



John Dewey et les questions raciales
À propos d'une controverse actuelle

Joan Stavo-Debauge

Suivi d'une série de textes de John Dewey

La bibliothèque
**PRA
GMA
TA**

John Dewey
et les questions raciales

John Dewey
et les questions raciales

À propos d'une controverse actuelle

Joan Stavo-Debaugé

Suivi d'une série de textes
de

John Dewey

La Bibliothèque de Pragmata

© La Bibliothèque de Pragmata, 2023

N° ISBN : 978-2-9589629-1-3

Couverture dessinée par Anaïs Cuillier,

Two to Tango Studio, Bruxelles

Édition par Guillaume Braunstein

Collection créée et dirigée par Daniel Cefai

pour l'association Pragmata

SOMMAIRE

John Dewey et les questions raciales À propos d'une controverse actuelle

Introduction	9
Chapitre premier. Silence collectif des pragmatistes classiques, ambivalence américaine, tiédeur ou exception deweyenne ?	13
Chapitre 2. Une restriction du corpus qui néglige l'ampleur de l'œuvre et le contexte des interventions de Dewey	27
Chapitre 3. Rouvrir le corpus et l'étendre à d'autres écrits anti-racistes de Dewey	49
Chapitre 4. Éclairage sur les usages ordinaires et scientifiques des mots « préjugés » et « frictions »	89
Chapitre 5. L'humble proposition d'un ambitieux programme de « destruction » de vicieuses « habitudes » aux origines partiellement instinctuelles	101
Chapitre 6. De la prise en compte des degrés de rationalité des préjugés à la double attention au racisme et à la xénophobie	121
Chapitre 7. Un schème conceptuel adapté à la description de la ségrégation et du nativisme	135
Chapitre 8. Un pessimisme bien loin de la naïveté que Shannon Sullivan prête à Dewey	149
Conclusion. Entre conscience aiguisée de la « race » et « patience » endurante face à ses méfaits	161

Annexes

Textes de John Dewey sur la question raciale

• Préjugé racial et friction raciale (1922)	167
• Discours à la Convention nationale noire (1909)	183
• Discours devant la NAACP (1932)	186
Bibliographie	197

« Et ce qui décide de cette fracture, ce n'est plus l'exploitation économique, c'est un folklore racial fondé sur un instinct, des habitudes et des idées séculaires, et animé par des réflexes conditionnés devant l'évidence de la couleur de peau. »
W. E. B. Du Bois (*Dusk of Dawn*, 1940: 225)

« Les chercheurs qui nous ont rappelé le statut résolument artéfactuel de groupements de population longtemps considérés comme primordiaux ont également compris, dans leur majorité, que les artéfacts peuvent être profondément enracinés. La contingence n'implique pas un réarrangement facile. »
David Hollinger (*Cosmopolitanism and Solidarity*, 2006: xv)

Ce petit livre est l'inattendu résultat d'une invitation que m'a faite Daniel Cefaï. L'invitation était simple : je devais revenir dans un article sur les apports du pragmatisme à une réflexion sur l'hospitalité. Ma thèse de sociologie portait sur ce thème et j'ai publié un livre sur ce même objet. Si la thèse et le livre relevaient avant tout d'une sociologie pragmatique, j'y faisais aussi grand usage de références à la philosophie pragmatiste (Stavo-Debauge, 2009, 2017).

Dans la foulée de ma thèse, j'ai également puisé chez John Dewey pour m'opposer aux théories de la « post-sécularité » et mieux calibrer le volume d'hospitalité qu'un espace public démocratique peut accorder aux religions (Stavo-Debauge, 2012b ; Stavo-Debauge, Gonzalez & Frega, 2015 ; Stavo-Debauge, 2018). Ces intérêts m'ont amené à publier un recueil de traductions de vingt-cinq textes de Dewey (Dewey, 2019), mais aussi à longuement éclairer sa réaction aux menées antinaturalistes des fondamentalistes protestants des années 1920 (Stavo-Debauge, 2019).

Pour répondre à l'invitation du directeur de rédaction de *Pragmata*, je me préparais à détricoter à nouveau les fils qui lient mes différents travaux et à redire que ma manière de concevoir l'hospitalité s'appuie doublement sur la sociologie pragmatique et la philosophie pragmatiste, comme je l'ai rappelé encore récemment dans « De quoi (et pour qui) l'hospitalité est-elle une qualité? » (Stavo-Debaugé, 2020). Mon plan initial a été dérouté par ma (trop) tardive rencontre d'un texte étrange, « Racial Prejudice and Friction » (Dewey, 1922/2023), et ce qui devait n'être qu'un article pour la revue *Pragmata* s'est transformé en ce petit ouvrage, le deuxième volume de la *Bibliothèque de Pragmata*.

Certes, je ne suis pas le seul à avoir été troublé par « Racial Prejudice and Friction », connu comme l'une des rares contributions de Dewey à l'analyse de la « question raciale ». Ces dernières années, ce texte a été remis sur le métier et il a fait l'objet des commentaires de nombreux philosophes, fréquemment très insatisfaits de ce que Dewey y avançait, au moins autant que de ce qu'il n'y disait pas. Mais mon trouble ne consonait pas complètement avec celui de ces philosophes, qui s'occupent de « *Whiteness* » et de « Privilège blanc (*White Privilege*) », d'impérialisme américain et de colonialisme européen, ou encore de « pluralisme culturel » et de « multiculturalisme ». Bien que ces sujets ne me soient pas indifférents (Stavo-Debaugé, 2003, 2005, 2007, 2011, 2014), mon intérêt était autre, il concernait l'hospitalité : il consistait à observer la variété et la variabilité des épreuves qui affectent les nouveaux venus à la communauté *et* ceux qui les y voient venir ; il invitait également à s'enquérir de l'incertaine dynamique de (re)composition du *propre*, de *l'étranger* et du *commun* à laquelle ils sont les uns *et* les autres engagés. Sondant aussi leur capacité à mettre en commun leurs différences, à partager de communs biens, à vivre les uns avec les autres et à tenir ensemble malgré leurs différends, il observait alors les obstacles dressés sur le chemin de la reconnaissance d'une coappartenance.

C'est avec cet intérêt d'arrière-plan que j'ai de prime abord approché « Racial Prejudice and Friction », et le texte m'a aussitôt troublé. En premier lieu, sa lecture remettait en question plusieurs choses sur lesquelles faisaient fond un des concepts – celui d'« encaissement » (Stavo-Debaugé, 2009, 2012a, 2014, 2017) – que j'avais développé pour me prémunir d'un « biais » qui me semblait à l'œuvre chez Dewey, à qui je reprochais un « optimisme » inadapté à la saisie des épreuves du « choc » de la « rencontre » avec l'étrangéité. Cette « rencontre » peut faire l'objet de bien des évitements, elle ne se passe pas toujours pour le mieux et n'arrive pas forcément sans dommages, le « choc » qu'elle peut procurer ne se reçoit pas nécessairement comme le vecteur d'un « enrichissement de l'expérience », ou comme l'occasion d'une féconde « enquête » (Stavo-Debaugé, 2009, 2012a, 2017).

Si je continue d'estimer que ce « biais » est *généralement* au travail dans sa philosophie, force est de constater qu'il s'avérait *singulièrement* absent dans « Racial Prejudice and Friction ». Pire, Dewey y tordait même les choses dans l'autre sens, au point d'en finir par justifier une restriction – certes ponctuelle – de l'immigration, ce qui ne manquera pas de choquer les lecteurs d'aujourd'hui... Dans ce même texte, Dewey posait d'emblée que l'« antipathie » envers l'étranger est un « instinct » humain, et il en faisait la source originelle du « préjugé racial », qui serait affaire d'habitudes plus que d'intellection. Il proposait aussi une généalogie des « rites de l'hospitalité » aussi brève que troublante. Là où on aurait pu attendre de sa part une mise en valeur des bénéfices de la rencontre et de la fertilité du croisement des différences, il faisait des pratiques ancestrales de l'hospitalité une simple forme de conjuration de la « crainte » suscitée par l'étranger¹ – on trouvait d'ailleurs cette même approche de l'hospitalité dans l'*Ethics* (Dewey & Tufts, 1908/1932 : 60-62).

NOTES

1 Cet intrigant texte m'a donc intéressé en ce qu'il contredisait en partie ce que j'avais antérieurement pu écrire sur l'« optimisme » deweyen. Néanmoins, sa prise en compte n'invalide *in fine* ni mon approche ni mon concept d'« encaissement », qui en ressortent plutôt renforcés, car il a

toujours s'agit pour moi de penser l'hospitalité et la mise en commun des différences à partir de leurs difficultés et limites – difficultés et limites que Dewey avait donc envisagées lui aussi, contrairement à ce que j'avais pu croire avant de lire « Racial Prejudice and Friction ».

CHAPITRE PREMIER

SILENCE COLLECTIF DES PRAGMATISTES CLASSIQUES, AMBIVALENCE AMÉRICAINE, TIÉDEUR OU EXCEPTION DEWEYENNE ?

Avant de revenir en détail sur « Racial Prejudice and Friction » et d'en proposer une lecture (où il s'agira de prendre en compte les critiques qui lui ont été adressées, mais sans rejoindre pour autant ce que l'on pourrait appeler le « chœur du dénigrement »), il convient de dire que sa redécouverte contemporaine s'inscrit dans une problématisation collective du relatif silence des auteurs pragmatistes « classiques » sur le racisme, pourtant endémique à leur époque – avec l'institutionnalisation des lois Jim Crow, les lynchages, les discriminations multiples, la ségrégation réaffirmée, l'expansion du colonialisme, la montée de l'antisémitisme, et cetera. Tandis que W. E. B. Du Bois estimait que « toutes les institutions de la société américaine, du haut en bas, étaient “fondées sur et déterminées par la ligne de couleur” » (Campbell, 2012 : 20), et qu'Alain Locke écrivait que « la question Noire est trop souvent simplement présentée comme la question du Noir », alors qu'elle est « la question de la démocratie », et que la « position du Noir dans la société américaine est sa plus grande et remarquable anomalie » (Locke, 1927/2012 : 285), il s'avère que les grands auteurs « blancs » du canon pragmatiste s'y sont, somme toute, assez peu intéressés... D'aucuns n'en sont pas étonnés outre mesure, tel le philosophe pragmatiste africain-américain Eddie Glaude Jr., qui écrivait ceci dans le premier paragraphe de

l'introduction de *In A Shade of Blue : Pragmatism and the Politics of Black America* (2007) :

Le pragmatisme est aussi indigène au sol américain que l'ar-moise et l'herbe à bison. Il en va de même pour la suprématie blanche. Mais les pragmatistes classiques comme Charles S. Peirce, William James et John Dewey ont rarement abordé la question de la suprématie blanche dans leurs écrits philosophiques. Pour eux, la race et le racisme sont restés des catégories intellectuelles marginales malgré la longue ombre de l'esclavage qui a accompagné leur vie extraordinaire. Je ne suis pas convaincu, cependant, que leur incapacité à aborder la suprématie blanche d'un point de vue philosophique constitue un impardonnable manquement moral. La philosophie professionnelle, après tout, n'est pas le premier endroit où l'on cherche une courageuse revendication sociale. Et James et Dewey ont en fait démontré dans leur vie quotidienne un engagement, même limité, dans la politique antiraciste (Peirce est une autre histoire). Nous devons reconnaître que le pragmatisme américain a émergé dans le contexte d'une nation vouée à la démocratie *et* à l'esclavage, aux idées d'égalité *et* à l'idéologie insidieuse de l'anglo-saxonisme. Le pragmatisme américain reflète en effet la dualité hantée qui est au cœur de ce pays : un engagement simultané en faveur des idéaux démocratiques et des pratiques non démocratiques. Dire alors que le pragmatisme est natif du sol américain, c'est reconnaître qu'il porte en lui toutes les possibilités et les limites qui ont défini notre fragile expérience de la démocratie. (Glaude, 2007 : 1-2)

Mais dans sa double recension du volume *Pragmatism and the Problem of Race* et de ce livre d'Eddie Glaude Jr., David William Hart voyait la chose autrement et il a bien figuré ce qui émeut nombre de chercheurs contemporains intéressés au pragmatisme ou engagés par cette tradition :

Les historiens désignent la période de 1890 à 1940 comme le «nadir». Ce moment sombre dans les relations raciales américaines a été une période de terreur raciale sans précédent contre les Noirs-Américains émancipés. Le lynchage arriva à marée haute, tout comme d'autres formes de violence massive contre les Noirs telles que le nettoyage racial, au cours duquel tous les résidents noirs de certains comtés et villes furent chassés et dépossédés. Le nettoyage racial dans le comté de Forsyth en Géorgie en 1912 est un cas exemplaire. Le fait que le comté soit encore presque blanc comme neige cent ans plus tard, témoigne du traumatisme persistant de cet événement. [...] Ce comté est l'exemple même de ce que les analystes appellent un comté «*sun-down*». Ces comtés et villes étaient des lieux où les Noirs étaient mis en garde, parfois explicitement par des panneaux : «*Nigger! Don't let the sun go down on you in this town!*» [...] La création de tels comtés et villes – où de terrifiants lynchages, certains avec les qualités rituelles du sacrifice humain, étaient souvent l'événement catalyseur – a été omniprésente de 1890 à 1940. Il est ironique que cette période soit aussi l'une des plus créatives de l'histoire du pragmatisme philosophique américain. [...] Unis et divisés selon divers récits de pragmatisme – en fait, largement considérés comme les pères fondateurs – Charles S. Peirce, William James et John Dewey ne s'attaquent pas de manière claire, soutenue ou significative aux réalités de l'idéologie raciale, aux pratiques du racisme et aux structures de la suprématie blanche. Quoique très visibles, comme le montrent les phénomènes spectaculaires des villes et des comtés «*sun-down*», ces réalités – les «trois diaboliques» – leur sont pratiquement invisibles. (Hart, 2012: 97-98)

En sus, il a habilement souligné la singulière importance que prenait l'œuvre de Dewey maintenant que l'incapacité des premiers philosophes pragmatistes à avoir pris la mesure du racisme de leur société faisait l'objet d'une vive interrogation :

Dewey se distingue parmi les fondateurs du pragmatisme en appelant à une réorientation de la recherche philosophique des problèmes professionnels des philosophes vers les problèmes pratiques des hommes, comme il l'a dit avant l'ère du langage inclusif. Contrairement aux Peircéens et aux Jamesiens, le philosophe deweyen a une obligation particulière d'aborder la question du racisme. Pour dire les choses crûment, si le pragmatisme a un problème avec la race, alors les Deweyens ont la responsabilité spéciale d'identifier, d'analyser et de proposer des stratégies d'amélioration. (*Ibid.* : 98)

L'année de la parution de *Pragmatism and the Problem of Race*, Shannon Sullivan ouvrait d'ailleurs « Racialized Habits: Dewey on Race and the Roma » avec la tension relevée ci-dessus par Hart, tout en jugeant sévèrement les « courts essais » de Dewey :

Bien que Dewey avance que les philosophes devraient diriger leur attention sur les problèmes des hommes et des femmes plutôt que sur les problèmes de la philosophie, et alors qu'un des principaux problèmes aux États-Unis à son époque était le racisme, Dewey a rarement écrit sur la race ou l'oppression raciale. Les courts essais dans lesquels il abordait explicitement la question de la race tendaient à écarter cette dernière, en soutenant que le véritable problème de la discrimination raciale était autre chose que la race. (Sullivan, 2004a : 139)

La prise de conscience collective de cette coupable béance dans le corpus « classique » est relativement récente. En effet, même si Cornel West l'avait signalée à la fin des années 1980 (West, 1989), c'est surtout à partir du milieu des années 2000 que se consolide une relecture critique de ce « silence » (Taylor, 2004), et c'est à cette occasion que « Racial Prejudice and Friction » a été remis sur le métier et que les commentaires à son propos se sont multipliés². Peu de temps avant que Charlene Haddock Seigfried (1998/2001)

ne s'attache aux forces et aux faiblesses de l'apport de Dewey au féminisme et à l'antiracisme, le texte avait d'abord été exhumé par Gregory Pappas (1996). Dès le premier paragraphe, Pappas signalait que « Racial Prejudice and Friction » constituait la seule analyse « philosophique » que Dewey avait consacré aux « préjugés raciaux ». Mais c'était dit sur un mode constatif, sans trouble moral ou cognitif particulier. Pappas l'énonçait d'ailleurs après avoir grandi Dewey, le plus « impliqué dans la lutte antiraciste » parmi les pragmatistes américains, et avant d'annoncer le caractère « prometteur » de la perspective esquissée dans son article de 1922 :

John Dewey est le pragmatiste américain qui s'est le plus impliqué dans la lutte contre le racisme, tant en Amérique qu'à l'étranger. Cependant, il y a très peu d'endroits où il a réellement écrit sur des questions raciales. Ce n'est que dans une conférence qu'il a donnée en Chine en 1922, intitulée « Racial Prejudice and Friction », que Dewey aborde explicitement les préjugés raciaux comme une question philosophique. Pourtant, un examen attentif de ce que nous pouvons y trouver révèle un point de vue prometteur et intéressant sur la manière dont une enquête adéquate devrait être menée, et sur le rôle du philosophe dans ce type d'enquête. (Pappas, 1996 : 47)

Toutefois, à partir des années 2000, les choses ont changé et « Racial Prejudice and Friction » a été regardé bien différemment. En effet, il a alors été appréhendé dans la perspective d'une interrogation générale sur la faible place de la « question Noire » – et donc du problème du suprémacisme blanc (*White Suprematism*) – au sein de l'œuvre des grands auteurs pragmatistes « blancs » de la fin du XIX^e siècle au milieu du XX^e siècle. À mesure que la discussion s'est étoffée, les jugements sur « Racial Prejudice and Friction » et son auteur sont devenus plus secs, ou plus embarrassés³... Certains auteurs estiment d'ailleurs que ce genre de discussion est oiseux et ne ferait que reconduire l'exclusion des perspectives africaines-américaines de l'espace de la philosophie

états-unienne, comme Tommy J. Curry l'exprimait sèchement dans « Concerning the Underspecialization of Race Theory in American Philosophy: How the Exclusion of Black Sources Affects the Field » :

Alors que dans d'autres domaines comme les études américaines, l'histoire, la sociologie et les *Black Studies*, les travaux fondamentaux des auteurs noirs sont essentiels pour « vraiment » comprendre les complexités du racisme, la philosophie américaine – animée par le refus des philosophes blancs de reconnaître et d'intégrer les travaux fondamentaux des auteurs noirs du début du siècle, ainsi que les idées pertinentes des théoriciens contemporains de la race – reste, dans un sens très réel, sous-développée et théoriquement pauvre. Cette absence notable de « perspective historiquement mélanocentrée » a permis aux philosophes américains de célébrer continuellement les réflexions manifestement anodines de penseurs blancs (John Dewey, Jane Addams, et les travaux récemment exhumés de Josiah Royce) sur la « race » comme des sources indispensables de connaissances sur le racisme. (Curry, 2010 : 44)

Pour lui, l'affaire était entendue, l'exhumation récente des textes mineurs de ces vieilles gloires pragmatistes n'était donc que la subreptice continuation d'un « apartheid » (*ibid.* : 54) :

Malgré les décennies de travail accumulées par les philosophes noirs, la philosophie américaine a continué à privilégier et à récompenser les travaux des philosophes contemporains qui continuent à « penser » la race à travers les traitements anecdotiques que lui ont réservée leurs héros blancs, comme Dewey ou Royce, au détriment des « connaissances » que les figures noires historiques ont produites et dont l'impact est autrement plus grand. (*Ibid.* : 50)

Et ce serait même une erreur de s'attarder sur un texte mineur comme « Racial Prejudice and Friction » et de vouloir découvrir dans l'œuvre de Dewey (ou d'Addams ou de Royce) une perspective féconde sur le racisme :

Ce à quoi nous avons affaire, ce n'est pas seulement l'exclusion des penseurs noirs, mais un dogme activement observé qui soutient que la tradition philosophique américaine (blanche) contient en elle-même toute la pensée à laquelle on a besoin de faire appel pour traiter les problèmes humains. (*Ibid.* : 56)

Le risque est réel, et l'on peut à bon droit considérer qu'il serait à la fois plus pertinent et plus juste de traduire et de commenter un texte de W. E. B. Du Bois ou d'Alain Locke, plutôt que de traduire et de commenter « Racial Prejudice and Friction ». Pour autant, le sort qui a été fait récemment à ce texte de Dewey ne me semble pas sans intérêt. Après tout, c'est à la suite de son exhumation par Gregory Pappas en 1996 que plusieurs ouvrages et articles dédiés aux rapports du pragmatisme au racisme ont vu le jour au début des années 2000, ouvrant alors un cycle de révision de l'histoire de la tradition pragmatiste qui a mis plus d'un auteur contemporain dans l'embarras.

En 2004, dans le premier chapitre de *Pragmatism and the Problem of Race* (Lawson & Koch, 2004), Michael Eldridge faisait ainsi état de sa surprise de découvrir un Dewey moins engagé dans l'anti-racisme que l'on ne pourrait le penser. Et il concluait « Dewey on Race and Social Change » sur l'embarras que pouvait susciter cette mise à jour, tout en maintenant que les analyses du philosophe pouvaient être adéquates à la situation présente :

Pour certains, Dewey est un héros moral autant que philosophique. Ils sont, je pense, embarrassés par certaines des déclarations et des actions de Dewey sur les questions raciales. Ce n'est pas qu'il était terrible. Loin de là. Au contraire, en

matière de race, il était parfois à l'avant [...], mais il était souvent moins qu'héroïque [...]. Les préjugés raciaux étaient une préoccupation de Dewey, et il a tenté d'en trouver la cause. Il était perturbé par les lynchages qui étaient trop fréquents à son époque, mais il ne participa à aucune croisade contre eux. Pour ceux d'entre nous qui se préoccupent de la justice raciale aujourd'hui et qui se considèrent comme des Deweyens ou des pragmatistes, le Dewey vers lequel nous devrions nous tourner est avant tout le théoricien social. Il se peut qu'au cours des deux premiers tiers du XX^e siècle, une stratégie plus conflictuelle ait été nécessaire que ce que Dewey aurait préféré. Mais aujourd'hui, compte tenu des progrès réalisés, les conditions sont telles que le modèle de collaboration, de délibération, d'expérimentation et d'éducation de Dewey est tout à fait à l'ordre du jour. [...]

Mais mon jugement plutôt optimiste ne sera pas acceptable pour ceux qui pensent que les préjugés raciaux sont si omniprésents, si profondément enracinés et si durables qu'ils ne peuvent être supprimés que pour un temps. Tôt ou tard, ils réapparaîtront avec force. Ici, je prends position avec Dewey en considérant les préjugés raciaux comme une caractéristique sociale acquise plutôt que comme un trait fondamental de la nature humaine. À son crédit, dès 1909, il soutenait que la race n'est pas un fait biologique mais une « réalité pratique » conditionnée par la culture, comme il l'a nommée une décennie plus tard lorsqu'il s'exprimait en Chine. Si c'est le cas, il est possible de traiter cette question de manière pratique. Nous n'avons pas à vivre éternellement avec la fiction qu'est la race. Nous pouvons en venir à penser et à nous comporter d'une manière différente. (Eldridge, 2004 : 19)

La même année, Shannon Sullivan jugeait « Racial Prejudice and Friction » et son auteur plus sévèrement, précisément parce qu'elle se compte parmi celles et ceux qui estiment que les « préjugés raciaux »

sont «omniprésents», «profondément enracinés» et «durables», pour reprendre les mots de Michael Eldridge⁴. Bien qu'elle tienne avec Pappas et MacMullan que l'abord du racisme et/ou de la «Whiteness» par le biais de la théorie deweyenne des «habitudes» fournit une entrée féconde, Sullivan produisait une appréciation singulièrement plus critique de «Racial Prejudice and Friction». À ses yeux, le texte vaudrait *aussi*, voire *surtout*, pour ce qu'il révélerait du «Privilège blanc» de son auteur :

Je ne peux m'empêcher de me demander si une anxiété inconsciente à propos de la race n'est pas responsable des étranges incohérences qui se développent dans le texte de Dewey dès qu'il aborde les questions de préjugés raciaux. La description inhabituelle que Dewey fait de l'habitude comme étant nécessairement et universellement hostile à la différence, ainsi que sa compréhension inhabituellement réductrice et non transactionnelle des phénomènes sociaux (raciaux), est moins un compte rendu objectif des opérations des habitudes raciales qu'un compte rendu involontaire de ce à quoi ressemble la race du point de vue du Privilège blanc. (Sullivan, 2004b: 196)

Son regard critique a ensuite été rejoint et affermi par d'autres chercheuses et chercheurs et la position de Sullivan a pris un certain poids. À tel point qu'elle a rédigé le chapitre consacré à la «race» dans le *Oxford Handbook of Dewey* (Fesmire, 2017). Dans sa contribution, elle compare Dewey et Du Bois à partir de leurs écrits sur la Première Guerre mondiale et le colonialisme, comparaison qui penche nettement en faveur du second. De sa comparaison, on peut dire qu'elle illustre l'opposition fixée par Charles W. Mills, pour qui «l'expression "ignorance blanche" implique par contraste la possibilité d'une "connaissance"» (Mills, 2017: 51) : l'«ignorance blanche⁵» étant attribuée à Dewey et la «connaissance» revenant à Du Bois. Bien que très critique de Dewey, Sullivan y défend néanmoins toujours une approche par «l'habitude», «important concept deweyen»,

et invite à « comprendre la race en termes d’habitude raciale : une prédisposition à réagir et à s’engager dans le monde d’une manière particulière – et dans le cas de la *Whiteness*, d’une manière qui tend à traiter les personnes de couleur comme inférieures aux personnes blanches » (Sullivan, 2017a : 2).

Mais si elle considère que « la philosophie de Dewey peut être utilisée pour s’attaquer aux problèmes de la race », elle estime que cette même philosophie « peut également être problématique pour une philosophie *critique* de la race » (je souligne) : « Le pragmatisme de Dewey est donc à la fois prometteur et plein de périls potentiels pour les philosophes contemporains de la race. » (*Ibid.*). Tout en réitérant les critiques qu’elle avait apportées en 2004 à « Racial Prejudice and Friction », Shannon Sullivan donne alors un tour de vis supplémentaire :

Mon argument est que l’évaluation de la guerre par Dewey est saturée de privilège colonial blanc, mais que ce privilège peut être difficile à détecter car il est généralement caché et inexprimé dans l’œuvre de Dewey (et peut-être non réalisé par Dewey lui-même). [...] Les essais de Dewey sur la Première Guerre mondiale sont façonnés par ce que Charles Mills (1998) a appelé la blancheur conceptuelle (*conceptual Whiteness*) : ils sont écrits à partir d’une perspective blanche non reconnue qui tend à ignorer, négliger et rendre invisible les questions de race et de racisme, y compris bon nombre des préoccupations, des intérêts et des visions du monde des personnes de couleur. (Sullivan, 2017a : 3)

Selon elle, la comparaison avec les écrits de Du Bois de la même période révélerait même la « complicité de Dewey avec la domination colonialiste blanche », à tout le moins avant que le philosophe ne prenne un « tournant progressif et important vers le pluralisme culturel qui caractérise son œuvre ultérieure » (*ibid.*) – comme l’aurait montré

Thomas Fallace (2010a), dont elle avait loué le travail auparavant (Sullivan, 2011). Mi-figue mi-raisin, sa conclusion réasserte ainsi « la complicité de Dewey avec la domination colonialiste blanche de son époque » :

Non seulement Dewey n'a pas très souvent écrit explicitement sur la race, mais certains de ses travaux qui éludent la question raciale sont imprégnés d'un engagement tacite et « invisible » envers le Privilège blanc et la supériorité blanche. [...] Cela ne signifie pas que le pragmatisme de Dewey ne peut pas être une ressource utile pour les philosophes et les universitaires contemporains. Nous devons cependant le lire en tenant compte de la complicité de Dewey avec la domination colonialiste blanche de son époque, afin de ne pas la reproduire dans la nôtre. (Sullivan, 2017a : 14)

NOTES

1 Dans tout ce paragraphe, Hart s'appuie sur le livre *Sundown Towns* de l'historien James W. Loewen (2005), à qui il reprend aussi le terme « nadir » pour qualifier la « période ». Hart ne signale pas que Loewen complique singulièrement les choses, en montrant clairement que la politique raciste des villes et comtés « *sundowns* » a d'abord frappé les migrants chinois avant d'être ensuite étendue aux Noirs : « Avant que les Africains-Américains ne fassent leur Grand Repli, les Chinois ont fourni une sorte de répétition générale. [...] Entre 1885 et 1920 environ, des dizaines de communautés de l'Ouest, y compris des villes et des comtés aussi loin à l'intérieur des terres que le Wyoming et le Colorado et des villes aussi grandes que Seattle et Tacoma, ont chassé toutes leurs populations sino-américaines – certaines brièvement, d'autres pendant des décennies. [...] À peu près à la même époque, les Chinois de Californie ont également été attaqués. [...] En tout, entre 1884 et 1900, selon les recherches minutieuses de Jean Pfaelzer, plus de 40 villes californiennes ont chassé tous leurs résidents chinois et les ont tenus à l'écart. Vers 1905, c'est le tour de Visalia : les blancs "ont brûlé tout le quartier chinois", selon un homme né là-bas en 1900 qui se souvient que cela s'est passé quand il était petit. En juin 1906, le conseil municipal de Santa Ana, en Californie, a adopté une résolution demandant "aux pompiers

de brûler chacun des bâtiments du quartier connus sous le nom de Chinatown"; le 26 juin, une foule de plus de mille personnes a assisté à l'incendie. [...] De 1890 aux années 1930, les Blancs du Nord (et du Sud non traditionnel) ont commencé à faire aux Africains-Américains ce que les Ouest-Américains avaient fait aux Chinois américains. Le retrait des Chinois peut être daté du milieu des années 1870 à environ 1910, soit quinze à vingt ans avant le Grand Retrait. » (Loewen, 2005 : 50-51). Je le signale pour donner crédit à Dewey qui abordera le racisme antichinois dans « Racial Prejudice and Friction ». Josiah Royce – le seul parmi les pragmatistes « classiques » à avoir publié un livre sur les questions raciales – avait lui aussi traité du racisme antichinois et antijaponais dans *Race Questions, Provincialism and Other American Problems* (1908).

