l'enquête au fondement de la pensée de Dewey, il est contradictoire d'accorder un "privilège paradigmatique" à une *quelconque* théorie de l'action » (p. 161, en italique dans l'original). Le passage par Rorty fait surgir certaines apories

familières. Si l'on peut montrer que la théorie de l'action propre au pragmatisme deweyen est la mieux à même de répondre aux difficultés conceptuelles que doit affronter une théorie de ce type, pourquoi les sociologues ne se contenteraient-ils pas de ce critère de validation au moment de s'y référer ? Pour quelle raison devraient-ils subordonner la validité de cette théorie de l'action à son « efficacité pratique » face à un problème empirique ou à un autre ? La perspective instrumentaliste posée sur la théorie rejoint ici la tendance ordinaire des sociologues à l'empirisme – et serait de nature à invalider la profession de foi pragmatiste de Whitford si elle était conduite à son dénouement logique. Quel sens en effet pour le sociologue de se dire pragmatiste si le pragmatisme n'est envisagé que comme un « instrument » susceptible d'être mobilisé ou non en fonction de son « (in)efficience » ponctuelle ? S'il apparaît comme un « ustensile » parmi d'autres dans la « boîte à outils » théorique et méthodologique du sociologue ? La « nouvelle sociologie pragmatiste » risquerait bien d'en perdre son pragmatisme – et par là même sa nouveauté !

La contribution de Karida L. Brown et Luna Vincent apporte dans une certaine mesure un contrepoint à ces questionnements (chapitre 14). Dans un chapitre intitulé « *American Pragmatism and the Dilemma of the Negro* », Brown et Vincent s'interrogent sur « l'utilité du pragmatisme pour les subalternes », en s'appuyant sur « une lecture approfondie de la relation de W. E. B. Du Bois avec le pragmatisme, qui l'a accompagné sa vie durant, et ses confrontations à ses limites » (p. 365). Après avoir évoqué l'importance de William James, Josiah Royce et George Santayana pour le jeune Du Bois, Brown et Vincent reviennent sur le programme sociologique développé ensuite par celui-ci à Philadelphie et surtout à Atlanta. L'influence du pragmatisme est pour eux manifeste dans ce programme, en ce qu'il est « [p]rofondément préoccup[é] par les idéaux libéraux associés au libre arbitre, à l'individualisme, au méliorisme, à la créativité et à l'espoir » (p. 369). Ce parcours les amène à formuler la conclusion suivante :

> Quelle est l'importance du pragmatisme pour un effort de théorisation qui se déploie à partir du point de vue subalterne ? La relation prolongée de Du Bois au pragmatisme jamesien est éclairante à cet égard. Bien qu'il ne fasse aucun doute que le programme empirique et théorique de Du Bois – en particulier concernant ses premiers travaux – a été profondément influencé par le pragmatisme, Du Bois n'était en aucun cas inféodé à ce dernier en tant que projet intellectuel. [...] Les objectifs du pragmatisme sont historiquement liés à un idéal de liberté et à des questionnements relatifs à la possibilité d'ajuster l'action sociale aux exigences de la condition humaine. C'est pourquoi cette tradition philosophique a certainement sa place dans un projet plus vaste visant l'abolition de la domination et l'émancipation des opprimés. Le pragmatisme ne peut cependant jouer qu'un rôle de soutien au service de la longue tradition propre à la production de connaissances subalternes. Nous entendons par là que le pragmatisme ne va pas loin dans la théorisation de la condition subalterne. D'autres cadres analytiques sont nécessaires pour comprendre la modernité à partir de ses marges, comme le féminisme noir, la tradition radicale noire, le capitalisme racial, la sociologie de Du Bois ou la théorie décoloniale, pour n'en citer que quelques-uns. (p. 374-375)

Je ne reviendrai pas ici sur la question des rapports entre Du Bois et le pragmatisme, traitée extensivement par Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge dans leur introduction au symposium publié dans ce numéro de *Pragmata* (Cefaï & Stavo-Debauge, 2024). Concernant la présente recension, l'enjeu tient plutôt au fait que Brown et Vincent s'autorisent de Du Bois pour valoriser un engagement distancié vis-à-vis de la tradition pragmatiste et s'interroger sur l'apport de celle-ci à une sociologie de – et ancrée dans – la « subalternité ». La perspective ainsi privilégiée est très différente de celle de Whitford. Mais on trouve d'un côté comme de l'autre un rapport instrumental au pragmatisme, qui rend dans une certaine mesure caduque la désignation de « sociologie pragmatiste » – une étiquette que Brown et Vincent ne revendiquent

pas. Si Brown et Vincent soulignent l'influence du pragmatisme sur Du Bois, c'est en définitive pour faire valoir l'indépendance du « projet intellectuel » porté par celui-ci (sur ce point, voir également Itzigsohn & Brown, 2020 : 56-57). Se réclamer du pragmatisme n'est pas se dire pragmatiste. La nuance est de taille.

Mon second point n'est pas sans rapport avec le premier. Il touche plus généralement aux enjeux relatifs à la définition d'une « école de pensée ». À lire une part des contributions de l'ouvrage, on peut en effet avoir le sentiment qu'elles auraient mieux pu négocier les difficultés inhérentes à une telle entreprise. La référence au pragmatisme se veut unitaire, assise sur de grands principes partagés (et partageables). Mais les auteurs souhaitent en même temps insister sur l'importance de figures spécifiques, qu'il s'agirait de considérer dans leur singularité et leur spécificité. Cette ambiguïté rejoue en partie une scission disciplinaire, la philosophie – essentiellement autour de Peirce, de James et de Dewey, ainsi que de Mead dans une moindre mesure – offrant souvent à la démarche la garantie d'une unité que risquerait de compromettre la diversité (apparente) des apports issus des sciences sociales. Certes, la tension entre cadre général unitaire et apports individuels singuliers traverse tout exercice de ce type. Et, dans la définition d'une « école » ou d'une « tradition », le jeu des dissensions et des convergences est d'autant plus complexe qu'il se déploie forcément à différents niveaux – dans la mesure où la possibilité ou l'importance du confit « interne » ne prennent leur sens qu'au regard de l'interlocuteur considéré : membre de l'« école » en question, « opposant » (auto)désigné, ou tiers (Livet, 2007 : 300). Concernant l'ouvrage recensé, cette tension ne va pour autant pas sans poser certains problèmes.

Ainsi, la définition du commun supposé peut parfois sembler manquer de précision. On peut évoquer sur ce point la contribution de Daniel R. Huebner, riche et intéressante (chapitre 3), qui vient compléter certains arguments défendus précédemment par celui-ci dans *Pragmata* (Huebner, 2019). Huebner se propose de revenir sur les réflexions historiographiques d'auteurs et autrices diversement

rattachés au pragmatisme, de manière à « révéler les repères qu'elles offrent [...] pour adapter la philosophie pragmatiste aux sciences sociales contemporaines » (p. 60). Il annonce un argumentaire en trois temps : d'abord, un retour sur la problématique du rapport à l'histoire chez les pragmatistes « canoniques » et sur les liens que ceux-ci ont entretenus avec les chercheurs associés à la « *New History* » du tournant du siècle (James H. Robinson, Charles et Mary R. Beard, Carl Becker et Frederick J. Turner, auxquels Huebner ajoute Lucy M. Salmon) ; ensuite, une présentation de ce que serait une méthodologie historique pragmatiste ; enfin, une série de réflexions sur les sources et le rapport aux sources dans une perspective inspirée du pragmatisme. Je ne m'attarderai pas sur ces différents éléments. Il suffit pour mon propos d'indiquer que Huebner est amené à formuler, concernant le troisième point, la conclusion suivante :

> Peirce partage avec Addams, Charles H. Cooley, Du Bois, Mead et d'autres une conception des documents comme un moyen de contact social avec des personnes éloignées, ce qui explique leur valeur particulière et leur nécessité pour le développement de la conscience sociale à travers le temps et l'espace. (p. 75)

Envisager l'écrit comme « un moyen de contact social avec des personnes éloignées » suffit-il à marquer un « air de famille » susceptible d'être associé au pragmatisme et, si oui, dans quelle mesure ? La question est intéressante. On peut en effet entrevoir un genre de parenté intellectuelle dans la conviction qu'il faut rapporter les textes aux relations sociales intervenant dans leur production, leur circulation et leur réception, et s'interroger sur la manière dont ils participent en retour à infléchir et structurer le cours de nos interactions. C'est aussi le sens du rapprochement proposé par Huebner avec l'« ethnographie institutionnelle » – le travail de Dorothy E. Smith pouvant en effet être rapporté, à certains égards, au pragmatisme (voir sur ce point Gonzalez & Malbois, 2013). Il y a cependant de quoi regretter que Huebner ne développe pas plus avant la mise en relation ainsi proposée entre

« Addams, Charles H. Cooley, Du Bois, Mead et d'autres » auteurs, de manière à lui faire porter réellement ses fruits.

Le chapitre rédigé par Luis Flores et Neil Gross présente, dans une certaine mesure, le même genre de difficultés (chapitre 4). Les auteurs entendent y proposer « une théorie de l'évaluation erronée *(misassessment)* des situations problématiques, en tant qu'amendement à la théorie pragmatiste de l'action » (p. 90). Comme je l'ai indiqué, ce modèle est mis à l'épreuve d'un cas empirique, celui de la crise financière de 2008. Mais les auteurs soulignent que leur démarche est avant tout théorique, et ils consacrent une bonne part de leur texte à un effort de définition conceptuelle. La « théorie de l'évaluation erronée des situations problématiques » développée par Flores et Gross est relativement simple, énoncée succinctement : il arrive aux acteurs sociaux de voir des « problèmes » là où il n'y en a pas, et d'occulter des « problèmes » qu'il leur faudrait pourtant (chercher à) résoudre. Il s'agit dès lors de s'interroger sur la manière dont on peut aider les individus à faire moins d'« erreurs » dans leur « évaluation » des situations « (non-)problématiques », *i.e.* à formuler des jugements alignés sur ceux d'une hypothétique communauté idéale d'enquêteurs (p. 102-105). Je ne m'arrêterai pas sur ces propositions, par ailleurs intéressantes. Ici, l'enjeu tient plutôt au fait que Flores et Gross y parviennent à la suite d'un exercice généalogique qui les conduit à passer de Joas à Schutz en transitant par Dewey, Thomas et Znaniecki, Blumer, Mills, Berger et Luckmann, Goffman et Bourdieu. La perspective défendue par Flores et Gross est riche, et on voit bien comment elle se nourrit de ces diverses influences. Il va par ailleurs de soi que le sociologue est en droit de se référer à son travail empirique pour attribuer une portée « heuristique » à la conjonction de références *a priori* hétérogènes, ou du moins éloignées. Mais dès lors qu'il s'agit de faire valoir une proximité théorique effective, les réquisits de l'argumentation changent de nature. Ce travail-là, d'un genre différent, mériterait également qu'on l'accomplisse.