2 Cornel West n'y aborde pas « Racial Prejudice and Friction », absent de la bibliographie.

3 Pour C. W. Mills, le philosophe dont s'inspirent de nombreux auteurs qui critiquent le manque d'attention de Dewey au racisme, cet embarras participerait de la « *White ignorance* » propre au « libéralisme racial » : « Les atrocités du passé étant désormais une source d'embarras, elles doivent être niées, minimisées ou simplement contournées sur le plan conceptuel. Un oubli entretenu, un ensemble

de négligences construites, et des aveuglements, caractérisent le libéralisme racial : des sujets que l'on ne peut pas soulever, des questions que l'on ne peut pas aborder, des sujets que l'on ne peut pas explorer. » (Mills, 2017 : 43). Sa façon de voir les choses n'épuise pas la signification et les sources de cet embarras, puisqu'il peut aussi être vif chez les auteurs « blancs » qui s'efforcent de soutenir une active attitude antiraciste. Il s'agit alors de l'embarras dans lequel ils se trouvent dans une lutte antiraciste qui les place dans une très inconfortable position, en tant qu'ils sont « blancs » et bénéficieraient *de facto* d'un « privilège racial » indu, lequel les maintiendrait en plus dans une « ignorance » (relative) des conséquences et de la réalité du racisme, dont ils seraient pourtant historiquement et socialement complices. Cette forme-là d'embarras a été longuement travaillée par Sullivan, tant dans *Good White People : The Problem with Middle-Class White Anti-Racism* (Sullivan, 2014) que dans *White Privilege* (Sullivan, 2019). Steve Martinot me semble en avoir bien résumé la teneur dans sa contribution à *White Self-Criticality Beyond Anti-Racism : How Does It Feel to Be a White Problem ?* (Yancy, 2015) : « Les Blancs favorables à la démocratie sont confrontés à de multiples problèmes avec la *Whiteness*. Le premier est de savoir comment amener une démocratisation des États-Unis contre celle-ci. Deuxièmement, leurs efforts tendent à être marginalisés par

la société blanche dominante dans sa volonté de préserver l'hégémonie blanche. Troisièmement, leurs alliés naturels, ceux qui sont soumis à la colonialité blanche, les marginalisent souvent parce qu'ils sont blancs. Les communautés de couleur savent que les Blancs antiracistes peuvent les quitter et retourner à la socialité blanche lorsque la lutte devient trop vive. Ce n'est pas une faute de race mais une condition culturelle qui manifeste une structure de force, de terreur et d'oppression, le système d'activités sociales par lequel l'identité blanche et son concept de "race" se produisent. Aux États-Unis, les Blancs favorables à la démocratie n'ont pas de base politique solide sur laquelle s'appuyer. Je le dis franchement non pas pour nous décourager, mais pour nous permettre d'affronter la réalité. » (Martinot, 2015 : 182).

4 Sur l'hypothèse de cette « permanence » du racisme aux États-Unis et de ce que cela peut signifier en termes de stratégie à adopter pour et par les Noirs-Américains, cf. le texte de Sullivan dans *Pragmatism and Justice* (Dieleman, Rondel & Voparil, 2017), où elle actualise le diagnostic de Derrick Bell, l'un des fondateurs de la *Critical Race Theory*.

5 Dans le *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, Mills rappelle qu'il a défini « l'ignorance blanche » de la façon suivante : « une ignorance chez les Blancs – une absence de croyance, une fausse croyance, un ensemble de

fausses croyances, une perspective profondément déformante – qui n'était pas contingente mais liée causalement à leur *Whiteness*. "*Whiteness*" n'a ici bien sûr aucune connotation biologique, mais il est utilisé, au sens qui est devenu la norme dans les *Critical Whiteness Studies*, pour désigner les personnes socialement classées comme blanches dans un système social racialisé. » (Mills, 2015 : 217). Son concept ne désigne pas seulement une ignorance relative à des faits, mais aussi une

« ignorance » qu'il qualifie de « morale » (Mills, 2008 : 235). Cette « ignorance » englobe tant des individus explicitement « racistes » que des structures « impersonnelles » (*ibid.*). Elle ne concerne pas seulement les États-Unis, mais est « globale » (Mills, 2015 : 219). La contribution de Sullivan au *Oxford Handbook on Dewey* fait fond sur cette caractérisation de « l'ignorance blanche globale », entrevue et condamnée par Du Bois dès le début du XX^e siècle.

CHAPITRE 2

UNE RESTRICTION DU CORPUS QUI NÉGLIGE L'AMPLEUR DE L'ŒUVRE ET LE CONTEXTE DES INTERVENTIONS DE DEWEY

Entre 1996 et 2017, on le voit, l'appréciation générale de « Racial Prejudice and Friction » a donc radicalement changé. Durant ce laps de temps, ce texte s'est graduellement transformé en une pièce à conviction d'un dossier d'accusation : il devenait alors l'un des éléments qui témoignaient de l'inadéquation du traitement du racisme et de la « race » par Dewey, en raison d'une inattention du philosophe à sa propre « *Whiteness* » et de son ignorance de la puissance du « *White Suprematism* » qui gangrenait (et gangrène encore) les États-Unis et le reste du monde (Margonis, 2009 ; Sullivan, 2004b ; Kim, 2009). Si « Racial Prejudice and Friction » avait subitement gagné en importance, c'est parce qu'il serait « le seul commentaire savant connu de Dewey sur le racisme » (Torres Colon & Hobbs, 2016 : 134) et constituerait « son seul et unique traitement philosophique de la race » (*ibid.* : 130), traitement insatisfaisant (voire coupable) estimé donc beaucoup d'auteurs américains contemporains.

Ce faisant, le texte a été de moins en moins lu avec attention et la focale s'est rétrécie : pour bien des commentateurs, il ne s'agissait plus tant de traiter ce qui s'y trouvait *effectivement* énoncé que de dénoncer ce qui ne s'y trouvait pas traité – ou pas correctement traité. Occultant l'amplitude des phénomènes évoqués par « Racial Prejudice and Friction », les commentateurs ont ainsi sévèrement restreint l'éventail des différentes pathologies sociales et politiques

visées par le texte – qui a fini aussi par être privé de son contexte¹. Ils en vinrent ainsi à oublier que Dewey n’y parlait pas uniquement (et pas centralement) de la ségrégation raciale aux États-Unis : tout en étendant son analyse à d’autres parties du monde, le philosophe américain considérait également l’antisémitisme, le racisme anti-chinois et antijaponais, l’exacerbation belliqueuse des nationalismes et l’intensification des mobilisations anti-immigrés.

Si les interrogations actuelles sur la faible part de l’œuvre de Dewey explicitement consacrée à l’analyse de la « race » et du racisme sont légitimes, on regrettera donc qu’elles aient conduit à une certaine provincialisation des choses qu’il a *réellement* écrites à ce propos, notamment dans « Racial Prejudice and Friction » que peu de commentateurs lisent maintenant aussi attentivement (et charitablement) que Gregory Pappas avait pu le faire dans les années 1990. Entendons-nous bien : une auteure comme Shannon Sullivan lit certes attentivement « Racial Prejudice and Friction », mais elle ne lit pas *l’ensemble* du texte et ne se concentre que sur *certaines* de ses parties ; et elle les lit en s’en tenant à un mot d’ordre interprétatif contemporain, au lieu de les ressaisir dans le contexte d’expérience qui était celui de Dewey. Au-delà du cas de cette chercheuse, tout en négligeant souvent tout ce qui n’y a pas trait explicitement aux États-Unis, la majorité des commentateurs oublie aussi fréquemment les développements de Dewey sur le bellicisme nationaliste, ou bien traitent avec légèreté (ou sur un mode très moralisateur) ses remarques sur l’immigration. Pourtant le rapport aux nouveaux venus et aux étrangers constitue un sujet central de « Racial Prejudice and Friction » – le texte est au moins autant consacré à la xénophobie qu’au racisme, il s’occupe autant (sinon plus) de l’inhospitalité que de la ségrégation².

Ces quinze dernières années, si la lecture du texte lui-même est devenue de plus en plus partielle, le corpus des écrits pertinents a également été restreint d’une curieuse manière, comme pour

mieux souligner que « Dewey a à peine abordé le problème [du racisme] dans ses écrits » (Torres Colon & Hobbs, 2016 : 126), et dresser son acte d'accusation en conséquence. Souvent, lorsqu'ils ne s'en tiennent pas uniquement à « Racial Prejudice and Friction », rarement considéré dans l'intégralité de son mouvement, la plupart des commentateurs – et pas uniquement les plus critiques d'entre eux (Eldridge, 2004) – ne retiennent plus que deux autres textes, dessinant un triptyque qui s'échelonne entre 1909 et 1932. La chose avait d'ailleurs été remarquée par Robert Kim, qui surestimait grandement le « consensus » entre les protagonistes du débat³, mais visait juste sur la limitation de la discussion à ce micro-corpus⁴ :

La petite littérature secondaire sur les réflexions de Dewey au sujet de la race a atteint un consensus. Plus précisément, il avait peu à dire sur la race et ne faisait pas grand-chose pour aider directement les mouvements antiracistes. En raison de ce manque de travaux antiracistes, l'attention des chercheurs s'est surtout concentrée sur trois essais de Dewey : un discours à la NAACP en 1909 qui rejette le racisme biologique, une conférence en Chine en 1922 qui explique les préjugés raciaux et un discours à la NAACP en 1932 qui condamne le racisme comme une sorte d'exploitation de classe. Dans une nation profondément configurée par la hiérarchie raciale, aux mises en vigueur manifestement violentes (i.e. des lynchages et un laxisme judiciaire à leur propos), le fait de relativement peu écrire et agir au service de l'antiracisme constitue une omission assez grave pour un théoricien démocratique et un critique social de premier plan. Mais les contributeurs pragmatistes de la littérature secondaire avancent une autre thèse, qui rend moins cinglante la surprenante réticence de Dewey à se saisir des questions raciales. Quelles que soient les failles ou les omissions dans l'œuvre de Dewey, ils affirment que sa philosophie sociale et politique générale peut à la fois aider et intégrer les meilleures idées des travaux récents sur la théorie raciale. (Kim, 2009 : 59)

Le premier texte consiste donc en l’allocution de Dewey au Congrès national noir (National Negro Conference), rassemblement préparatoire à la mise sur pied de la NAACP⁵, dont il était l’un des membres fondateurs. Apporter la « preuve scientifique de l’égalité des hommes » constituait le « thème officiel de la Conférence » de 1909 et Dewey y « clôturait la session chargée du matin » (Lewis, 1993/2013 : 392). Dans son intervention, après avoir exprimé sa « sympathie pour l’objet de ce rassemblement » et remercié les organisateurs de lui avoir donné le « privilège » d’y participer, le philosophe récusait nettement le racisme à parure « scientifique » (Dewey, 1909/2023 : 184). À la différence de certains des « intervenants qui l’avaient précédé » (Carle, 2015 : 254), il refusait tout fondement scientifique à l’inégalité des « races ». Après avoir attaqué la « doctrine de l’hérédité » biologique des « capacités » et « caractéristiques acquises », il faisait valoir une forte exigence d’égalité des conditions et des opportunités :

Il n’y a pas de « race inférieure », et les membres d’une race soi-disant inférieure devraient tous bénéficier des mêmes opportunités en termes d’environnement social et d’occasions de développement de leur personnalité que les membres d’une race plus avantagée. (Dewey, 1909/2023 : 184)

Ainsi, « selon Dewey, l’idée de rejeter un individu en raison de sa race est une “injustice”, et il insistait sur le fait que tous les êtres humains devraient avoir “une pleine, égale et libre opportunité sociale” » (Fallace, 2010b : 471). Pour lui, « d’un strict point de vue scientifique », il était « aujourd’hui » de « la responsabilité de la société dans son ensemble de veiller à ce que l’environnement soit disposé de manière à utiliser tout le capital individuel qui y est rencontré » (Dewey, 1909/2023 : 185). Autrement dit :

[...] une société qui ne fournit pas [à chacun] l’environnement, l’éducation et les opportunités de toutes sortes [...] ne fait pas seulement une injustice à cette race particulière et à ces

individus particuliers, mais se fait une injustice à elle-même en se privant de ce capital social. (*Ibid.*)

On fait difficilement plus clair comme déclaration et visée anti-racistes... Les lecteurs pourront d'ailleurs le constater puisqu'ils trouveront dans ce volume une traduction de cette allocution. Après « Racial Prejudice and Friction », l'autre texte qui se trouve ensuite très souvent évoqué, et que l'on a également traduit dans ce volume, est donc l'intervention de Dewey à la NAACP, en 1932. C'est d'ailleurs sur celui-ci que Charlene Haddock Seigfried s'était arrêtée pour illustrer les « forces et faiblesses » de Dewey sur les « problèmes de discrimination », inaugurant une vague de retours critiques qui enflera à partir des années 2000. Selon elle, « 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 » (Seigfried, 1998/2001 : 55).

Si Dewey a certes su reconnaître « les sources de l'oppression dans l'intention des élites dirigeantes de préserver leur pouvoir », et bien qu'il ait « 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 » et « semble curieusement peu intéressé à rendre compte de la virulence des préjugés et de leur persistance, ou à explorer en détail comment ils modifient la vie de ceux qui en sont victimes », tout comme « il sous-estime souvent ce qui est nécessaire pour les surmonter » (*ibid.*). À ce moment, Charlene Haddock Seigfried ne semblait pas avoir connaissance de « Racial Prejudice and Friction ». Absent de la bibliographie, l'article n'est pas discuté : c'est regrettable, car la philosophe féministe aurait pu y trouver un Dewey attentif « aux aspects les plus irrationnels de la compréhension humaine et de l'utilisation

du pouvoir». Si on peut s'accorder avec John Shook⁶ pour dire que «Dewey n'a jamais prétendu être un philosophe de l'irrationalité» (Shook, 2014 : 111), force est de constater qu'il y a bien un endroit où il s'en occupe : dans cet article de 1922 (mais aussi dans ses multiples propos sur les religions).

Écrit pendant la «Grande Dépression», le discours que Dewey prononce à la NAACP en 1932 n'est pas seulement indexé à la situation sociale et économique générale, il est aussi largement dépendant de l'horizon politique immédiat que s'y donnait le philosophe et dont il souhaitait faire part : son soutien au lancement d'un troisième parti politique. Ce projet de création d'un troisième parti politique était porté par la Ligue pour une action politique indépendante (League for Independent Political Action) (LIPA), dont Dewey avait accepté d'être le président au niveau national en mai 1929, tandis que W. E. B. Du Bois en était l'un des vice-présidents (Westbrook, 1991 : 446-447). Si la LIPA n'était pas un parti politique, cette organisation cherchait «à unir des groupes dissidents afin de présenter un front uni dans la formation d'un troisième parti» (Bordeau, 1971 : 76). Il convient de l'évoquer, car il y a de bonnes chances que ce soit *en tant que* représentant de la LIPA que Dewey s'exprimait à la NAACP en 1932 – comme on va le voir, la plus grande part de son discours y était consacrée à la nécessité de fonder et de rallier un troisième parti⁷.

Devant la NAACP, Dewey inscrit en effet doublement son discours sur le fond de la crise économique et parmi les efforts qui étaient les siens pour faire naître un nouveau parti politique, appelé à porter de «nouvelles idées» et à briser le *statu quo* maintenu par le Parti Républicain et le Parti Démocrate – «les leaders de ces deux vieux partis s'accordent sur tout, sauf sur qui va détenir les commandes pour les quelques prochaines années» (Dewey, 1932/2023 : 194). Si Dewey estime que la crise «marque la fin de la période d'illusions et d'hallucinations», qu'elle «a démontré la fausseté de la philosophie politique et économique dont nous avons été gavés», elle a «au moins

quelques avantages» (*ibid.* : 186), qui convergent vers la nécessité – et la viabilité – d'un nouveau parti politique.

D'abord, elle a fait « prendre conscience du besoin de nouvelles idées, de nouvelles mesures, de nouvelles politiques, de nouveaux leaders, pour amener une grande reconstruction sociale » (*ibid.*). Ensuite, « cette compulsion à penser de manière plus fondamentale a aussi l'avantage de ne pas seulement amener une plus grande liberté de pensée mais aussi d'expression », ce faisant, la situation « donne aux groupes minoritaires, opprimés une meilleure opportunité d'exprimer eux-mêmes leurs besoins, leurs dommages, leurs demandes d'une plus grande liberté » (*ibid.*). Enfin, « la crise a également révélé une communauté d'intérêt parmi tous les groupes minoritaires, opprimés ou réprimés du pays. Elle a clairement montré que tous ces groupes qui souffrent, même s'ils ne souffrent pas exactement de la même manière, sont après tout fondamentalement les victimes des mêmes causes. » (*Ibid.* : 187). Dewey ne cachait pas qu'il s'avavançait et allait au-devant de l'histoire. Il signalait donc aussitôt que la « conscience » de cette « communauté d'intérêt » n'allait pas encore de soi, mais se montrait optimiste :

Je ne veux pas dire que je pense que cette leçon de la communauté d'intérêt entre tous ces différents groupes, quelle que soit leur race ou leur couleur, a été très bien apprise jusqu'à présent ou que sa conscience s'est ancrée très profondément ou s'est étendue très largement. Mais je pense que le fait qu'ils souffrent tous plus ou moins des mêmes causes a été mis en évidence et que la reconnaissance de ce fait va s'étendre de plus en plus rapidement et s'ancrer plus profondément à partir de maintenant. (*Ibid.*)

C'est seulement après cette pondération qu'intervient un paragraphe sur lequel s'arrêtent souvent les plus critiques des commentateurs, qui y voient une minoration du racisme subi par les

Noirs-Américains à qui il s'adressait (notons cependant qu'il ne s'adressait pas qu'aux Noirs puisque la NAACP était une organisation « interracial », de sorte que des Blancs étaient aussi présents dans l'audience). Moins sévères, Charles F. Cohan et Audrey Howlett font une remarque importante avant d'introduire ce paragraphe. En effet, ils notent que Dewey « a conçu son allocution non pas pour les personnes d'une race, mais pour les citoyens d'une nation » (Cohan & Howlett, 2017 : 19) : des « citoyens » de toutes « races » qu'il tentait de rallier à son idée d'un troisième parti politique, lequel recueillerait les voix des groupes « opprimés » et porterait le projet d'une radicale « reconstruction sociale » :

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.

En ce qui concerne leur pouvoir et leur capacité à contrôler les conditions économiques, on peut vraiment dire que tous les groupes de travailleurs des États-Unis sont dans le même bateau ; bien que les membres de votre groupe aient été discriminés plus que d'autres, ils ne font que vivre plus intensément ce que tous les groupes de travailleurs endurent, en particulier ceux qui ne sont pas organisés [i.e. syndiqués]. Il me semble donc que la leçon qui vaut pour l'un de ces groupes est la même que pour les autres. Et donc les choses que je voudrais vous dire ce soir sont du même ordre que celles que je dirais aux représentants de tout groupe blanc qui est également désavantagé économiquement, industriellement, financièrement et politiquement, par rapport aux rares privilégiés. (Dewey, 1932/2023 : 188)

La remarque de Cohan et Howlett va dans le sens de ce que j'avais avancé : c'est vraisemblablement en tant que représentant de la

LIPA que Dewey s'exprimait devant la NAACP. Et de fait, le plus long segment de son discours concerne la nécessité de fonder et de rallier un troisième parti, parce que les dirigeants démocrates et républicains se conduisent de la même façon, en trompant les « masses » et en s'alignant sur les intérêts du « *big business* » :

On dit parfois que nous avons besoin d'un troisième parti dans notre politique nationale ; mais comme beaucoup d'autres avant moi l'ont fait remarquer, il faut plutôt dire que nous devrions avoir un deuxième parti, puisque nous n'en avons actuellement qu'un seul qui opère sous deux noms différents [...]. (*Ibid.* : 190)

[...] En bref, les véritables enjeux politiques du jour sont économiques, industriels et financiers, et les deux vieux partis sont engagés dans un jeu de cache-cache ; cachant leur propre attitude aux masses populaires, ils recherchent constamment les faveurs et contributions pour leurs campagnes électorales et guignent le soutien des entreprises et des institutions financières, qui contrôlent réellement notre vie publique. (*Ibid.* : 192)

L'apparente minoration des différences entre les travailleurs blancs et les travailleurs noirs à laquelle Dewey s'adonne dans son discours se comprend également mieux à la lumière de mon hypothèse – soit que c'est au nom de la LIPA (dont Du Bois était également membre, je l'ai dit⁸) qu'il s'exprimait. Pour forger une large coalition susceptible d'assurer la naissance et le succès de ce troisième parti, il fallait que Dewey fasse valoir une cause commune, fondée sur le relevé d'une oppression partagée et d'un ennemi commun, par-delà les différences raciales, qu'il ne négligeait cependant pas.

En effet, s'il dit adresser un seul et même message, qui vaudrait pour les travailleurs noirs comme pour les travailleurs blancs, Dewey reconnaît néanmoins une spécificité à son auditoire « de couleur » : ce dernier saurait mieux que quiconque de quoi il retourne. Mais, telle

qu'il l'énonce, cette spécificité fait fond sur ce que bien des commentateurs décriront comme un « réductionnisme⁹ » : en l'occurrence, « réduction » de l'esclavage et de la ségrégation raciale à des causes strictement « économiques¹⁰ » :

Il est certain que s'il est un groupe de personnes qui doit savoir que la question économique et industrielle est la plus importante politiquement, ce sont les gens de couleur. 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? (Dewey, 1932/2023 : 192-193)

Avant de conclure, Dewey tentait de prévenir toute mésinterprétation de son propos, en veillant à ce que son auditoire ne pense pas qu'il minorait l'exceptionnel tort dont souffraient les Noirs-Américains. Mais il ne cessait pas pour autant de délivrer son message principal, l'appel à la coalition des « groupes minoritaires » au sein d'un « nouveau parti » politique susceptible de transcender la « ligne de couleur ».

Dans ce que j'ai dit, je n'ai pas, je l'espère, été aveugle à tous les désavantages spéciaux dont souffre le groupe de couleur. Je sais à quel point ces désavantages sont importants, graves, et comment ils s'intensifient dans une période comme celle que nous vivons actuellement. Mais je sais aussi que ceux qui veulent garder le pouvoir, politique et économique, entre leurs mains – le pouvoir politique qui découle de la possession du pouvoir économique – croient au principe du diviser pour mieux conquérir. Je pense que les dirigeants des deux anciens partis seront parfaitement satisfaits, je crois que le *big business* qui contrôle les deux anciens partis serait parfaitement satisfait, s'ils peuvent

maintenir la division parmi les différents groupes minoritaires. Ces dirigeants sont parfaitement disposés à ce que ce groupe-ci soutienne le Parti Républicain et ce groupe-là le Parti Démocrate, à condition qu'ils puissent les monter l'un contre l'autre et les maintenir divisés [...]. Tant qu'ils parviennent à maintenir les groupes divisés, ils peuvent garder le contrôle. Le jour de l'esclavage économique des masses prendra fin dans la mesure seulement où tous les groupes minoritaires se détacheront complètement des deux anciens partis et adhéreront à un nouveau parti, qui aidera à apporter la reconstruction sociale et économique, dans l'intérêt d'une société coopérative et humaine. (*Ibid.* : 194)

Même si ce discours est un écrit de circonstance et qu'il semble s'y exprimer en tant que président de la LIPA, ce que Dewey y dit reste très en phase avec son attitude et son tempérament. Ainsi, dès les trois premiers paragraphes, on trouve une saisie des situations de crises (ici la crise de 1929) comme épreuve de réalité et opportunité. Si cette crise, à l'instar des autres crises, est opportune, c'est qu'elle est occasion de novation, incitation à « penser » et appel à la « reconstruction sociale ». En tant qu'épreuve de réalité, cette crise-ci, tout comme d'autres crises, n'enjoint pas seulement à une prise de conscience d'un besoin de novation, elle amène « une plus grande liberté de pensée ». Mieux, celles et ceux que cette crise assaille ne sont pas seulement obligés de « penser plus fondamentalement », ils sont aussi amenés à rejoindre le plan de la totalité, en étendant le périmètre de la situation considérée :

J'ai rencontré un ingénieur, une peinture dans sa profession, il y a quelques semaines, et il m'a dit : « Figurez-vous que j'ai seulement commencé à réfléchir en 1932. » Je ne prendrais pas cette remarque de manière trop littérale, parce que je sais qu'il avait déjà réfléchi très efficacement ; mais je comprenais ce qu'il voulait dire. Avant l'effondrement de 1929, il n'avait pas eu à considérer, comme il est amené à le faire maintenant, la relation

de son travail, c'est-à-dire de la profession d'ingénieur, à l'ensemble de la construction sociale et économique. (*Ibid.* : 186)

Opportunité d'un accroissement et d'un approfondissement de la réflexion, la crise est aussi occasion de la redécouverte d'un destin commun, révélé par des maux partagés que même les « gens conservateurs », les plus naturellement rétifs à la « reconstruction sociale », semblent disposés à prendre à bras-le-corps :

Les gens conservateurs, ceux qui étaient en position de pouvoir et d'influence, sont nombreux à dire des choses aujourd'hui, dans des lieux publics comme en privé, qui auraient été considérées comme hautement subversives et dangereuses si elles avaient émané de radicaux il y a quelques années. Il ne s'agit pas seulement de cette possibilité accrue de penser et d'exprimer le résultat de la pensée, même lorsqu'elle est critique de l'ordre économique et politique dans lequel nous vivons, car la crise a également révélé une communauté d'intérêt parmi tous les groupes minoritaires, réprimés et opprimés du pays. (*Ibid.* : 187)

Les trois premiers paragraphes l'indiquent, on a là du Dewey pur jus. S'il s'exprimait vraisemblablement comme président de la LIPA et parlait des effets de la grande crise de 1929, c'est néanmoins bien son attitude générale qui se manifestait dans ce discours, ce qui rend l'excessif dénigrement dont il a récemment fait l'objet d'autant plus étonnant. Dans sa lecture critique de l'« Address to the National Association for the Advancement of Colored People » (Dewey, 1932/2023), Charlene Haddock Seigfried se montrait encore relativement modérée, à mille lieues de la condamnation hyperbolique de Dewey et des Deweyens articulée par Frank Margonis¹¹. La philosophe féministe voyait certes dans le discours de Dewey à la NAACP un « exemple de son échec à reconnaître la réalité fondamentale du problème du racisme pour les Africains-Américains » (Eldridge, 2004 : 14), mais elle mettait la faute de jugement de Dewey sur le compte

d'une stratégie politique naïve¹² – et non sur sa « *Whiteness* » et sur « l'épistémologie de l'ignorance » qui l'accompagne¹³.

Ainsi, Seigfried commençait par rappeler que « Dewey reconnaît la plus grande discrimination et la plus grande souffrance que les Noirs endurent au milieu de la Grande Dépression, mais il pense qu'il s'agit d'une différence quantitative plutôt que qualitative » (Seigfried, 1998/2002 : 58). Car, ajoute-t-elle, « 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 » (*ibid.*). Pour Dewey, continue-t-elle, « 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 » (*ibid.*).

Selon elle, si Dewey « nie que le racisme soit le problème fondamental des Noirs », c'est d'abord parce qu'il « attribue la cause de l'esclavage, de la persécution et de la négation des libertés civiles à l'oppression économique capitaliste¹⁴ » (*ibid.*). C'est ensuite parce qu'il estime que la « Grande Dépression » a « révélé une communauté d'intérêt entre tous les groupes minoritaires et opprimés du pays », mais ces derniers « n'ont pas encore réalisé qu'ils souffrent d'une victimisation commune » et que « seule une coalition de groupes minoritaires et défavorisés peut efficacement défier les pouvoirs politiques et économiques en place » (*ibid.*). Seigfried concluait sa lecture de l'allocution de la façon suivante :

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 bien établi, mais il est peu probable que cela se produise dans un climat de haine et de discrimination. (*Ibid.* : 58-59)

NOTES

1 Si Italo Testa (2017) et Frederica Gregoratto (2017) sont parmi les seuls à le replacer dans la série des écrits chinois du philosophe, très peu d'auteurs s'efforcent de reconstituer la variété des situations sociales et historiques visées par Dewey.

2 MacMullan n'y est pas inattentif, il signale que le travail de Dewey « sur l'habitude et les préjugés raciaux pourrait donner un sens à un phénomène actuel et inquiétant qui implique clairement de la haine et des préjugés raciaux : les diverses campagnes politiques et législatives visant à mettre un terme à "l'invasion" des travailleurs potentiels du bâtiment, de l'hôtellerie et de l'agriculture qui traversent la frontière politique qui a scindé relativement récemment les terres qui font partie de l'Amérique latine depuis 400 ans, les tentatives des gens d'exercer leur liberté de culte et de réunion, même s'ils sont musulmans à New York, et le niveau unique de suspicion et de méfiance envers notre premier président africain-américain » (MacMullan, 2011 : 99-100).

3 Fallace (2010b : 472) décrivait mieux l'état du débat et y distinguait « cinq camps » : « La petite littérature sur les opinions de Dewey sur la race peut être divisée en cinq camps. Certains auteurs font généralement l'éloge de Dewey pour ses vues philosophiques éclairées sur la race et son rapport avec des questions sociales plus

larges (Burks, 1997 ; Eisele, 1975 ; Goodenow, 1977 ; Pappas, 1996 ; Stack, 2009). D'autres considèrent que la philosophie de Dewey est totalement inadaptée au monde multiculturel et estiment que son silence relatif sur les questions de discrimination et d'injustice raciales est inexcusable (Margonis, 2009 ; Sullivan, 2003). Entre ces deux extrêmes, certains spécialistes ont exposé les théories et les politiques racistes, centralisées et assimilationnistes des éducateurs progressistes et situent la philosophie de Dewey dans ces courants, mais sans pour autant l'accuser directement de racisme (Karier, 1972 ; Spring, 1970 ; Watkins, 2001). D'autres encore ont simplement souligné la nature malencontreuse et ambiguë des idées de Dewey sur la question (Feinberg, 1975 ; Taylor, 2004 ; Seigfried, 1998). Plus récemment, des auteurs ont reconnu les lacunes des vues spécifiques de Dewey sur la race, mais voient néanmoins dans sa pensée philosophique globale la promesse d'une nouvelle conceptualisation, postmoderniste, de l'identité raciale (Eldridge, 2004 ; Glaude, 2007). »

4 Dans une note de bas de page, Kim (2009 : 70-71) disait son désaccord : « Je pense que le jugement général selon lequel Dewey a peu écrit sur la race a besoin d'être corrigé. Si nous considérons ses divers écrits sur la Chine et l'Orient, nous constatons qu'il avait plus à dire sur la race que

ce qui est contenu dans les trois essais auxquels la plupart des universitaires ont tendance à se référer.» Depuis cette remarque, Elisabeth Carolyn Brown est revenue dans sa thèse sur ces « divers écrits sur la Chine et l'Orient » dans une perspective très critique, doublement inspirée d'Edward Saïd et de la *Critical Race Theory* : elle fait alors de « Racial Prejudice and Friction » un exemple « de ce que la spécialiste des *Black Studies* Jodi Melamed appelle le libéralisme racial, un « changement radical dans l'épistémologie et la politique raciales » qui s'est éloigné de la suprématie blanche manifeste mais qui a néanmoins servi les projets racistes de l'État en « suturant un antiracisme 'officiel' au nationalisme américain ». Melamed fait remonter le libéralisme racial aux mouvements de réforme des années 1930 et 1940 qui ont cherché à atténuer les inégalités raciales qui résultaient de la législation Jim Crow en encourageant la philanthropie, la recherche en sciences sociales, les arts et le leadership noirs plutôt que de viser à la transformation radicale de l'État » (Brown, 2016 : 3) – notons qu'avec cette caractérisation à gros sabots du « libéralisme racial », il faudrait y verser Du Bois et Locke (Du Bois en raison de son trope des « *Talented Tenth* » et Locke en raison de son rôle dans le mouvement artistique du « *Harlem Renaissance* »)... Tout en partageant certaines des positions de Sullivan et Margonis, Brown marque néanmoins un écart sur « Racial Prejudice and Friction » : « Mon interprétation de l'article

de Dewey, que je mets en relation avec l'impérialisme américain, en particulier en Chine et au Japon, s'écarte de celle de nombreux universitaires qui ont eu tendance à lire l'article en termes de racisme anti-Noir aux États-Unis. Bien que Dewey mentionne le racisme anti-Noir dans l'article, il se concentre principalement sur le racisme anti-asiatique aux États-Unis ainsi que sur le préjugé racial qu'il tient pour endémique dans les sociétés japonaise et chinoise. » (*Ibid.* : 7). En ce qui me concerne, je tiens que « Racial Prejudice and Friction » parle à la fois du racisme anti-Noir et du racisme anti-asiatique aux États-Unis, *mais aussi* du racisme dans les sociétés asiatiques, européennes et américaines *et* de l'hostilité aux nouveaux venus en général. Mais à la différence de Sullivan, je ne dirai pas que « lorsque Dewey discute explicitement de la race, il a tendance à la ramener soit à des questions de classe, soit à la faire équivaloir à une forme de xénophobie qu'un accroissement de familiarité entre les gens dissiperait facilement » (Sullivan, 2017a : 2). En effet, non seulement Dewey y distingue bien entre différentes formes d'hostilité (ou d'« antipathies »), mais il note aussi que la persistance du racisme anti-Noir a clairement à voir avec l'esclavage et ses conséquences. De même, il ne dit pas que les « frictions » diminueront avec « un accroissement de la familiarité » entre les gens, il souligne au contraire qu'il faudra de vastes et profonds « changements ».

5 Kim se trompe : à rigoureusement parler, l'intervention de Dewey en 1909 n'a pas eu lieu devant la NAACP puisque c'est seulement à la suite de la National Negro Conference que la NAACP a été fondée, environ un an plus tard. David Levering Lewis fournit une riche description de l'atmosphère de la conférence de 1909, en détaillant l'intervention remarquée de Du Bois (Lewis, 1993/2013).

6 L'auteur s'appuie d'ailleurs sur le manque de goût de Dewey pour l'irrationalité afin de déjouer les accusations d'ignorance du racisme (voire les accusations de racisme tout court) qui lui pleuvent actuellement dessus. John Shook trouve aussi que la centration de Dewey sur les bases économiques du racisme était sensée (Shook, 2014 : 111).

7 En 1931, 1932 et 1933, Dewey fait paraître plusieurs articles sur ce parti à bâtir (Brown, 1968 : 157 ; Bordeaux, 1971 : 68) – citons, notamment, « The Need for A New Party » (1931), « Prospects for a Third Party » (1932), ou encore « The Future of Radical Political Action » (1933). Devant la NAACP, Dewey ne fait que réitérer le sévère jugement qu'il portait déjà sur le Parti Républicain et le Parti Démocrate dans « Prospects for a Third Party », un an auparavant. Sa critique des deux principaux partis politiques américains s'inscrit dans la continuité de la défiance exprimée par les membres de la NAACP dès 1910, lors de la rencontre qui faisait

suite à la National Negro Conference de 1909, comme l'évoque l'historien Gilbert Jonas dans une note de bas de page de son ouvrage sur la NAACP. Selon l'historien, et comme l'attestent les sources de la NAACP elle-même, Dewey ne participa pas seulement à la conférence de 1909, mais aussi à celle de 1910, où il était compté comme l'un des « speakers ». Après avoir listé les principaux intervenants, Jonas en résume la teneur comme suit : « Parmi les orateurs célèbres de la deuxième conférence en 1910, on compte Clarence Darrow (qui reçoit des applaudissements tumultueux lors de sa présentation), Ida Wells Barnett, Albert E. Pillsbury, John Haynes Holmes, Morefield Storey, l'historien Charles Chesnutt, le financier Jacob Schiff, le philosophe John Dewey, l'anthropologue Franz Boas et Mary Church Terrell. [...] Alors que la première réunion, en 1909, visait à réfuter scientifiquement la croyance populaire de l'époque en l'infériorité des Noirs, la deuxième conférence, en 1910, s'est concentrée sur les conséquences de la privation des droits civiques des Noirs. Les orateurs ont exhorté les électeurs noirs à soutenir les candidats politiques favorables aux droits des Noirs *et à ne suivre servilement aucun parti politique*. D'autres orateurs ont développé le lien organique entre la privation des droits de vote et les écoles publiques ségréguées et de troisième zone. D'autres encore ont établi des liens entre l'absence d'un vote noir puissant, en particulier dans le Sud, et le lynchage débridé. »

(Jonas, 2004 : 401; les italiques sont de mon fait). L'intervention de Dewey à cette conférence de 1910 n'est hélas pas rapportée dans l'édition de ses œuvres complètes – mais il semble qu'il n'y ait été que « discutant », cf. le programme de cette conférence dans les archives de Du Bois, <https://credo.library.umass.edu/view/full/mums312-b004-i352> (je remercie Arto Charpentier de me l'avoir indiqué).

8 On compte 81 documents en référence à la LIPA dans les *Du Bois Papers*. Le 4 février 1932, dans une lettre adressée à Mabel S. Lewis, Du Bois fait part de sa réserve sur la LIPA, rappelant son statut de vice-président, il dit qu'il aimerait que ses camarades soient plus offensifs sur la question raciale : « Je ne suis pas tout à fait sûr de ma relation actuelle avec la Ligue pour l'Action Politique Indépendante. Je ne m'en suis jamais retiré, et donc, pour autant que je sache, je suis toujours l'un des vice-présidents. Cependant, je crains de ne pas être tout à fait d'accord avec la plupart des dirigeants de la Ligue. Ils sont un peu méfiants à l'égard du problème des Noirs, et, au début, ils ne l'abordaient pas du tout ; puis, à cause de ma protestation, ils l'ont depuis lors mentionné, un peu avec précaution. Dans l'ensemble, je suis toujours de leur côté, mais pas encore de tout mon cœur. » (Du Bois, 1932a, *Du Bois Papers*). L'intervention de Dewey lors de la vingt-troisième conférence annuelle de la NAACP a lieu le 10 mai 1932 : la réserve de Du Bois est antérieure et il en avait

déjà fait part à plusieurs reprises, notamment le 25 février 1930 dans un « Memorandum to The Executive Committee » de la LIPA : « L'idéal est clair : les deux vieux partis font banqueroute et sont hypocrites. Mais il est également clair que si le mouvement en faveur d'un troisième parti hésite à épouser la cause de l'affranchissement du Noir, la raison principale de cette hésitation est l'espoir que les mouvements libéraux parviendront à attirer les votes des Blancs du Sud. Mais, d'autre part, le Sud blanc et d'autres sections de la nation leur seront aliénés si la question de la privation des droits des Noirs est discutée. C'est pourquoi, en général, je me suis tenu à l'écart des mouvements en faveur d'un Troisième Parti jusqu'à ce qu'ils se déclarent sur le problème des Noirs, ou si j'y ai participé, c'était dans le but de souligner la nécessité d'une telle prise de position. » (Du Bois, 1930, *Du Bois Papers*). On ne trouve pas trace d'une réaction de Du Bois à l'intervention de Dewey dans les *Du Bois Papers*. Néanmoins, le 18 mars 1932, Du Bois évoque le philosophe dans une de ses correspondances avec Mabel S. Lewis, et semble d'avance mettre le doigt sur ce qui posera problème dans le discours de Dewey : « Je pense que le Dr Dewey et M. Williams s'intéressent tous deux au Noir en général et qu'ils veulent l'inclure dans leur plan et leur action. Cependant, le problème est qu'ils n'intègrent pas le problème des Noirs dans le cadre du problème général du travail et de la société.

C'est pour eux une chose extérieure et incidente. Nous ne demandons pas l'émancipation du Noir parce que le Noir est privé de ses droits, mais parce que la privation des droits d'un dixième de toute race, qu'elle soit blanche, noire ou verte, signifie l'échec de la démocratie à fonctionner pour l'ensemble de la nation. Il en va de même pour tous les problèmes sociaux spécifiques.» (Du Bois, 1932b, *Du Bois Papers*). Pour autant, il ne semble pas que Du Bois lui en ait tenu rigueur, en atteste sa réponse à un particulier qui lui envoyait une photo à dédicacer et où Du Bois faisait état de son « estime » pour quelques-uns des personnages que l'homme mentionnait dans une précédente correspondance : « Les Noirs que vous nommez sont tous des personnages intéressants et précieux. Parmi les hommes blancs que vous nommez, j'ai une estime particulière pour le président Roosevelt, le professeur John Dewey, H. G. Wells, le professeur Einstein et Gandhi. » (Du Bois, 1935, *Du Bois Papers*).

9 C'est par exemple le cas de Sullivan dans « Racialized Habits: Dewey on Race and the Roma » (Sullivan, 2004a: 141), ou encore de Paul C. Taylor qui se met dans ses pas : « Comme l'a souligné Shannon Sullivan, même dans un discours prononcé devant la NAACP, Dewey n'a guère réussi à dire plus que la stratification raciale était fonction de forces économiques et politiques plus générales – une posture réductionniste qu'il aurait

détestée chez un marxiste. » (Taylor, 2004: 232).

10 Mais, comme l'écrit Gregoratto, il ne faut pas oublier que « ce discours a une forte connotation militante; il a pour but pratique et politique de construire des alliances entre la classe ouvrière et les groupes de couleur, plutôt que de conceptualiser théoriquement le capitalisme et le racisme » (Gregoratto, 2017: 137).

11 Selon Margonis (2009: 36), « on pourrait considérer le manque de discussions sur la race dans la littérature deweyenne comme une continuation du souterrain projet racial blanc dans lequel Dewey était un co-conspirateur ».

12 La naïveté n'étant pas de penser que les travailleurs blancs et noirs avaient des intérêts communs, mais de croire que les travailleurs blancs et leurs organisations surmonteraient aisément leur racisme. Comme l'écrit V. Denise James dans sa contribution à *Pragmatism and Justice*, Du Bois souscrivait pareillement à l'idée d'intérêts communs, mais il était nettement plus pessimiste sur la prise de conscience de ces intérêts communs par les Blancs : « Du Bois a identifié l'ouvrier blanc aux États-Unis comme le membre de la classe avec laquelle les Noirs-Américains avaient le plus en commun et de laquelle ils avaient le plus à craindre. Du Bois écrivit, sans ironie, que "tout au long de l'histoire du Noir en Amérique, le travailleur blanc a été

l'ennemi du Noir, son oppresseur, son assassin rouge". » (James, 2017 : 169-170). Toutefois, ce qu'écrivit James n'est peut-être pas complètement adéquat à la période considérée et ne permet pas forcément de creuser l'écart avec ce que Dewey avançait devant la NAACP en 1932. Du Bois était lui aussi membre de la LIPA et souhaitait donc pareillement la fondation d'un nouveau parti politique. Certes, Du Bois quittera provisoirement la NAACP en 1934, après avoir critiqué la politique d'intégration de l'association et plaidé en faveur d'un séparatisme volontaire et stratégique dans un fameux éditorial de *Crisis*, en y écrivant que « l'opposition à la ségrégation est une opposition à la discrimination » et qu'il « ne devrait jamais y avoir d'opposition à la ségrégation pure et simple, à moins que cette ségrégation n'implique une discrimination » (Du Bois, 1934). Cette étonnante prise de position leva une forte controverse et le conduira à démissionner de la NAACP (Berg, 2005 : 57 ; Holloway, 2002 : 30). Un an avant, si son article sur le marxisme célébrait bien l'œuvre et la personne de Marx, Du Bois y doutait déjà de la faisabilité d'une lutte commune (Du Bois, 1933). Cependant, il serait malvenu d'estimer que Du Bois parlait pour tous les intellectuels et activistes noirs-américains lorsqu'il manifestait sa « circonspection face à la politique prolétarienne » (Saman, 2020 : 7) et « écartait l'idée que les travailleurs blancs et noirs pourraient un jour créer un mouvement ouvrier uni » (Holloway, 2002 : 72). De nombreux

auteurs et activistes noirs-américains s'activaient à faire se rejoindre les travailleurs blancs et noirs. Ainsi du sociologue Oliver Cox, qui s'efforçait depuis plusieurs années « d'amener à la conscience des masses l'identité des intérêts des travailleurs blancs et noirs » (Cox, 1945 : 146). Sa critique de Myrdal englobait ainsi Du Bois, puisque le second estimait avec le premier que « les Blancs pauvres assumaient un rôle dominant dans l'oppression des Noirs au Sud » (*ibid.* : 137). Or, aux yeux de Cox, il semblait « évident que pour développer une théorie des relations raciales dans le Sud, il faut se pencher sur les politiques économiques de la classe dominante, et non sur la simple dépravation abstraite des Blancs pauvres. [...] Dans le Sud, la classe dirigeante se dresse effectivement entre les Noirs et le prolétariat blanc. Chaque barrière de ségrégation est une barrière érigée entre les Blancs et les Noirs par leur exploiteur. [...] De plus, ce ne sont pas les Blancs pauvres mais la classe dirigeante qui utilise son intelligence et son argent pour se prémunir contre tout mouvement des Noirs visant à se débarrasser du joug de l'exploitation. » (*Ibid.* : 139-140). À la voix de Cox, on peut ajouter celles d'Abram Harris Jr., E. Franklin Frazier et Ralph Bunche : dans les années 1930, ces trois « pionniers des sciences sociales » souhaitaient pareillement « réorienter l'obsession de l'Amérique pour le problème des Noirs, en passant d'une réponse basée sur des solutions raciales à une réponse fondée sur la dynamique des classes » (Holloway,

2002: 2), ils considéraient « qu'un mouvement ouvrier unifié était la seule voie possible pour améliorer le sort des Noirs-Américains » (*ibid.*: 73). La prise en compte de ces voix noires invite à ne pas tenir pour acquis que la position de Dewey en 1932 devant la NAACP ne faisait qu'exprimer sa « *Whiteness* »: en vérité, un certain nombre d'auteurs et d'activistes noirs-américains partageaient son désir d'une lutte commune, où les groupes opprimés (qu'ils soient blancs ou noirs) se rejoindraient autour d'une même cause (la démocratie industrielle) et contre un même ennemi (l'oligarchie capitaliste soutenue par le système bi-partisan).

13 Comme le font Margonis, Sullivan, Kim, Taylor et MacMullan, notamment, à des degrés divers.

14 Du Bois lui-même voyait dans l'esclavage la manifestation la plus claire de l'influence des « mobiles économiques » dans l'action du « genre humain », comme il l'écrivit en 1954 dans la postface (titrée « Apologia ») à la réédition de *The Suppression of the African Slave Trade in the United States*, initialement publié en 1896. Dans sa version originale, le livre était déjà clair sur la détermination économique de l'esclavage: « Nous avons suivi un chapitre de l'histoire qui présente un intérêt particulier pour le sociologue. Il y avait là une nouvelle terre fertile, dont la richesse devait être obtenue en échange d'un travail manuel ordinaire. Si

le pays avait été conçu comme existant principalement au profit de ses habitants, il aurait pu attendre l'accroissement démographique naturel ou l'immigration pour lui fournir les mains nécessaires; mais tant l'Europe que les premiers colons eux-mêmes considéraient que cette terre existait principalement au profit de l'Europe, et que la richesse sans limites de ses ressources était vouée à être exploitée aussi rapidement et impitoyablement que possible. Ce fut la première excuse pour l'essor de la traite des esclaves africains vers l'Amérique. » (Du Bois, 1896/1954: 194). Dans l'« Apologia » ajouté en 1954, W. E. B. Du Bois s'excusait de son « ignorance [...] de l'importance des travaux [...] de Marx », qui auraient été utiles à son « interprétation de l'histoire de l'esclavage et de la traite des esclaves. Car l'influence des mobiles économiques sur l'action du genre humain n'a jamais été mieux illustrée que dans l'histoire moderne de la race africaine, et en particulier en Amérique »; et il terminait en disant que ce qu'il « fallait faire, c'était ajouter à ma recherche terriblement consciencieuse des faits de la traite des esclaves le concept clair de Marx sur la lutte des classes pour le revenu et le pouvoir » (*ibid.*: 327-329). Dans *Color and Democracy* Du Bois insistait aussi sur la détermination économique du racisme et du colonialisme: « la "ligne de couleur" moderne » a été « construite sur l'exploitation capitaliste », « pour faire des profits avec une main-d'œuvre bon marché, tant noire que

blanche.» (Du Bois, 1945: 85). Encore antérieurement, *Black Reconstruction in America* (1935) fournissait « une interprétation marxiste controversée de la Reconstruction, soutenue par un fort accent de conscience raciale » (Holloway, 2002: 73), « interprétation »

qui suscita d'importantes réserves chez ses interlocuteurs marxistes (Saman, 2020). La comparaison entre les vues de Dewey et de Du Bois s'avère donc plus complexe que ce qu'en dit Magali Bessone (2020: 26-28).

CHAPITRE 3

ROUVRIRE LE CORPUS ET L'ÉTENDRE À D'AUTRES ÉCRITS ANTI- RACISTES DE DEWEY

En faisant tourner la controverse autour de ces trois textes, tous traduits dans ce volume de la *Bibliothèque de Pragmata*, les protagonistes négligent bien d'autres éléments de son œuvre, où Dewey manifestait sa sensibilité antiraciste. Il est d'abord étonnant de voir une absence de considération pour les séjours et engagements du philosophe hors des États-Unis et de l'aire dite « occidentale ». Critiquant les outrances de Margonis dans « John Dewey's Racialized Visions of the Students and Classroom Communities » (Margonis, 2009), Eldridge relevait déjà cette curieuse négligence pour « les nombreux cas bien documentés où Dewey a passé un temps considérable dans des sociétés hors de l'Europe et de l'Amérique du Nord : Japon, Chine, Turquie et Mexique » (Eldridge, 2010 : 508). Il n'est pourtant pas anodin que « Racial Prejudice and Friction » ait été présenté devant un auditoire chinois... Mais les auteurs qui voient en Dewey un intellectuel prisonnier de sa « *Whiteness* » ou affecté d'un irréprouvable « eurocentrisme » prennent rarement la peine de replacer « Racial Prejudice and Friction » dans le corpus de ses écrits chinois, alors que l'on pourrait bien considérer que ce texte participait de « l'expérience » décrite par Jennifer Wang¹...

En règle générale, ses écrits abordant le nazisme et l'antisémitisme sont eux aussi curieusement exclus du corpus. Nulle attention n'est plus alors prêtée à « Creative Democracy – The Task Before Us » (Dewey, 1939a), ou bien à « The Basic Values and Loyalties of

Democracy» (Dewey, 1941). Dans le premier, il signalait pourtant à ses concitoyens 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 classe dans nos relations personnelles avec d'autres personnes, dans nos déambulations et conversations quotidiennes» (Dewey, 1939a : 226). Dans le second, pointant spécifiquement «les maux du racisme et de l'antisémitisme» (Seigfried, 1998/2002 : 62), il notait ceci :

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 : 277)

Il est évidemment plus simple d'écrire que «le pragmatisme faisait cruellement défaut dans l'antiracisme» (Kim, 2009 : 49) quand on n'y compte pas la lutte contre l'antisémitisme et que l'on néglige de tels textes... Au seuil des années 2000, Seigfried s'y référait encore², mais les auteurs qui accentueront – jusqu'à la caricature – sa critique de la «cécité [de Dewey] à la virulence des préjugés raciaux» (Seigfried, 1998/2002 : 57) ne mentionneront ensuite que très rarement ses engagements antiracistes postérieurs à 1932, l'année de sa conférence à la NAACP, comme s'il s'agissait là de son dernier mot³... *Freedom and Culture* (Dewey, 1939b) se trouve dès lors mis hors du débat, alors que Dewey y «reconnaissait que le conflit racial et l'intolérance raciale étaient plus qu'un phénomène temporaire relatif à des conditions sociales temporaires» (Goodenow, 1977 : 570). Sa reconnaissance de l'ancienneté et de la persistance du racisme aux États-Unis est peut-être tardive, trop tardive, mais toujours est-il qu'elle existe :

Une grande partie de la réaction actuelle contre la démocratie est probablement simplement la révélation d'une faiblesse qui était déjà présente, mais qui a été dissimulée ou qui n'est pas apparue sous son vrai jour. Il est certain que le préjugé racial

contre les Noirs, les catholiques et les Juifs n'est pas chose nouvelle dans nos vies. Sa présence parmi nous est une faiblesse intrinsèque et un levier à l'accusation que nous n'agissons pas différemment de l'Allemagne nazie. (Dewey, 1939b : 127-128)

Au début de l'ouvrage, il invitait aussi à ne pas « penser que nous sommes immunisés contre la maladie à laquelle d'autres ont cédé » et à ne pas croire que « les choses maléfiques que l'on voit dans le totalitarisme » ne « se développent » pas « parmi nous ». Plus, écrivait-il, nourrir une telle « conviction nous empêche d'être sur nos gardes contre les causes qui travaillent déjà à saper les valeurs que nous prions officiellement. Elle nous conduit même à ignorer les poutres dans nos propres yeux, tels nos propres préjugés raciaux. » (*Ibid.* : 35-36). Dans ce passage de *Freedom and Culture*, on peut voir, à bon droit, la prise de conscience d'une cécité proprement collective⁴. Quelques années plus tard, durant l'affaire Odell Waller, Dewey articulera d'ailleurs une similaire dénonciation de la myopie « blanche », dans une lettre adressée au *New York Times*⁵ :

Une fois de plus, nos citoyens de couleur, déjà profondément émus par la discrimination dont ils font l'objet dans les forces armées et les industries de la défense, ont été confrontés à un grief [...]. Les personnes de couleur considèrent ce refus inexplicable [de permettre à Waller d'obtenir justice] comme une preuve supplémentaire que lorsque les Blancs parlent de lutte pour préserver la liberté, ils veulent dire la liberté pour leur propre race. (Dewey, 1942 : 9)

Dans les discussions critiques de « Racial Prejudice and Friction », on ne trouve aussi pas souvent trace de « The School as a Means of Developing a Social Consciousness and Social Ideals in Children » (Dewey, 1923), où Dewey dénonçait le Ku Klux Klan, pointait du doigt les partisans de l'« américanisation » et s'inquiétait d'une « intolérance sociale » grandissante. Ce texte fournit une clef de contexte à la lecture

de « Racial Prejudice and Friction » et permet de comprendre pourquoi Dewey y traitait tout uniment du racisme anti-Noirs et de l'hostilité aux nouveaux venus : pareillement cibles du Ku Klux Klan, qui manifestait une même « aversion pour les immigrants, les Juifs, les catholiques et les Africains-Américains » (Cohan & Howlett, 2017 : 18), les uns et les autres étaient aussi sujets à la vindicte d'une multitude de violentes campagnes « nativistes », y compris au sein d'une fraction du mouvement syndical et ouvrier⁶. En 1923, non seulement Dewey renvoie explicitement au KKK, mais il se refuse aussi à y voir un « mouvement isolé » et met en cause l'ensemble des exigences d'« américanisation » qui agitaient le monde politique et intellectuel américain, bien au-delà des seuls *Klansmen* arborant leurs sinistres cagoules blanches, symboles d'un suprémacisme blanc clairement assumé⁷ :

Nous savons tous que beaucoup d'entre nous éprouvent un sentiment de gêne à chaque fois que nous entendons le terme « américanisation », dans la mesure où cette idée a été saisie par certains groupes comme un moyen de forcer les autres à adopter leur propre conception de la vie américaine. Je n'ai pas besoin de parler de la croissance de l'intolérance religieuse et raciale, la preuve s'en trouve dans ce pays sous la forme du mouvement du Ku Klux Klan. Ce n'est pas une chose dont nous pouvons rire ou que nous pouvons traiter simplement comme un mouvement isolé. Il revêt une plus grande importance en ce qu'il est le symptôme d'un esprit qui se manifeste dans tant d'autres directions. Nous avons eu une bonne dose de KuKluxisme en plus de celui de ces gens qui revêtent des robes blanches et y dissimulent leur visage. Il y a beaucoup de gens – dont certains éditorialistes qui discutent de ce mouvement du Ku Klux Klan – qui ont revêtu, intellectuellement et moralement, une sorte de robe et de cagoule blanches pour se dissimuler et cacher leurs objectifs. Ils accomplissent de manière plus insidieuse le travail maléfique qui consiste à saper dans la communauté ce sentiment de respect mutuel et cette confiance mutuelle qui, me

semble-t-il en regardant en arrière, étaient presque universels à l'époque où les plus âgés d'entre nous avons grandi. Ce n'est pas que nous n'avions pas certains termes de ridicule et d'opprobre pour les nouveaux arrivants, peut-être une sorte de bizutage initiatique ; mais il n'y avait rien de cette méfiance délibérée, de cet esprit de suspicion et de peur, et de 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. C'est cette situation particulière – nous espérons tous qu'elle est temporaire, mais en même temps elle existe – que les éducateurs de la communauté [...] doivent reconnaître ouvertement et franchement. (Dewey, 1923: 515 / MW.15.153)

Si « Racial Prejudice and Friction » ne mentionnait pas nommément le Ku Klux Klan, ce sont bien les mêmes tendances racistes, anti-étrangers, et anti-pluralistes que Dewey y abordait. Le parallèle entre l'un et l'autre textes est d'autant plus justifié que l'article de 1923 comportait dès son deuxième paragraphe une incise sur la migration (internationale et domestique) aux États-Unis, juste après une mise en valeur du « travail que les écoles ont accompli pour unir et rassembler les éléments extrêmement hétérogènes de notre population » (*ibid.*). Et au regard des mots employés par Dewey⁸, il est clair qu'il parlait tout autant de la migration *vers* les États-Unis que des « mouvements de population » à l'intérieur du territoire national.

Or, à l'époque de la rédaction de ces deux textes, les « mouvements de population » d'un bord à l'autre des États-Unis concernaient également les Noirs-Américains, qui se déplacèrent massivement vers le Nord du pays à partir de 1910, et plus encore pendant et après la Première Guerre mondiale – les historiens parlent de cette période comme de la « *Great Migration* », qu'Isabel Wilkerson (2011) étend de 1910 à 1970, et que Du Bois célébrait et encourageait (Phulwani, 2018). L'animosité que les « nouveaux venus » rencontraient aux États-Unis

dans ces années-là, et que Dewey décrira plus en détail dans « Racial Prejudice and Friction », c'était donc *aussi et nécessairement* l'hostilité à laquelle se heurtaient les Noirs-Américains originaires du Sud qui migraient au Nord, où un grand nombre de syndicats leur fermaient la porte, où les discriminations étaient encore légion, où la violence meurtrière pouvait encore leur tomber dessus, et où ils n'étaient aussi pas toujours bien acceptés par la population noire déjà installée⁹.

En 1918, dans un article intitulé « The Economics of the Negro Problem », publié dans le *American Labor Year Book* de 1917-18, W. E. B. Du Bois notait que « le développement économique le plus important chez les Noirs depuis 1910 a consisté dans la forte migration du Sud ». Le mouvement se serait accéléré dès le début de la guerre, écrivait-il¹⁰ :

En dix-huit mois, 250 000 personnes ont quitté le Sud et se sont déplacées vers le Nord. Elles sont surtout attirées par des salaires de 50 à 200 % supérieurs à ce qu'elles avaient l'habitude de recevoir. Elles y ont vu aussi une chance d'échapper au lynchage et à la discrimination du Sud. (Du Bois, 1918/1970 : 270-271)

Mais, continuait-il, les choses ne sont pas allées sans « frictions », notamment avec le monde ouvrier et syndical du Nord :

Pour contrer cette situation, les syndicats ont déployé tous leurs efforts. L'argument était que ces Noirs maintenaient le taux de salaire à un niveau bas. Sans aucun doute, ils ont empêché les salaires d'augmenter aussi haut qu'ils l'auraient fait sans cela, mais si les Noirs avaient été reçus dans les syndicats et formés à la philosophie de la cause ouvrière (que la plupart d'entre eux ne connaissaient pas, pour d'évidentes raisons), ils auraient fait des syndicalistes aussi ardents que les autres. Ils ne travaillent pas pour de faibles salaires par choix, mais parce qu'ils y sont obligés. Cependant, les neuf dixièmes des syndicats leur sont absolument fermés, soit par une disposition constitutionnelle,

soit par l'action des syndicats locaux. Il est donc probable que les frictions se poursuivent dans le Nord. [...] Ainsi, dans son effort pour échapper à l'esclavage industriel, le Noir a rencontré des meurtres, des émeutes et une cruauté incroyable, et cela non pas des mains des employeurs mais bien des mains de ses camarades travailleurs qui ont pourtant, et en réalité, une cause commune avec lui. (*Ibid.* : 271)

Il est également étonnant que la controverse sur les engagements antiracistes de Dewey et sur l'interprétation de « Racial Prejudice and Friction » mette de côté les textes où le philosophe se mêlait aux discussions sur le « pluralisme culturel » – sujet auquel les noms de Horace Kallen et Alain Locke sont liés¹¹, mais qui doit aussi beaucoup à W. E. B. Du Bois¹². Dans « From the Foreign to the Familiar : Confronting Dewey Confronting Racial Prejudice », Shannon Sullivan (2004b) a ainsi beau jeu de reprocher à Dewey que « Racial Prejudice and Friction » ne pense pas l'attrait pour « l'étrange » et le « nouveau », alors que la chose est clairement abordée dans les écrits où il critique l'« américanisation » – et que l'accueil du « choc » de « l'étrange » et du « nouveau » constitue plus largement un trait de sa philosophie, qui se nourrit des « situations problématiques » et donc d'une ouverture à l'inédit (Stavo-Debauge, 2009, 2012a, 2015).

L'aversion est une sorte de biais, mais elle n'est que cela. Il existe de nombreuses formes complexes et variées d'habitudes et de penchants, comme l'émerveillement. Dans sa lecture des *Passions de l'âme* de Descartes, Irigaray fait l'éloge de l'émerveillement comme étant la « première passion » ressentie en présence de quelque chose de nouveau et de différent, une passion qui pourrait plus tard céder la place à d'autres « passions » qui cherchent à catégoriser et à juger mais qui elle-même ne le fait pas. L'émerveillement est une sorte de surprise ressentie face à l'étrange mais qui le laisse être dans sa différence sans essayer de l'assimiler à quelque chose de connu, de semblable, de

familier. Pour Irigaray, un tel émerveillement est nécessaire pour qu'il existe une véritable relation éthique entre deux êtres [...]. Lorsque Dewey décrit la peur, la répulsion et l'antipathie comme étant universelles face à l'étrange, on pourrait dire qu'il passe outre la possibilité de l'émerveillement pour se tourner vers une passion secondaire ou tertiaire, « le sentiment anti-étrange » [...]. Cependant, s'il reconnaissait la possibilité de l'émerveillement, d'autres types de relations entre groupes raciaux que celles de l'aversion apparaîtraient plus probables. Bien sûr, il faut veiller à ce que la passion de l'émerveillement ne masque pas une exotisation romantique de l'autre, un danger que le travail d'Irigaray n'évite pas entièrement. L'accent qu'elle met sur l'émerveillement contribue néanmoins à révéler que l'antipathie envers l'étrange n'est pas la seule option possible face à d'autres personnes qui sont différentes de soi-même. (Sullivan, 2004b : 117)

Est-il vraiment nécessaire d'aller chercher Luce Irigaray pour faire la leçon à Dewey et souligner une capacité à l'« émerveillement (*wonder*) », comme le fait Shannon Sullivan ? Cette capacité n'est-elle pas déjà fort bien mise en valeur par Dewey lui-même ? Il ne la met certes pas en scène dans « Racial Prejudice and Friction », puisqu'il y travaille plutôt son envers, mais l'ensemble de ses écrits témoigne d'une attention soutenue à cette capacité. Non seulement, il la comptait comme une capacité native, c'est-à-dire inhérente à l'enfance (Dewey, 1910), mais il y voyait aussi une « impulsion » au principe des sciences, qui sont initialement exploration curieuse, et un des ingrédients de la « piété naturelle » (Dewey, 1908/2019, 1929/2014). Pour dire ce qu'elle dit, il faut aussi à Shannon Sullivan une complète inattention au contexte de la conférence dont « Racial Prejudice and Friction » est issu. Non seulement Dewey l'a vraisemblablement écrit en Chine, mais il l'a aussi délivré devant un auditoire d'étudiants chinois : manifestant ainsi en personne, *in situ* et *in vivo*, qu'il était tout à fait à même d'imaginer et de faire exister « d'autres types de relations entre groupes raciaux que

celles de l'aversion »... Je l'ai dit, on trouve aussi une vive attention positive de Dewey aux « différences » dans ses nombreuses critiques de l'impératif d'« américanisation » et du mot d'ordre du « *melting pot* », mot qui lui donnait la « nausée » (on y reviendra).