En bref, il me semble que les contributeurs auraient globalement pu expliciter davantage ce qui les conduit à identifier, chez des auteurs aux perspectives théoriques distinctes, voire opposées sur certains points, une impulsion générale ou directrice susceptible d'être qualifiée de « pragmatiste ». La référence au pragmatisme en tant qu'approche (plus ou moins) unitaire est sans doute à son meilleur lorsqu'elle se déploie à partir d'un jeu d'oppositions vis-à-vis d'autres démarches – comme c'est le cas dans l'excellent texte de Natalie B. Aviles (chapitre 10). Celle-ci y montre tout l'intérêt d'une sociologie des sciences inspirée du pragmatisme face aux limitations de la « théorie de l'acteur-réseau » et de ses dérivés, en revenant sur la participation de chercheurs du National Cancer Institute américain au développement de vaccins contre les infections à papillomavirus humain. Aviles souligne en particulier que le pragmatisme peut offrir des pistes fécondes pour penser les activités scientifiques en tant que telles – *i.e.* dans leur dimension pratique ou « matérielle » – sans se prêter au réductionnisme propre à la radicalisation latourienne du « principe de symétrie » :

> Le pragmatisme fait droit à l'objectivité et à la résistance des participants non-humains à une transaction sans les placer dans une relation de parité ontologique avec les êtres humains. Dans le même ordre d'idées, une approche pragmatiste des transactions socio-matérielles peut permettre aux chercheurs en études sociales des sciences d'étudier la manière dont l'environnement physique est intégré à la cognition humaine dans le cadre de processus de transformation mutuelle, sans prétendre accéder aux perspectives des acteurs non-humains en dehors des reconstructions situées qu'en offrent les êtres humains. (p. 236)

Autrement dit, la référence au pragmatisme peut aider les sociologues des sciences à conjuguer un nécessaire « anthropocentrisme » (méthodologique) avec une réelle prise en considération de l'« environnement physique » en tant qu'il intervient dans l'activité scientifique. On retrouve là certaines intuitions précoces de Louis Quéré à propos de la sociologie latourienne – dont on peut se dire *a posteriori*

qu'elles auraient pu bénéficier des apports du pragmatisme, qui n'avait pas alors dans la réflexion de Quéré la place centrale qu'il y occupe aujourd'hui (Quéré, 1989).

Cette dernière remarque me pousse à relever en passant qu'il y a de quoi regretter que la production sociologique pragmatiste non anglophone reste si peu accessible aux chercheurs américains. Les arguments d'Iddo Tavory et Stefan Timmermans (chapitre 7) auraient ainsi pu se nourrir des travaux récents de Mathieu Berger, qui déploie un projet très proche. L'enjeu de la démarche que proposent Tavory et Timmermans est de rendre compte des processus de « (dé)typification » à l'échelle des interactions. Ils partent d'un cas fictif mettant en scène une dispute conjugale, en faisant varier les réactions des deux partenaires de manière à montrer comment les opérations d'« *upshifting* » et de « *downshifting* » – *i.e.* de « généralisation » et de « singularisation » – repérables dans les interactions ordinaires peuvent être ressaisies à partir des catégories de la sémiotique peircienne. Il s'agit ainsi de mieux cerner « un type d'opérations auquel les sociologues réfléchissent depuis longtemps : la transformation d'un événement unique en un type social, la construction d'un problème social » – ou, à l'inverse, la « détypification » d'une occurrence ressaisie *a priori* dans sa « généralité » (p. 177). L'enjeu tient donc à la fabrique des problèmes (publics) en tant qu'elle fait fond sur divers « registres sémiotiques » :

> C'est donc au travers de registres sémiotiques que les problèmes sont formulés et résolus. Il en est ainsi parce que la situation se déroulera différemment en fonction de la structure de sens qui s'impose. Si les employés sont en retard, ils doivent s'efforcer de singulariser *(downshifting)* ce retard. Si leur retard est généralisé *(upshifted)* en symbole de leur attitude à l'égard du travail en général, ou s'il est présenté comme le type de choses qu'ils font, ils seront probablement licenciés. Ce que montre cet exemple, c'est le genre de travail nécessaire à la fois à généraliser *(generalizing)* et à spécifier *(specifying)* le monde social. Nous sommes depuis longtemps habitués à envisager la généralisation *(generalization)*

> comme le travail consistant à « rendre les choses sociales », notamment au sein de l'important courant de recherche qui examine la typification. Rendre les choses sociales, c'est les arracher à leur spécificité *(specificity)* et les amener à représenter une classe plus large d'entités. Rendre les choses sociales correspond à ce que nous avons nommé « généralisation *(upshifting)* ». Pourtant, ce que l'exemple précédent nous montre, c'est que l'on observe au niveau interactionnel un processus tout aussi important et tout aussi social avec des conséquences inverses : celui qui conduit à « rendre les choses spécifiques ». En outre, l'exemple montre qu'une telle singularisation *(downshifting)* peut, dans certaines situations, être un moyen d'exercer du pouvoir dans l'interaction. (p. 179)

Tavory et Timmermans empruntent ensuite un exemple au travail du sociologue John O'Brien, qui s'est intéressé aux « stratégies de gestion du stigmate » associé à la religion dans le cadre d'un projet plus large consacré à la vie quotidienne des adolescents musulmans américains (O'Brien, 2011). Ils font jouer leur modèle sur un épisode interactionnel tiré de l'ethnographie d'O'Brien, afin d'en montrer la fécondité. Si la comparaison avec le travail de Mathieu Berger se justifie ici, c'est d'abord que celui-ci s'efforce également de penser l'interaction à partir des catégories de Peirce (Berger, 2017 et 2021). Mais ce rapprochement tire surtout sa pertinence de l'accent placé par Berger sur les articulations et potentiels glissements, dans l'expérience que nous faisons des interactions, entre les différents niveaux d'appréhension auxquels on peut associer les notions peirciennes de « priméité », de « secondéité » et de « tiercéité ». À partir d'un travail de terrain au long cours prenant pour objet diverses assemblées publiques de la ville de Los Angeles, Berger cherche ainsi à montrer comment des interventions à visée d'interpellation peuvent se trouver rabattues pour ceux qui les observent sur leur dimension sensible ou « incarnée », *i.e.* sur la personne même de l'énonciateur et sur les modalités de sa prise de parole. Dans l'analyse qu'il propose, on retrouve le genre de « *downshifting* » qui intéresse Tavory et Timmermans : l'énonciateur

apparaît dans toute sa « singularité » – pour ne pas dire sa marginalité – et ses prétentions à la forme de « généralité » qui accompagne la qualification d'un état de fait sont du même coup disqualifiées. Mais par rapport à celle de Tavory et Timmermans, la perspective de Berger présente à mon sens l'intérêt de prolonger la réflexion dans deux directions : elle se dégage d'une part du penchant sémanticiste qui fait porter l'analyse sur la seule dimension langagière des interactions ; elle cherche d'autre part à déployer l'arc peircien dans son intégralité, de la « priméité » à la « tiercéité » – là où une analyse des seuls processus de « (dé)typification » tend à se contenter d'opposer la « généralité » à son absence.

Troisième et dernier point, plus bref : on peut s'interroger sur le rapport qu'entretiennent une bonne part des contributions de l'ouvrage au passé de la sociologie d'inspiration pragmatiste. On comprend évidemment que certaines références se révèlent plus pertinentes que d'autres pour les sociologues pragmatistes contemporains. On conçoit aussi qu'il s'agit de marquer une césure, ou du moins un écart, vis-à-vis d'auteurs par ailleurs bien connus. Pour reprendre les termes des éditeurs, l'un des défis que doit relever la « nouvelle sociologie pragmatiste » est en effet de faire valoir l'intérêt renouvelé du pragmatisme auprès de chercheurs qui l'associent aux « travaux de George Herbert Mead » et à « l'interactionnisme symbolique d'Herbert Blumer », ou n'ont « rencontré la philosophie pragmatiste qu'en tant que toile de fond des écrits d'Erving Goffman » – une formulation par ailleurs discutable (p. 3-4). Force est cependant de constater qu'à l'exception du texte de Daniel Cefaï (chapitre 15), les contributions rassemblées ne permettent guère de faire le lien entre le passé de la sociologie pragmatiste – du moins dans ses manifestations les plus célèbres – et sa renaissance actuelle. Or, dès lors qu'il s'agit de défendre la pertinence de cette renaissance, peut-on faire l'économie d'une enquête historique explicitant en quoi le retour au pragmatisme n'est pas et ne peut pas être pour la sociologie la réitération d'une époque révolue ? La plupart des contributeurs du volume n'opèrent pas une telle replongée dans la « tradition sociologique pragmatiste », qui exige non

seulement d'examiner les façons de faire propres aux auteurs classés sous cette étiquette – ce qui est en soi une entreprise difficile –, mais aussi d'en dresser le bilan avec honnêteté, quitte à se distancier explicitement des prises de position contestables ou malavisées. Théoriquement, épistémologiquement ou politiquement, tout n'est pas bon à réactiver chez les figures du mouvement. Où sont donc les contributions qui feraient voir les limites et écueils de cette tradition déjà ancienne, n'acceptant de s'y affilier qu'en revendiquant franchement leur droit à l'évaluation critique ?

Faute de s'adonner à un tel examen, les auteurs du présent ouvrage opèrent un genre de disqualification implicite : parmi les chercheuses et chercheurs susceptibles d'être associés au passé de la sociologie pragmatiste, ils se réfèrent tout simplement à ceux dont les positions sont globalement les moins susceptibles de paraître « problématiques » à un regard contemporain – et omettent pudiquement de mentionner les autres. Certes, une telle attitude a ceci d'appréciable qu'elle permet de mettre en visibilité certaines contributions à ce courant restées trop longtemps occultées[2]. Mais à agir ainsi à l'égard de leur tradition, les sociologues pragmatistes pourraient bien finir par ressembler aux Athéniens de Plutarque, qui remplaçaient promptement les planches pourrissantes de leur précieuse relique – la célèbre galère de Thésée – pour mieux continuer à la révérer. On pourrait au contraire souhaiter qu'ils ne soustraient pas à ce qui, dans le courant auquel ils se rattachent, n'a pas résisté à l'épreuve du temps – ou aurait dû y succomber.

La contribution de John Levi Martin, intitulée « *What Sociologists Should Get Out of Pragmatism* », me paraît exemplaire à cet égard. Martin s'y donne pour objectif de proposer une critique générale de l'état actuel de la recherche en sociologie à partir d'une formulation générique de l'épistémologie qui caractériserait le pragmatisme – de manière à faire advenir une « véritable science sociale » (p. 41). Le caractère pragmatiste de la sociologie que Martin a en vue tient avant tout à ce qu'elle viendrait offrir certaines solutions aux problèmes (sociaux) qui nous importent collectivement. Son degré de réussite dépendrait

donc essentiellement de l'« efficacité pratique » de ses propositions concernant les « formes d'organisation sociale [qui] nous permettent ou au contraire nous empêchent d'atteindre nos objectifs, collectifs et individuels » *(ibid.)*. Pour l'auteur, cette formulation fait cependant surgir une difficulté. La pertinence technique de la connaissance sociologique peut certes être évaluée sans peine. Mais l'identification des problèmes à résoudre et la définition des actions à entreprendre en s'appuyant sur les connaissances ainsi produites constituent un obstacle indépassable, du fait des « divisions » qui traversent fatalement nos sociétés. Il n'est sans doute pas inutile de citer Martin sur ce point :

> [...] articuler les sciences sociales d'une société divisée – et toutes les sociétés *sont* divisées – autour de prétendus problèmes ne nous conduit pas à la science, mais à la guerre civile. Nous ne pouvons pas supposer qu'il existe un « nous » unique au nom duquel les problèmes doivent être résolus, ni identifier un point de vue privilégié de ceux qui « savent le mieux » et peuvent donc déterminer comment tous doivent vivre. Nous ne disposons même pas d'un candidat sûr au titre de dominé universel *(all-purpose underdog)* dont la position pourrait être utilisée pour identifier la « bonne » formulation des problèmes à résoudre (tel que le prolétariat en tant que classe universelle pour les marxistes). Tout groupe présente toujours des divisions – et le fait que des experts promettent d'intervenir est susceptible d'en créer de nouvelles. (p. 45, en italique dans l'original)

Comment donc s'extirper de ce problème apparemment insoluble ? Pour l'auteur, l'issue est simple. Les sciences sociales ne doivent pas chercher à « résoudre des problèmes » spécifiques, mais se contenter d'« offr[ir] une infrastructure plus générale qui puisse être employée pour la résolution de problèmes » (p. 42). Ce faisant, on ferait de la sociologie une « science d'observation » à la manière de l'« astronomie », répondant aux exigences d'un « pragmatisme axiologiquement neutre *(value-free pragmatism)* » (p. 45-47). Cette sociologie devrait se donner pour tâche de faire reculer la « *terra incognita* » du monde

social en produisant des « cartes » susceptibles de servir une pluralité d'objectifs (p. 47).