Et ses critiques sont d'ailleurs bien antérieures aux années 1920, contrairement à ce que prétend Shannon Sullivan (2017), qui fixe cette périodisation en s'autorisant des travaux de Thomas Fallace (2010a). En vérité, comme le relèvent John Shook (2014), José-Antonio Orosco (2016), Charles F. Howlett et Audrey Cohan (2017), Dewey marque ses distances avec tout désir d'« homogénéisation » des populations de l'Amérique dès 1902, soit treize ans avant qu'Horace Kallen ne publie son important texte (en deux parties) dans *The Nation* (Kallen, 1915). Dans « *The School as Social Center* », tirée d'une allocution présentée devant la National Education Association, « 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 lui semblait pendante à bien des appels à l'« américanisation ». Dans une section de cette conférence, « préoccupé par la perte des coutumes et des valeurs autochtones » (*ibid.*), il invitait précisément à ce qu'on « laisse » à « l'étrange » la possibilité d'« être » (voire de se maintenir) « dans sa différence », comme l'écrira Shannon Sullivan dont je reprends les mots à dessein. Malgré l'emploi du terme « assimilation », inévitable à l'époque, Dewey se détachait assez 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. 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 déséquilibre 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 le mot « assimilation », on voit 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 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 « plus jeunes » désigne ici indissociablement les enfants et les migrants nouvellement arrivés. Mais 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 préfère 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 », anticipant ce que Kallen écrira en 1915 dans son fameux texte de *The Nation*¹³.

On retrouve 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 aux articles que ce dernier venait de faire paraître dans *The Nation* en 1915.

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. Je ne suis pas sûr que vous vouliez dire plus que cela, mais il me semble qu'il y a une implication de ségrégation, géographique et pas seulement, dans votre propos. Reconnaître la ségrégation qui existe est sans aucun doute nécessaire, mais pour qu'elle ne nous soit justement pas imposée. (Lettre à Horace M. Kallen, 31 mars 1915, citée in Shook, 2014 : 101)

Dewey dit là sa défiance de la tendance au séparatisme « ethnico-culturel » qui travaillerait la proposition de Kallen, à quoi il oppose donc « une véritable assimilation les uns aux autres ». Comme l'écrit Guillaume Garreta, Dewey craignait que « le culte du trait d'union » n'aboutisse « à ce que chaque sous-ensemble demeure intact sans échanger d'éléments avec les autres sous-ensembles » et il ne rechignait pas à reconnaître « 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'hésiteraient pas à limiter si nécessaire l'autonomie des groupes pour imposer les conditions de la démocratie pluraliste» (Garreta, 2007).

On notera que l'expression « assimilation les uns aux autres » se retrouve dans « Racial Prejudice and Friction », autre indice du lien de l'article de 1922 avec les écrits de Dewey sur le « pluralisme culturel ». Publié en 1916, « Nationalizing Education » en est l'une des pièces principales, de sorte que ce texte mérite lui aussi d'être ajouté à la discussion¹⁴. D'autant que Dewey s'y inquiète déjà de la face sombre de l'idée nationale, en son devenir « nationaliste ». En 1916, il note que « les mots nation et national ont deux significations relativement différentes », l'une des significations « indique quelque chose de désirable, quelque chose qui doit être cultivé par l'éducation, tandis que l'autre représente quelque chose à éviter comme un fléau maléfique ».

Les politiciens habiles et autres égoïstes ont toujours su jouer intelligemment sur le patriotisme et sur l'ignorance des autres peuples pour identifier le nationalisme à la haine latente des autres nations. Sans exagération, on peut dire que l'actuelle guerre mondiale est le résultat de cet aspect du nationalisme, elle le présente dans sa plus détestable nudité. (Dewey, 1916/2010 : 153)

Pour conjurer cet « aspect », il appelait à développer le « bon aspect du nationalisme, sans son côté maléfique », « un nationalisme qui soit l'ami et non l'ennemi de l'internationalisme », en réinterprétant la devise américaine, avant d'identifier « l'idée nationale » américaine à « l'idée de la démocratie » quelques pages plus loin :

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 interracial 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 américanisme, il est un traître au nationalisme américain s'il suppose qu'une race, une culture, quelle que soit son ancienneté sur notre territoire ou son efficacité sur son territoire natal, 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. Je trouve que beaucoup de ceux qui ergotent le plus bruyamment de la nécessité d'un américanisme suprême et unifiant l'esprit 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'américanisme 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'Anglican, ni le Yankee, ni le Puritain, ni le Cowboy, pas plus que le Teuton ou le Slave, ne peuvent faire plus que de fournir une simple note dans une vaste symphonie. (Dewey, 1916/2010 : 154)

On peut bien sûr tiquer sur la formule des « États séparés d'Europe dont notre population est issue », et avoir l'impression qu'elle est le symptôme d'une « *Whiteness* » qui ignore les Américains d'origine africaine. Mais l'impression se dissipe quatre paragraphes

plus loin, au fil d'un développement sur le trait-d'unionisme (*hyphenism*), lorsque Dewey met en valeur le rôle des enseignants dans la « lutte commune » en faveur de « l'émancipation » et fait figurer les « Africains » au côté des « Juifs » et des « Italiens ».

Dans un premier temps, Dewey fournit sa vision du « trait d'union (*hyphen*) », qu'il voudrait voir comme une somme de contributions à un fonds commun évolutif, plutôt que comme un prétexte d'auto-ségrégation, ou comme un bien circonscrit à un groupe distinct qui se replierait sur son propre et ne l'ouvrirait (et ne s'ouvrirait) pas aux autres « composantes » de la « nation ». Ainsi qu'il la comprend, l'identité à trait d'union doit être « accueillie (*welcome*) » et comptée comme un bienfait qui « enrichit » la communauté états-unienne, qu'il qualifiait donc de constitutivement « interracial » et « internationale » dans sa « composition » – et non seulement « Dewey appréciait la diversité et en prônait la valeur » (Eldridge, 2010 : 509), mais il était même « disposé à accepter une certaine désunion pour gagner en diversité » (Eisele, 1975 : 78), du moins tant que cette « désunion » n'attentait pas au développement de la démocratie comme « mode de vie ».

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 abandonne à un fonds commun de sagesse et d'expérience ce qu'il a en propre à contribuer. 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 appelle à juste titre le 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 que, comme je l'ai dit, 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-greco-irlando-scandinavo-bohémou-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 révéler ceux qui proviennent de son propre passé, mais il considérera qu'il est 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, 1916/2010 : 154)

Dans la foulée de cette discussion du « trait-d'unionisme », Dewey évoque donc les « Africains », corrélativement aux « Juifs » et aux « Italiens ». Leur commune comparution dans cette section n'est vraisemblablement pas l'effet du hasard : aux États-Unis du début du siècle dernier, ces trois groupes subissaient des violences racistes meurtrières¹⁵. Si Dewey distingue ces trois groupes, c'est peut-être

aussi parce qu'ils lui semblent éligibles à une attention et à des égards spéciaux de la part de la communauté professionnelle (les enseignants) à laquelle il s'adresse. Leur mention intervient dans un paragraphe où Dewey enjoint les enseignants à ne pas céder à une mauvaise version du « trait d'unionisme », celle portée par les « politiciens » qui nourrissent un « factionnalisme » et opposent les groupes les uns autres pour de basses raisons électorales.

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'espairs 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. (*Ibid.* : 154-155)

Cette mention des Africains-Américains par Dewey est même d'autant plus remarquable qu'ils étaient le plus souvent exclus du débat public sur l'« assimilation » et/ou l'« américanisation ». Dans son célèbre article de 1915, Horace Kallen avait d'ailleurs déjà timidement signalé cette exclusion¹⁶, qu'il reconduira malgré tout, à l'occasion de

sa double critique de la pièce *The Melting-Pot* (1908) d'Israël Zangwill et de l'ouvrage d'Edward Alsworth Ross, *The Old World in the New: The Significance of Past and Present Immigration to the American People* (1914), un « livre qui reste emblématique de la façon dont les théories et les preuves pseudo-scientifiques de l'eugénisme ont été utilisées pour rationaliser les nombreuses peurs racistes, antisémites et xénophobes des Américains blancs » (Spencer, 2020 : 102). Tout en récusant l'eugénisme et le suprémacisme blanc, Kallen relevait que le plaidoyer des « assimilationnistes » en faveur du « mélange » se gardait trop souvent de prendre en compte « la divergence d'opinion sur le fait de savoir si les Noirs devraient également constituer un élément de ce mélange » (Kallen, 1915 : 193). 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) :

Des efforts considérables sont déployés pour « américaniser » tous les groupes d'origine étrangère. Mais en ce qui concerne les gens de couleur, la politique américaine est à l'exact opposé. Ils sont exclus de l'assimilation. Même par leurs meilleurs amis du groupe blanc dominant et par les promoteurs de la paix raciale et de la bonne volonté, il leur est généralement conseillé de se replier sur eux-mêmes et de développer une fierté raciale propre. (*Ibid.* : 54)

Bien que discrète, la mention des « Africains » dans « Nationalizing Education » n'est donc pas anodine. Par-là, rejoignant Alain Locke¹⁷, Dewey contribuait à ouvrir une brèche dans les discussions sur « l'assimilation », en y incluant les personnes dites « de couleur » – ce qu'il continuera à faire dans « Racial Prejudice and Friction ». Et c'est sans doute avec la réitération de ces gestes d'inclusion des Noirs-Américains dans ses écrits sur « l'importance de la diversité et du

pluralisme culturel » que l'on peut dire, en suivant Susan D. Carle, que Dewey a invité « les Blancs modérés à se mouvoir dans une direction plus racialement progressiste » (Carle, 2015 : 255). Je l'ai dit, Shannon Sullivan ne prête pas attention à ces écrits¹⁸, qui infirment (ou au moins nuancent) pourtant le portrait qu'elle produit de Dewey, qui n'avait donc pas attendu la fin des années 1920 pour se soucier des minorités ethniques et raciales, accueillir leurs différences et manifester une claire sensibilité antiraciste.

Sa contribution au *Oxford Handbook of Dewey* (Fesmire, 2017) permet de mieux comprendre pourquoi elle n'en tient pas compte. Discutant « America in the World » (Dewey, 1918), Shannon Sullivan y argue que Dewey ne s'attacherait qu'à la part « européenne » (i.e. « blanche ») de la population américaine. D'après elle, « la description que Dewey fait du mélange "interracial" de l'Amérique » s'accompagnerait d'une « omission complète des Africains-Américains, des Mexicains et des Indiens d'Amérique » (Sullivan, 2017a : 5). L'énoncé est curieux, sachant que Dewey avait signé l'appel (« The Call »¹⁹) du Lincoln Day en 1909 et se comptait parmi les membres fondateurs de la NAACP²⁰, dont l'objectif fut d'emblée d'assurer la pleine citoyenneté des Africains-Américains et d'aider à leur intégration sociale, politique et économique. Et comme le rappelait Michael Eldridge :

Dewey était considéré comme un allié par les Africains-Américains et a été honoré par la NAACP, une organisation qu'il a contribué à fonder. Roy Wilkins, en tant que secrétaire par intérim de la NAACP, a télégraphié les meilleurs vœux de l'organisation pour le quatre-vingt-dixième anniversaire de Dewey, rappelant sa « contribution incommensurable à la lutte contre la discrimination raciale en tant que signataire de l'appel originel du Lincoln Day qui, il y a quarante ans, a marqué la naissance de la NAACP » [...]. Puis, moins de trois ans plus tard, en 1952, à la mort de Dewey, Walter White²¹, le secrétaire général de la NAACP à l'époque, a télégraphié le message suivant

à Mme Roberta Dewey : « Nous sommes profondément attristés par le décès de votre éminent mari. Nous sommes fiers qu'il ait été l'un des fondateurs de la National Association for the Advancement of Colored People et, comme vous le savez, un partisan infatigable et sans compromis de la lutte pour la pleine citoyenneté des Noirs-Américains. Ses conseils sages et bienveillants nous manqueront, mais nous sommes reconnaissants que sa vie ait été épargnée pendant suffisamment d'années pour faire progresser de manière si concrète la pensée de l'humanité. » (Eldridge, 2004 : 12)

Certes, dans « America in the World », que commente Shannon Sullivan, Dewey écrivait ceci : « L'un des plus grands problèmes qui préoccupent l'Ancien Monde est celui des droits des nationalités qui sont incluses dans des unités politiques plus larges » (Dewey, 1918 : 287). Et il mentionnait alors les groupes suivants, « les Polonais, les Irlandais, les Bohémiens, les Yougoslaves, les Juifs », avant de poursuivre de cette façon :

Là aussi [comme pour le fédéralisme], la contribution américaine est radicale. Nous avons résolu le problème par une séparation complète de la nationalité et de la citoyenneté. Non seulement nous avons séparé l'Église de l'État, mais nous avons aussi séparé la langue, les traditions culturelles, tout ce que l'on appelle la race, de l'État – c'est-à-dire des problèmes d'organisation et de pouvoir politiques. (*Ibid.*)

Face à ces phrases, il est loisible de dire que :

La confiance de Dewey dans le fait que les États-Unis ont réussi à développer une gouvernance politique juste et inclusive en reléguant les différences raciales à la sphère culturelle est remarquable. (Sullivan, 2017a : 5)

De fait, la « confiance » de Dewey était malavisée, c'est le moins que l'on puisse dire – et même en faisant l'hypothèse qu'il ne parlait que du Nord des États-Unis, cela resterait encore problématique et tiendrait plus du vœu pieux que d'une description de la réalité. Mais, à décharge, dans « America in the World », texte mineur composé de seulement sept paragraphes, il s'attache à mettre en valeur la promesse d'une « idée » et non à s'enquérir des détails de sa réalisation pratique²². Par contre, il est autrement plus délicat de dire ce que Sullivan écrit ensuite :

Alors que de nombreux peuples européens nommés par Dewey ne comptaient pas (encore) comme entièrement blancs aux États-Unis en 1918, l'Amérique interraciale de Dewey a tendance à n'inclure que des immigrants européens. Elle exclut les personnes originaires des États-Unis – non seulement les Indiens d'Amérique, mais aussi les Mexicains qui sont soudainement devenus Américains sans bouger d'un pouce lorsque le Mexique a cédé d'énormes portions de sa nation aux États-Unis en 1848 à la fin de la guerre américano-mexicaine. Elle omet également de manière flagrante les personnes qui ont été amenées de force aux États-Unis depuis l'Afrique en tant qu'esclaves. L'effet involontaire du récit de Dewey sur l'exceptionnalisme américain est de suggérer que les immigrants européens aux États-Unis peuvent être considérés comme faisant partie d'une nation interraciale et internationale prospère, mais pas les autres peuples et nations. (Sullivan, 1917: 5)

Trois choses sont à noter, au risque de pinailler. D'abord, on le voit, Sullivan balaye un peu vite le fait que les « nombreux peuples européens nommés par Dewey ne comptaient pas (encore) comme entièrement blancs aux États-Unis en 1918 ». En réalité, à cette époque, comme le reconnaît d'ailleurs Paul C. Taylor (2004: 233), les « immigrants » en question n'étaient pas toujours *socialement*²³ comptés comme d'authentiques « blancs » (catégorie qui avait alors

souvent pour synonyme «Anglo-Saxons»), bien qu'ils n'étaient pas comptés parmi les «Bruns» ou les «Noirs». Ils restèrent mal placés sur la «ligne de couleur» (ou sur la «ligne de caste» comme l'écrivait Gunnar Myrdal) pendant (encore) un bon bout de temps²⁴, même si Du Bois considérait dans *The Souls of Black Folk* que l'Amérique «forme ses immigrants à mépriser les “nègres” dès le jour de leur arrivée» (Du Bois, 1903/2007 : 25). Dewey était donc fondé à parler des «immigrants» dans «Racial Prejudice and Friction», eux aussi étaient concernés par le «préjugé racial», dont ils étaient tour à tour victimes et véhicules.

Ensuite, dans cet extrait de «America in the World», si Dewey ne nomme pas les «Indiens d'Amérique», les «Mexicains» et les Africains-Américains, c'est pour une raison assez simple. Demandant quelle «idée» (i.e. «la fédération, *e pluribus unum*») l'Amérique peut apporter au «monde», il s'enquiert de l'Europe (i.e. «l'Ancien Monde»), là où la prise en compte de certaines «nationalités» («les Polonais, les Irlandais, les Bohémiens, les Yougoslaves, les Juifs») est source de «problèmes» – ce qui n'était pas le cas des «Indiens d'Amérique», des «Mexicains» et des Africains-Américains, certes maltraités aux États-Unis, mais pas en Europe²⁵ (ou pas encore)...

Enfin, en croisant les analyses de Dewey et Du Bois sur la guerre et le colonialisme, Shannon Sullivan omet encore trois détails, qui permettraient de compliquer la comparaison. D'abord, en se concentrant sur *Darkwater* (Du Bois, 1920/1999), un livre publié en 1920, soit dans l'après-guerre, elle omet de signaler que Du Bois s'était auparavant rangé à l'idée de l'entrée des États-Unis dans le conflit européen, soutenant même à plusieurs reprises l'intervention américaine dans *The Crisis*, le journal de la NAACP dont il était le rédacteur en chef²⁶. Ensuite, si elle accuse Dewey de ne pas parler des «Indiens d'Amérique», et donc de véhiculer le mythe de l'«exceptionnalisme» américain²⁷, elle omet de dire que Du Bois est lui aussi accusé de ne pas avoir fait place aux peuples autochtones dans son récit de la fondation et

de l'expansion des États-Unis²⁸. Enfin, elle ne signale pas que Du Bois n'a pas toujours été d'une grande clairvoyance et que son anti-impérialisme n'allait pas sans aveuglements, notamment dans les deux dernières décennies de sa vie, où il en vint à ainsi à décrire :

Joseph Staline comme « un grand homme ; peu d'autres hommes du XX^e siècle approchent de sa stature ». Six ans plus tard, alors que quelque dix millions de Chinois périssaient lors de la famine du Grand Bond en avant, Du Bois faisait l'éloge du régime de Mao Tsé-toung : « Quinze fois, j'ai traversé l'Atlantique et une fois le Pacifique. J'ai vu le monde. Mais jamais un miracle aussi vaste et glorieux que la Chine. » (Wolters, 2002 : 251)

Dans la discussion contemporaine, si on peut s'étonner de l'exclusion des textes de Dewey sur le « pluralisme culturel » et l'intégration des immigrants, on peut également s'étonner que José-Antonio Orosco ne cite pas « Racial Prejudice and Friction » dans *Toppling the Melting Pot : Immigration and Multiculturalism in American Philosophy* (Orosco, 2016). Pourtant, « Racial Prejudice and Friction » offre un intéressant contrepoint à « Nationalizing Education » (Dewey, 1916), auquel José-Antonio Orosco consacre plusieurs pages de son livre. En effet, « Racial Prejudice and Friction » en constitue le pendant négatif, en s'attachant empiriquement à ce qui fait obstacle au pluralisme culturel, au *trait-d'unionisme* (*hyphenism*) et au caractère « interracial » des États-Unis que Dewey envisageait de façon positive dans « Nationalizing Education ».

Lorsque l'on lit ces deux textes l'un avec l'autre, on voit alors que « Racial Prejudice and Friction » douche l'optimisme affiché dans « Nationalizing Education », et dans d'autres écrits antérieurs à la guerre et à l'après-guerre. Tandis que « Nationalizing Education » adopte une perspective optative et dessine donc l'espace du désirable, « Racial Prejudice and Friction » s'affronte à ce qui se met en travers de la démocratie « interracial » que l'article de 1916 appelait de ses

vœux, voire croyait (ou voulait croire) déjà là. Lorsque l'on traite ces textes ensemble, en jugeant qu'ils constituent deux approches d'un même phénomène à quelques années de distance, il n'y a alors plus aucune raison de considérer que « l'Amérique interrassiale de Dewey a tendance à n'inclure que des immigrants européens » (Sullivan, 2017a : 5), ou que « Dewey était particulièrement conscient de la manière dont les divisions entre les immigrants européens pouvaient empêcher la naissance de la grande communauté, mais ignorait totalement la menace que la ségrégation raciale du pays représentait pour sa vision de la démocratie » (Margonis, 2007 : 182). Si Sullivan et Margonis disaient vrai, on se demande bien pourquoi Dewey aurait pris la peine d'interroger les virulents « préjugés raciaux » qui affectaient les Noirs-Américains et les « immigrants » non-européens (asiatiques, notamment), comme il l'a fait dans « Racial Prejudice and Friction »... Et on se demande aussi bien pourquoi il aurait pris la peine de participer à la fondation de la NAACP et d'en rester membre toute sa vie durant...

Néanmoins, il restera une chose à discuter : le fait que Dewey estimait en 1922 que l'Amérique n'était manifestement pas encore prête à assumer son caractère « interrassial » et que des difficultés à accueillir sans « frictions » et sans « déplorables conséquences » certains « immigrants » pouvaient justifier un amenuisement temporaire de l'immigration, pas seulement aux États-Unis. Je l'ai dit, « Racial Prejudice and Friction » marque là une inflexion par rapport à la perspective que Dewey avait sur la « diversité » dans ses textes antérieurs, comme si les violences de la guerre et les remous de l'après-guerre lui ouvraient les yeux sur de profondes difficultés. « Racial Prejudice and Friction » tranche donc avec plusieurs textes antérieurs, où Dewey opérait non seulement une franche valorisation de la « diversité », mais manifestait aussi un certain optimisme quant à la capacité des États-Unis à y voir un bienfait. Certes, « Nationalizing Education » s'inquiétait déjà de la face sombre du nationalisme, mais Dewey s'évertuait à y faire rimer l'idée nationale américaine avec l'idée de la démocratie, ce qui

constituait de sa part une position normative (voire optative) beaucoup plus qu'un constat descriptif.

Observé de nos jours, cet optimisme initial joue donc plutôt en sa défaveur. De nombreux philosophes contemporains y trouvent matière à estimer que Dewey ne voyait dans le racisme états-unien qu'un épiphénomène périphérique, une « anomalie »²⁹ accidentelle – et non un phénomène central, un trait définitoire et une caractéristique structurelle de l'Amérique, comme y insistent (non sans raison) les auteurs de la « Critical Race Theory » ou de la « Critical Theory of "Race" » (Bessone, 2017). Si une telle interprétation est possible, et a même un certain mérite, il est beaucoup moins défendable de faire de Dewey un chantre de l'uniformité raciale ou culturelle – ce que font celles et ceux qui voient en lui un « complice » du « *White Suprematism* », comme ont pu l'écrire Sullivan et Margonis, notamment.

Si on considère avec George Frederickson que la « suprématie blanche » consiste en une « ségrégation raciale » qui accompagne et réalise une « restriction des droits de la citoyenneté réelle à un groupe privilégié caractérisé par une pigmentation claire », supposant « des efforts systématiques et délibérés pour faire de la race ou de la couleur une condition d'adhésion à la communauté civile » (Frederickson, 1991 : XI), alors l'accusation ne tient guère, soyons clair³⁰. Non content d'être un adversaire résolu de tels « efforts », Dewey ne manifestait également aucune sympathie pour l'idée de « *melting-pot* », où toutes les différences sont dissoutes. Dans « The Principle of Nationality », un texte légèrement postérieur à « Nationalizing Education », Dewey se montrait très clair sur le dégoût qu'il disait éprouver à l'égard de la « théorie du *melting-pot* », synonyme pour lui d'une déprimante « culture uniforme et unanime » :

L'idée d'une culture uniforme et unanime est plutôt repoussante : personne ne souhaiterait, pas même en imagination,

que tout le monde parle le volapük ou l'espéranto, ou que nous devons développer les mêmes idées, les mêmes croyances, les mêmes traditions historiques, les mêmes idéaux et les mêmes espoirs. La variété *est* le sel de la vie, tandis que la richesse et l'attrait des institutions sociales dépendent de la diversité culturelle des groupes formant des unités séparées. Quand tous les individus sont pareils, il n'y a aucun échange entre eux. [...] 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)

Et c'est précisément au regard de l'engagement de Dewey à la reconnaissance de l'égale appartenance de ces différents « éléments géographiques, raciaux, culturels » à la « vie nationale » que « Racial Prejudice and Friction » montre tout son intérêt. En effet, cinq ans après « The Principle of Nationality », le philosophe reconnaît que cet engagement s'affronte à des « forces » contraires, rassemblées sous le titre du « préjugé racial » et de la « friction raciale », pas seulement aux États-Unis mais dans l'ensemble du monde.

NOTES

1 « Il y avait, en effet, une expérience de Dewey à l'œuvre en Chine – une expérience que Dewey lui-même menait. Il testait si les conceptions occidentales sur la politique, la psychologie sociale et les croyances culturelles chinoises reflétaient les réalités chinoises ou les préjugés occidentaux. Il était déterminé à présenter les modes de vie et les habitudes d'esprit des Chinois selon leurs propres perspectives, espérant ainsi trouver "une certaine manière de coopérer à des fins communes" entre l'Orient et l'Occident. » (Wang, 2008 : 63).

2 Et c'est à dessein que j'ai cité deux extraits qu'elle employait.

3 Eldridge (2004) met bien au crédit de Dewey son engagement en faveur d'Odell Waller (métayer noir du Sud, condamné à mort à l'issue d'un procès sommaire) dans les années 1940. À ma connaissance, Sam F. Stack est le seul à être sérieusement revenu sur l'implication de Dewey dans la défense d'Odell Waller, et il en retire l'enseignement suivant : « Le fait que Dewey n'ait pas beaucoup écrit sur la race ne montre pas un manque d'intérêt, mais une conceptualisation différente du problème. Les actions de Dewey au fil du temps nous permettent de mieux comprendre comment il essayait de saisir le problème racial complexe de l'Amérique. Observateur avisé des problèmes politiques, économiques

et sociaux, Dewey avait du mal à en comprendre la complexité et les manifestations culturelles, en particulier dans le Sud. L'affaire Waller fournit un contexte permettant de mieux comprendre ce parcours. » (Stack, 2009 : 20). Stack documente aussi d'autres engagements antiracistes de Dewey dans ces mêmes années : sa dénonciation de l'internement des Américains d'origine japonaise après l'attaque de Pearl Harbor, ou encore ses activités dans un comité luttant pour la déségrégation de l'armée américaine, et cetera.

4 On y lit ainsi une reconnaissance de ce qui aurait fait défaut à « Racial Prejudice and Friction », dans lequel Dewey n'aurait su ni « défier », ni même « identifier » le « *White privilege* » qui « opère » dans « la psyché raciste blanche » (Sullivan, 2004b : 200).

5 Stefan Neubert en fournit un utile résumé : « Dewey a non seulement souligné les incohérences dans la procédure judiciaire de l'affaire, mais il a également discuté du cas de Waller dans le contexte des conditions structurelles de la discrimination raciale aux États-Unis, en soulignant ses aspects exemplaires. Il a rappelé à ses lecteurs la discrimination dont sont victimes les Africains-Américains dans les forces armées et les industries de la défense. Il a attiré l'attention sur les contradictions

institutionnelles d'un procès dans lequel un Africain-Américain devait se défendre devant un jury exclusivement blanc et dans lequel le principal témoin de l'accusation était un garçon africain-américain qui était lui-même employé par la famille du défunt. Dewey a également dénoncé l'histoire raciste d'un système juridique basé sur la fameuse réglementation sur les taxes électorales qui, dans la pratique, a également influencé la composition du jury. » (Neubert, 2010 : 494).

6 Ce qui amena Du Bois à écrire que « le problème noir est le grand test pour les socialistes américains » (Du Bois, 1913/1970 : 242), après sa courte adhésion au Parti Socialiste américain : il y entra en 1911 et le quittera en 1912, accablé de constater que « le Parti Socialiste refusait de défier les lois Jim Crow dans le Sud en autorisant des réunions politiques séparées, et faisait peu d'efforts pour recruter des travailleurs noirs » (Mullen, 2016 : 44). Tout récemment, à l'occasion d'une controverse sur le concept de « capitalisme racial », Michael Walzer rappelait que certains syndicalistes et capitalistes pouvaient même être parfois à front renversés dans les années 1920 : « en 1924, l'immigration aux États-Unis en provenance de l'Europe de l'Est et du Sud a été considérablement restreinte. Gompers et l'AFL ont soutenu ces restrictions ; ils avaient peur de la main-d'œuvre bon marché. De nombreux dirigeants du capitalisme américain se sont

opposés aux restrictions ; ils voulaient une main-d'œuvre bon marché. Mais la fermeture de l'immigration intensifia la migration des Noirs du Sud vers des villes comme Detroit et Chicago, migration qui avait commencé pendant la Première Guerre mondiale. Les propriétaires et les dirigeants capitalistes auraient préféré des travailleurs blancs – ils étaient racistes. Mais ils ont découvert que l'exploitation des travailleurs noirs était tout aussi efficace. » (Walzer, 2020). Je reviendrai ci-après sur la « Grande Migration » des Noirs-Américains vers le Nord des États-Unis. Cette « Grande Migration » fut « l'un des moteurs du conflit racial de l'après-guerre » (Phulwani, 2018) et elle donna lieu à de meurtriers épisodes de violences racistes dans les villes du Nord – Du Bois revient sur cette douloureuse période de l'après-guerre dans *Dusk of Dawn* (1940), et il est évident qu'elle a aussi marqué Dewey et que l'écriture de « Racial Prejudice and Friction » en porte la marque traumatique.

7 Il faut mettre au crédit de Dewey l'expression publique de cette inquiétude devant la montée du Ku Klux Klan, dont Du Bois s'est effaré plus tard que son aîné. Du Bois confesse dans « The Shape of Fear » qu'il a tardé à prendre la mesure de la menace du Ku Klux Klan, écrivant : « Jusqu'à l'année dernière je faisais partie de ceux qui étaient modérément amusés par le K. K. K. » (Du Bois, 1926 : 292).

8 « On nous dit que Rome est tombée à cause de certaines migrations étrangères, et pourtant je suppose que toutes ces migrations mises ensemble ne sont en rien comparables aux mouvements de population que nous avons vus au cours des huit dernières années, tant ceux provenant d'autres pays que ceux qui se produisent constamment d'une partie à l'autre du pays. Il est probable que jamais dans l'histoire du monde une société n'a été confrontée au problème de rassembler autant d'éléments différents et d'en faire un peuple unifié. » (Dewey, 1923 : 514). On retrouve cette idée dans *The Public and its Problems*.

9 Les difficultés de l'accueil des Noirs ruraux venus du Sud par les Noirs urbanisés déjà installés dans les grandes villes du Nord sont bien documentées dans le livre d'Isabel Wilkerson, qui montre en détail l'entreprise d'acculturation et de « civilisation » à laquelle les premiers étaient soumis par les seconds, qui entendaient réformer des pratiques, des accents et des manières qu'ils jugeaient grossiers, mal dégrossis, vulgaires, et cetera (Wilkerson, 2011). Dans *How to Be an Antiracist*, l'historien et militant antiraciste africain-américain Ibram X Kendi évoque également ces tensions intra-raciales : il les traite comme un cas de racisme à l'intérieur de la population noire et dirigé contre certains de ses segments, un genre de racisme qu'il détecte d'ailleurs chez W. E. B. Du Bois, à qui il reproche son

« élitisme » (Kendi, 2019). Ce reproche fait à Du Bois n'est pas nouveau. Ainsi, Ben Burks estimait que « Du Bois s'est battu pour une société démocratique », mais que « les moyens de parvenir à une telle société étaient tout sauf démocratiques », en cela qu'il « plaçait sa confiance dans une élite éduquée ; il confiait le progrès à une poignée d'élus » (Burks, 1997 : 105). De même, dans l'introduction de la réédition de *The Souls of Black Folk*, Brent Hayes Edwards écrit que « les appels de Du Bois à l'éducation sont imprégnés d'un élitisme qu'il a lui-même reconnu comme une dangereuse prédilection » (Edwards, 2007 : xix ; cf. également Adolph L. Reed Jr, 1997).

10 Dans le chapeau introduisant la réédition en 1970 d'un extrait de cet article, Philip S. Foner livrait quelques chiffres pour contextualiser le propos de Du Bois : « Entre 1910 et 1914, plus de 900 000 Européens en moyenne ont émigré chaque année vers ce pays. Au cours des cinq années suivantes, la moyenne est tombée à environ 100 000 par an, en raison de la Première Guerre mondiale. Malgré cette baisse de l'immigration, le nombre de travailleurs dans le secteur manufacturier a augmenté, de même que la production du secteur manufacturier. L'une des principales sources de travailleurs supplémentaires pour les industries du Nord était les Noirs du Sud. De nombreuses entreprises envoyaient des recruteurs de main-d'œuvre dans les régions du Sud et payaient les

frais de transport des Noirs qui se rendaient dans des villes comme New York, Philadelphie ou Chicago. De 1910 à 1920, plus d'un demi-million de Noirs quittèrent le Sud pour les villes du Nord.» (*Ibid.* : 270). Pour une belle histoire de cette « Grande Migration » et des chiffres actualisés, je renvoie à nouveau au livre d'Isabel Wilkerson, *The Warmth of Other Suns* (2011).

11 Comme l'écrivent Leonard Harris et Charles Molesworth, Kallen « a reconnu postérieurement que Locke avait contribué à faire germer en lui l'idée pour laquelle il est le plus connu : le pluralisme culturel » (Harris & Molesworth, 2008 : 69).

12 C'est du moins l'avis de José-Antonio Orosco : « Du Bois a commencé à articuler la notion de pluralisme culturel en 1897 – bien des années avant que Kallen, Dewey et d'autres pragmatistes ne commencent leurs réflexions sur le sujet – comme une façon de parler de la préservation du caractère unique de la perspective culturelle africaine-américaine. » (Orosco, 2016 : 9). Pour nourrir ce point de vue, José-Antonio Orosco s'appuie sur « The Conservation of Races » (Du Bois, 1897). Éliminant la part biologique du concept de « races » développé par W. E. B. Du Bois dans ce texte, Orosco en garde plutôt les dimensions « spirituelles » et réduit la taille des groupes concernés. Si les vues de W. E. B. Du Bois sur la « race » ont changé au cours de sa carrière (Olson, 2006), elles ont conservé un lien avec son texte de 1897, de sorte

que l'usage qu'en fait Orosco n'est pas dénué de pertinence – usage également facilité par le fait que souvent Du Bois y « glisse du discours sur la race au discours sur la nation » (Appiah, 2014 : 87).

13 Kallen y expliquera que les « enfants d'immigrés qui perdent la culture de leurs parents » tendent à la remplacer par « une culture fabriquée, destinée à un public déraciné – la culture du cinéma, du baseball et de la “presse jaune” » (Menand, 2001 : 393). Mais l'horizon pratique de sa position sera bien différent de celui de Dewey. Dewey ne plaidait pas du tout pour une clôture de chaque « groupe ethnique » sur lui-même, tandis que Kallen « voulait que chaque groupe ethnique garde sa place », protège sa « culture » distinctive et « soit honoré pour cela » (*ibid.*). Bien que souvent associé à Kallen, la position de Locke était plus proche de celle de Dewey que de celle de Kallen, dont Locke craignait le « séparatisme culturel » (*ibid.*).

14 Paul C. Taylor y renvoie lorsqu'il liste les éléments antiracistes en faveur de Dewey : « Pour être juste à son égard, Dewey était un membre fondateur de la NAACP et s'exprimait régulièrement contre le racisme sous toutes ses formes. [...] Et il s'est fréquemment exprimé contre toutes les formes d'exclusion raciste, y compris les mauvais traitements infligés aux immigrants européens que nous considérons aujourd'hui comme des “groupes ethniques”, mais

qui constituait encore à l'époque des populations explicitement racialisées. Considérons, par exemple, son discours de 1916 devant la National Education Association, dans lequel il fait l'éloge des enseignants pour avoir tenté de créer une identité américaine inclusive, mêlant le meilleur de toutes les races et de tous les groupes d'origine nationale étrangère. Ce n'est donc pas comme si Dewey n'avait *rien* dit sur le racisme. Non seulement il a parlé, mais il a agi. » (Taylor, 2004: 233).

15 Si les lynchages frappaient surtout les Noirs, les plus bas et les plus mal lotis dans la hiérarchie raciale américaine, des Juifs et des Italiens y furent aussi exposés – de même que des Chinois, on l'a vu.

16 Ce qui est bien le moins qu'il pouvait faire puisque c'est la réaction de Locke au racisme qu'il subissait qui amena Kallen à creuser avec lui cette idée du « pluralisme culturel », ainsi qu'il le racontera à la fin de sa vie: « C'est en 1905 que j'ai commencé à formuler la notion de pluralisme culturel. [...] J'avais un étudiant noir, Alain Locke, un jeune homme très remarquable – très sensible, très facilement blessé – qui insistait sur le fait qu'il était un être humain et que sa couleur ne devait faire aucune différence. [...] Deux ans plus tard, lorsque je suis allé à Oxford grâce à une bourse, il était là en tant que boursier de Rhodes, et nous avions un problème racial parce que les boursiers de Rhodes du Sud [des

États-Unis] étaient des salauds. Ils ont donc organisé un dîner de Thanksgiving auquel j'ai refusé d'assister parce qu'ils refusaient de recevoir Locke. Et il a dit: "Je suis un être humain, comme je l'avais dit plus tôt. Quelle différence cela fait-il? Nous sommes tous des Américains". Et nous avons dû débattre de la question de savoir en quoi les différences font des différences – et en débattant de ces questions, les formules, puis les expressions, se sont développées: "le pluralisme culturel", "le droit d'être différent". » (Kallen, cité *in* Harris & Molesworth, 2008: 69). Sur les convergences et divergences des perspectives de Kallen et Locke, cf. David Weinfeld (2018).

17 Locke n'était d'ailleurs pas indifférent aux apports que Dewey pouvait amener à la question des minorités raciales et il l'invita à participer à une série de conférences à ce sujet en 1935 (Harris & Molesworth, 2008: 299).

18 Plus précisément, elle n'en tient plus compte à partir de 2004 et de son texte à charge sur « Racial Prejudice and Friction », mais elle y était attentive antérieurement, par exemple dans son livre *Living Across and Through Skins* (Sullivan, 2001: 17-19).

19 Comme Gilbert Jonas le résume, « ce vibrant manifeste décrivait ce qu'un Lincoln ressuscité aurait vu en 1909: "Si M. Lincoln pouvait

revisiter ce pays en chair et en os, il serait désespéré et découragé”. “The Call” énumérait les formes de ségrégation, d’oppression et de privation auxquelles les Noirs avaient de nouveau été soumis 44 ans après la proclamation de l’émancipation. [...] “The Call” n’était pas un programme d’action concret, sauf de manière implicite. Il déplorait les conditions d’oppression dans lesquelles la plupart des Noirs vivaient, en affirmant que la nation devait assurer “à chaque citoyen, quelle que soit sa couleur, l’égalité des chances et l’égalité devant la loi”. Par conséquent, il réclamait l’élimination des lois Jim Crow, y compris celles qui interdisaient aux Noirs de se mélanger publiquement avec les Blancs, le renversement de la privation de droits des Noirs dans tout le Sud et l’éradication de la ségrégation dans les transports et les autres institutions publiques. Par-dessus tout, “The Call” demandait la fin de “la propagation des attaques illégales contre les Noirs, au Nord, au Sud et à l’Ouest... souvent accompagnées de brutalités révoltantes, n’épargnant personne, quels que soient le sexe, l’âge ou la jeunesse”. Bien que “The Call” n’ait pas fixé d’objectifs spécifiques ni défini de plan à long terme, il a identifié les domaines d’activité d’une importance capitale sur lesquels la NAACP se concentrera au cours du prochain demi-siècle : droit de vote, opportunités d’emploi, égalité devant la loi, déségrégation des principales institutions civiles comme les écoles

publiques et les services publics, et octroi des mêmes droits de propriété que ceux dont jouit la majorité blanche.» (Jonas, 2004 : 11-12).

20 Il n’est pas inintéressant de consulter la composition du bureau de la NAACP en 1910. W. E. B. Du Bois y est évidemment le mieux placé et apparaît au titre de « Director of Publicity and Research », Jane Addams est en 14^e place de l’« Executive Committee » et John Dewey figure en tête de liste du « General Committee ».

21 Avant d’accéder à la plus haute fonction de la NAACP, dont il sera secrétaire général de 1932 à 1954, Walter Francis White occupait un poste très exposé sur le « terrain ». En 1918, l’organisation l’avait chargé d’enquêter sur les lynchages, ce qui l’amena à se rendre physiquement et aussi vite que possible dans les localités où ces crimes s’étaient déroulés. Bien qu’Africain-Américain, son « teint clair », ses yeux bleus et son accent du Sud lui servaient de « camouflages » dans sa « dangereuse mission » (Wormser, 2014), en lui permettant d’approcher et de confondre les lyncheurs et les autorités locales (souvent complices, voire instigatrices). En 1929, dans l’essai « I Investigate Lynching », il revenait sur les nombreuses situations où il avait risqué sa vie durant ses enquêtes, même s’il commençait son récit sur un ton patelin, moquant les racistes meurtriers dont il s’était joué et à qui

il savait soutirer des informations incriminantes : « Rien ne contribue autant à la continuation de la vie d'un enquêteur sur les lynchages et à sa tranquille possession de tous ses membres que le caractère obtus des lyncheurs eux-mêmes. Comme la plupart des vantards qui pratiquent l'action directe lorsqu'elle ne comporte aucun risque personnel, ils ne peuvent s'empêcher de parler de leurs actes à toute personne qui leur manifeste ne serait-ce qu'un intérêt minime. [...] Les lynchages n'ont pas été difficiles à enquêter car [...] ceux qui les ont perpétrés étaient dans presque tous les cas des individus simples d'esprit et faciles à duper. À trois reprises seulement, des soupçons ont été éveillés par mes questions trop précises ou par des informateurs qui m'avaient vu dans d'autres endroits. Ces trois fois, j'ai trouvé plus souhaitable de disparaître un peu avant de rencontrer les comités d'accueil qui désiraient ardemment ajouter une coche à la liste des lynchages. Une autre fois, la possession d'une peau claire et d'une paire d'yeux bleus (bien que je me considère comme un homme de couleur) a failli me coûter la vie quand un Noir m'a tiré dessus en me prenant pour un Blanc (c'était pendant les émeutes raciales de Chicago en 1919). » (White, 1929/1999 : 228-229). Pourquoi est-ce que je m'attarde sur cette histoire ? Après avoir cité le message de condoléances que Walter White a adressé à Roberta Dewey, Michael Eldridge reproche à Dewey de ne pas s'être suffisamment mobilisé

contre les lynchages (Eldridge, 2004 : 19), visiblement sans se souvenir que ce même Walter White était un personnage-clé dans la lutte de la NAACP contre les lynchages... Alain Locke loue Walter White dans « The Negro's Sociological Position in the United States », en en faisant un exemple de ces personnes noires à la peau claire qui restaient loyales à leur communauté et refusaient de jouer le jeu du « *passing* » : « Si l'on considère les avantages immédiats [du « *passing* »], la merveille est qu'il y en ait proportionnellement si peu, avec des milliers de Noirs à la peau plus claire qui restent constamment fidèles à leur appartenance raciale au prix de grands sacrifices personnels. Le secrétaire exécutif [Walter White] de la plus grande organisation de défense des droits civils des Noirs-Américains est un homme d'une blancheur indiscernable, aux yeux bleus, qui doit toujours annoncer son identité raciale lorsqu'elle n'est pas connue personnellement et qui, jusqu'à ce que ses photographies soient diffusées, enquêtait fréquemment sur les lynchages et autres troubles raciaux en s'entretenant directement avec leurs auteurs. » (Locke, 1943/2016 : 64). Dans l'édition de « The Negro's Sociological Position in the United States », Jacoby Adeshei Carter se trompe : dans ce paragraphe, Locke ne parle pas de Du Bois mais bien de Walter White (j'ai donc corrigé le nom entre crochets et mis celui de Walter White) – l'interversion opérée par Carter n'est pas surprenante, Du Bois

et White se détestaient cordialement et avaient des personnalités opposées en tous points : « Walter White avait une férocité et une perspicacité politiques qui échappaient constamment à Du Bois. Alors que l'érudit combattait avec les manières du marquis de Queensbury, les actions de White s'apparentaient davantage à une bagarre de saloon. En fin de compte, ce que White a gagné sur le terrain, Du Bois l'a gagné dans les livres d'histoire. Le cœur et l'âme de leur désaccord étaient que Du Bois était un vengeur solitaire, alors que White était un homme d'organisation. » (Anderson, 2014 : 49).

22 Discutant ce texte, James Livingston prenait soin de le faire précéder de « Nationalizing Education ». Dans « America in the World », Dewey a seulement « fait valoir que les Américains avaient déjà posé, sinon réalisé, cette unité dans la diversité comme prémisses et objectif constitutionnel (constitutionnel dans les deux sens, comme un effet du quatorzième amendement et comme le principe qui constitue le peuple en tant que nation). » (Livingston, 2003 : 446). Mais dans « Nationalizing Education », il établissait bien que la promesse de « l'unité dans la diversité » était loin d'être réalisée : « La nation des nations qu'étaient les États-Unis avait quelque chose à enseigner au monde. "Pour qu'il y ait une paix durable", affirmait Dewey en 1916, "il faut reconnaître les droits et les privilèges culturels de chaque nationalité, son droit à sa propre

langue, à sa propre littérature, à ses propres idéaux, à sa propre vision morale et spirituelle du monde, à sa totale liberté religieuse, et à toute autonomie politique compatible avec le maintien de l'unité sociale générale". » (*Ibid.*). Pour autant, il « ne prétendait certainement pas que les Américains avaient réalisé ces promesses » (*ibid.*).

23 Aux États-Unis, la littérature historienne sur la *Whiteness* a pris son essor avec les livres de Roediger (1994, 2005) et Ignatiev (1995), qui se sont intéressés à la façon dont les migrants irlandais seraient « devenus blancs », en choisissant de s'identifier au groupe racial « White » plutôt qu'en œuvrant à nourrir une solidarité de classe avec les Africains-Américains. Leurs livres ont suscité un certain nombre de critiques. Comme l'a écrit Eric Arnesen, « s'il est évident que, dans certains cercles, on parlait de ces nouveaux immigrants comme s'ils n'étaient pas blancs » (Arnesen, 2001 : 17), il reste difficile de savoir qu'en faire. L'historien noir américain Eric Foner, « mal à l'aise avec la prolifération de la littérature sur la "*Whiteness*", s'est montré plus tranchant encore. Selon lui, dans la période du XX^e siècle considérée par Roediger et Ignatiev, « en termes légaux et politiques, les immigrants européens n'ont jamais eu à "devenir" blancs » (Foner, 2001 : 57), car le Naturalization Act de 1790 (qui restreignait la procédure de naturalisation aux « *free white persons* ») leur conférait d'emblée la

citoyenneté américaine. Autrement dit : « Aucun migrant irlandais n'a été empêché de se faire naturaliser en tant que non-blanc. Tous les immigrants européens ont été autorisés à voter dans les États qui réservaient le droit de vote aux Blancs (ou, s'ils en étaient privés, c'était parce qu'ils ne satisfaisaient pas aux critères de propriété ou d'alphabétisation, et non pas à des critères raciaux). Les lois interdisant le métissage n'ont jamais été appliquées afin d'empêcher les mariages entre Irlandais américains et personnes d'origine anglaise, ou entre Américains scandinaves et juifs. Les groupes d'immigrants, il va sans dire, ont été victimes de discrimination à de nombreux égards. Ils étaient parfois décrits comme des membres de "races" distinctes. Mais [...] être considéré comme différent, voire inférieur, n'équivaut pas nécessairement à être exclu de la catégorie des Américains blancs. » (*Ibid.* : 58). Neil Dolan enfonce le clou : « Aucun immigrant européen en Amérique n'a jamais choisi de "devenir blanc" en partie parce qu'il était impossible de choisir d'une manière légalement significative de "devenir noir". » (Dolan, 2015 : 430). J'invite les lecteurs à consulter cette intéressante généalogie historique et critique politique des études sur la « *Whiteness* » : « *The Wages of Roediger: Why Three Decades of Whiteness Studies Has Not Produced the Left We Need* » (Johnson, 2019).

24 Le rabaissement des Juifs et des Irlandais a ainsi pu être la source d'une mutuelle solidarité avec les Noirs-Américains, au moins jusque dans les années 1940, cf. *The Colors of Zion: Blacks, Jews, and Irish from 1845 to 1945* (Bornstein, 2011). Plus largement, et au-delà du cas des Juifs et des Irlandais, le terme même d'« immigrants » était péjoratif au début du xx^e siècle aux États-Unis, comme le rappelait Marilyn Fischer, qui ne s'en est elle-même rendue compte que tardivement : « J'avais toujours pensé que le terme "immigrant" était un terme simple et descriptif. Je savais que les gens avec qui les membres des *settlements* de Chicago travaillaient étaient dénigrés, mais je ne savais pas que le terme "immigrant" lui-même véhiculait le dénigrement. » (Fischer, 2010 : 34).

25 Concernant les Africains-Américains, on se souviendra du second paragraphe du tout premier chapitre de *The Souls of Black Folk* où Du Bois met l'Europe à part, signalant qu'il y avait fait l'heureuse expérience de ne pas y être un « problème » (i.e. de ne pas y avoir été réduit à sa couleur de peau) : « être un problème est une expérience étrange – particulière même pour quelqu'un qui n'a jamais rien été d'autre, sauf peut-être dans la petite enfance et en Europe. » (Du Bois, 1903/2007 : 7). L'appréciation par Du Bois des effets libérateurs de son séjour à Berlin en 1892 est connue. Après bien d'autres auteurs, Appiah y est revenu : « L'Allemagne a été le premier pays

où Du Bois a vécu sans les cruautés quotidiennes et les insultes publiques du racisme. «À l'époque de mon *Sturm und Drang*», écrit-il, «c'est dans ce pays que j'ai rencontré pour la première fois des Blancs qui me traitaient comme un être humain». Et, à son tour, le Noir qu'il était en est venu à voir les Blancs au-delà du prisme de la race : «J'ai rencontré des hommes et des femmes comme je ne les avais jamais rencontrés auparavant. Lentement, ils sont devenus, non pas des Blancs, mais des gens». On ne saurait surestimer le sentiment de libération personnelle qu'il ressentait. «Je suis devenu plus humain, j'ai appris la place du 'vin, des femmes et des chants' dans la vie, j'ai cessé de haïr ou de soupçonner les gens simplement parce qu'ils appartenaient à une race ou une couleur», se souvient-il. [...] Pour le Berlinoise typique, comme Du Bois l'avait compris, il n'était pas membre d'une caste américaine subordonnée; il était, quel que soit l'exotisme de sa teinte, «juste un homme du rang d'un étudiant quelque peu privilégié, qu'ils étaient heureux de rencontrer à l'autre bout du monde et avec lequel ils étaient heureux de discuter». » (Appiah, 2014 : 27-28). Comme le remarque Aldon Morris, en 1903, le sociologue Richard Wright, le «protégé» de Du Bois, aura la même expérience : « Comme le rappelle Wright, «mes études en Allemagne ont fait date dans ma vie. Je me suis associé à des étudiants, hommes et femmes, qui ne connaissaient pas ou peu les préjugés raciaux; qui,

bien que curieux de ma couleur, ne la méprisaient jamais». Wright a clairement indiqué que ses nouvelles expériences raciales n'étaient pas superficielles : «J'ai oublié les préjugés américains, car même les Américains en Allemagne me traitaient comme un être humain». » (Morris, 2015 : 18).

26 En effet, « Du Bois a d'abord soutenu l'entrée en guerre des États-Unis en 1917. Il considérait la guerre comme une chance pour les Africains-Américains d'obtenir davantage de droits civiques, conformément à ses impulsions réformistes. » (Mullen, 2016 : 46). Mais il est vrai que c'est en 1915 qu'il a composé « *The American Roots of the War* », texte incisif dans lequel « il attribue la cause de la Première Guerre mondiale à la rivalité inter-impériale, c'est-à-dire à la concurrence entre les nations capitalistes » (*ibid.*). Il reprendra cette analyse dans *Darkwater*, posant que « la guerre mondiale a été principalement la lutte jalouse et cupide pour obtenir la plus grande part dans l'exploitation des races plus foncées » (Du Bois, 1920/1999 : 28). Du Bois revient longuement sur la Première Guerre mondiale dans *Dusk of Dawn*, où il se vante d'avoir failli être engagé par le Département de la guerre, « au poste de capitaine dans un bureau de l'état-major » (Du Bois, 1940/2020 : 275).

27 Elle rejoint là les critiques de Margonis (2007), Kim (2009) et V. Denise James (2017). James est la plus modérée, tandis que Margonis,

Kim et Sullivan logent la « *Whiteness* » de Dewey dans son assomption au récit enchanté de la « frontière » (avec ses « pionniers » qui explorent et cultivent des terres « vierges » et censément « innocupées »). Pour James, Dewey se faisait des idées fausses sur la « frontière » et cela l'aurait amené à idéaliser « la liberté vécue par quelques hommes blancs privilégiés à une époque de graves injustices où le quasi génocide des Amérindiens, l'asservissement puis la marginalisation des Africains-Américains et la privation du droit de vote des femmes blanches étaient les conditions de cette liberté » (James, 2017 : 165). Mais elle n'en tient pas moins que « Dewey a explicitement indiqué qu'il entendait que sa vision de la démocratie soit inclusive » et que sa « foi dans l'intelligence et le potentiel non seulement des hommes blancs, mais aussi des autres hommes et femmes non blancs, constitue un engagement démocratique radical » (*ibid.* : 166). Pour Kim, la question de la « frontière » est rédhibitoire : « En tant qu'histoire ou chronologie, l'idée de frontière de Dewey est tout simplement fautive. Dans son rôle normatif, elle est profondément antidémocratique. Et dans ses effets, elle a été potentiellement en collusion avec le développement de la suprématie blanche. [...] La frontière dont parle Dewey était en grande partie un paysage colonial, et le pionnier était très souvent un envahisseur ou un occupant. » (Kim, 2009 : 60-61). Cette vision de la « frontière » intervient d'ailleurs

dans « *Nationalizing Education* », où Dewey écrivait que : « L'autre point de la constitution d'un véritable nationalisme américain sur lequel j'attire l'attention est que nous avons été occupés pendant la plus grande partie de notre histoire à soumettre la nature, et non les uns les autres ou d'autres peuples. [...] L'immensité d'un continent qui n'était pas auparavant monopolisé par l'homme a stimulé la vigueur et a également détourné l'activité de la lutte contre les autres hommes vers la lutte avec la nature. » (Dewey, 1916/2010 : 155). Étonnamment, ce paragraphe advient après que Dewey ait évoqué l'« émancipation » des Africains-Américains... Pour ce texte-là, on peut donc parler d'une contradiction, mais pas d'une complète occultation des Africains-Américains comme l'écrit Kim : « Le paradigme de Dewey est celui du pionnier abattant des arbres, creusant des puits, chevauchant à travers le paysage. Le paradigme africain-américain est celui de l'esclave qui abat des arbres pour un maître, qui creuse des puits pour un maître, mais qui, à la longue, brise les chaînes du maître. Cependant, rien de tout cela n'est discuté, et encore moins mentionné, par Dewey. » (Kim, 2009 : 62). La charge est lourde, mais non dénuée de vérité. Mais Kim oublie un petit article de 1922, « La frontière intellectuelle américaine » (Dewey, 1922/2019), où Dewey évoque l'esclavage et produit un portrait nettement moins enchanté de la « frontière », critiquant l'emprise qu'elle exerce sur l'esprit américain.

Dans *The End of the Myth: From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*, Greg Grandin signale cet article de Dewey, qu'il décrit comme « un essai datant d'avant la Grande Dépression et critiquant l'influence de la frontière sur la vie et la pensée intellectuelle américaines » – l'historien y voit même « un bon exemple de la réaction moderniste contre la thèse de la frontière » (Grandin, 2019 : 321). Quant à la question des « Indiens d'Amérique », il est vrai que l'œuvre de Dewey est avare en attention à leur sort. Si on y trouve plusieurs mentions (de type ethnographiques) à propos de leurs rites et de leurs mythes, il y est peu question du génocide et des violences dont ils ont fait l'objet. On relèvera toutefois que dans « Presenting Thomas Jefferson », Dewey loue Jefferson pour avoir entrepris une étude de la civilisation amérindienne : « Il a fait une collection de vocabulaires de cinquante tribus indiennes différentes. Il a commencé cette collection dans le cadre d'un projet d'écriture d'une histoire des Indiens – au sort desquels il a porté un intérêt plus civilisé que celui qui caractérise l'attitude habituelle. Pendant trente ans, il a saisi toutes les occasions d'obtenir de ses correspondants une liste d'environ deux cent cinquante mots, couvrant des objets et des actes pour lesquels chaque tribu avait des noms. » (Dewey, 1940 : 207). Je remercie Arto Charpentier de m'avoir amené à regarder plus précisément ce

que Dewey avait pu dire sur le sort des Amérindiens.

28 Ella Myers est revenue sur ce point en 2018, en citant des travaux antérieurs : « de nombreuses analyses de la *Whiteness* qui émanent des *African-American Studies* se concentrent exclusivement sur le rôle constitutif joué par l'esclavage et n'accordent que peu ou pas d'attention au vol des terres indigènes [...]. Pourtant, le traitement du colonialisme des colonisateurs par Du Bois est étonnamment incomplet. Du Bois met l'accent sur la dépossession territoriale et le déplacement violent dans les cas de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie, par exemple, mais ne prête aucune attention au colonialisme des colons aux États-Unis. La question de la terre est au centre du récit historique de *Black Reconstruction*, mais elle n'apparaît qu'en relation avec le désir des esclaves affranchis d'obtenir des terres et le refus du gouvernement américain de leur en fournir. [...] L'imposant livre ne fait cependant pas mention de la dépossession de la terre natale qui a fondé le pays. Il ne reconnaît pas le fait que "les esclaves ont été amenés en Amérique comme la propriété des Blancs pour travailler la terre qui a été volée aux tribus amérindiennes" [...]. Le récit de Du Bois ne néglige pas simplement cette réalité ; il alimente l'idéologie coloniale des colons en décrivant les colons européens d'Amérique comme les bénéficiaires de "terres inoccupées", de "terres inépuisables

et de la plus riche fertilité”. Il fait également référence à “l’importance considérable des terres inoccupées en abondance” lorsqu’il décrit la migration vers l’Ouest des années 1800. Bien que la puissante analyse de Du Bois sur la domination blanche identifie une conception de la propriété au cœur de l’esclavage et de la colonisation (et de leurs répercussions historiques), il ne reconnaît ni n’étudie jamais les actes de domination colonisatrice qui ont fondé les États-Unis. » (Myers, 2018 : 15-16).

29 J’emploie à dessein ce mot, il est utilisé par C. W. Mills (1998) dans sa distinction des deux formes principales de théorisation du «suprémacisme blanc», comme le rappelle Robert Gooding-Williams : «alors que les théoriciens de l’anomalie traitent la longue histoire de subordination raciale de l’Amérique comme une séquence de déviations mineures par rapport aux idéaux fondamentaux qui ont façonné et continuent de façonner le tissu institutionnel de la vie américaine, les théoriciens normatifs soutiennent que le racisme a été une caractéristique centrale et déterminante de ce même tissu.» (Gooding-Williams, 2009 : 15). Gooding-Williams rappelle que Du Bois a longtemps appartenu au camp des «anomalistes» : «Le premier Du Bois, inspiré par Schmoller, était un théoricien de l’anomalie qui considérait que la pratique des préjugés raciaux n’était

qu’extrinsèquement liée aux normes et aux idéaux de “groupe” constitutifs de la société américaine moderne, et il espérait réaliser ces idéaux grâce (en partie) à une politique d’affirmation de soi (un des volets de la politique de réalisation de soi) qui combattait les préjugés raciaux dans le but, ultimement, d’assimiler la vie africaine-américaine à ces normes.» (*Ibid.* : 195).