Ce dernier point offre à Martin la possibilité d'en venir à la sociologie de Du Bois, en tant que précurseur du programme sociologique qu'il appelle de ses vœux. Du Bois n'a-t-il pas en effet développé « une conception fondamentalement *cartographique* des sciences [sociales] » – qui se donne d'abord à voir dans ses cartes sociodémographiques inspirées du travail de Charles Booth (p. 50, en italique dans l'original) ? Pour l'auteur, cette conception « cartographique » de la sociologie se lit également dans certaines propositions épistémologiques de Du Bois. Il cite sur ce point « *The Study of the Negro Problems* » : « Ses résultats s'offrent à l'usage de tous – marchands, médecins, hommes de lettres et philanthropes. Mais l'objectif de la science elle-même est simplement la vérité. » (p. 50). C'est ce programme qu'il s'agirait de poursuivre afin de parvenir à une « sociologie plus robuste, plus scientifique », une science qui serait « rigoureusement objective » (p. 51-52). Il impliquerait d'articuler des « statistiques générales » à une « compréhension intime des vies » individuelles – en s'appuyant sur les possibilités offertes par les nouvelles technologies (p. 51). En effet, le projet de Du Bois était à son époque « impossible [à réaliser] pour des raisons techniques » *(ibid.)*. Cela ne serait plus le cas – l'auteur évoque « le genre de données que récolte désormais Amazon » *(ibid.)*.

Telle est donc la voie de « réforme » pragmatiste que Martin propose aux sociologues, s'appuyant sur ce qu'il envisage comme la « seule épistémologie stable pour l'enquête sociologique » (p. 54). Ici encore, l'enjeu ne tient pas dans le cadre de la présente discussion à ces propositions en elles-mêmes. Un point me semble cependant remarquable : Martin en vient à (re)définir « ce que les sociologues devraient retirer du pragmatisme » sans faire aucunement référence à ce qu'ont pu en retenir les sociologues qui ont historiquement été le plus directement associés au mouvement. Le recours à Du Bois est évidemment bienvenu, à de multiples égards. Mais quel que soit son intérêt, peut-il jouer ce rôle que Martin souhaite lui attribuer, et permettre

de refonder l'épistémologie qui caractériserait la sociologie pragmatiste, sans confrontation explicite au passé de cette sociologie ? On peut se dire que la référence à des autrices et auteurs jusque-là confinés aux marges du pragmatisme est bien susceptible d'offrir à la sociologie pragmatiste contemporaine la « nouveauté » qu'elle revendique. Mais cette conviction appelle démonstration. Elle ne saurait se suffire à elle-même.

Pour ces diverses raisons, il me semble que le travail de détermination de ce que serait une « nouvelle sociologie pragmatiste » reste pour une part encore à accomplir. Un tel effort devrait à mon sens être conjointement sociologique et historique. Du point de vue de la sociologie contemporaine, les ressources que nous sommes susceptibles d'emprunter à la tradition pragmatiste n'ont de pertinence effective que si elles confèrent à notre présent un surplus d'intelligibilité. Mais ces ressources ne peuvent elles-mêmes acquérir leur pleine signification qu'au terme d'enquêtes historiques sur leur contexte d'émergence et sur les appropriations successives dont elles ont fait l'objet. Mener de telles enquêtes, c'est sans doute s'astreindre à une forme exigeante et coûteuse de réflexivité. Mais n'est-ce pas là le prix à payer pour explorer les nombreuses facettes du pragmatisme et pour en exploiter des potentialités jusque-là méconnues ?

L'ouvrage coordonné par Reed, Gross et Winship marque une étape bienvenue dans la mise en valeur du pragmatisme en tant que ressource fondamentale pour la sociologie du XXIe siècle. La diversité des contributions, tant sur le plan théorique que sur le plan empirique, donne à voir la fécondité d'un courant qui trace des voies nouvelles plutôt que de se retrancher derrière ses acquis supposés. À cet égard, on ne pourra qu'en recommander la lecture aux sociologues – et, plus généralement, à tous les chercheurs et chercheuses – qui s'intéressent au pragmatisme.

BIBLIOGRAPHIE

BERCH Bettina (1984), « "The Sphinx in the Household:" A New Look at the History of Household Workers », *Review of Radical Political Economics*, 16 (1), p. 105-120.

BERGER Mathieu (2017), « Vers une théorie du pâtir communicationnel. Sensibiliser Habermas », *Cahiers de recherche sociologique*, 62, p. 69-108.

BERGER Mathieu (2021), « Perception et sémiose du malvenu. Retracer l'excommunication d'un participant dans une assemblée publique », *Les politiques sociales*, 1 (1-2), p. 54-71.

CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2024), « Les racines pragmatistes des enquêtes du jeune W. E. B. Du Bois. Présentation du symposium », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 7/8, p. 1070-1134.

DEWEY John (1984 [1930]), « Conduct and Experience », in *The Later Works, Vol. 5 (1929-1930)*, éd. par Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 218-235.

DEWEY John (2011 [1939]), « Théorie de la valuation », *in* John Dewey, *La Formation des valeurs*, trad. et présent. par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gérôme Truc, Paris, La Découverte, p. 67-171.

GONZALEZ Philippe & Fabienne MALBOIS (2013), « La critique saisie par les sociologies pragmatiques. Sur le geste de Dorothy E. Smith », *EspacesTemps.net*, p. 1-14 et p. 1-12. En ligne : <https://www.espacestemps.net/articles/la-critique-saisie-par-les-sociologies-pragmatiques-partie1/> et <https://www.espacestemps.net/articles/la-critique-saisie-par-les-sociologies-pragmatiques-partie2/>.

HUEBNER Daniel (2019), « Histoire, enquête et responsabilité. Le trésor perdu des premières générations de pragmatistes », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 14-61. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-huebner.pdf>.

ITZIGSOHN José & Karida L. BROWN (2020), *The Sociology of W. E. B. Du Bois : Racialized Modernity and the Global Color Line*, New York, New York University Press.

LIVET Pierre (2007), « Élaboration du concept d'école. L'exemple de Menger et de l'école autrichienne », *in* Alban Bouvier et Bernard Conein (dir.), *L'Épistémologie sociale. Une théorie sociale de la connaissance*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 17), p. 295-316. En ligne : <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.11257>.

O'BRIEN John (2011), « Spoiled Group Identities and Backstage Work : A Theory of Stigma Management Rehearsals », *Social Psychology Quarterly*, 74 (3), p. 291-309.

OLIVER Lawrence J. (2015), « W. E. B. Du Bois, Charlotte Perkins Gilman, and "A Suggestion on the Negro Problem" », *American Literary Realism*, 48 (1), p. 25-39.

QUÉRÉ Louis (1989), « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », *Réseaux*, 36 (7), p. 95-117.
QUÉRÉ Louis (2023), *Il n'y a pas de cerveau des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
RORTY Richard (1981), « Method, Social Science, and Social Hope », *Canadian Journal of Philosophy*, 11 (4), p. 569-588.

NOTES

1 Je remercie vivement Daniel Cefaï pour ses utiles remarques sur une précédente version de cette recension. Les nombres mis entre parenthèses renvoient à la pagination de l'ouvrage recensé.

2 Ce qui ne signifie évidemment pas que ces contributions occultées devraient pour autant échapper à la critique, comme l'illustrent le cas de Lucy M. Salmon ou celui de Charlotte P. Gilman. Sur Salmon et Gilman, voir respectivement Berch (1984) et Oliver (2015).

RÉSUMÉS

RÉSUMÉS / ABSTRACTS / RESUMENES

Daniel Cefaï & Joan Stavo-Debauge

Pragmatisme, pluralisme culturel et question raciale

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

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

Daniel Cefaï & Joan Stavo-Debauge

Pragmatism, Cultural Pluralism and the Race Issue

In this general introduction to *Pragmata* 7-8, the authors attempt to situate the emergence in the United States of the issue of "cultural pluralism," which in various ways was linked to the "race issue." The high point of this controversy was in the years 1915-1925, between the publication of "Democracy *versus* the Melting Pot" by Horace Kallen and *The New Negro*, edited by Alain Locke. This was a period of public debate about Americanization; proponents of "cultural pluralism" opposed the Anglo-Saxon supremacy they saw behind the melting pot ideal, while seeking a formula for the right mix of national, ethnic, and racial groups within American democracy. In addition to Kallen and Locke, other participants in this controversy included W. E. B. Du Bois, Jane Addams, John Dewey, and Randolph Bourne, all of whom had ties to Chicago or Harvard pragmatism. Their positions are developed in the main body of this special issue. Two University of Chicago sociologists, Robert E. Park and William I. Thomas, who were directly linked to the pragmatism of James, Dewey, and Mead, are also featured. They provide the counterpoint of their empirical questions and investigations.

KEYWORDS: PRAGMATISM; CULTURAL PLURALISM; MELTING POT; AMERICANIZATION; RACE RELATIONS; AMERICAN DEMOCRACY.

Daniel Cefaï & Joan Stavo-Debauge

Pragmatismo, pluralismo cultural y la cuestión racial

En esta introducción general al número 7-8 de *Pragmata*, los autores intentan restablecer el surgimiento del "pluralismo cultural" en Estados Unidos, vinculado de diversas formas a la "cuestión racial". El punto álgido de esta controversia se sitúa en los años 1915-1925, entre las publicaciones de "Democracy *versus* the Melting Pot", de Horace Kallen, y *The New Negro*, editado por Alain Locke. Es un periodo de debate público sobre la americanización, y los defensores del "pluralismo cultural" se oponen al supremacismo anglosajón, subyacente, según ellos, al ideal del *melting pot*, buscando, al mismo tiempo, la fórmula de la buena composición entre grupos nacionales, étnicos y raciales dentro de la democracia estadounidense. Además de Kallen y Locke, participaron a esta controversia W. E. B. Du Bois, Jane Addams, John Dewey y Randolph Bourne, quienes tenían vínculos con el pragmatismo de Chicago o Harvard. Sus posturas se desarrollan en este número especial. Dos sociólogos de la Universidad de Chicago, Robert E. Park y William I. Thomas, ligados muy directamente al pragmatismo de James, Dewey y Mead, son igualmente convocados. Ellos aportan un contrapunto con sus investigaciones y cuestiones empíricas.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; PLURALISMO CULTURAL; MELTING POT; AMERICANIZACIÓN; RELACIONES RACIALES; DEMOCRACIA ESTADOUNIDENSE.