30 Si reprocher à Dewey d’avoir été complice du «suprémacisme blanc» est très excessif, il reste malgré tout plausible d’estimer que sa perspective a été marquée par une certaine «Whiteness», mais il faut alors s’entendre sur la façon de caractériser ce concept. Comme l’avait noté l’historien Eric Arnesen, le concept est une «cible mouvante» : «Whiteness est, selon les cas, une métaphore du pouvoir, un équivalent fonctionnel des avantages matériels distribués racialement, un synonyme de “suprémacie blanche”, une position épistémologique définie par le pouvoir, une position d’invisibilité ou d’ignorance, et un ensemble de croyances sur les “autres” et sur soi-même qui peuvent être rejetées en “trahissant” une catégorie raciale.» (Arnesen, 2001 : 9). Selon la déclinaison du concept, l’accusation varie donc en intensité et en qualité. En insistant plutôt sur son aspect épistémologique, le reproche de Paul C. Taylor est ainsi bien moindre que les condamnations de Kim ou Margonis. En effet, Taylor dit seulement que Dewey souffrait

d'une certaine « myopie », une « myopie » qui serait « constitutive d'une forme de *Whiteness* » : « Il n'a pas blâmé les victimes, mais il a été peu sensible aux défis particuliers qu'elles ont dû relever et à la façon dont les mécanismes de production de ces défis ont façonné son propre chemin dans le monde. Il ne pouvait pas voir sa propre *Whiteness*, et les choses qu'il voyait, il les voyait en blanc [*whitely*]. » (Taylor, 2004 : 234). Pour Taylor, ce « voir en blanc » ne témoigne pas, à proprement parler, d'une déficience morale individuelle, mais dépend du fait involontaire d'occuper une position sociale spécifique dans une société racialement structurée. Reprenant le test de Du Bois, Taylor définit ainsi le terme « *white* » : « "*White*", comme toutes les composantes du discours racial, fait référence à une position sociale dans un paysage dûment racialisé ; par "localisation sociale", nous entendons une condition sociale ou un mode de traitement qui peut être spécifié de manière probabiliste et contrefactuelle. Du Bois a déclaré en 1940 qu'un Noir est une personne qui doit voyager Jim Crow en Géorgie. Nous pouvons considérer cela, *mutatis mutandis*, comme une formule adéquate même aujourd'hui : une personne noire est celle qui devrait voyager Jim Crow [...] si elle était en Géorgie dans les années 1940. Par extension, un Blanc est une personne qui devrait emprunter le wagon "réservé aux Blancs". La *Whiteness* d'une telle personne ne consiste pas en ses

traits phénotypiques, mais en la signification sociale que la société attribue aux personnes ayant un corps et une "lignée" corrects. » (*Ibid.* : 229). À l'instar de Mills et d'autres auteurs, Taylor noue ensuite cette « localisation sociale » à une « position épistémique » : « À un certain niveau, donc, la *Whiteness* consiste à occuper un site social de privilège structurel dans un type donné de société racialisée [...]. Mais à un autre niveau, la *Whiteness* implique [...] une position épistémique : [...] cela signifie voir le monde en blanc [*whitely*]. Voir en blanc [*whitely*] implique un ensemble d'engagements variables et dépendants du contexte que, bien sûr, les Blancs individuels – définis soit par le phénotype, soit par la position sociale – n'ont pas besoin de soutenir consciemment. Mais la position sociale implique en partie une probabilité accrue de voir en blanc [*whitely*]. » (*Ibid.*). Si Taylor diagnostique une forme de « myopie » chez Dewey, il n'en continue pas moins à utiliser des schèmes et concepts deweyens pour analyser et combattre le racisme – du moins jusqu'à « The Influence of Dewey on Race Theory », où il se demande s'il n'est pas « dommageable » d'en appeler à Dewey dans l'actuel « contexte » états-unien, où l'appui sur ce « glorieux ancêtre » risque de « décourager » de considérer que « les sociologues noirs et les théoriciennes féministes noirs » sont de plus importants « interlocuteurs » (Taylor, 2019 : 35).

CHAPITRE 4

ÉCLAIRAGE SUR LES USAGES ORDINAIRES ET SCIENTIFIQUES DES MOTS « PRÉJUGÉS » ET « FRICTIONS »

Après cette longue mise en bouche, il est plus que temps d'en venir à ce texte de 1922, qui a donc fait couler beaucoup d'encre ces quinze dernières années. Pour commencer, deux remarques s'imposent à propos des termes qui en marquent le titre, soit « préjugé » et « friction ». L'un et l'autre étaient d'usage très courant aux États-Unis au début du XX^e siècle pour appréhender le racisme et les tensions qu'il suscitait. Ainsi, en 1910, dans l'éditorial qui introduisait le tout premier numéro de *The Crisis*, Du Bois fixait le « ton et l'agenda » du journal qu'il dirigeait en « affirmant sa ferme intention d'exposer “les faits et les arguments qui montrent le danger des préjugés raciaux” » (Lewis, 1993/2013 : 411). Dès *The Philadelphia Negro*, Du Bois fait « porter l'essentiel de son analyse sur les manifestations concrètes du phénomène sociologique qu'est le préjugé racial » et l'ouvrage « peut être lu comme une analyse de l'“influence” ou de l'“effet” des préjugés raciaux sur la vie des Noirs » (Martin-Breteau, 2020 : 66-67). Du Bois y arguait que « la condition industrielle du Noir ne peut être considérée indépendamment du grand fait des préjugés raciaux – aussi indéfinie et obscure que soit cette expression » (Du Bois, 1899/2007 : 99) et que le « préjugé de couleur » constituait une « force sociale bien plus puissante que ne le réalisent les habitants de Philadelphie » (*ibid.* : 229). Selon Lawrence Bobo, « l'analyse sociologique de Du Bois sur le statut des Africains-Américains reflète une préoccupation fondamentale à l'égard des préjugés et des attitudes raciales », et *The Philadelphia*

Negro représentait « une vision nuancée et organique de la manière dont les préjugés raciaux influencent le positionnement structurel des Africains-Américains » (Bobo, 2000 : 196). Dans la section du livre consacrée à la définition du « préjugé de couleur », avant de documenter méticuleusement « les résultats pratiques de l'attitude de la majorité des habitants de Philadelphie à l'endroit des personnes d'ascendance noire », Du Bois prenait soin de dire que le différentiel d'appréhension de la réalité du « préjugé » (« terme quelque peu indéfini » écrivait-il) variait fortement selon la « ligne de couleur » (Du Bois, 1899/2007 : 229), la population blanche ayant tendance à en minorer l'influence. Ainsi, Du Bois, y partait « du constat que Blancs et Noirs ont des opinions différentes, voire opposées à propos du préjugé racial » (Martin-Breteau, 2020 : 64), et on pourrait d'ailleurs entrevoir là les prémisses d'une attention à l'« ignorance blanche (*White ignorance*) ». Après une convaincante présentation des effets concrets du « préjugé de couleur » sur les opportunités d'emploi, la carrière professionnelle, l'éducation, les conditions de logement des Noirs, l'accès aux biens publics, et cetera, Du Bois notait la chose suivante :

À côté de ces formes tangibles et mesurables, il y a des résultats plus profonds et moins faciles à décrire de l'attitude de la population blanche envers les Noirs : une certaine manifestation d'une aversion réelle ou supposée, un esprit de ridicule ou de patronage, une haine vindicative chez certains, une indifférence absolue chez d'autres ; tout cela ne fait bien sûr pas beaucoup de différence pour la masse de la race, mais cela blesse profondément les meilleures classes, celles-là mêmes qui atteignent ce que nous souhaitons que la masse atteigne. Malgré tout cela, la plupart des Noirs attendraient patiemment l'effet du temps et du bon sens sur de tels préjugés si ceux-ci ne les touchaient pas aujourd'hui en matière de vie et de mort ; ils menacent leurs foyers, leur nourriture, leurs enfants, leurs espoirs. Et le résultat de tout cela ne peut qu'accroître la criminalité, l'inefficacité et l'amertume. (Du Bois, 1899/2007 : 242)

En 1944, un peu plus de quarante ans plus tard, et après bien des travaux, rapports et articles qui étaient autrement moins précis et factuels que ceux de Du Bois, Gunnar Myrdal, économiste suédois de culture académique européenne, fera état d'une certaine perplexité devant l'utilisation si fréquente et si englobante du concept de « préjugé » aux États-Unis, tant dans le sens commun que dans le monde académique. Tout en faisant usage lui aussi du concept (d'une manière incohérente selon Cox (1945)), il en disait ceci dans une note de bas de page de *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy* :

Le terme populaire de « préjugé racial », tel qu'il est couramment utilisé, englobe tout l'ensemble des valuations et des croyances qui sont à l'origine des comportements discriminatoires de la part du groupe majoritaire (ou, parfois, également de la part du groupe minoritaire) et qui sont contraires aux idéaux égalitaires du credo américain. C'est dans ce sens très large que le terme sera utilisé dans cette enquête. Il convient de noter que l'on explique peu de choses lorsque l'on dit que « la discrimination est due à des préjugés ». Le concept de « préjugé racial » comporte malheureusement des connotations selon lesquelles la situation intergroupe est assez stable et que le complexe d'attitudes qui soutient la discrimination est homogène et solide [...]. Nous n'avons pas besoin d'entrer dans une discussion pour savoir si les « sentiments anti-minorités » en général sont différents des « préjugés raciaux » tels qu'ils sont affichés à l'encontre des Noirs. D'une part, les gens en général se réfèrent aussi à cette attitude face à ce qu'ils perçoivent habituellement comme « race ». Comme le souligne Donald Young, il existe également un schème commun à toutes les discriminations [...]. D'autre part, nous soulignerons une différence significative, à savoir que la mixité est violemment refusée aux minorités de couleur, alors qu'elle est accueillie comme un processus au long cours pour toutes les autres minorités. (Myrdal, 1944 : 52)

À l’instar de ses contemporains et de Du Bois lui-même, et « dans la mesure où le terme de racisme n’est pas utilisé à l’époque » (Martin-Breteau, 2020 : 61), Dewey employait donc lui aussi l’entrée par le « préjugé » pour aborder les racismes – et plus largement les sentiments négatifs à l’égard des « nouveaux venus », qu’il traite selon un « schème commun », tout comme Myrdal le fera. Mais Dewey propose une approche spécifique du « préjugé », en se tenant à bonne distance de la psychologie de son temps, à qui il reproche son « intellectualisme » (Pappas, 1996 : 58). S’il « retient la notion de préjugé », il n’en conserve pas pour autant le « bagage psychologique ancré dans l’hostilité interraciale » (Bonilla-Silva, 2013) et échappe au biais individualiste qui accompagnerait encore souvent ce style d’enquêtes : bien qu’il soit pris dans la « problématique du préjugé », on ne peut pas dire que Dewey « interprète les perspectives raciales des acteurs comme des dispositions *psychologiques individuelles* », à la différence des chercheurs qu’Eduardo Bonilla-Silva cible dans *Racism without Racists* (*ibid.*). En effet, pour Dewey, en ses fondements, le « préjugé racial » apparaît tout à la fois infra-individuel (i.e. biologique) et supra-individuel (i.e. social, économique et politique), raison pour laquelle il se méfiait d’une stricte moralisation du problème.

Souvent mis au pluriel, le terme « friction » était lui aussi d’usage courant pour parler des conflits « raciaux ». Entre le début et le milieu du xx^e siècle, et pour ne citer que les auteurs que j’ai évoqués, on le trouve utilisé aussi bien par Du Bois que par Royce (Royce, 1908 : 15, 20, 22), et son usage se prolonge jusqu’à la publication du livre de Myrdal. Le terme possède une large extension sémantique et peut même en venir à englober émeutes raciales et lynchages racistes : dans un texte que j’ai cité auparavant, Du Bois emploie le mot « friction » pour évoquer deux épisodes de meurtrières émeutes racistes anti-Noirs au nord des États-Unis (Du Bois, 1918/1971 : 271). En règle générale, chez ces auteurs du début et du milieu du xx^e siècle, le mot vaut aussi pour des tensions moindres que des émeutes ou des lynchages, mais il pointe néanmoins toujours vers la possibilité d’un

enflammement (résultant d'un frottement ou d'un échauffement trop intense), qui inquiète et qu'il s'agit donc d'éviter. Bien sûr, Du Bois (« Alors agite-toi, mon frère ; proteste, révèle la vérité et refuse d'être réduit au silence », écrivait-il dans *The Crisis* en 1913) et Dewey ne comptaient pas les mouvements en faveur des droits et de l'égalité civiques parmi les vecteurs de « frictions » dommageables, mais ce n'était pas le cas de bien des intellectuels « blancs », qui n'y voyaient qu'agitation factieuse ou désordre public.

Les manières d'éviter l'enflammement étaient donc disputées, comme le montrent les discussions – auxquelles Du Bois a pris part – suscitées par un article publié en 1908 dans le *American Journal of Sociology* et intitulé « Is Race Friction between Blacks and Whites in America Growing and Inevitable? » (Stone, 1908). Son auteur, Alfred Holt Stone, y posait que la « friction raciale » repose sur une certaine « qualité mentale abstraite », une « antipathie “raciale”, communément appelée “préjugé racial” », qui « implique un sentiment instinctif d'aversion, de dégoût ou de répugnance, pour lequel aucune bonne raison ne peut souvent être donnée » (*ibid.* : 677). Quant à la « friction », le même Stone en disait ceci :

La friction est définie principalement comme un « défaut d'harmonie » ou une « irritation mutuelle ». Dans le cas des races, elle est accentuée par l'antipathie. Nous n'avons pas à recourir aux émeutes raciales ou autres actes de violence pour mesurer la croissance des frictions raciales. Son existence peut se manifester par un regard ou un geste ainsi que par une parole ou un acte. (*Ibid.*)

À elles seules, ces deux définitions ne laissent pas présager de la position que Stone développe ensuite dans son article, où il endosse « le point de vue des planteurs du Mississipi » et prend le parti du « suprémacisme blanc » (Lewis, 1993/2013). Non seulement Stone loue la période *ante-bellum*, mais il avance aussi l'« idée que la mutuelle

reconnaissance d'un statut racial différent » constitue la meilleure manière de « minimiser la friction raciale », dont l'accroissement actuel proviendrait d'une « demande de soi-disant égalité » par les « races inférieures », qui n'acceptent plus les anciens « termes » du « contrat » :

Il est courant de faire remarquer que les relations entre les races blanche et noire dans ce pays ne sont pas « aussi bonnes », comme le dit l'expression, qu'elles l'étaient avant la guerre. La cause fondamentale de la plupart des frictions raciales réside dans l'antipathie raciale qui conduit à la négation par une race de l'égalité raciale d'une autre, associée à l'affirmation de l'égalité par l'autre partie au contrat. Les difficultés raciales *post-bellum* sont en grande partie la manifestation des frictions qui se développent à partir de la nouvelle revendication d'égalité faite par le nègre après l'émancipation, soit par une déclaration et une affirmation spécifiques, soit par un comportement qui était équivalent à une revendication ouverte, avec le refus de l'homme blanc de reconnaître la demande. [...] Les relations les plus propices aux frictions sont celles dans lesquelles les conditions fixées par la partie la plus forte ne sont pas acceptées par la partie la plus faible. [...] L'absence de frictions raciales *ante-bellum* était due à l'acceptation générale par le nègre du statut qui lui avait été attribué par la race blanche. Plus les deux races sont éloignées de cette base d'association, la seule sur laquelle elles auraient pu être réunies en toute sécurité selon le professeur Shaler, plus grande est la probabilité que des frictions s'ensuivent de leur contact. (Stone, 1908 : 682-684)

Ses contradicteurs du *American Journal of Sociology* ne s'alignèrent certes pas sur sa position, mais aucun d'entre eux (Du Bois (1908) y compris) ne contesta son usage du terme « friction ». Le mot semblait donc qualifier assez communément quelques-unes des formes que prenaient les rapports entre groupes « raciaux » (au-delà du

seul cas des rapports entre Noirs et Blancs, Stone et ceux qui le discutaient évoquaient aussi les rapports avec les Chinois, les Japonais et d'autres « immigrés »), et il pouvait être utilisé d'une façon globalement similaire tant par un suprémaciste raciste comme Stone que par un antiraciste comme Du Bois (qui emploiera encore très souvent le terme).

Si le mot « friction » orne le titre de « Racial Prejudice and Friction », Dewey n'en fournit aucune définition dans le corps du texte. En reprenant ce terme (relativement commun, on vient de le voir) sans veiller à en circonscrire la portée sémantique, il semblait donc tabler sur la compréhension qu'en avaient ses auditeurs et lecteurs des années 1920, habitués à son emploi pour désigner l'état (rugueux) et la nature (conflictuelle) des rapports entre groupes « raciaux », aux États-Unis ou ailleurs. Curieusement, les commentateurs contemporains ne s'attardent eux aussi guère sur ce terme de « friction ».

Ainsi, dans son article, Sullivan note seulement que « friction raciale » vaudrait pour « discrimination raciale » (Sullivan, 2004b : 194), mais on peut estimer que la première expression dit quelque chose de plus que la seconde ; elle y ajoute une tonalité émotionnelle et affective à l'intensité graduée, qui va de l'antipathie individuelle larvée jusqu'à la violence collective déchaînée, en passant par la froide édiction de normes discriminatoires. En 2006, dans un de ses livres, Sullivan en dira plus. Mettant l'accent sur cette variation d'intensité, elle insiste sur le rôle que Dewey conférerait à la « crise » politique ou économique dans l'ignition de la « friction » :

Le préjugé racial ne devient une friction raciale que lorsqu'il est combiné à d'autres facteurs et rencontre le catalyseur d'une crise. Des différences physiques, culturelles, religieuses et linguistiques accentuent l'étrangeté ressentie par les autres groupes, contribuant à consolider leurs préjugés « natifs » contre le non-familier. Les tensions politiques et économiques entre les

groupes, en particulier les nations, exacerbent également l'aversion envers l'étranger. Ces facteurs forment la poudrière du racisme qui nécessite une crise pour s'enflammer. (Sullivan, 2006 : 34)

Cette remarque – en partie adéquate car Dewey insiste effectivement sur l'impact des « crises » – ne fournit pas à Sullivan l'occasion de plus longs développements sur l'usage du terme « friction » et sur la variété des phénomènes qu'il couvre. Pour elle, il s'agit d'abord de continuer à critiquer « Racial Prejudice and Friction » ; si Dewey y dit qu'il faut l'adjuvant d'une « crise » pour que les choses s'enflamment, c'est parce qu'il négligerait que la « race joue un rôle causal dans l'effectuation de la friction raciale et n'est pas un simple épiphénomène d'autres forces », écrit-elle :

Le compte rendu de Dewey sur la relation entre la race et les facteurs politiques et économiques n'est pas suffisamment transactionnel. Non seulement les tensions politiques et économiques contribuent à produire la friction raciale, mais la race contribue également à produire des tensions politiques et économiques. (*Ibid.* : 35)

La critique est abusive. Dewey envisageait évidemment que « la race » puisse produire des « tensions politiques et économiques » – et c'est précisément parce qu'il en avait conscience qu'il nourrissait des réserves à manipuler le mot et à lui conférer la dignité d'un concept, ce qui explique d'ailleurs en partie la relative absence de la « race » dans le corpus de ses écrits. Sur ce point, Fallace, le plus historien des commentateurs actuels, me semble avoir raison lorsqu'il note :

En fin de compte, Dewey a si peu abordé la question raciale avant 1916 parce qu'il ne considérait pas la race comme une catégorie d'analyse utile ou légitime. Les catégories raciales impliquaient

l'idée d'une essence statique et/ou d'un potentiel latent. (Fallace, 2017a: 478)

Il est également étrange de penser que Dewey ne verrait pas que « la race » peut « produire des frictions » quand on sait qu'il fait de « l'antipathie » et de « l'aversion » l'origine même du « préjugé racial » : dans l'étiologie qu'il en propose, une attitude hostile et inamicale se tient donc à la base même de l'attribution d'une « race » à qui semble « étrange » et « nouveau », ainsi conçue la « race » est donc nécessairement fautive de « frictions ». Sullivan revient à une autre occasion sur la « friction » dans l'article de Dewey. Dans une note de bas de page, elle estime qu'il ferait jouer à la « friction » un rôle différent de celui qu'il lui accordait dans d'autres de ses travaux, notamment dans *Human Nature and Conduct*, où il signalait que « le conflit est la mouche du coche de la pensée » (Dewey, 1922 : 300). Pour Sullivan, une partie des « propos » de « Racial Prejudice and Friction » apparaissent « étranges compte tenu de l'analyse que Dewey fournit ailleurs sur la nécessité d'accroître les frictions pour produire un changement social en brisant les habitudes sédimentées » :

Une autre incohérence significative dans les remarques de Dewey sur les préjugés raciaux est son affirmation très intellectualiste selon laquelle une « préparation mentale » doit être assurée avant qu'une intensification de l'interaction entre différents groupes raciaux puisse être une source d'amélioration des frictions raciales. Tant que cette préparation n'est pas garantie, l'immigration aux États-Unis doit être limitée (« Racial Prejudice and Friction », 252). Ces propos sont étranges, compte tenu de l'analyse que Dewey fait ailleurs sur la nécessité d'accroître les frictions pour produire un changement social en brisant les habitudes sédimentées (voir Dewey, *Human Nature and Conduct*, 1922: 90). (Sullivan, 2006 : 204)

Cette étrangeté relevée par Sullivan n'est pas sans intérêt, mais peut-être pas pour les raisons qu'elle avance. À mon avis, cet écart d'avec « l'analyse » plus positive que Dewey avait fourni sur d'autres formes de « frictions » (des « frictions » qu'il dirait plus volontiers « sociales ») témoigne de sa reconnaissance de la spécificité des « frictions raciales », dont il ne négligerait donc pas la malfaisance propre : les « frictions raciales » produisent de la violence plutôt que du « changement social », elles tendent à durcir les « habitudes sédimentées » plutôt que de les briser. Et c'est sans doute à cause de cette caractéristique des « frictions raciales » qu'il se risquait à considérer qu'une limitation temporaire des mouvements migratoires pouvait se comprendre et qu'il appelait également à s'armer de « patience » – une vertu dont il créditait la civilisation chinoise sur laquelle « Racial Prejudice and Friction » se concluait. Par ailleurs, Dewey était clair sur le fait que la « préparation mentale » dont il parle à la fin de son texte devait être précédée de vastes et profonds changements sociaux, économiques et politiques, seuls à même de permettre de combattre l'enkystement des « préjugés raciaux » et de surmonter les « frictions raciales ». Si « Racial Prejudice and Friction » constitue bien le « préjugé racial » comme une « vicieuse habitude de l'esprit », pour reprendre une formule employée par Du Bois dans *Darkwater*, Dewey ne considérait donc pas qu'il sera aisé de s'en débarrasser, contrairement à ce que Du Bois se laissait aller à dire (non sans ironie, sans doute) dans ce même ouvrage :

Ceux qui croient en l'homme, qui savent ce que les hommes noirs ont fait dans l'histoire de l'humanité, qui ont pris la peine de suivre, même superficiellement, l'histoire de l'ascension des Noirs en Afrique, aux Antilles et dans les Amériques d'aujourd'hui savent que notre mépris moderne des Noirs ne repose sur aucun fondement scientifique digne d'attention. Ce n'est rien d'autre qu'une vicieuse habitude de l'esprit. Elle pourrait aussi facilement être renversée que notre croyance dans la guerre, que nos haines internationales, que notre vieille

conception du statut des femmes, que notre peur d'éduquer les masses et que notre croyance en l'inévitabilité de la pauvreté.
(Du Bois, 1920/1999: 73)

Comme l'écrit Pappas dans sa contribution à *Pragmatism and the Problem of Race*, « Dewey était conscient de la tendance à réduire le problème à une question de psychologie et de changement de la mentalité (croyance) des gens », d'où son insistance à « souligner l'importance des facteurs économiques et politiques » (Pappas, 2004: 22-23). Puisqu'il tenait que les habitudes dépendent de l'environnement social où elles se forment, dont elles portent l'empreinte et auquel elles sont accommodées, Dewey ne pouvait donc y voir une simple affaire de psychologie – fut-elle collective. Au fond, la position esquissée dans « Racial Prejudice and Friction » n'est pas très loin de celle qu'Eddie Glaude Jr. développera dans *Democracy in Black*, où le philosophe africain-américain regarde les « habitudes raciales » comme un « genre particulier d'habitudes sociales » que « nous perpétons parce que nous avons grandi dans un pays qui valorise plus les Blancs que les autres » :

Si des habitudes sont formées dans et par notre monde social, alors se concentrer uniquement sur ce qui se passe dans notre tête ne fera pas l'affaire. Ce n'est qu'en changeant le monde dans lequel nous vivons que nous pourrions modifier les choix qu'il nous incite à faire. Si nous voulons changer nos habitudes raciales, nous devons transformer les mauvaises écoles où la majorité des enfants noirs apprennent ; arrêter de loger un nombre disproportionné de personnes noires dans des prisons, des maisons de correction ou des foyers de réinsertion ; et refaire les lieux où nous vivons et qui maintiennent dans l'ignorance les uns des autres. (Glaude, 2016 : 63)

À ceci près que « Racial Prejudice and Friction » ne s'intéresse pas seulement aux « habitudes raciales » aux États-Unis et ne se soucie pas

uniquement du sort des Noirs-Américains. En effet, Dewey s'intéresse aussi à d'autres groupes minoritaires et se penche également sur d'autres continents : d'où l'annonce d'une colossale tâche de lutte contre les « préjugés raciaux », car le monde en constitue le théâtre d'opérations. Après ces remarques sur le mot de « friction », il est plus que temps d'en venir au texte lui-même, dont on retracera les principaux mouvements, en évaluant plusieurs critiques formulées par Sullivan, la plus incisive.

CHAPITRE 5

L'HUMBLE PROPOSITION D'UN AMBITIEUX PROGRAMME DE « DESTRUCTION » DE VICIEUSES « HABITUDES » AUX ORIGINES PARTIELLEMENT INSTINCTUELLES

Pour commencer, soulignons l'humilité avec laquelle Dewey entreprend « Racial Prejudice and Friction », humilité que l'on retrouvera d'ailleurs à la fin de sa préface au recueil de poèmes de l'auteur noir américain Claude McKay – à ce propos, je renvoie le lecteur aux commentaires de Paul C. Taylor (2004). Sa prise de parole n'a rien de péremptoire et Dewey ne se targue d'aucune « compétence » spéciale sur le sujet, qu'il aborde donc humblement, ainsi qu'il l'écrit dans le second paragraphe. Mais cette humilité n'est pas le symptôme d'une modestie dans l'objectif socio-politique qu'il poursuit. En effet, à ses yeux, il s'agit ni plus ni moins de *détruire* la « chose » soumise à inspection et analyse : à savoir le « préjugé racial ». Ainsi, même s'il reconnaît ne proposer là qu'une « analyse grossière et approximative », Dewey ne minore nullement le « préjugé racial », il y voit une « maladie sociale profondément enracinée et très répandue », et il n'entend pas s'en s'accommoder, « ce dont on a besoin, c'est de la destruction de la chose même », écrit-il (1922/2023 : 168). La comparaison du « préjugé racial » à une pathologie n'est pas seulement une manière d'insister sur son caractère néfaste, elle vaut aussi comme un point de « méthode », déployé dans le premier paragraphe.

Dans ce paragraphe d'ouverture, Dewey prend soin de pointer le caractère insatisfaisant d'une posologie qui se limiterait à des

admonestations morales et considérerait que l'expression de l'indignation suffit. Selon lui, s'en tenir à ce « remède » revient à rester sous « l'influence d'une superstition morale ». À l'instar de toute autre « maladie », il estime que l'on ne pourra se débarrasser du « préjugé racial » que pour autant que l'on en identifie correctement les « causes » et que l'on s'efforce de les « éliminer », d'où le besoin d'inverser la direction que prennent usuellement les opérations. Dewey invite à un changement de regard, le début et la fin du premier paragraphe se répondent l'un l'autre et justifient ensemble la comparaison avec la médecine. D'abord, il s'agirait donc d'analyser avant de condamner :

Trop souvent, nous tentons de discuter moralement du préjugé racial avant d'en avoir traité scientifiquement. Autrement dit, nous le justifions ou le condamnons avant de l'avoir compris et d'en avoir analysé les causes. Autrefois, les hommes traitaient la maladie de la même manière. Ils ont essayé de la bannir au moyen d'exhortations et d'exorcismes au lieu de découvrir les conditions qui la produisent. Cet effort a rencontré peu de succès. (Dewey, 1922/2023 : 167)

Il en irait de cette pathologie sociale qu'est le « préjugé racial » comme des maladies. Celles-ci n'ont été adéquatement soignées qu'après un changement de perspective, lorsque le « remède » médical a remplacé la prière, quand l'attention à la naturalité du « phénomène » a supplanté l'invocation de forces « surnaturelles¹ :

C'est seulement lorsque les hommes ont commencé à considérer les pathologies comme un phénomène purement naturel – aussi inévitable dans certaines conditions que l'est la santé en d'autres circonstances – que la capacité d'éviter et de guérir la maladie a été acquise. [...] Dans le cas du préjugé racial, nous sommes encore largement sous l'influence de la superstition morale. Nous imaginons que nous pouvons nous débarrasser des maux moraux

en les condamnant vigoureusement et en prêchant à quel point ils sont mauvais. (*Ibid.*)

Ensuite, il s'agirait de ne plus se centrer sur les seuls « individus » – i.e. les récipiendaires des admonestations morales dont Dewey a précédemment dit l'insuffisance en les comparant à l'utilisation de la prière religieuse pour traiter des pathologies physiques –, mais de prendre en compte les « conditions » de leur environnement : c'est seulement en intervenant sur ces dernières qu'il sera possible d'amoindrir l'inclination aux « préjugés raciaux », en transformant le milieu où se forment les habitudes : « Nous devons changer les esprits des gens mais la meilleure façon de le faire est de changer les conditions qui les façonnent plutôt que de s'y attaquer à coups d'appels et d'exhortations directs. » (*Ibid.* : 168).

Dewey considère que l'inclination aux « préjugés raciaux » est perfectible, et donc révisable, en dépit de son usage du mot « instinct » pour qualifier cette « aversion » à l'étrange et au nouveau qu'il mettra à la base du « préjugé » dès le troisième paragraphe. L'accent sur le rôle de l'« aversion » dans la formation du « préjugé » intervient après que Dewey a avancé qu'il fallait « suivre une psychologie des instincts plutôt qu'une psychologie intellectualiste ». L'expression « psychologie des instincts » peut égarer, et une remarque de Sullivan sur *Human Nature and Conduct* s'avère pertinente pour mieux comprendre « Racial Prejudice and Friction », le livre étant contemporain de l'article. En effet, notait-elle, alors que *Human Nature and Conduct* a justement pour objectif d'amender la psychologie des instincts², il arrive souvent à Dewey de continuer à y utiliser les termes « instinct » et « impulsion » de « façon interchangeable » :

Si la distinction entre les termes « instinct » et « impulsion » est importante pour Dewey, il ne la maintient pas toujours, utilisant souvent les deux mots comme synonymes. Cet usage est le résultat de la tentative de Dewey de modifier la compréhension de

l'instinct afin que le mot signifie ce qu'il désigne par impulsion. Parce que Dewey utilise les deux termes de façon interchangeable – et, en fait, il utilise plus souvent le mot « instinct » que le mot « impulsion » dans *Human Nature and Conduct* – les lecteurs peuvent facilement croire, à tort, que Dewey parle des énergies organiques comme ayant des sens donnés et non appris. On pourrait croire qu'il opère avec cette compréhension même des énergies organiques qu'il essayait de renverser. Il est courant pour Dewey d'utiliser délibérément des termes techniques de manière originale afin de remettre en question les idées traditionnelles en philosophie, avant d'être ensuite attaqué pour avoir utilisé ces termes tels que les lecteurs les comprennent traditionnellement. (Sullivan, 2001: 174)

La remarque vaut aussi pour « Racial Prejudice and Friction ». Là où Dewey y écrit « instinct », il faut savoir lire « impulsion » (ce qui est congruent avec la forme même de « l'aversion », mouvement de recul face à ce qui arrive, impulsion négative qui repousse ce qui vient), voire « habitude³ ». Affaire de sédimentation de « prédispositions » antérieures, à la fois « acquises » et ajustées à un milieu donné, l'habitude n'est pas seulement « conservatrice » (MacMullan, 2013: 241): elle aurait une face aversive et serait aussi défiante du « nouveau » que résistante à l'« étrange ». Ainsi, bien que Dewey écrive qu'il souhaite remplacer la « psychologie intellectualiste » par une « psychologie des instincts » (profondément transformée dans *Human Nature and Conduct*), il faut plutôt comprendre que « Racial Prejudice and Friction » fait valoir une « psychologie des habitudes⁴ ». Sa discussion du concept de « préjugé » dans le second paragraphe le confirme, de même que l'article en son entier ; c'est au reste de cette manière que Pappas, Sullivan⁵ et MacMullan le comprennent et s'en inspirent.