Marilyn Fischer

Jane Addams sur le pluralisme culturel, les immigrants européens et les Africains-Américains

Jane Addams a beaucoup écrit sur l'importance et la valeur des cultures d'origine des immigrants, à la fois pour les immigrants eux-mêmes et pour les Américains non immigrants. Elle connaissait intimement les coutumes et les pratiques de dizaines de cultures présentes parmi les communautés d'immigrants de Chicago, qui venaient principalement d'Europe du Sud et de l'Est, y compris de certaines parties de la Russie et de l'Empire ottoman. Addams a utilisé ces connaissances pour développer une théorie du pluralisme culturel qui est démocratique, cosmopolite et sensible aux différences culturelles. Elle a également travaillé en étroite collaboration avec les Afro-Américains de Chicago, encore qu'avant la Première Guerre mondiale, ceux-ci ne représentaient guère plus de deux pour cent de la population de la ville. Pourtant, dans ses essais, Addams n'élargit pas sa conception du pluralisme culturel à la culture afro-américaine. Cet article traite de cette difficulté. Après avoir présenté la théorie du pluralisme culturel d'Addams, il met en avant les ressources de sa théorie qu'elle aurait pu exploiter pour inclure la culture afro-américaine, et il identifie les obstacles qui l'ont empêchée de le faire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JANE ADDAMS ; PLURALISME CULTUREL ; CHICAGO ; IMMIGRANTS ; AFRO-AMÉRICAINS.

Marilyn Fischer

Jane Addams on Cultural Pluralism, European Immigrants and African-Americans

Jane Addams wrote extensively on the importance and value of immigrant cultures of origin, both for immigrants themselves and for non-immigrant Americans. She was intimately familiar with the customs and practices of dozens of cultures present among Chicago's immigrant communities, which came mainly from Southern and Eastern Europe, including parts of Russia and the Ottoman Empire. Addams used this knowledge to develop a theory of cultural pluralism that was democratic, cosmopolitan and sensitive to cultural differences. She also worked closely with Chicago's African-Americans, even though prior to the First World War they represented little more than two percent of the city's population. Yet, in her essays, Addams did not extend this notion of cultural pluralism to African American culture. This article addresses this difficulty. After introducing Addams's theory of cultural pluralism, it highlights resources of her theory that she could have exploited to include African-American culture, and identifies the obstacles that prevented her from doing so.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JANE ADDAMS; CULTURAL PLURALISM; CHICAGO; IMMIGRANTS; AFRICAN-AMERICANS.

Marilyn Fischer

Addams sobre el pluralismo cultural, los inmigrantes europeos y los afroamericanos

Addams escribió extensamente sobre la importancia y el valor de las culturas de origen de los inmigrantes, tanto para los propios inmigrantes como para los estadounidenses no inmigrantes. Estaba íntimamente familiarizada con las costumbres y prácticas de docenas de culturas, representadas entre las multitudes de inmigrantes recientes en Chicago que habían llegado principalmente del sur y el este de Europa, incluyendo partes de Rusia y el Imperio Otomano. Addams utilizó estos conocimientos para desarrollar una teoría del pluralismo cultural, democrática, cosmopolita y sensible a las diferencias culturales. Addams también trabajó estrechamente con los afroamericanos de Chicago, pese a que antes de la Primera Guerra Mundial no representaban más del dos por ciento de la población. Sin embargo, en sus ensayos sobre la cultura y los afroamericanos, Addams no amplía su concepción del pluralismo cultural para abarcar la cultura afroamericana. En este artículo desarrollo la teoría de Addams sobre el pluralismo cultural. Luego, señalo los recursos de su teoría que podría haber ampliado para incluir la cultura afroamericana, e identifico las barreras en su teorización para hacerlo.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JANE ADDAMS; PLURALISMO CULTURAL; CHICAGO; INMIGRANTES; AFROAMERICANOS.

Charlene Haddock Seigfried

Préjugés, aliénation et oppression. Le pragmatisme féministe de John Dewey sur la question du genre et de la race

Dans ce texte maintenant classique, paru deux ans après son livre *Pragmatism and Feminism* (1996), Charlene Haddock Seigfried explore l'intérêt de la philosophie de John Dewey pour le féminisme, mais aussi pour l'antiracisme. L'autrice ne se concentre pas seulement sur l'œuvre de Dewey, et les quelques éléments de féminisme pragmatiste que l'on peut y déceler, elle s'attache aussi à revenir sur les engagements du philosophe, en les replongeant dans leurs contextes historiques, et sans escamoter leurs défauts. Elle les relie à la pensée de Jane Addams et à son éthique sociale, réévaluant la dette que Dewey a contractée, sur bien des questions politiques, vis-à-vis des femmes de Hull House, mais aussi de Charlotte Perkins Gilman, Lucy Sprague Mitchell ou Margaret Sanger. Si elle campe un Dewey plutôt féministe, relativement en avance sur son temps, Seigfried trace le chemin qu'il reste encore à parcourir afin que le pragmatisme devienne pleinement féministe et à la hauteur des enjeux actuels, comme elle le précise à nouveau, dans un *addendum* inédit, écrit spécialement pour *Pragmata*, que nous joignons en introduction à la traduction du texte initial.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; JOHN DEWEY ; JANE ADDAMS ; ANTIRACISME ; PRAGMATISME FÉMINISTE ; FÉMINISME PRAGMATISTE.

Charlene Haddock Seigfried

Prejudice, Alienation and Oppression. John Dewey's Feminist Pragmatism on the Question of Gender and Race

In this now classic text, published two years after her book *Pragmatism and Feminism* (1996), Charlene Haddock Seigfried explores the relevance of John Dewey's philosophy for both feminism and anti-racism. The author not only focuses on Dewey's work and a few elements of pragmatist feminism that can be discerned in it, she also sets out to revisit the philosopher's commitments, placing them in their historical contexts without glossing over their shortcomings. She links them to the thought of Jane Addams and her social ethics, reassessing the debt owed by Dewey, on many political issues, to the women of Hull House, as well as to Charlotte Perkins Gilman, Lucy Sprague Mitchell and Margaret Sanger. While she portrays Dewey as a feminist who was relatively ahead of his time, Seigfried traces the road still to be travelled before pragmatism can become fully feminist and able to meet the challenges of today. She also makes this clear once again in an unpublished *addendum*, written especially for *Pragmata*, which we are using as an introduction to the translation of the original text.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JOHN DEWEY; JANE ADDAMS; ANTIRACISM; FEMINIST PRAGMATISM; PRAGMATIST FEMINISM.

Charlene Haddock Seigfried

Prejuicios, alienación y opresión. El feminismo pragmatista de John Dewey sobre la cuestión del género y la raza

En este texto ya clásico, publicado dos años después de su libro *Pragmatism and y Feminism* (1996), Charlene Haddock Seigfried explora la relevancia de la filosofía de John Dewey para el feminismo, como también para el antirracismo. La autora no sólo se centra en la obra de Dewey, y algunos elementos de feminismo pragmatista que se pueden desprender de ella, sino que se concentra también en remirar los compromisos del filósofo, sumergiéndolos en sus contextos históricos, sin eludir sus defectos. La autora los relaciona con el pensamiento de Jane Adams y su ética social, reevaluando la deuda que Dewey contrajo, en muchas cuestiones políticas, con las mujeres de Hull House, como también con Charlotte Perkins Gilman, Lucy Sprague Mitchell y Margaret Sanger. Si la autora retrata a un Dewey más bien feminista, relativamente adelantado a su tiempo, Seigfried traza el camino que aún queda por recorrer para que el pragmatismo llegue a ser plenamente feminista y esté a la altura de los desafíos actuales, como vuelve a precisarlo en un apéndice inédito, escrito especialmente para *Pragmata*, que adjuntamos como introducción a la traducción del texto original.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JOHN DEWEY; JANE ADDAMS; ANTIRRACISMO; PRAGMATISMO FEMINISTA; FEMINISMO PRAGMATISTA.

Guillaume Garreta

Pragmatisme et pluralismes depuis William James. Genèse et transformations du « pluralisme culturel »

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

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

Guillaume Garreta

Pragmatism and Pluralisms since William James. Genesis and Transformations of "Cultural Pluralism"

"Pluralism," particularly in the form of "cultural pluralism," has become an essential concept for describing the dynamics of post-modern Western societies. Its injection as an argument or value in contemporary debates on democracy invites us to reconstruct its genesis, initially inscribed within a debate between pragmatists. The dominant understanding of contemporary pluralism, as defended by Hilary Putnam, is "cognitive" or epistemic. But in the public discourse in which it emerged in the early 20th century, pluralism was first and foremost an *ontological* position, championed by William James, as enabling us to overcome the sterile impasses of the monism-dualism opposition, while escaping the dire prospect of relativism ("cultural" and moral). The article reconstructs this position, then discusses how Horace Kallen, a former student of James, created the expression "cultural pluralism" in reaction to the melting-pot theme, and gave it a "radical" political meaning. Finally, it examines how John Dewey sharply criticized it in the name of the necessary attention to the *conditions* of pluralism (and democracy), and how Randolph Bourne criticized Kallen and Dewey in the name of cosmopolitanism. The restitution of these debates sheds light on certain constitutive tensions inherent in contemporary "democratic pluralism."

KEYWORDS: PRAGMATISM; CULTURAL PLURALISM; RELATIVISM; WILLIAM JAMES; JOHN DEWEY; PLURALISM.

Guillaume Garreta

Pragmatismo y pluralismos a partir de William James. Génesis y transformaciones del "pluralismo cultural"

El "pluralismo", particularmente bajo la forma de "pluralismo cultural", se ha convertido en un concepto indispensable para describir la dinámica de las sociedades occidentales posmodernas. Su inyección como argumento o valor en los debates contemporáneos sobre la democracia invita a restablecer su génesis, inicialmente inscrita en el seno de un debate entre pragmatistas. La concepción dominante del pluralismo contemporáneo, como la defendida por Hilary Putnam, es "cognitiva" o epistémica. Sin embargo, en el discurso público que lo vio emerger a principios del siglo XX, el pluralismo era ante todo una posición *ontológica*, reivindicada por William James, permitiendo superar los impasses estériles de la oposición monismo-dualismo, escapando al mismo tiempo del espectro del relativismo ("cultural" y moral). El artículo reconstruye esta posición y examina a continuación la manera en cómo Horace Kallen, antiguo estudiante de James, creó, en reacción a la temática del *melting pot*, la expresión de "pluralismo cultural" y le otorga un sentido político "radical". Por último, examina el modo en que John Dewey realiza una dura crítica en nombre de la necesaria atención a las *condiciones* del pluralismo (y de la democracia), como también, la manera en cómo Randolph Bourne critica a Kallen y a Dewey en nombre del cosmopolitismo. La restitución de estos debates arroja luces sobre ciertas tensiones constitutivas inherentes al "pluralismo democrático" contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; PLURALISMO CULTURAL; RELATIVISMO; WILLIAM JAMES; JOHN DEWEY; PLURALISMO.

Pierre-Nicolas Oberhauser

« C'est ce que font les véritables chercheurs en sociologie… » Sur le programme de recherche pionnier de W. E. B. Du Bois

Relu au prisme de nos repères et préoccupations sociologiques actuels, « The Study of the Negro Problems » conserve une pertinence et une acuité peu communes. Ces qualités font tout l'intérêt de ce texte. Mais elles tendent aussi à lui conférer une simplicité trompeuse : faussement évidents pour les lecteurs contemporains, les arguments qu'y défend Du Bois risquent de susciter divers malentendus et de se prêter à des appropriations fautives. Cette introduction réinscrit « The Study of the Negro Problems » dans la trajectoire personnelle et intellectuelle de Du Bois. Ce faisant, elle s'efforce de ressaisir les diverses influences qui se dessinent dans ce texte majeur. Elle évoque notamment l'importance du pragmatisme pour la sociologie de Du Bois, par delà la seule référence à ses contacts avec certains des représentants les plus célèbres du mouvement, philosophes et universitaires. Il s'agit ainsi de restituer son intelligibilité propre à ce texte plus que centenaire – un travail d'explicitation dont on pourra constater qu'il n'enlève rien à son actualité, bien au contraire.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; W. E. B. DU BOIS ; HISTOIRE DE LA SOCIOLOGIE ; RÉFORME SOCIALE ; SOCIAL SURVEYS ; SOCIAL SETTLEMENTS.