L'ambiguïté terminologique maintenant levée, arrêtons-nous justement sur la façon dont Dewey travaille le « préjugé », en proposant

donc d'ancrer le « préjugé racial » dans une « aversion instinctive » à l'endroit de l'« étrange » et du « nouveau ». Dewey part d'abord du « préjugé » avant d'aborder le « préjugé racial », qu'il saisit de manière « générique », c'est-à-dire en s'intéressant au « préjugé racial en général » (Pappas, 1996 : 47), sans en privilégier certaines formes et contenus. De fait, dans l'article, et comme cela lui sera reproché ces dernières années, il ne s'intéresse pas uniquement, ou principalement, au racisme anti-Noirs et ne centre donc pas son analyse sur le seul « préjugé de couleur » qui affecte la population noire américaine – il en parle mais n'en fait pas l'objet premier de son analyse. Il n'y prétendait pas et indiquait très clairement sa feuille de route :

Dans le présent papier, je vais donc essayer d'étudier le phénomène du préjugé racial aussi objectivement que possible et d'en énumérer les principaux éléments. En premier lieu, le préjugé racial n'est qu'un cas du fait beaucoup plus général du préjugé. En conséquence, on ne peut s'attendre à comprendre le préjugé racial à moins de prendre note du fait générique du préjugé. (Dewey, 1922/2023 : 168)

Sullivan, on l'a vu, considère que cet abord du « préjugé racial » cacherait mal sa propre « anxiété inconsciente à propos de la race », mais, contre cette lecture soupçonneuse, relevons que Dewey ne fait que reprendre des éléments avancés antérieurement : la caractérisation du « préjugé » qu'il propose dans « Racial Prejudice and Friction » n'est en effet pas foncièrement différente de celle que l'on trouvait déjà dans *How We Think*, dix ans auparavant. Son approche du « préjugé racial » est analytiquement dépendante de son approche du « préjugé » en général, le premier n'étant « qu'un cas » du second, d'où l'ordre de son propos : pour « comprendre le préjugé racial », il faut d'abord « prendre note du fait générique du préjugé ». Et pour comprendre le « préjugé », il faut se départir de la « psychologie intellectualiste », qui en fait « une espèce de jugement ». Or, écrit Dewey, « le préjugé n'est pas un jugement du tout ». Pour étayer son affirmation,

le philosophe distingue « deux sortes d'irrationalité » : « parfois l'irrationalité consiste en un usage incomplet de la raison, comme lorsque nous sautons aux conclusions. Mais parfois elle consiste à suivre l'instinct et l'habitude, comme lorsque nous ne pensons pas du tout. » (Dewey, 1922/2023 : 168).

Non seulement Dewey ancre le « préjugé racial » dans le domaine de l'irrationalité, mais il ne lui reconnaît aucune espèce de rapport avec l'activité de « penser », le « préjugé » y « coupe court » ou l'« empêche » : le « préjugé » vient « avant le jugement », il suit « l'instinct » et « l'habitude » et se trouver sous l'empire de la « force » de l'un ou l'autre revient à ne pas penser « du tout », à y être empêché. Des « deux sortes d'irrationalité » ainsi distinguées, Dewey met donc en exergue la seconde, c'est principalement elle qui serait à l'œuvre dans le cas du « préjugé », comme il l'explique dans un dense paragraphe, qui se clôt sur un mot d'ordre méthodologique et où il introduit aussi l'élément de « l'aversion » :

Cette opération de l'instinct est la forme fondamentale de l'irrationalité, car elle fournit la cause de nos raisonnements défectueux. Une force coupe court à notre réflexion et nous fait sauter aux conclusions. En d'autres mots, un préjugé est quelque chose qui vient avant le jugement et l'empêche ou y coupe court ; il est un désir ou une émotion qui nous fait voir les choses sous un jour particulier et incline toutes nos croyances. Ces biais proviennent originairement d'instincts et d'habitudes profondément enracinés dans nos natures. Ils influencent, sans que l'on en soit conscient, tous nos raisonnements subséquents. C'est un lieu commun que nous ne voyons rien de bon chez ceux que l'on hait et que la peur et la suspicion trouvent toujours une foule d'occasions pour que s'exercent terreur et méfiance. Je tiendrai pour acquis, sans plus de discussion, la perspective psychologique moderne selon laquelle le préjugé n'est pas un jugement partial ou défectueux, mais plutôt une aversion

spontanée qui influence et déforme les jugements subséquents. En bref, nous devons suivre une psychologie des instincts plutôt qu'une psychologie intellectualiste. (*Ibid*: 168-169)

Dans sa forme comme dans son fond, cette description du « préjugé » fait nettement écho à *How We Think* et ne semble donc pas avoir été occasionnée par « une anxiété inconsciente à propos de la race ». Dans l'ouvrage de 1910, c'est au fil d'une distinction entre « deux types de croyances » (« certaines croyances sont acceptées lorsque leurs bases [*grounds*] n'ont pas elles-mêmes été prises en compte, d'autres le sont parce que leurs bases [*grounds*] ont été examinées ») qu'il arrivait à une spécification du « préjugé » proche de celle qu'il articulera plus clairement dans « Racial Prejudice and Friction ». Du premier type de croyance et des « pensées » qui s'y accrochent ou en résultent, *How We Think* disait en effet la chose suivante :

De telles pensées grandissent inconsciemment et sans référence à la quête d'une croyance correcte. Elles sont absorbées – nous ne savons pas comment. De sources obscures et par des voies inaperçues, elles s'insinuent dans l'acceptation et deviennent inconsciemment une partie de notre mobilier mental. La tradition, l'instruction, l'imitation – qui dépendent toutes de l'autorité sous une forme ou une autre, ou qui font appel à notre propre avantage, ou qui succombent à une forte passion – en sont responsables. Ces pensées sont des préjugés, c'est-à-dire des préjugements, et non des jugements proprement dits qui reposent, eux, sur une étude des faits probants. (Dewey, 1910: 7)

Sur le « préjugé » et les « habitudes », « Racial Prejudice and Friction » ne marque donc pas de rupture avec l'œuvre antérieure de Dewey, contrairement à ce qu'affirme Sullivan. *How We Think* opérait une similaire description du « préjugé » et *Human Nature and Conduct* faisait des « aversions permanentes » l'un des constituants de « l'habitude » (on l'a signalé dans une note de bas de page précédente,

citation à l'appui⁶). Sullivan surestime ainsi les bienfaits et l'innocuité des habitudes pour Dewey, qui ne les regardait pas innocemment et ne voulait donc pas pour rien les rendre plus « intelligentes ». MacMullan me semble plus en phase avec l'esprit du philosophe lorsqu'il remarque que « le rôle de l'habitude dans le travail de Dewey est plus complexe et plus ambivalent qu'il ne l'était dans les œuvres de ces deux prédécesseurs » (i.e Peirce et James) :

Le thème dominant de l'œuvre de Dewey – à savoir que nous devons nous considérer comme des organismes dont les interactions avec les autres et notre environnement sont marquées par la nouveauté, l'innovation et l'évolution – fait apparaître l'habitude moins comme un héros de l'histoire humaine que comme un méchant (*villain*). (MacMullan, 2013 : 239)

Plus, « l'une des caractéristiques qui distinguent les travaux de Dewey sur le pragmatisme de ceux des premiers pragmatistes » ne tient pas seulement à « l'attention qu'il porte aux effets des mauvaises habitudes – c'est-à-dire mal adaptées, malheureuses et dépassées » (*ibid.* : 242), mais aussi à son attention aux vices propres à l'habitude comme telle : non seulement source de « préjugés », l'habitude fait aussi très souvent « obstacle » au « changement social » (Dewey, 1936/2019). Dans « Racial Prejudice and Friction », c'est donc doublement sur le fond de son usuelle ambivalence sur l'habitude – dont il n'a jamais cessé d'observer les méfaits – et du traitement qu'il avait déjà réservé au « préjugé » dans *How We Think* que Dewey en vient à caractériser le « préjugé racial » : tandis que « l'habitude » se tisse d'« aversions permanentes » (Dewey, 1922 : 42), le « préjugé racial » se nourrirait d'une « aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange, pour tout ce qui est différent de ce à quoi nous sommes habitués, et qui choque donc nos habitudes coutumières » (Dewey, 1922/2023 : 169). Si le philosophe voit là la « base » du « préjugé racial », il ne tient pas que cette « aversion spontanée » en constitue l'unique « facteur », et il détaillera ensuite les principaux

« facteurs » qui concourent à la formation et à la perpétuation des « préjugés raciaux ».

Notons également que si ladite « aversion » est qualifiée de « spontanée » ou d'« instinctive », elle n'est pour autant ni innée ni strictement individuelle : à l'instar des « habitudes » dont elle émane, ladite « aversion » dispose donc d'une dimension sociale, d'un ancrage collectif, d'un degré d'ancienneté, d'un socle culturel – ce n'est pas pour rien que Dewey mentionne « nos habitudes coutumières ». Plus qu'envers « [le] nouveau et [l']étrange » *per se*, cette « aversion instinctive » se mobilise contre « tout ce qui choque donc nos habitudes coutumières », écrit-il (*ibid.*), en sociologisant très vite son propos. Je rejoins en partie Pappas, quand il écrit que « l'utilisation par Dewey des termes “instinctif” et “naturel” » n'est pas présupposée par « des affirmations sur la nature humaine en sa composition génétique ou son essence. L'aversion “naturelle” pour le nouveau est une conséquence du fait que les humains sont des créatures d'habitudes. » (Pappas, 1996 : 49).

Au fond, le caractère à la fois « spontané » et « naturel » de « l'aversion » ne dit pas une insondable profondeur, quelque chose comme un trait d'espèce, mais témoigne plutôt de la façon dont le préjugé est « expérimenté » par qui en est l'objet. Certes, « les préjugés sont expérimentés comme une sympathie ou une aversion spontanée » (*ibid.* : 48), mais il ne faut pas s'arrêter à la manière dont ils sont « expérimentés », ce qui pourrait laisser croire qu'ils sont « innés ». En l'état, la re-description proposée par Pappas risque de minorer l'aspect social et la qualité culturelle des « habitudes » d'où sourd « l'aversion ». Dans un article antérieur à ses travaux sur la race, Sullivan rendait mieux compte de cet aspect, en relevant que, « pour Dewey, les habitudes d'un individu sont formées sous les conditions fixées par des configurations culturelles qui le précèdent », « les mœurs culturelles [*cultural customs*] [...] délimitent les options [...] disponibles aux individus et se reproduisent à travers leurs habitudes » : « les constructions qui

prévalent au sein de la (des) culture(s) où je suis inscrite vont informer les habitudes que je développe – autrement dit, la personne que je deviens » (Sullivan, 2000 : 28). Qu'il s'agisse donc là de « culture » plutôt que de « nature », ou de culture qui se *croit* « nature », on le comprend d'ailleurs avec la suite du paragraphe de « Racial Prejudice and Friction », où Dewey fait valoir la « vérité littérale » d'un célèbre « adage » :

Un adage courant dit que l'habitude est une seconde nature. C'est un dicton si banal que nous oublions de noter la vérité littérale qu'il renferme. Pour l'esprit non-cultivé, il y a quelque chose de non-naturel ou surnaturel en tout ce qui s'écarte des habitudes établies. Des mots tels qu'étranger, inconnu, extérieur, *outsider* sont des mots psychologiques plutôt que géographiques. Nos habitudes forment nos standards d'observation et de croyance. Elles les fournissent d'autant plus efficacement que nous n'avons pas conscience que nos standards proviennent de nos propres coutumes. En conséquence, nous pensons qu'ils sont inhérents à la nature des choses. (Dewey, 1922/2023 : 169)

Plusieurs choses sont à noter. D'abord, il y a la thématization de quelques importants traits des « habitudes ». Et l'inconscience et la méconnaissance de leurs origines proprement sociales ne sont pas des moindres (« nous n'avons pas conscience que nos standards proviennent de nos propres coutumes »). Ce que Dewey dessine là, ce n'est pas seulement la résistance des « habitudes » à l'« étrange » et au « nouveau », mais aussi leur foncière rétivité à la réflexivité et donc aux révisions et aux transformations : bien que provenant de « nos propres coutumes », les « standards d'observation et de croyances » logés en nos « habitudes établies » nous semblent « inhérents à la nature des choses », de sorte que tout ce qui s'en « écarte » apparaît « non-naturel » ou « surnaturel ». Ensuite, la remarque sur les « mots » qui qualifient les vecteurs humains de l'écart ou du choc – dont il nous dit qu'ils « sont des mots psychologiques plutôt que géographiques » – n'est

également pas sans importance. Ici, Dewey ne fait pas que redire que « le “nouveau” signifie ce qui, pour un agent, apparaît comme étranger par rapport à ses habitudes établies » (Pappas, 1996 : 49).

En signalant que ces « mots » sont des « mots psychologiques plutôt que géographiques », Dewey montre que son intérêt ne se porte pas seulement sur les « préjugés » qui éprouvent les « immigrants » – soit ceux qui viennent littéralement *d'ailleurs*, au sens géographique du terme. Par là, il indique que son enquête ne se restreint pas à la « xénophobie », même s'il la prend en compte. À dire vrai, je pense qu'il n'y a pas lieu de considérer qu'il *confond* indûment « racisme » et « xénophobie », ou bien qu'il *rabat* le « racisme » sur la « xénophobie », comme Sullivan le lui reprochera. En vérité, Dewey s'occupe d'emblée d'une pluralité de « préjugés raciaux » et la raison à cette immédiate pluralisation est simple : historique, elle dépend de la situation dans laquelle il intervient, « Dewey parlait des problèmes de son propre temps, et non du nôtre » (Fallace, 2017b : 581). En effet, il réfléchissait à partir de la façon dont les « problèmes raciaux » étaient communément entendus aux États-Unis dans les années 1920, présentés de la sorte par Du Bois dans « Race Relations in the United States » :

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, plus particulièrement, ils ont à l'esprit le groupe de douze millions d'Américains qui descendent d'anciens esclaves noirs. (Du Bois, 1928 : 6)

Ce faisant, il n'est pas étonnant que les « groupes » mentionnés par Du Bois en 1928 figurent dans l'article de Dewey, tout comme il n'est pas étonnant que son analyse porte tant sur la « xénophobie » que sur ce que l'on en viendra à appeler le « racisme » quelques années plus tard. À ceci près qu'il étend son regard au-delà des seuls États-Unis et

qu'il ne se met nullement dans les pas de ses collègues et concitoyens « blancs », qui épousaient, dans leur grande majorité, des perspectives racistes, spécialement sur la question des Noirs-Américains. Réagissant à la littérature secondaire qui tend à agoniser Dewey et à en faire un « raciste » qui s'ignorait, Fallace et Fantozzi ont d'ailleurs cru bon de rappeler la chose suivante :

Avant la Première Guerre mondiale, seuls deux intellectuels publics pouvaient être considérés comme ayant des vues plus pluralistes que John [Dewey] sur la race : W. E. B. Du Bois et Franz Boas. Ces deux savants ont ouvertement critiqué l'idée que la civilisation occidentale constituait la plus haute forme de développement culturel, et tous deux ont suggéré une approche plus relationnelle, dynamique et relativiste de l'identité raciale et culturelle (voir Menand, 2001). Du Bois et Boas appartenaient eux-mêmes à des minorités raciales ; Du Bois était africain-américain et Boas était juif, ce qui à l'époque était encore considéré par beaucoup comme une race. Ainsi, si on considère que John était pratiquement le seul homme blanc protestant d'avant-guerre à dénoncer publiquement l'infériorité inhérente/biologique des groupes non-blancs, il s'avère qu'il était très en avance sur son temps. (Fallace & Fantozzi, 2015 : 148)

Dans « Racial Prejudice and Friction », l'écart que Dewey marque par rapport à ses contemporains se montre très vite dans l'exemple qu'il prend pour « illustrer cette "aversion" instinctive » (Pappas, 1996 : 49). De prime abord, l'illustration semble très anecdotique, mais elle ne l'est pas tant que ça, et Pappas ne me paraît pas en avoir saisi la pleine signification :

Il n'y a pas plus frappante leçon d'anthropologie que le témoignage de l'universelle antipathie éveillée dans une tribu ou un groupe social par tout ce qui n'est pas ajusté à ses anciennes habitudes. Livingstone, l'explorateur, rapporte qu'après avoir

passé de nombreuses années en Afrique, la simple vue de visages blancs le répugnait. Bien que lui-même blanc, les visages blancs lui semblaient maladifs. Et ce caractère maladif ne le frappait pas seulement comme une question physique mais comme une sorte de morbidité non-naturelle qui éveillait en lui dégoût et hostilité. Son standard d'observation, de jugement et d'appréciation avait été forgé par des années passées à ne voir que des gens noirs. L'incident semble peut-être trivial. Mais je le mentionne parce qu'il me semble donner une bonne illustration de l'effet d'une habitude inconsciente même sur une question aussi superficielle que de voir la peau des gens. J'ose dire que Livingstone était tout aussi surpris que n'importe qui d'autre de se découvrir cette réaction ; elle lui était sans aucun doute totalement imprévue car elle allait beaucoup plus profond que ses aspirations et pensées conscientes. (Dewey, 1922/2023 : 169-170)

Avec cet exemple, on voit d'abord que cette « aversion » que Dewey dit « instinctive » n'a finalement *rien* d'instinctive : consécutive aux « habitudes inconscientes » prises et forgées dans un milieu social et humain donné, elle est *acquise* plutôt qu'*innée*, elle dépend d'un complexe de transactions répétées et ne provient donc nullement d'un quelconque substrat de nature biológico-génétique (bref, elle n'est pas inhérente à la « race » elle-même et ne se porte pas nécessairement sur d'autres « races »). En se saisissant de l'histoire de Livingstone, Dewey prend nettement le contrepied de la grande majorité de ses concitoyens blancs, qui inscrivaient leur aversion raciale dans la « race » elle-même, et justifiaient ainsi leur vive hostilité à l'endroit des Noirs, hostilité qui leur semblait alors « naturelle », voire saine. Bien qu'elle semble « spontanée », Dewey souligne donc que cette « antipathie » n'est que le produit de l'habitué inconsciente à un milieu socio-humain longuement fréquenté, de sorte qu'un explorateur anglais qui a passé de nombreuses années en Afrique peut se surprendre à ressentir « dégoût et hostilité » pour les « visages blancs » de ses compatriotes à son retour en Europe.

Bien sûr, on peut également estimer que cette illustration fournit à Dewey l'occasion de signaler ce qu'il pense des discriminations qui se produisent sur la base d'une variation phénotypique aussi « superficielle » et qui n'impliquent que « la simple perception visuelle » – « superficielle » s'entend ici au sens littéral du mot, puisque l'œil « glisse » et reste à la « surface » des choses et des personnes (Breviglieri & Stavo-Debaugé, 2007). Mais si une « question » aussi « superficielle » que le regard porté à « la peau des gens » parvient à susciter pareille « réaction », continue-t-il, on « commence à réaliser le choc que subit une communauté en contact avec un étranger dont le discours, la tenue vestimentaire et toutes les manières sont une violation des standards établis » (Dewey, 1922/2023 : 170).

En ce point du texte, Dewey s'autorise une courte digression sur les pratiques ancestrales d'hospitalité, en corrélation avec « l'anthropologie » invoquée au début de ce même paragraphe, une discipline qu'il crédite pour son « témoignage de l'universelle antipathie éveillée dans une tribu ou un groupe social par tout ce qui n'est pas ajusté à ses anciennes habitudes » (*ibid.* : 169). Comme je l'ai dit en introduction, on trouve une similaire description des rites d'hospitalité dans *Ethics* (Dewey & Tuft, 1908/1932 : 60-62), sous une forme plus élaborée et avec un renvoi citationnel à un sociologue et à un anthropologue du début du XX^e siècle. Là où « Racial Prejudice and Friction » tient que (1922/2023 : 170) :

Nous ne serons donc pas surpris d'apprendre qu'étranger est à l'origine synonyme d'ennemi ; et qu'une fois atténué, le mot signifie encore l'étrange, l'inquiétant et le bizarre. Même les rites d'hospitalité qui sont si usuels dans les tribus sauvages pour traiter avec les étrangers naissent de la peur plutôt que de la considération. Le non-naturel et le surnaturel sont proches l'un de l'autre et il est bon de se montrer très prudent avec une force inconnue qui peut exercer d'étranges pouvoirs à des fins malignes si elle est offensée. À cause de sa qualité mystérieuse,

l'inconnu doit faire l'objet de propitiation. Les cérémonies ont tendance à circonscrire une force extraordinaire, à l'entourer d'une clôture afin qu'elle ne fasse pas trop de mal.

Ethics avançait antérieurement que si « l'étranger doit être respecté religieusement (*sacredly*) » :

[I] ne fait aucun doute que cette sainteté (*sanctity*) de la personne de l'invité n'était pas due à la pure bonté. Toute la conduite de la vie de groupe s'oppose à un esprit général de considération pour ceux qui sont à l'extérieur. Le mot « hôte » s'apparente à *hostis*, d'où vient le mot « hostile ». L'étranger ou l'hôte était plutôt considéré comme un être particulièrement puissant. Il était un « fil conducteur ». Il pouvait être un vecteur de bénédiction ou un vecteur de souffrance. Mais il était très important de ne manquer à aucun de nos devoirs envers lui. (Dewey & Tufts, 1908/1932 : 61)

Au fil de ce paragraphe de « Racial Prejudice and Friction » qui fait grand place à la figure de l'étranger et où l'on retrouve un point de *Ethics* sur l'hospitalité dans les sociétés prémodernes, il est légitime de nourrir l'impression que Dewey s'attache plus à la « xénophobie » et à l'« ethnocentrisme » qu'au racisme *per se*, et/ou qu'il confond le second avec les premiers. Sullivan lui en fera le reproche. S'appuyant sur le concept d'« idéologie du désir » de Cinthya Willet, elle estime en effet que Dewey « sous-estime naïvement la perversité du racisme et du Privilège blanc » en « confondant les idéologies du désir avec l'ethnocentrisme » :

Il s'agit dans les deux cas de préjugés – en l'occurrence, de préjugés raciaux – mais l'ethnocentrisme est une approche toute faite de soutien de groupe par laquelle on valorise son propre groupe racial par rapport aux autres, tandis que les idéologies du désir sont taillées sur mesure pour créer de nouveaux groupes raciaux sur la base de la satisfaction des désirs des individus.

L'ethnocentrisme « s'exprime par des affirmations xénophobes qui ont au moins un rapport tangentiel avec les caractéristiques de groupes ou de sous-groupes réels, en particulier ceux qui vivent séparément », tandis que les idéologies du désir « s'expriment par des "chimères" ou des fantasmes qui se réfèrent de manière irrationnelle à des caractéristiques [prétendument] réelles, observables ou vérifiables d'un groupe ou à des marques de différence ». Étant donné la base relativement rationnelle de l'ethnocentrisme et la base relativement irrationnelle des idéologies du désir, la confusion entre les deux empêche de comprendre efficacement le racisme et d'y répondre. Le fait de supposer que tous les préjugés sont ethnocentriques conduit à l'idée erronée, défendue par Dewey et le jeune Du Bois, que tous les préjugés naissent de notre manque de familiarité avec les différents groupes. Elle conduit également à l'idée naïve que l'intégration de groupes ségrégués éliminera toute forme de préjugé, car une plus grande familiarité entre les groupes éliminera la peur et produira le respect de l'autre. (Sullivan, 2006 : 41)

NOTES

1 Il n'est pas complètement anodin que Dewey trouve le moyen de manifester son anti-surnaturalisme dans ce texte : contrairement à ce que beaucoup de chercheurs français croient, le système esclavagiste et la ségrégation au Sud des États-Unis se sont développés sans s'appuyer sur la production intellectuelle du racisme à prétention « scientifique ». En effet, c'est essentiellement avec la Bible et des éléments d'exégèse et de théologie que les Confédérés justifiaient l'inégalité raciale et l'esclavage, cf. *The Forging of Races* (Kidd, 2006). Dewey en avait conscience et son engagement contre les fondamentalistes protestants avait aussi une source antiraciste (Stavo-Debauge, 2019).

2 Contrairement à ce que beaucoup de commentateurs pensent, et comme le démontre Stéphane Madelrieux dans un article à paraître, Dewey n'entend nullement se débarrasser des « instincts » dans cet ouvrage, il cherche bien plutôt à y repenser leur articulation dynamique aux habitudes : « Selon une métaphore que Dewey affectionne, les instincts constituent le germe de l'apprentissage quand les habitudes en sont la plante complètement développée, l'éducation désignant l'ensemble des efforts à entreprendre pour mener ce processus de croissance (*growth*) dans la direction souhaitée. » (Madelrieux, 2023). Ainsi : « Il ne faut donc pas se méprendre

sur le souci de Dewey de remplacer le terme d'“instinct” par le terme d'“impulsion” [...] : il ne s'agit pas de nier l'existence de tendances innées à agir et donc l'idée d'une nature humaine, mais seulement de rompre avec certaines connotations du terme liées à son emploi par les psychologues de l'époque, notamment en psychologie animale. » (*Ibid.*). Pour Dewey, il s'avère ainsi que « l'habitude est un facteur d'organisation de l'action qui émerge à partir de ce facteur biologiquement premier qu'est l'instinct » (*ibid.*), et qu'il tend à nommer « impulsion ». Autrement dit : « La thèse de Dewey est non pas qu'il n'y a pas d'instincts (donc de nature humaine), mais que ces instincts ne recevront leur signification que de leur développement dans des habitudes. » (*Ibid.*).

3 *Human Nature and Conduct* mentionne d'ailleurs l'aversion comme constituant de l'habitude : « L'habitude signifie sensibilité particulière ou accessibilité à certaines classes de stimuli, préférences et aversions permanentes, plutôt que simple répétition d'actes spécifiques. » (Dewey, 1922 : 42).

4 « Psychologie » qui n'est pas laissée à elle-même et se prolonge rapidement vers la prise en compte de différents « facteurs », « politiques » et « économiques », donnant au texte un

tour beaucoup plus sociologique que Pappas ne semble le reconnaître.

5 Si Sullivan deviendra de plus en plus sévère avec Dewey, *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege* reste encore largement informé par le traitement des habitudes proposé par le philosophe. En décrivant la « *Whiteness* » comme un complexe d'« habitudes inconscientes » (Sullivan, 2006 : 1), Sullivan reprend l'esprit (voire la lettre) de l'analyse deweyenne. La netteté de cette influence est obscurcie par le premier chapitre (titré « Unconscious Habit »), où Sullivan met d'abord W. E. B. Du Bois en avant. En effet, elle y fait grand cas d'un célèbre chapitre (« Revolution ») de *Dusk of Dawn* où Du Bois revenait sur les raisons qui l'avaient amené, dans les années 1930, à se départir de l'initial optimisme « libéral » qui l'habitait quand il avait rejoint la NAACP et « fondé et dirigé *The Crisis* » en 1910 : « mon idée de base avait été que les préjugés raciaux étaient avant tout une affaire d'ignorance de la masse des êtres humains, ouvrant la voie aux méfaits et aux conflits sociaux ; et que si l'on présentait convenablement la vérité, elle devrait faire rapidement fondre la monstrueuse erreur de la haine raciale. À cette époque, j'estimais que toute action humaine était consciente et rationnelle. Il n'y avait pas de zone d'ombre. » (Du Bois, 1940/2020 : 301). Du Bois donne ensuite plusieurs raisons à son changement de perspective, mais Sullivan ne les

considère pas toutes et s'intéresse essentiellement au moment où il fait état de sa tardive prise de conscience du rôle des « habitudes inconscientes » dans la perpétuation du racisme, mentionnant alors Freud : « les significations et implications de la nouvelle psychologie s'étaient lentement mises à me pénétrer l'esprit. Mes propres études de psychologie sous la direction de William James avaient été antérieures à l'ère freudienne, mais elles m'y avaient préparé. Je commençais à me rendre compte que dans le combat contre les préjugés raciaux, nous n'étions pas simplement en face d'une détermination rationnelle et consciente des Blancs de nous opprimer ; nous affrontions des complexes séculaires profondément enfouis dans des habitudes inconscientes et des impulsions irrationnelles. » (*Ibid.* : 313). Sullivan reconnaît pourtant aussitôt que Du Bois n'en dit pas plus : elle note ainsi que « Du Bois suggère un puissant modèle psychanalytique-pragmatiste pour étudier les opérations inconscientes de la domination blanche, mais cela ne reste dans son œuvre qu'une alléchante suggestion » (Sullivan, 2006 : 23). Dans le paragraphe suivant, Sullivan redéploie son initiale inspiration deweyenne (Sullivan, 2000) : « Comprise de manière pragmatique, l'habitude est la prédisposition subconsciente d'un organisme à effectuer des transactions avec ses mondes physique, social, politique et naturel de manière particulière. [...]

L'habitude est une structure stable, mais quelque peu malléable. On peut la considérer comme analogue à la structure d'une maison, comme l'explique Dewey. » (Sullivan, 2006 : 23). Le geste de Sullivan est d'abord et essentiellement deweyen. En vérité, de Du Bois elle ne tire qu'une suggestion à mêler pragmatisme et psychanalyse, ce que lui-même n'a pas réellement fait. Certes, Sullivan avance aussi que, « pour Du Bois, une part importante de la constitution des habitudes inconscientes implique des mécanismes actifs et des stratégies pour en bloquer l'accès à l'enquête consciente » (*ibid.* : 22). Mais cette attention à la capacité de « l'habitude » à résister à l'enquête et à « saper activement sa propre transformation » doit plus à Dewey qu'à Du Bois. D'ailleurs, une page auparavant, Sullivan admettait que « les rares fois où Du Bois mentionne l'habitude avant 1930, il n'en utilise de façon dédaigneuse qu'une version très

maigre et non pragmatiste » (*ibid.* : 21), là où Dewey approchait le racisme au moyen des « habitudes » dès le début des années 1920, précisément dans « Racial Prejudice and Friction ».

6 Dès lors que l'on prête attention à cet extrait de *Human Nature and Conduct* (i.e. « L'habitude signifie sensibilité particulière ou accessibilité à certaines classes de stimuli, préférences et aversions permanentes, plutôt que simple répétition d'actes spécifiques »), il devient plus difficile de dire que « Dewey prétend définir le préjugé racial en termes du préjugé général, mais semble en vérité faire exactement le contraire, en commençant par sa notion de préjugé racial comme aversion envers l'étrange et en laissant cette compréhension refluer vers son compte rendu général de l'habitude » (Sullivan, 2006 : 39).

CHAPITRE 6

DE LA PRISE EN COMPTE DES DEGRÉS DE « RATIONALITÉ » DES PRÉJUGÉS À LA DOUBLE ATTENTION AU RACISME ET À LA XÉNOPHOBIE

Il y a plusieurs problèmes avec les critiques de Sullivan. Premièrement, il y a un franc anachronisme à reprocher à Dewey de mal appréhender le « Privilège blanc », sachant que ce concept a été popularisé largement après sa mort – il faut en effet attendre le milieu des années 1980 pour que commence à émerger et à foisonner une littérature sur la question. Deuxièmement, contrairement à ce que Sullivan ne cesse d'écrire, en tout cas dans « Racial Prejudice and Friction », Dewey n'a jamais fait de la familiarisation interraciale une panacée à l'élimination des « préjugés raciaux », de même qu'il n'a également jamais prétendu que « tous les préjugés sont ethnocentriques » ou « naissent de notre manque de familiarité avec les différents groupes ». Troisièmement, il n'est pas tout à fait vrai que Dewey fait dériver l'ensemble des « préjugés raciaux » d'un immémorial « ethnocentrisme » ou des seules inclinations « xénophobes », les lecteurs pourront s'en rendre compte en se rapportant à ma traduction de l'article.