Pierre-Nicolas Oberhauser

"This is What True Sociological Researchers do..." On W. E. B. Du Bois's Pioneering Research Program

Reread through the prism of our current sociological reference points and concerns, "The Study of the Negro Problems" retains an uncommon relevance and acuity. These qualities are what render the text so interesting. But they also tend to give it a deceptive simplicity: deceptively obvious to contemporary readers, Du Bois's arguments risk being misunderstood and misappropriated. This introduction reinscribes "The Study of the Negro Problems" in De Bois's personal and intellectual trajectory. In so doing, it endeavors to capture the various influences that helped shape this major text. In particular, the author discusses the importance of pragmatism for Du Bois's sociology, beyond the mere reference to his contacts with some of the movement's most famous representatives, philosophers and academics. The aim is to restore a text that is more than a century old to its proper intelligibility – a task of clarification that in no way detracts from its topicality, quite the contrary.

KEYWORDS: PPRAGMATISM; W. E. B. DU BOIS; HISTORY OF SOCIOLOGY; SOCIAL REFORM; SOCIAL SURVEYS; SOCIAL SETTLEMENTS.

Pierre-Nicolas Oberhauser

"Esto es lo que hacen los verdaderos investigadores en sociología..." Sobre el programa de investigación de W. E. B. Du Bois

Releído a través del prisma de nuestras actuales referencias y preocupaciones sociológicas, "The Study of the Negro Problems" conserva una pertinencia y agudeza poco comunes. Estas cualidades son lo que hace interesante el texto en cuestión. Sin embargo, tienden también a conferirle una engañosa simplicidad: aparentemente evidente para los lectores contemporáneos, los argumentos que Du Bois defiende en ellos corren el riesgo de suscitar diversos malentendidos y prestarse a apropiaciones erróneas. Esta introducción reinserta "The Study of the Negro Problems" en la trayectoria personal e intelectual de Du Bois. Al hacerlo, se esfuerza por captar las diversas influencias que se aprecian en este importante texto. Evoca particularmente la importancia del pragmatismo para la sociología de Du Bois, más allá de la mera referencia a sus contactos con algunos de los más célebres representantes del movimiento, filósofos y académicos. Se trata así de restituir la inteligibilidad propia de este texto más que centenario – un trabajo de explicitación que en modo alguno le resta actualidad, sino todo lo contrario.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; W. E. B. DU BOIS; HISTORIA DE LA SOCIOLOGÍA; REFORMA SOCIAL; INVESTIGACIONES SOCIALES; SOCIAL SETTLEMENTS.

Marilyn Fischer

Commentaires sur la vision du pluralisme culturel de Jane Addams

Dans un commentaire de trois textes d'Addams – « La propension à l'humanisation de l'éducation industrielle » (1904), « L'immigration récente : un domaine négligé par les chercheurs » (1905) et « L'émancipation [de l'esclavage] a-t-elle été annulée par l'indifférence nationale ? » (1913) –, Marilyn Fischer présente les éléments clefs de sa vision du pluralisme culturel. Addams critique les attitudes négatives des Américains natifs et blancs à l'égard des Afro-Américains et des immigrants récents, et montre comment ceux-ci se nuisent à eux-mêmes en agissant de la sorte. L'idée centrale d'Addams est que les immigrants récents et les Afro-Américains ne constituent pas une menace pour le mode de vie américain. Au contraire, ils apportent un trésor de pratiques et d'expériences culturelles qui pourraient être utiles pour réformer les institutions sociales et politiques des États-Unis. Selon Addams, c'est la voie à suivre pour créer une société « saine » dans laquelle tous les individus pourront s'épanouir.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PLURALISME CULTUREL ; JANE ADDAMS ; IMMIGRANTS ; AFRICAINS-AMÉRICAINS.

Marilyn Fischer

Comments on Jane Addams' Vision of Cultural Pluralism

In a commentary on three Addams texts – "The Humanizing Propensity of Industrial Education" (1904), "Recent Immigration: A Field Neglected by Scholars" (1905) and "Was the Emancipation [from Slavery] Cancelled by National Indifference?" (1913) – Marilyn Fischer presents the key elements of her vision of cultural pluralism. Addams criticized the negative attitudes of native-born, white Americans toward African-Americans and recent immigrants, and showed how they harm themselves by doing so. Addams' central idea was that recent immigrants and African-Americans posed no threat to the American way of life. On the contrary, they brought a treasure trove of cultural practices and experiences that could be useful in reforming America's social and political institutions. According to Addams, this was the way to create a "healthy" society in which all individuals could flourish.

KEYWORDS: PRAGMATISM; CULTURAL PLURALISM; JANE ADDAMS; IMMIGRANTS; AFRICAN-AMERICANS.

Marilyn Fischer

Comentarios sobre la visión del pluralismo cultural de Jane Addams

En un comentario sobre tres textos de Addams – "The Humanizing Propensity of Industrial Education" (1904), "Recent Immigration: A Field Neglected by Scholars" (1905) y "Was the Emancipation [from Slavery] Cancelled by National Indifference?" (1913) – Marilyn Fischer presenta los elementos clave de su visión del pluralismo cultural. Addams critica las actitudes negativas de los estadounidenses nativos y blancos hacia los afroamericanos y los inmigrantes recientes, y muestra cómo se perjudican a sí mismos con ello. La idea central de Addams es que los inmigrantes recientes y los afroamericanos no constituyen una amenaza para el modo de vida estadounidense. Al contrario, aportan una riqueza de prácticas y experiencias culturales que podrían ser útiles para reformar las instituciones sociales y políticas de Estados Unidos. Según Addams, este es el camino a seguir para crear una sociedad "sana" en la que todos los individuos puedan prosperar.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; PLURALISMO CULTURAL; JANE ADDAMS; INMIGRANTES; AFROAMERICANOS.

Joan Stavo-Debauge

Le « pluralisme culturel » en demi-teinte : Kallen, Dewey & Du Bois entre les années 1915 et 1926

Accompagnant la traduction de trois textes de John Dewey, d'un texte de Horace Kallen et d'un texte de W. E. B. Du Bois, cet article entend complexifier le portrait du « pluralisme culturel » des années 1910-1920. En allant de « Democracy *versus* the Melting Pot » (1915) de Kallen jusqu'à « The Shape of Fear » de Du Bois (1926), et en passant par trois interventions de Dewey, Joan Stavo-Debauge retrace un arc qui témoigne d'une singulière perte d'optimisme de ces auteurs pour le thème du « pluralisme culturel », en particulier sous le coup de la levée du second Ku Klux Klan. Tout en distinguant les différentes versions du « pluralisme culturel » qui étaient discutées dans ces années-là, Joan Stavo-Debauge en fournit un tableau moins enchanté que celui que Kallen présentait en 1915 dans son célèbre article.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; HORACE KALLEN ; PLURALISME CULTUREL ; QUESTION RACIALE ; KU KLUX KLAN ; AMÉRICANITÉ ; ETHNICITÉ.

Joan Stavo-Debauge

"Cultural Pluralism" in Halftone: Kallen, Dewey & Du Bois Between 1915 and 1926

Accompanying the translation of three texts by John Dewey, one by Horace Kallen and one by W. E. B. Du Bois, this article aims to highlight the complexity of the portrait of "cultural pluralism" in the 1910s-1920s. From Kallen's "Democracy *versus* the Melting Pot" (1915) to Du Bois's "The Shape of Fear" (1926), and through Dewey's three writings, Joan Stavo-Debauge traces an arc that illustrates these authors' singular loss of optimism for the theme of "cultural pluralism," particularly in the wake of the rise of the second Ku Klux Klan. While distinguishing the different versions of "cultural pluralism" that were discussed in those years, Joan Stavo-Debauge provides a less enchanted picture than the one Kallen presented in his famous 1915 article.

KEYWORDS: PRAGMATISM; HORACE KALLEN; CULTURAL PLURALISM; RACIAL QUESTION; KU KLUX KLAN; AMERICANNESS; ETHNICITY.

Joan Stavo-Debauge

"Pluralismo cultural" en medio tono: Kallen, Dewey y Du Bois entre 1915 y 1926

Acompañando la traducción de tres textos de John Dewey, uno de Horace Kallen y otro de W. E. B. Du Bois, este artículo pretende complejizar el retrato del "pluralismo cultural" de los años 1910-1920. Desde "Democracy *versus* the Melting Pot" (1915) de Kallen, hasta "The Shape of Fear" (1926) de Du Bois, y pasando por tres contribuciones de Dewey, Joan Stavo-Debauge traza un arco que atestigua una singular pérdida de optimismo de estos autores respecto al tema del "pluralismo cultural", en particular bajo el surgimiento del segundo Ku Klux Klan. Distinguiendo entre las diferentes versiones del "pluralismo cultural" que se debatieron en aquellos años, Joan Stavo-Debauge entrega un cuadro menos encantador que el presentado por Kallen en su famoso artículo de 1915.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; HORACE KALLEN; PLURALISMO CULTURAL; CUESTIÓN RACIAL; KU KLUX KLAN; AMERICANIDAD; ETNICIDAD.

Daniel Cefaï

L'Amérique transnationale de Randolph Bourne. Guerre à la guerre et fédération de cultures

En 1916, Randolph Bourne écrit « Amérique transnationale », quelques mois après la publication de « Democracy *versus* the Melting Pot » de Horace Kallen (1915). Parmi les éléments en commun, le rejet du *melting-pot*, la critique de la domination anglo-saxonne et l'éloge des identités en trait-d'union. Bourne imagine une citoyenneté cosmopolite, compatible avec une multiplicité d'appartenances et de loyautés, qui permette de transcender les conflits de souveraineté des États-nations européens. La compréhension de ce texte est indissociable de la critique par Bourne de la guerre comme narcotique, dont il analyse l'incompatibilité avec la réflexion et la discussion et qui l'amène à une rupture acerbe avec John Dewey et les libéraux de *The New Republic*. Il avance pour la première fois l'argument de « l'acquiescement pragmatiste » qui sera repris ultérieurement par Lewis Mumford, alors qu'il avait été jusque-là un avocat enthousiaste du journalisme d'investigation, de l'expérimentation civique et de l'école nouvelle. Participant de l'émergence d'une génération de jeunes intellectuels et artistes, Bourne rompt avec ses anciennes « idoles », mène une critique précoce de la dégradation de la culture de masse et s'insurge violemment contre l'État : « La santé de l'État c'est la guerre » !

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; RANDOLPH BOURNE ; TRANSNATIONALISME ; COSMOPOLITISME ; JOHN DEWEY ; LEWIS MUMFORD.

Daniel Cefaï

Randolph Bourne's Transnational America. War on War and the Federation of Cultures

In 1916, Randolph Bourne wrote "Transnational America", a few months after the publication of Horace Kallen's "Democracy *versus* the Melting Pot" (1915). Common elements included the rejection of the melting pot, criticism of Anglo-Saxon domination and praise for hyphenated identities. Bourne imagined a cosmopolitan citizenship, compatible with a multiplicity of allegiances and loyalties, one that would transcend the sovereignty conflicts between European nation-states. To be fully grasped, this text must be read together with Bourne's critique of war as narcotic, which he analyzed as incompatible with reflection and discussion, and which led to a sharp break with John Dewey and the liberals of *The New Republic*. For the first time, he put forward the argument of "pragmatist acquiescence," later taken up by Lewis Mumford, who until then had been an enthusiastic advocate of investigative journalism, civic experimentation and the new school. Participating in the emergence of a generation of young intellectuals and artists, Bourne broke with his former "idols," led an early critique of the degradation of mass culture and railed violently against the state: "War is the health of the state"!

KEYWORDS: PRAGMATISM; RANDOLPH BOURNE; TRANSNATIONALISM; COSMOPOLITANISM; JOHN DEWEY; LEWIS MUMFORD.

Daniel Cefaï

La América transnacional de Randolph Bourne. Guerra a la guerra y federación de culturas

En 1916, Randolph Bourne escribió "Transnational America", pocos meses después de la publicación de "Democracy *versus* the Melting Pot" de Horace Kallen (1915). Entre los elementos comunes, estaban el rechazo del *melting pot*, la crítica a la dominación anglosajona y el elogio de las identidades con guión *(hyphenated)*. Bourne imagina una ciudadanía cosmopolita, compatible con una multiplicidad de lealtades, que permite trascender los conflictos de soberanía entre los Estados-nación europeos. La comprensión de este texto es indisociable de la crítica de Bourne sobre la guerra como narcótico, donde analiza la incompatibilidad con la reflexión y el debate, y que lo lleva a una brusca ruptura con John Dewey y los liberales de *The New Republic*. Por primera vez, expuso el argumento de la "aquiescencia pragmatista", que será retomada ulteriormente por Lewis Mumford, a pesar de que, hasta ese entonces, había sido un entusiasta defensor del periodismo de investigación, la experimentación cívica y la nueva escuela. Participando en el surgimiento de una generación de jóvenes intelectuales y artistas, Bourne rompe con sus antiguos "ídolos", lleva adelante una temprana crítica de la degradación de la cultura de masas y arremata violentamente contra el Estado: "¡La guerra es la salud del Estado!"

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; RANDOLPH BOURNE; TRANSNACIONALISMO; COSMOPOLITISMO; JOHN DEWEY; LEWIS MUMFORD.

Anthony Mangeon

Alain Locke : pragmatisme, pluralisme et Renaissance noire

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

Alain Locke: Pragmatism, Pluralism and the Black Renaissance

Alain Locke (1885-1954) was an African-American polymath whose numerous publications (in anthropology, sociology and philosophy, as well as in the history of Black music, arts and literature) have been the subject of numerous reprints and critical anthologies. This article takes a fresh look at Locke's relationship with the pragmatism of William James and his contribution to the development of cultural pluralism in the United States. It does so by first returning to his early philosophical work (his two theses on value theory, presented consecutively at Oxford University in 1911 and Harvard University in 1918), before discussing his pioneering sociological work on the notion of race and race relations. It then explores Alain Locke's decisive role in the emergence of the Harlem Renaissance cultural movement between the wars, examining the history and main lines of the special issue of the *Survey Graphic* ("Harlem, Mecca of the New Negro," March 1925) and the anthology *The New Negro: An Interpretation* (December 1925). The article concludes with a commentary on Locke's introduction to these volumes ("The New Negro"), which shows how this famous text can be read as an exemplary manifestation of Locke's thought, and as a defense and illustration of his view of cultural pluralism.

KEYWORDS: PRAGMATISM; AFRICAN-AMERICANS; HARLEM RENAISSANCE; ALAIN LOCKE; CULTURAL PLURALISM; VALUE THEORY; SOCIOLOGY OF RACE.

Anthony Mangeon

Alain Locke: pragmatismo, pluralismo y Renacimiento negro

Alain Locke (1885-1954) fue un polímata afroamericano, cuyas numerosas publicaciones (en antropología, sociología y filosofía, así como en historia de las artes, la literatura y la música negras) han sido objeto de numerosas reediciones y antologías críticas. Este artículo aborda su relación con el pragmatismo de William James y su contribución al desarrollo del pluralismo cultural en Estados Unidos. Vuelve, en primer lugar, a sus primeros trabajos filosóficos (sus dos tesis sobre la teoría del valor, presentadas consecutivamente en la Universidad de Oxford en 1911 y en la de Harvard en 1918) y, en segundo lugar, a sus trabajos sociológicos pioneros sobre la noción de raza y las relaciones raciales. En tercer lugar, se examina el papel decisivo desempeñado por Alain Locke en el surgimiento del movimiento cultural del Renacimiento de Harlem en el periodo de entreguerras, a través de la historia y las diretrizes del número especial del *Survey Graphic* ("Harlem, Mecca of the New Negro", marzo de 1925), seguido de la antología *The New Negro: An Interpretation* (diciembre de 1925). El artículo concluye con un comentario sobre su introducción a estos volúmenes ("The New Negro"), que muestra cómo este famoso texto puede leerse como una manifestación ejemplar del pensamiento de Locke, y como una defensa e ilustración de su concepción del pluralismo cultural.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; AFROAMERICANOS; RENACIMIENTO DE HARLEM; ALAIN LOCKE; PLURALISMO CULTURAL; TEORÍA DEL VALOR; SOCIOLOGÍA DE LA RAZA.

Daniel Cefaï

L'expérience marginale. Une socioanalyse pragmatiste du Soi selon Robert E. Park et Everett V. Stonequist

Les textes de Robert E. Park et d'Everett V. Stonequist sur l'homme marginal peuvent être comparés à ce que dit W. E. B. Du Bois sur la double conscience. Ils étudient une expérience de l'entre-deux mondes, dans un héritage direct des études de William James sur la psychologie du Soi divisé et de leur reprise par Charles H. Cooley ou George H. Mead sur le Soi social. L'enquête sur l'expérience marginale se centre sur le cas des Juifs, des migrants et des Noirs aux États-Unis. Elle examine différentes recherches des années 1910 à la fin des années 1930 sur les formes d'amalgame et d'acculturation par le mariage mixte. L'exploration du métissage oscille entre la hantise de la miscégénation raciale et l'éloge de l'hybridation culturelle – les cas de « laboratoires naturels » que sont Hawaii et le Brésil fascinant alors nos auteurs. L'enquête se porte ensuite sur une psychopathologie des troubles de l'expérience marginale : Stonequist décrit la souffrance de la tension entre identités multiples et des épreuves de dépaysement, déclassement et déracinement, dans des termes que l'on retrouvera dans la psychologie des relations coloniales. Pour finir, trois solutions possibles à cette expérience de crise sont examinées : celle de la médiation-traduction, celle du *passing* et celle de l'engagement nationaliste.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; ROBERT E. PARK ; EVERETT V. STONEQUIST ; EXPÉRIENCE MARGINALE ; IMMIGRATION ; PLURALISME CULTUREL.

Daniel Cefaï

Marginal Experience. A Pragmatist Socio-Analysis of the Self According to Robert E. Park and Everett V. Stonequist

The texts by Robert E. Park and Everett V. Stonequist on the marginal man can be compared to W. E. B. Du Bois's work on double consciousness. They studied the in-between worlds experience, in a direct legacy from William James's studies on the psychology of the divided Self and its revival by Charles H. Cooley or George H. Mead on the social Self. This article on marginal experience focuses on the case of Jews, immigrants and people of African descent in the United States. It examines research from the 1910s to the late 1930s on forms of amalgamation and acculturation through intermarriage. The reaction to interracial mating at that time oscillated between the fear of racial miscegenation and praise of cultural hybridization – our authors were fascinated by the cases of Hawaii and Brazil, taken as "natural laboratories." The article then turns to a psychopathology of the disorders of marginal experience: Stonequist described suffering arising from the tension between multiple identities and the ordeals of *dépaysement, déclassement* (downgrading) and *déracinement* (uprooting), in terms found in the psychology of colonial relations. Finally, three possible solutions to this experience of crisis are examined: mediation-translation, passing and nationalist commitment.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ROBERT E. PARK; EVERETT V. STONEQUIST; MARGINAL EXPERIENCE; IMMIGRATION; CULTURAL PLURALISM.

Daniel Cefaï

La experiencia marginal. Un socioanálisis pragmatista del Self según Robert E. Park y Everett V. Stonequist

Los textos de Robert E. Park y Everett V. Stonequist sobre el "hombre marginal" pueden compararse con lo que W. E. B. Du Bois dice sobre la doble conciencia. Ellos estudian una experiencia del entredos mundos, herencia directa de los estudios de William James sobre la psicología del Self dividido y de los estudios sobre el Self Social por Charles H. Cooley o George H. Mead. Esta investigación sobre la experiencia marginal se centra en el caso de los judíos, los migrantes y los negros en Estados Unidos. Ella examina diversos trabajos de los años 1910 hasta finales de 1930 sobre las formas de amalgama y aculturación a través del matrimonio mixto. La exploración del mestizaje oscila entre el temor a la miscegenación racial y el elogio de la hibridación cultural – con Hawai y Brasil como casos de "laboratorios naturales" que fascinan a nuestros autores. La investigación adopta posteriormente la forma de una psicopatología de los trastornos de la experiencia marginal: Stonequist describe el sufrimiento de la tensión entre identidades múltiples y las pruebas del desclasamiento y del desarraigo, en términos que se encontrarán en la psicología de las relaciones coloniales. Para terminar, se examinan tres posibles soluciones a esta experiencia de crisis: la de la mediación-traducción, la del *passing* y la del compromiso nacionalista.

PALABRAS CLAVE: PPRAGMATISMO; ROBERT E. PARK; EVERETT V. STONEQUIST; EXPERIENCIA MARGINAL; INMIGRACIÓN; PLURALISMO CULTURAL.

SYMPOSIUM / SYMPOSIUM / SIMPOSIO

Symposium W. E. B. Du Bois, organisé par Daniel Cefaï & Joan Stavo-Debauge

La traduction française de *The Philadelphia Negro* (1899) par Nicolas Martin-Breteau nous donne l'occasion d'organiser un symposium consacré à cet ouvrage classique, et plus largement à son auteur, W. E. B. Du Bois, dont l'appartenance au canon des pragmatistes est parfois contestée. Le texte introductif revient précisément sur cette question. Daniel Cefaï et Joan Stavo-Debauge rassemblent les différents éléments qui permettent de compter Du Bois parmi les pragmatistes de plein droit. Mais il est surtout l'un des fondateurs de la sociologie et des études urbaines aux États-Unis – Earl Wright II plaidant pour la reconnaissance d'une école de sociologie d'Atlanta. Magali Bessone, Daniel Sabbagh et Anthony Pecqueux questionnent chacun à leur tour certaines dimensions de l'ouvrage et de l'œuvre de Du Bois. Tandis que Nicolas Martin-Breteau traduit et présente une longue étude, « Les Noirs de Farmville », résultant d'une enquête en Virginie en juillet-août 1897, première publication sociologique de Du Bois, parue l'année précédant celle des *Noirs de Philadelphie*.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PLURALISME CULTUREL ; RELATIONS RACIALES ; ÉCOLE DE SOCIOLOGIE D'ATLANTA ; NOIRS DE PHILADELPHIE ; NOIRS DE FARMVILLE.

W. E. B. Du Bois Symposium, organized by Daniel Cefaï & Joan Stavo-Debauge

The recent French translation of *The Philadelphia Negro* (1899) by Nicolas Martin-Breteau has given us the opportunity to organize this symposium devoted to this classical work, and more broadly to its author, W. E. B. Du Bois, whose place in the pragmatist canon is sometimes contested. In the introductory text, Daniel Cefaï and Joan Stavo-Debauge address this very question, bringing together the various elements that allow Du Bois to be counted, in his own right, among the pragmatists. But above all, he is one of the founders of sociology and urban studies in the United States. In the following texts of the symposium, Earl Wright II argues for the recognition of an Atlanta School of Sociology. Magali Bessone, Daniel Sabbagh and Anthony Pecqueux each examine different aspects of Du Bois's work. And Nicolas Martin-Breteau introduces his French translation of a long study, "The Negroes of Farmville," resulting from a survey of Du Bois in Virginia in July-August 1897. It was Du Bois's first sociological publication, published the year before *The Philadelphia Negro* came out.

KEYWORDS: PRAGMATISM; CULTURAL PLURALISM; RACE RELATIONS; ATLANTA SCHOOL OF SOCIOLOGY; PHILADELPHIA AFRICAN-AMERICANS; FARMVILLE AFRICAN-AMERICANS.

Simposio W. E. B. Du Bois, organizado por Daniel Cefaï y Joan Stavo-Debauge

La traducción francesa de *El Negro de Filadelfia* (1899) de Nicolas Martin-Breteau nos brinda la ocasión de organizar este simposio dedicado a la obra, y más ampliamente a su autor, W. E. B. Du Bois, cuya pertenencia al canon pragmatista es a veces cuestionada. El texto introductorio reviene precisamente sobre esta cuestión, donde Daniel Cefaï y Joan Stavo-Debauge reúnen los diferentes elementos que permiten contar a Du Bois entre los pragmatistas de pleno derecho. Pero, sobre todo, es uno de los fundadores de la sociología y de los estudios urbanos en Estados Unidos – Earl Wright II abogando por el reconocimiento de una escuela de sociología de Atlanta. Magali Bessone, Daniel Sabbagh y Anthony Pecqueux cuestionan, cada uno por su parte, ciertas dimensiones del libro y la obra de Du Bois. Mientras que Nicolas Martin-Breteau traduce y presenta una larga investigación, "Los Negros de Farmville", resultado de un estudio realizado en Virginia en julio-agosto de 1897, primera publicación sociológica de Du Bois, que apareció junto a *El Negro de Filadelfia*.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; PLURALISMO CULTURAL; RELACIONES RACIALES; ESCUELA DE SOCIOLOGÍA ATLANTA; NEGROS DE FILADELFIA; NEGROS DE FARMVILLE.

Nicolas Martin-Breteau

Un projet sociologique global : W. E. B. Du Bois, « Les Noirs de Farmville » et l'étude de la communauté africaine-américaine

Comment W. E. B. Du Bois conçoit-il le rôle de la sociologie à la fin des années 1890 ? Publiée en 1898, sa monographie intitulée « Les Noirs de Farmville » permet de répondre à cette question. Première publication sociologique de Du Bois, cette étude d'une bourgade rurale de Virginie lui permet de compléter la grande enquête urbaine qu'il mène alors sur le quartier noir de Philadelphie, et qui deviendra *Les Noirs de Philadelphie* (1899). L'étude de Farmville est donc importante non seulement dans l'œuvre de Du Bois, qui publie alors des textes théoriques et empiriques majeurs, mais aussi pour l'histoire de la sociologie. Du Bois y perfectionne en effet des méthodologies d'enquête novatrices, tout en contribuant à fonder plusieurs champs de recherche, comme la sociologie rurale, la sociologie des discriminations, de la famille et des migrations. Enfin, dans le cadre de l'aggravation de la violence raciale anti-noire à l'époque, l'étude participe à une cartographie d'ensemble de la communauté africaine-américaine dont l'objectif est de fournir un socle scientifique à la réforme de la société états-unienne. « Les Noirs de Farmville » construit ainsi une sociologie politique de ce que Du Bois appellera le « Voile de la Race », considéré comme un ensemble de dispositifs de pouvoir.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; W. E. B. DU BOIS ; SOCIOLOGIE ; RACE ; HISTOIRE AFRICAINE-AMÉRICAINE ; VOILE DE LA RACE.

Nicolas Martin-Breteau

A global sociological project: W. E. B. Du Bois, "The Negroes of Farmville" and the study of the African-American community

How did W. E. B. Du Bois see the role of sociology in the late 1890s? Published in 1898, his monograph "The Negroes of Farmville" offers an answer to this question. This study of a rural Virginia town, Du Bois's first sociological publication, enabled him to complete the major urban survey he was then conducting on Philadelphia's Black neighborhood, which would become *The Philadelphia Negro* (1899). The Farmville study was therefore important not only for Du Bois, who was publishing major theoretical and empirical texts at the time, but also for the history of sociology. Du Bois perfected innovative survey methodologies, while helping to establish several fields of research, such as rural sociology, and the sociology of discrimination, the family and migration. Lastly, in the context of escalating racial violence against the Black population at the time, the study contributed to an overall mapping of the African-American community, the aim of which was to provide a scientific basis for the reform of American society. "The Negroes of Farmville" thus proposes a political sociology of what Du Bois would call the "Veil of Race," seen as a set of *dispositifs* of power.

KEYWORDS: PRAGMATISM; W. E. B. DU BOIS; SOCIOLOGY; RACE; AFRICAN-AMERICAN HISTORY; VEIL OF RACE.

Nicolas Martin-Breteau

Un proyecto sociológico global: W. E. B. Du Bois, "Los Negros de Farmville" y el estudio de la comunidad afroamericana

¿Cómo W. E. B. Du Bois concebía el rol de la sociología a finales de la década de 1890? Publicada en 1898, su monografía titulada "Los Negros de Farmville", permite responder a esta pregunta. Primera publicación sociológica de Du Bois, este trabajo sobre una aldea rural de Virginia le permitió completar el gran estudio urbano que llevo a cabo sobre el barrio negro de Filadelfia, convirtiéndose posteriormente en *The Philadelphia Negro* (1899). El estudio de Farmville es, por tanto, relevante no sólo para Du Bois, que por entonces publica importantes textos teóricos y empíricos, sino también para la historia de la sociología. Du Bois perfecciona, en efecto, innovadoras metodologías de investigación, contribuyendo a fundar varios campos de investigación, como la sociología rural, la sociología de las discriminaciones, la familia y de las migraciones. Por último, en el marco del recrudecimiento de la violencia racial anti-negros en aquella época, el estudio contribuye a una cartografía general de la comunidad afroamericana, cuyo objetivo es proporcionar una base científica para la reforma de la sociedad estadounidense. "Los Negros de Farmville" construye así una sociología política de lo que Du Bois llamara el "velo racial", considerado como un conjunto de dispositivos de poder.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; W. E. B. DU BOIS; SOCIOLOGÍA; RAZA; HISTORIA AFROAMERICANA; VELO RACIAL.

LISTE DES AUTEURS

JANE ADDAMS (1860-1935) est une réformatrice sociale, très proche des pragmatistes de Chicago – Dewey, Mead, Tufts – et aujourd'hui perçue comme une des pionnières du « féminisme pragmatiste ». Elle a co-fondé le *social settlement* Hull House, était à l'avant-garde du mouvement des femmes pour le droit de vote, du syndicat Women's Trade Union League, du mouvement pacifiste et de l'Union américaine pour les libertés civiles. Parmi ses nombreux livres : *Democracy and Social Ethics* (1902), *The Spirit of Youth and the City Streets* (1909), *Twenty Years at Hull House* (1910) ou *The Long Road of Woman's Memory* (1916). Le travail des *settlement workers* de Hull House auprès des immigrants de Chicago, en particulier du Near West Side, l'a amenée à développer une réflexion pionnière sur le pluralisme.

MAGALI BESSONE est professeure de philosophie politique à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, chercheuse de l'ISJPS (Institut des Sciences Juridique et Philosophique de La Sorbonne) et collaboratrice au PHEEAC (Pouvoirs, Histoire, Esclavage, Environnement, Atlantique, Caraïbe). Elle est également membre du Conseil scientifique de la Fondation pour la mémoire de l'esclavage. Ses recherches portent sur les théories contemporaines de la justice, les réparations et la philosophie critique de la race et des racismes. Elle a publié *Sans distinction de race ?* (Vrin, 2013), *Faire justice de l'irréparable* (Vrin, 2019), co-écrit avec Matthieu Renault *W. E. B. Du Bois, Double conscience et condition raciale* (Amsterdam, 2021). Elle a traduit, introduit et annoté *Les Âmes du peuple noir* (La Découverte, 2007).

RANDOLPH S. BOURNE (1886-1918) est un écrivain progressiste, qui a étudié à Columbia où il a suivi les cours de John Dewey. Il a longtemps été associé au magazine *The New Republic* pour le compte duquel il a mené l'enquête sur *The Gary Schools* (1916). Écrivain prolifique et brillant, auteur d'essais sur la vie artistique, la jeunesse et le handicap, il rejoint le camp pacifiste et se brouille violemment avec Dewey,

révoquant son pragmatisme dans « The Twilight of Idols » (1917). En 1915, il publie « Trans-National America », un des textes fondateurs du pluralisme culturel où il projette sa vision d'une Amérique cosmopolite. Marginalisé en raison de ses vues pacifistes, il se lie à la fin de ses jours avec les jeunes artistes de la revue *The Seven Arts*. Emporté par la grippe espagnole, sa critique de l'État est publiée à titre posthume dans *Untimely Papers* (1919).

DANIEL CEFAÏ est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS). Ses domaines de recherche portent sur l'histoire de la sociologie aux États-Unis et sur la sociologie des mobilisations collectives et des problèmes publics, dans une perspective pragmatiste. Il a édité une série de numéros de *Pragmata* sur la question politique : « Pragmatisme, politique et sciences sociales » (2019), « Éthique et politique selon John Dewey » (2020), « Figures du public : enquêter, expérimenter, éduquer » (2021), « Démocratie et pragmatisme : mobilisations, expérience et citoyenneté » (2022). Dernier ouvrage paru : *Jane Addams, W. E. B. Du Bois et le vote des femmes* (La Bibliothèque de Pragmata, 2023).

W. E. B. DU BOIS (1868-1963), ancien élève de William James et d'Albert Bushnell Hart, était l'un des intellectuels africains-américains et militants des droits civiques les plus importants de la première moitié du siècle dernier, l'un des fondateurs de la sociologie américaine (« École d'Atlanta ») et l'un des pionniers de la sociologie urbaine. Tour à tour philosophe, sociologue, historien et romancier, il a longtemps été la voix de la NAACP, au travers du journal *The Crisis*, dont il était rédacteur en chef. Son œuvre profuse commence à être traduite en français, langue dans laquelle on peut lire *Les Âmes du peuple noir*, *Les Noirs de Philadelphie* et *Pénombre de l'aube*.

GUILLAUME GARRETA, ancien élève de l'ENS (Ulm), agrégé de philosophie, est actuellement directeur des relations internationales et européennes de l'Université Paris-Saclay. Ses recherches et publications ont porté sur les pragmatismes classiques (James, Dewey, Mead en

particulier) et contemporains, en lien avec l'épistémologie et l'histoire des sciences de la nature comme des sciences sociales, en tentant de montrer la contribution que peut apporter une approche pragmatiste à la discussion de problèmes actuels en philosophie de l'esprit, de l'action, et en philosophie politique. Parmi ses dernières publications, en lien thématique avec le présent article : « Le pragmatisme n'est pas un irénisme. Dewey, éthique, politique et conflits » (2015).

MARILYN FISCHER est professeure émérite de philosophie au College of Arts and Sciences de l'Université de Dayton, Ohio, membre de la Society for the Advancement of American Philosophy (et longtemps violoniste du Dayton Philharmonic Orchestra). Elle est une des meilleures connaisseuses de Jane Addams, auteure de *On Addams* (2003) et éditrice de *Jane Addams and the Practice of Democracy* (avec Carol Nackenoff & Wendy Chmielewsky, 2009). Elle a par ailleurs rassemblé les écrits sur la paix de Jane Addams (4 volumes, coédition avec Judy Whipps, 2003). Son dernier livre, *Jane Addams's Evolutionary Theorizing : Constructing « Democracy and Social Ethics »* (University of Chicago Press, 2019), est le premier volume d'une trilogie ; le second volume est en cours d'écriture : *A Genuine Evolutionary Democracy : Jane Addams on Imperialism, Immigration, Justice, and Peace, 1900-1914*.

HORACE M. KALLEN (1882-1974), philosophe et auteur américain, ancien élève de William James et de Georges Santayana, est crédité pour avoir lancé le thème du « *Cultural Pluralism* » au milieu des années 1910, il a également compté dans le dessin de la cause du sionisme aux États-Unis et pesé dans la sécularisation du judaïsme et de la vie intellectuelle. Parmi ses livres, relevons : *Cultural Pluralism in The United States* (1924) ; *Judaism at Bay : Essays toward the Adjustment of Judaism to Modernity* (1932) ; *Individualism : An American Way of Life* (1933) ; *Secularism is the Will of God : An Essay in the Social Philosophy of Democracy and Religion* (1954).

ALAIN LOCKE (1885-1954) est un philosophe (formé à Harvard par William James, George Santayana et Ralph Barton Perry), critique littéraire et critique d'art afro-américain. Il coordonna le numéro spécial du *Survey Graphic* (« Harlem, Mecca of the New Negro », mars 1925), qui servit de matrice à l'anthologie *The New Negro : An Interpretation*. Le mouvement culturel de la Renaissance de Harlem connut un succès international, auprès des poètes francophones de la négritude africaine et antillaise dans les années 1930, ou du dramaturge sud-africain Herbert Isaac Ernest Dhlomo en Afrique du Sud, qui proclama l'avènement d'un « nouvel Africain » contre le système ségrégationniste de l'Apartheid. Locke a écrit sur les questions raciales des essais en sciences sociales comme des études littéraires, artistiques et musicologiques (*The Negro in Art, The Negro in Music*, 1936). Avec Horace Kallen, il a forgé au milieu des années 1910 la notion de « pluralisme culturel » et à l'initiative de ce dernier (et de Sidney Hook), il publia en 1935 son premier essai de philosophie sur le pluralisme épistémologique et axiologique. Ses articles, dispersés, ont par la suite été regroupés dans plusieurs anthologies (*The Critical Temper of Alain Locke*, 1983 ; *The Philosophy of Alain Locke*, 1989 ; *The Works of Alain Locke*, 2012) par ses biographes, Leonard Harris et Charles Molesworth.

ANTHONY MANGEON est professeur de littératures francophones à l'Université de Strasbourg, où il dirige l'unité de recherches Configurations littéraires (UR 1337) et l'institut thématique interdisciplinaire *Lethica* (littératures, éthique et arts). Spécialiste des littératures et des philosophies africaines et afro-américaines (*La Pensée noire et l'Occident, de la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, 2010), il a réédité en 2009 les conférences qu'avait données Alain Locke à Haïti en 1943 (*Le Rôle du Nègre dans la culture des Amériques*), et publié en 2020 une biographie de *Martin Luther King, éthique et action* aux Éditions du Cerf. Ses travaux récents portent sur les fictions du futur africain (*L'Afrique au futur : le renversement des mondes*, 2022 ; deuxième tome à paraître en 2025), les rapports entre littérature et soin (*Fictions pansantes. Bibliothérapies d'hier, d'aujourd'hui et d'ailleurs*, 2023, avec Victoire

Feuillebois), et l'œuvre littéraire et critique de Jean-Marie Apostolidès (*Les Chemins de la liberté*, 2024, avec Ninon Chavoz).

NICOLAS MARTIN-BRETEAU est maître de conférences en histoire et civilisation des États-Unis à l'Université de Lille et chercheur au Centre d'études et de recherches administratives, politiques et sociales (CERAPS). Ses recherches portent sur l'histoire africaine-américaine contemporaine, l'histoire de l'antiracisme et W. E. B. Du Bois. Il a notamment publié une traduction de l'ouvrage de W. E. B. Du Bois, *Les Noirs de Philadelphie* (2019) et *Corps politiques. Le sport dans les luttes des Noirs américains pour l'égalité depuis la fin du XIX^e siècle* (2020). Une traduction anglaise de ce dernier livre paraîtra en 2024 aux Presses de l'Université Johns Hopkins sous le titre *Frontline Bodies : Sports and Black Struggles for Justice since the Late Nineteenth Century*.

PIERRE-NICOLAS OBERHAUSER est sociologue, titulaire d'un doctorat en sciences sociales de l'Université de Lausanne. Il est actuellement chargé de recherche à la Haute École de Santé du canton de Vaud (HESAV). Il est aussi chercheur associé à l'Institut des sciences sociales de l'Université de Lausanne et au CERMES 3 (CNRS/INSERM/EHESS/Université Paris-Cité). Ses recherches portent sur l'histoire des sciences sociales, et plus spécifiquement de la sociologie. Il a récemment publié un ouvrage consacré à certains aspects des travaux de Talcott Parsons (*Talcott Parsons. Contre enquêtes*, Éditions du Croquant, 2024).

ROBERT E. PARK (1864-1944) a étudié avec Dewey, en compagnie de Mead et Cooley, à l'Université du Michigan, avec Simmel à Berlin et Windelband à Strasbourg, et avec James, Royce et Santayana à Harvard. Reporter pendant la première partie de sa vie, secrétaire de Booker T. Washington à Tuskegee, il rencontre William I. Thomas qui le fait venir à l'Université de Chicago. Il va y développer les recherches sur la ville, le journalisme, sur les relations raciales et sur les mobilisations collectives, dans ce que l'on a appelé l'école de sociologie de Chicago. Ont été traduits en français un certain nombre de textes

fondateurs de cette sociologie dans *L'École de Chicago* (édités par Isaac Joseph & Yves Grafmeyer, 1979), *La Foule et le public* (René A. & Suzie Guth, 2007) et *Le Journaliste et le sociologue* (Géraldine Mühlmann & Edwy Plenel, 2008).

ANTHONY PECQUEUX est chargé de recherche au CNRS, membre du Centre Max Weber – équipe Politiques de la Connaissance : savoirs situés et enjeux démocratiques (PoCo). Ses recherches les plus récentes sont une ethnographie au long cours d'un cercle de parole pour « grands précaires » à Grenoble, le Parlons-En ; une recherche-création dans les Parcs Naturels Régionaux de la région Auvergne-Rhône-Alpes avec l'artiste Marianne Villière ; ou encore la co-direction avec Jean-Baptiste Vuillerod et Perrine Poupin du numéro « L'interdisciplinarité "en effet" : sciences sociales, sciences naturelles » de la revue *Tracés*.

CHARLENE HADDOCK SEIGFRIED est professeure émérite de philosophie à Purdue University, et membre de la Society for the Advancement of American Philosophy (SAAP). Son livre *William James's Radical Reconstruction of Philosophy* (State University of New York Press, 1990) a réorienté le domaine des études sur William James. Et elle a été l'une des pionnières du pragmatisme féministe avec l'édition du numéro spécial de la revue *Hypatia* (1993, 8/2), « Feminism and Pragmatism ». Celle-ci a été suivie de son livre *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric* (University of Chicago Press, 1996) et de l'édition de *Feminist Interpretations of John Dewey* dans la collection « Re-Reading the Canon » (Pennsylvania State University Press, 2002). Elle travaille actuellement à un nouveau livre dont le titre provisoire est *Sympathetic Understanding and Cooperative Action : Jane Addams's Social Philosophy*.

JOAN STAVO-DEBAUGE est sociologue, titulaire d'un doctorat en sciences sociales de l'EHESS et d'une Habilitation à diriger des recherches. Il est chercheur associé au CEMS (EHESS), au laboratoire THEMA (Uni Lausanne) et au CRIDIS (UCLouvain). Ses recherches portent sur l'hospitalité, le racisme, les religions dans l'espace public, la

sociologie pragmatique et le pragmatisme. Rédacteur en chef de la revue *Théorèmes* et membre du comité de rédaction de la revue *Pragmata*, il a récemment publié *John Dewey et les questions raciales* dans la collection « La Bibliothèque de Pragmata » (2023) et *John Dewey face aux fondamentalismes* aux Éditions de l'Université de Lorraine (2024).

EVERETT V. STONEQUIST (1901-1979) a étudié sous la direction de Robert E. Park à l'Université de Chicago et développe les idées de celui-ci sur l'homme marginal dans sa thèse (Ph.D. 1930), publiée en 1937 sous le titre *The Marginal Man : A Study in Personality and Culture Conflict* (New York, Charles Scribner's Sons). Il a enseigné et a fait de la recherche sur la question raciale à l'Université de Hawaii, Duke University et l'Université du Missouri, tout en faisant carrière au Skidmore College, Saratoga Springs, NY. Très engagé dans la vie civique de sa communauté, il s'est spécialisé en urbanisme et a dirigé l'Agence du Logement de Saratoga Springs pendant trente ans.

DANIEL SABBAGH est directeur de recherche à Sciences Po (CERI). Ses travaux se situent au croisement de la philosophie politique, du droit et des sciences sociales. Ils portent principalement sur le racisme et les discriminations, envisagés dans une perspective comparative. Il est l'auteur d'articles parus notamment dans *Daedalus, Ethnic and Racial Studies*, le *Political Science Quarterly*, la *Revue française de science politique*, *Sociétés contemporaines*, *World Politics* et l'*Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*. Dernière publication : « De la race en sciences sociales (France, XXIe siècle) : éléments pour une synthèse comparative », *Politix*, 140, 2023, p. 127-189.

EARL WRIGHT II a soutenu une thèse à l'Université du Nebraska en 2000, intitulée *Atlanta University and American Sociology, 1896-1917 : An Earnest Desire for the Truth Despite Its Possible Unpleasantness*. Il a enseigné à l'Université de Cincinnati, la Texas Southern University, Fisk University et l'Université de Floride centrale. Ancien président de la Southern Sociological Society (SSS), il enseigne depuis 2020 au

Rhodes College de Memphis et est très impliqué dans la vie communautaire de cette ville dont il est originaire. Il a contribué à l'exhumation du « Laboratoire sociologique d'Atlanta » dans *The First American School of Sociology : W. E. B. Du Bois and the Atlanta Sociological Laboratory* (Routledge, 2016) et il a publié plus récemment *Jim Crow Sociology : The Black and Southern Roots of American Sociology* (University of Cincinnati Press, 2020).

PRAGMATA

N°7/8

Le pragmatisme a connu ces dernières décennies un véritable renouveau à l'échelle internationale. Au sein du monde francophone s'est constituée une communauté d'expérience et d'intérêt, rassemblée dans l'association Pragmata. Elle regroupe un réseau de philosophes, de sociologues, de pédagogues, de psychologues, de cinéastes, d'urbanistes, de travailleurs sociaux et de praticiens de différentes disciplines. La revue *Pragmata* offre un espace d'échanges et de discussions sur le pragmatisme en langue française, tout en contribuant à l'étude de sa genèse, la connaissance de sa diffusion, l'exploration de ses usages.

C'est autant du point de vue d'une épistémologie et d'une politique, d'une esthétique et d'une éthique, d'une logique et d'une sociologie que la revue *Pragmata* entend procéder. Elle s'attache à rendre compte de cette histoire, depuis les premiers travaux de Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Jane Addams, George H. Mead ou Mary P. Follett, au début du XX^e^ siècle. Elle restitue la pluralité des controverses, transplantations disciplinaires et circulations internationales auxquelles le pragmatisme a donné lieu. Une place est enfin réservée aux travaux en cours, expérimentations ou enquêtes empiriques qui trouvent leur source dans l'héritage du pragmatisme.