En premier lieu, Sullivan surévalue la place que Dewey donne à ce qu'il décrit comme une « aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange » (« aversion » qui n'est d'ailleurs pas vraiment ou pas seulement instinctive, on l'a vu). Aussitôt après son excursus sur les pratiques ancestrales de l'hospitalité, produisant

la raison de ce détour, Dewey signale certes que « l'antipathie envers l'étranger (provenant probablement des tendances auto-protectrices de la vie animale) est la source originelle de ce qui prend maintenant la forme du préjugé racial » (Dewey, 1922/2023 : 171), mais il ajoutera bien vite d'autres « facteurs » et proposera *in fine* une analyse composite et multifactorielle du racisme, comme le souligne à raison Pappas.

L'autre problème avec le reproche de Sullivan, c'est la manière dont elle distribue la rationalité des « sources » du « préjugé racial », une manière qui n'est pas celle de Dewey. En s'appuyant sur Willet, Sullivan confère en effet un coefficient de rationalité à « l'ethnocentrisme » (elle évoque en effet « la base relativement rationnelle de l'ethnocentrisme »), chose que Dewey ne fait pas (et il n'emploie d'ailleurs pas non plus les concepts d'« ethnocentrisme » ou de « xénophobie », mais passons...). Lorsque Dewey traite de l'« antipathie envers l'étranger », il se garde bien de dire qu'elle est « rationnelle¹ ». En l'affectant à ce qu'il appelle un « instinct » ou une « habitude » (mais « une habitude » qui pourrait être tendanciellement invétérée, opaque et aveugle, à moins d'une éducation adéquate), il signale que cette « antipathie » ne lui apparaît pas rationnelle. En grande partie « naturelle » sans doute, mais « rationnelle » certainement pas : il insiste au contraire sur « l'irrationalité » foncière du « préjugé racial » et tient à « rappeler que l'homme est naturellement, ou principalement, une créature irrationnelle et que la généralisation est avant tout une affaire inconsciente et irrationnelle » (Dewey, 1922/2023 : 173). Au fil du texte, Dewey distinguera certes les sources du « préjugé » selon leur degré de « rationalité » (ou plutôt selon la place qu'y prend le « calcul »), mais la distinction qu'il opérera alors n'est pas sécante avec celle de Sullivan.

Enfin, il convient aussi de dire que ce qui apparaît à Sullivan comme un défaut – à la fois analytique et politique – n'en est pas forcément un. Les diverses critiques de Sullivan font fond sur une attente que le texte de Dewey n'a jamais prétendu satisfaire. Focalisée sur le paradigme « Black/White », Sullivan espérait trouver dans

« Racial Prejudice and Friction » une analyse serrée du racisme anti-Noir et du « Privilège blanc », et elle ne pouvait donc qu'être déçue. Il ne s'agit certes pas de la focale privilégiée par Dewey, mais ce n'est pas nécessairement en sa défaveur. Son ouverture à une grande variété de « groupes » dont la vie est affectée par des « préjugés raciaux » pourrait même être portée à son crédit. En effet, ces quinze dernières années, plusieurs auteurs ont pointé les méfaits (à la fois cognitifs et politiques) de la trop grande centration des analyses américaines sur la « binarité Black/White » (Gines, 2013), non seulement au détriment de la « xénophobie », mais aussi au détriment d'autres « groupes ethniques et raciaux », dont l'expérience (voire l'existence) est alors rendue invisible².

Sur ces deux points, on ne peut pas dire que Dewey soit fautif : son enquête prend assurément en compte la « xénophobie » et embrasse également une large gamme de « groupes » éprouvés par des « préjugés raciaux », tant aux États-Unis qu'en dehors. Ainsi, il fait non seulement très vite place aux Asiatiques, les grands absents de la « binarité *Black/White* » (Lee, 2013), mais il ne cache pas non plus qu'un « groupe » peut être, tour à tour, victime et véhicule des « préjugés raciaux », prenant notamment l'exemple des « immigrants » irlandais en Californie, qui se distinguaient à l'époque par leur actif soutien aux mobilisations antichinoises. Dewey peint donc un tableau des « relations raciales » aux États-Unis qui se montre singulièrement plus complexe que celui que propose Sullivan, et le philosophe ne s'attache pas qu'aux États-Unis, conscient que le « préjugé racial » et les « frictions raciales » ne sont pas un phénomène exclusivement américain :

Le phénomène est visible dans les vagues anti-étrangers qui ont déferlé sur la Chine à différentes époques. Il se manifeste également dans l'attitude des premiers immigrants aux États-Unis envers ceux qui sont venus plus tard. Les Irlandais ont été parmi les premiers à en ressentir les effets ; puis, une fois qu'ils étaient relativement bien établis et que l'ancienne souche

s'était habituée à eux et ne les considérait plus comme des intrus, l'animosité s'est transférée aux Européens du Sud, en particulier aux Italiens ; plus tard, les immigrants d'Europe de l'Est et du Sud-Est sont à leur tour devenus la partie suspectée et redoutée. Et 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. (Dewey, 1922/2023 : 171 / MW.13.245)

Néanmoins, si Dewey est attentif à « l'animosité » qui reçoit les « nouveaux venus » les plus récents, il ne néglige pas pour autant la situation des Noirs-Américains, présents depuis longtemps sur le territoire des États-Unis. Ces derniers ont en effet fréquemment droit de cité dans son texte, ils s'y invitent notamment lorsque Dewey traite de la capacité de la « domination politique » à fabriquer un « groupe racial » en faisant pleuvoir sur ses membres violence, « préjugés » et « discrimination ». Autrement dit, « Racial Prejudice and Friction » n'est pas affecté du « réductionnisme » censément « marxiste » que certains commentateurs actuels voient à l'œuvre dans son intervention à la NAACP en 1932. Dans son texte de 1922, c'est plus spécialement dans la section consacrée au « facteur politique » et aux effets délétères de « la domination politique » que Dewey envisage le cas des Noirs-Américains. Dans les deux denses paragraphes qui composent cette section, nul « réductionnisme » n'est observable : non seulement Dewey y distingue bien le « facteur politique » du « facteur économique », mais il opère *précisément* cette distinction en considérant la situation des Noirs-Américains. De tels paragraphes montrent que Dewey ne rabat pas la « question Noire » sur une « xénophobie » plus générique et indéterminée, contrairement à ce que dit Sullivan.

Au contraire, il signale le propre de cette question et l'apparie au fait d'une « domination » qui peut être purement « politique », c'est-à-dire sans être nécessairement mêlée au « facteur économique », qu'il traite avant. Avant d'introduire le « facteur économique », il note d'ailleurs que ce dernier fait partie d'un lot de « facteurs » qui « sont généralement tenus (mais à tort selon moi) pour être exclusivement responsables du préjugé racial » (*ibid.* : 173), marquant très explicitement son rejet de tout « réductionnisme », y compris « économique », qu'il qualifie d'erreur³.

Fidèle à l'orientation internationaliste du texte, c'est doublement avec « l'esclavage des Noirs en Amérique et la domination britannique en Inde⁴ » que Dewey « illustre la force du facteur politique », lequel « fonctionne de deux manières », écrit-il :

En premier lieu, le fait de la domination politique crée la croyance en la supériorité d'un côté et en l'infériorité de l'autre. Le préjugé racial se transforme en discrimination raciale. Cette situation produit ensuite des conditions qui justifient la croyance en la supériorité et en l'infériorité respectives. Car, bien sûr, tout peuple tenu en sujétion et très désavantagé économiquement et politiquement est contraint d'en exhiber les conséquences. Lui est tiré vers l'arrière tandis que les autres vont de l'avant. Les membres du groupe dominant trouvent alors de nombreux faits à citer pour étayer leur croyance en leur propre supériorité. [...] L'autre conséquence tient à l'effet psychologique de la domination sur le groupe politique dominant. L'arrogance et le mépris sont encouragés. En outre, nous haïssons également ceux à qui nous avons fait du tort. (*Ibid.* : 174-175)

Enfonçant le clou, Dewey affirme après ces paragraphes (que j'ai fondus en un seul) que « nous pouvons conclure sans risque que le facteur politique est le principal responsable de la conversion de l'antipathie envers l'étranger en une friction raciale manifeste » (*ibid.* : 176).

On le voit, « Racial Prejudice and Friction » n'est donc nullement marqué par un quelconque biais en faveur d'une explication économique du « préjugé ». Le « facteur économique » y est certes pris en compte, mais il n'a pas le premier rôle, spécialement pour ce qui concerne la situation des Noirs-Américains, ajouterai-je. Les lecteurs pourraient néanmoins tiquer sur l'usage que Dewey fait du mot « étranger » dans la phrase que je viens de citer, un mot qui ne paraît pas ajusté à la « question Noire » aux États-Unis, sachant que les Noirs-Américains n'y sont ni étrangers, ni « nouveaux venus », ils sont même l'un des « groupes » les plus anciennement établis, comme Noel Ignatiev le rappelait :

[L]es Africains-Américains sont ici depuis plus longtemps que la plupart des groupes d'immigrants – plus longtemps en fait que tous les groupes, à l'exception des Indiens, des « Espagnols » du Sud-Ouest (eux-mêmes un mélange d'Espagnols, d'Africains et d'Indiens) et des descendants des premiers colons anglais (qui comprennent maintenant aussi une souche africaine). (Ignatiev, 2022 : 311)

Évidemment, Dewey le sait. Pourquoi utilise-t-il alors ce mot ? Il y a deux raisons. Tout d'abord, on l'a vu, Dewey estime que les différents « mots » qui expriment l'étrangéité sont des « mots psychologiques » plutôt que « géographiques », comme il l'écrit au début de « Racial Prejudice and Friction » (1922/2023 : 169) – sous sa plume et dans ce texte, « étranger » ne désigne donc pas forcément une extranéité, et ne renvoie donc pas toujours à l'appartenance à une autre nation ou à un autre continent. Deuxièmement, quand il prend soin d'expliquer sa manière de concevoir la source de « l'animosité » raciale, Dewey signale aussitôt qu'il a bien conscience qu'« en mettant en avant le préjugé contre l'étrange dans le langage, l'habit, les manières, les habitudes, je peux donner l'impression de négliger le principal problème du préjugé racial » (*ibid.* : 172), soit la « race » elle-même et ce qui en tient lieu phénoménalement. Quand il s'en explique,

on comprend que ce qu'il décrit comme une « aversion » envers « l'étranger » ne touche pas seulement à l'étranger au sens politique ou géographique du terme, mais renvoie de manière beaucoup plus indéfinie à « l'étrange » et au « nouveau » : ce qui est aussi une façon de dire que la « race » peut faire feu de tout bois.

Autrement dit, les « phénomènes » que recouvrent l'« étrange » ou le « nouveau » n'ont pas forcément d'autre consistance que celle que leur confère leur capacité à frapper « l'attention » en s'offrant comme un substrat « concret » auquel « le genre humain va réagir ». L'importance que Dewey prête à des « phénomènes » très disparates, relativement amorphes et souvent insignifiants, est corrélée au rapport qu'il entretient avec l'ontologie de la « race » : « idée abstraite » et largement « mythique », la « race » a besoin de marqueurs pour gagner en réalité et parvenir à prendre corps (et à s'emparer des corps) dans l'espace commun de tangibilité, de visibilité et d'audibilité – et il pourrait ainsi dire, comme Du Bois, que « la couleur de peau n'a que l'importance de sa visibilité » (Du Bois, 1940/2020 : 138).

Après avoir consacré une série de développements au rôle d'« événements critiques » dans la levée de « l'animosité anti-étranger » (que ce soit en Chine et aux États-Unis), Dewey semble d'ailleurs nouer une intention pédagogique à l'ordre de présentation qu'il choisit quand il fait la liste des « phénomènes » sur lesquels le « préjugé racial » s'appuie et la « race » se fabrique. En partant des « différences » apparemment les plus conséquentes (« le langage, l'habit, les manières, les habitudes ») pour aller vers les plus superficielles, il se peut qu'il cherche à manifester que la « fiction » qu'est la « race » fait paradoxalement montre de sa plus grande efficacité et de son plus grand vice en s'appuyant sur la simple « couleur » des humains, sans avoir à s'adosser à des choses plus consistantes⁵. Cela expliquerait pourquoi il diffère la prise en compte de la « question Noire », quand bien même il sait que c'est ce « problème » là qui vient immédiatement à l'esprit aux États-Unis, comme il le laisse entendre au début de ce paragraphe :

En mettant en avant le préjugé contre l'étrange dans le langage, l'habit, les manières, les habitudes, je peux donner l'impression de négliger le principal problème du préjugé racial. Mais bien que cette caractéristique soit recouverte par bien d'autres éléments, je crois qu'elle est la fondation sur laquelle repose leur efficacité. La race est une idée abstraite ; selon la science, elle est même en grande partie une idée mythique, puisque tous les peuples actuellement puissants dans le monde sont hautement mélangés. Mais le genre humain a besoin de réagir contre quelque chose de concret, tangible, visible, audible. Dans son usage populaire, la race est seulement un nom donné à un grand nombre de phénomènes qui frappent l'attention parce qu'ils sont différents. (Dewey, 1922/2023 : 172)

Il n'est pas anodin que ce soit précisément après cette remarque que Dewey en vient plus spécialement à la « couleur », l'un des principaux marqueurs de la « race » aux États-Unis. Et il y a alors un élément de vérité dans la critique de Sullivan : de fait, Dewey corrèle la levée du « préjugé racial » à la saisie de « phénomènes » qui témoigneraient de l'étrange menaçante de celles et ceux qui les rendent disponibles à la perception, au travers de leurs mises, de leurs mines ou de leurs us et coutumes. Mais, comme on a pu le voir avec la citation empruntée à « *Race Relations in the United States* » (Du Bois, 1928), il se trouve que c'est bien ainsi que la « race » surgissait à l'attention du « public » américain en cette période : le mot indexait préférentiellement des populations (« Juifs », « Chinois », « Japonais », descendants « d'anciens esclaves noirs ») à qui les droits et bénéfices de l'égale appartenance étaient refusés, parce que leurs origines apparaissaient à la fois inférieures et douteuses aux citoyens blancs qui se prévalaient d'une souche anglo-saxonne. Et si la question de « l'assimilabilité » de ces populations se posait, c'est bien parce que la majorité blanche et anglo-saxonne estimait que leurs provenances les rendaient étrangères à la communauté politique, voire devaient leur barrer l'accès au territoire états-unien (dans le cas des « Chinois » et « Japonais »).

Rappelons ici que l'organisation la plus ouvertement hostile aux Noirs-Américains, n'était guère plus tendre avec les immigrants, les Juifs et les catholiques : je parle bien entendu du Ku Klux Klan, qui combinait racisme, xénophobie, nativisme, anti-intellectualisme et intolérance religieuse sous la double bannière du suprémacisme blanc et du fondamentalisme protestant (Du Bois, 1926).

Au regard du traitement du « problème public » des « relations raciales » aux États-Unis dans les années 1920, Dewey était donc empiriquement fondé à lier le « préjugé racial » à une « aversion » à « ce qui est nouveau et étrange » (et donc menaçant) : « nouveau et étrange » (et donc menaçant), non pas à ses yeux à lui, mais bien aux yeux de la majorité de ses concitoyens blancs et de l'État lui-même. S'il y a un élément de vérité dans ce que dit Sullivan, sa critique procède en partie d'un anachronisme et de son exclusive attention à la « binarité Black/White », une « binarité » dont « Racial Prejudice and Friction » n'est justement pas prisonnier. S'il est vrai que Dewey s'y intéresse beaucoup aux « nouveaux venus » (d'où un excursus sur l'hospitalité), il aborde néanmoins la « question Noire », à plusieurs reprises. Elle est notamment mentionnée quand il évoque les « faits de couleur » parmi un ensemble de traits « physiologiques » autour desquels l'« idée » de « race » vient à se cristalliser. Sachant que le qualificatif « de couleur » ne désignait à l'époque pas uniquement les Noirs-Américains, Dewey traite également d'autres populations, elles aussi exposées aux « préjugés raciaux » en raison de « différences physiques persistantes ».

Je mentionne en premier le fait de différences physiques persistantes qui ne s'effacent pas et continuent alors à accentuer le fait d'être étrange, d'être un intrus et un envahisseur potentiel. Des faits physiologiques, comme les traits particuliers des Juifs, des faits de couleur, comme le noir de l'Africain, le brun et le jaune de l'Asiatique, servent de noyau autour duquel bien d'autres choses s'amassent. Ils fournissent une base physique sur laquelle des sentiments autrement évanescents viennent

prendre appui jusqu'à ce qu'ils partagent la permanence du trait physique. (Dewey, 1922/2023 : 172-173)

Au fil de ce développement sur les « caractéristiques » qui activent le « préjugé », Dewey reconnaît d'ailleurs que certains « traits » sont plus puissants que d'autres, enregistrant ainsi la force propre de ce que Sullivan identifie au « racial » (i.e. la « couleur », le phénotype). On le voit lorsqu'il prend l'exemple de la « différence de croyances religieuses » et note que le « bouddhisme » ne susciterait au mieux qu'amusement s'il n'était que le fait « d'Américains blancs ordinaires », mais qu'il en va tout autrement quand il est pratiqué par des « Chinois » et des « Japonais » (versés en cette période dans le groupe inférieur des « gens de couleurs », tout comme les Noirs). Avec cet exemple, Dewey reconnaît donc bien que le « racial » au sens où l'entend Sullivan – qui le conçoit surtout comme différence phénotypique – dispose de la propension à générer des « frictions » à lui seul et ce qu'il dit là vaut *mutatis mutandis* pour les Noirs :

Quand une différence de croyances religieuses, et surtout de choses aussi apparentes et visibles que les rites et cérémonies, coïncide avec des différences physiques marquées, le préjugé originel contre l'étrange et le différent est accentué et consolidé. Il me suffit de mentionner le cas des Juifs. Là encore, si un certain nombre d'Américains blancs ordinaires se convertissent au bouddhisme et établissent un temple avec des prêtres, le citoyen moyen pourrait être tenté de se moquer, mais pour l'essentiel, la question n'attirerait guère l'attention. Les États-Unis se spécialisent en quelque sorte dans les religions bizarres. Mais lorsque les Chinois viennent avec leurs *joss houses* et les Japonais avec leurs *fox temples*, les gens deviennent nerveux. (Dewey, 1922/2023 : 173-174)

Sullivan peut malgré tout trouver à redire au premier paragraphe que je viens de citer puisque cette mention des Noirs-Américains

s'accompagne là encore de termes qui peuvent laisser entendre que Dewey comprend leur situation à partir de l'étrangéité (« le fait d'être étrange, d'être un intrus et un envahisseur potentiel »), c'est-à-dire toujours sur fond de cette « aversion » qu'il met à la base du « préjugé racial » et qui s'activerait face à l'« étrange » et au « nouveau ». Mais s'agit-il d'une erreur d'interprétation de Dewey, qui serait aveuglé par son cadre d'analyse, ou s'agit-il d'un fait empirique, d'une donnée de son enquête ? Pour Sullivan, il s'agit assurément d'une erreur d'analyse : Dewey grandirait plus que de raisons l'importance de l'« aversion » envers ce qui est « étrange » et « nouveau » dans la perpétuation du « préjugé racial » et il ferait l'erreur d'appliquer ce cadre aux Noirs-Américains, qui relèverait d'un racisme spécifique, beaucoup plus articulé idéologiquement et singulièrement plus vicieux – ce que Sullivan rend avec le concept de « stratégie du désir » qu'elle emprunte à Willet. Si la critique est entendable, le texte de Dewey reste malgré tout défendable, pour plusieurs raisons. D'abord, il me semble que l'on peut rejoindre Pappas quand il note la chose suivante :

L'affirmation générale de Dewey est que la base organique-psychologique des préjugés raciaux est une tendance native qui vient du fait que nous sommes des créatures d'habitudes, c'est-à-dire qui réagissent contre ce qui est vécu comme une menace pour nos habitudes, de sorte que le fait que l'objet des préjugés raciaux soit différent ou nouveau n'est pas essentiel ; l'important est qu'il soit vécu d'une manière ou d'une autre comme une menace. [...] Ainsi, même si, pour le raciste blanc, le Noir n'est pas considéré comme nouveau ou différent, les caractéristiques qui identifient les Noirs sont ou ont été à un moment donné considérées comme une menace, puis comme antagonistes de l'expérience habituelle et confortable que les Blancs ont du monde. (Pappas, 1996 : 53)

À cela, on peut ajouter un autre élément, qui renforce la plausibilité de l'analyse de Dewey et sa compréhension par Pappas. L'émancipation des Noirs-Américains à l'issue de la guerre civile a donné lieu à un virulent redéploiement des « préjugés raciaux » : en très peu de temps les lois Jim Crow et les pratiques ségrégationnistes se sont multipliées dans l'ensemble des États du Sud, avant de déborder ensuite sur le Nord. Antérieurement à ce violent « *backlash* » et durant la période de la « Reconstruction », les Noirs-Américains avaient néanmoins pu investir (physiquement autant que symboliquement) des lieux et domaines auxquels ils n'avaient jusque-là pas accès et auxquels ils ne pouvaient prétendre. Aux yeux des Blancs du Sud qui les ont vus s'y avancer, les Noirs y apparaissaient bien comme des « nouveaux venus », comme des « étrangers » qui s'immisçaient indûment et effrontément en des lieux et domaines que les Blancs se réservaient et d'où ils persistèrent à vouloir les tenir à l'écart, en retraçant fermement la « ligne de couleur » au moyen des lois et pratiques Jim Crow.

NOTES

1 Tout au plus suggère-t-il, dans une parenthèse, qu'il y aurait là le résidu d'une disposition biologique antérieure, notant que cette « antipathie » provient « probablement des tendances auto-protectrices de la vie animale ». Mais ces « tendances », en tant qu'elles sont instinctuelles, ne sont justement pas « rationnelles », ou plutôt « intelligentes » : elles ne le deviendront que pour autant qu'elles sont modifiées et réorganisées dans des « habitudes » et des actions aux conséquences entrevues et contrôlées.

2 Les problèmes posés par l'hégémonie de ce paradigme binaire sont suffisamment conséquents pour avoir fait l'objet d'un dossier de la revue *Critical Philosophy of Race* en 2013. Au regard des critiques que Sullivan formule contre Dewey, il n'est pas inintéressant de se plonger dans ce dossier, et notamment dans le texte introductif de Kathryn T. Gines, qui synthétise les arguments de plusieurs auteurs d'importance : j'invite les lecteurs à en prendre connaissance.

3 En considérant une multitude de « facteurs » enchevêtrés, auxquels s'ajoutent des « crises » et « événements » qui en transforment le poids et la portée pratique, Dewey n'aurait pas suscité la moindre réserve chez Du Bois, qui notait ceci dans « *The Development of a People* » : « La chose la plus encourageante à propos du problème racial aujourd'hui est que les gens commencent à reconnaître sa complexité et à se méfier à juste

titre de toute personne qui insiste sur le fait que le problème racial est simplement ceci ou simplement cela – réalisant qu'il n'est pas quoi que ce soit de simple. Il est aussi complexe que la nature humaine, et vous feriez bien de vous méfier du jugement de tout homme qui pense, même honnêtement, qu'un seul remède simple guérira les maux qui découlent des besoins, des désirs et des passions tourbillonnants d'âmes humaines torturées. » (Du Bois, 1904 : 293). La première partie, très historienne, de *The Philadelphia Negro* constituait d'ailleurs un relevé minutieux des « crises » et « événements » qui avaient fait varier la situation des Africains-Américains de et dans la ville.

4 Cette double mention de l'Inde et de l'esclavage aux États-Unis suffit à mettre en défaut cette affirmation de Sullivan : « Avec sa description des préjugés raciaux, Dewey universalise son expérience en tant qu'Euro-Américain blanc et, ce faisant, présuppose une symétrie entre les Blancs et les non-Blancs qui néglige l'histoire et le contexte de leurs rencontres. » (Sullivan, 2006 : 39).

5 C'est l'interprétation de Pappas : « En ce qui concerne les différences physiologiques, Dewey estime que bien qu'elles soient l'élément le plus irrationnel des préjugés raciaux, elles sont les plus puissantes car elles fonctionnent généralement comme les "symboles fiables de la race". » (Pappas, 1996 : 51).

CHAPITRE 7

UN SCHÈME CONCEPTUEL ADAPTÉ À LA DESCRIPTION DE LA SÉGRÉGATION ET DU NATIVISME

En ses causes, la ségrégation raciale mise en place aux États-Unis entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle parvient donc à être sommairement saisie au moyen de la perspective de Dewey, en comprenant avec Pappas que « l'objet des préjugés » est celui qui « est vécu d'une manière ou d'une autre comme une menace », celui dont l'arrivée (géographique) ou l'avancée (sociale et politique) dérange « l'expérience habituelle et confortable que les Blancs ont du monde ». Et ajoutons que la ségrégation raciale produit des « conséquences » que la perspective de Dewey permet très bien d'appréhender, et que Du Bois avait décrites avant lui, notamment dans *The Souls of Black Folk* – à savoir que les « races » sont « rendues étrangères » les unes aux autres par le fait même de la ségrégation raciale :

Ils vont dans des églises séparées, ils vivent dans des sections séparées, ils sont strictement séparés dans tous les rassemblements publics, ils voyagent séparément, et ils commencent à lire des journaux et des livres différents. [...] [L]es meilleurs représentants des deux races [...] sont tellement étrangers les uns aux autres, qu'un des côtés pense que tous les Blancs sont étroits d'esprit et pleins de préjugés, tandis que l'autre pense que les Noirs éduqués sont dangereux et insolents. [...] Dans un monde où il est si important de serrer un homme par la main et de s'asseoir à côté de lui, de le regarder franchement dans les yeux et de sentir que son cœur bat au rythme du même sang rouge ;

dans un monde où fumer un cigare ou prendre une tasse de thé ensemble signifie plus que des salles législatives, des articles de magazines et des discours, on peut imaginer les conséquences de l'absence presque totale de ces aménités sociales entre des races rendues étrangères, dont la séparation s'étend même aux parcs publics et aux tramways. (Du Bois, 1903/2007 : 124-125)

Dans cet ouvrage, comme le rappelle Gooding-Williams :

Du Bois a fait valoir que les préjugés raciaux étaient l'une des deux causes du problème des Noirs. La substance de ce préjugé, y suggère-t-il, est un « dédain » moqueur et humiliant pour la vie des Noirs qui la déforme et la projette comme fondamentalement étrangère à la vie des Blancs. (Gooding-Williams, 2009 : 84)

Ainsi, arguait Du Bois : « Là où le voile du préjugé racial prévaut – là où, en d'autres termes, la pratique de Jim Crow régit la vie des hommes et des femmes – les Noirs et les Blancs se connaissent généralement peu et ont peu de sympathie les uns pour les autres. » (*Ibid.* : 102). De sorte que « [l']un des effets généraux de l'institution Jim Crow a été d'inhiber la sympathie interr raciale » (*ibid.* : 107). Comprendre la « race » et les « préjugés raciaux » à partir d'une « antipathie » à l'endroit de l'« étrange » et du « nouveau » n'était donc pas complètement hors de propos de la part de Dewey. Y compris pour appréhender la ségrégation raciale aux États-Unis, qui s'est intensifiée *après* l'abolition de l'esclavage et l'affranchissement des Noirs-Américains, c'est-à-dire lorsqu'ils ont formellement gagné le droit de prendre part à des mondes sociaux, politiques et économiques où les Blancs avaient établi leurs « habitudes », et dont ils s'accaparaient les fruits. La réaction qui s'ensuivit chez ces derniers me semble implicitement pointée du doigt lorsque Dewey évoquera « ceux qui ont revendiqué la supériorité raciale et qui ont instigué et utilisé le préjugé racial pour maintenir leurs avantages en l'état » et fustigera les méfaits « d'ancestrales habitudes politiques et mentales » qui ont été reconduites

« dans des situations pour lesquelles elles ne sont pas adaptées »
(Dewey, 1922/2023 : 180-181)

Ce faisant, la fixation renouvelée d'une stricte « ligne de couleur » aux États-Unis, entre la fin du XIX^e siècle, et le début du XX^e siècle, reste appréhendable au moyen du schéma général proposé par Dewey, pour peu que l'on comprenne la « crainte instinctive de ce qui est étrange » comme la « crainte » de la liberté gagnée par les anciens esclaves et par leurs descendants ; cette liberté nouvelle apparaissait en effet aussi « étrange » que menaçante à la majorité blanche des anciens États confédérés, qui se sont alors barricadés derrière « le présent concept de race, de différence raciale et de friction raciale fixes » afin de se protéger de la situation *post-bellum* et d'en annuler les effets :

Nos conclusions peuvent être résumées de la façon suivante.
Le fondement du préjugé de race est une aversion et une crainte instinctive de ce qui est étrange. Ce préjugé est transformé en discrimination et en friction par le biais de caractéristiques physiques accidentelles, de différences culturelles de langue et de religion, et, surtout à l'heure actuelle, par le biais d'un mélange de forces politiques et économiques. Le résultat est le présent concept de race, de différence raciale et de friction raciale fixes.
(*Ibid.* : 178-179)

Dewey était ainsi loin d'être aveugle aux formes les plus réfléchies et calculatrices du « préjugé », des « discriminations » et des « frictions raciales », comme le montrent plusieurs passages de l'article. Je l'ai dit, s'il ne distribue pas la « rationalité » de la même manière que Sullivan, il signale néanmoins que l'irrationalité foncière de « l'aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange » peut recevoir le renfort de différentes sortes de « calculs » et d'« intérêts », aussi bien « politiques » qu'« économiques ». Et dans les paragraphes où il traite du « facteur politique », Dewey n'est d'ailleurs pas loin d'y envisager le « racial » comme une technologie de pouvoir,

particulièrement développée par les « nationalismes » modernes : « Ce que l'on appelle communément racial est en réalité largement nationaliste, et le nationalisme est devenu, au cours des cent dernières années, un fait presque exclusivement politique. » (*Ibid.* : 174).

Dans ce cadre, il n'omet pas de dire d'où provient cette technologie de pouvoir, à savoir des « nations » plus « avancées », et spécialement des États-Unis croit-on devoir comprendre : car c'est assurément des États-Unis (et de l'Angleterre au regard de la mention de l'Inde) dont il est question lorsque Dewey parle de « ceux qui ont revendiqué la supériorité raciale et qui ont instigué et utilisé le préjugé racial pour maintenir leurs avantages en l'état » (*ibid.* : 179). Mais il signale aussi que le « racial » ainsi conçu a été récupéré par des pays qui ont été plus récemment saisis par la passion « nationaliste », et donc aussi par leurs ressortissants, qui apparaissent et s'apparaissent alors comme appartenant à une « race » distincte, suscitant en retour animosité et « soupçon ». Il est frappant de constater qu'il parle ici de contrées ayant elles-mêmes subi les affres de l'impérialisme et du racisme, et qui ont néanmoins à leur tour investi ces « mesures d'hostilité et de haine » pour affermir leur « conscience nationale », identifiée alors à une « conscience de race ». Ce paragraphe signale à nouveau que Dewey se défait du « racial » en tant que tel, précisément parce qu'il avait conscience que « la race » pouvait contribuer, à elle seule, « à produire des tensions politiques et économiques » (Sullivan, 2006 : 35), contrairement à ce qu'avance Sullivan.

L'affaire s'est compliquée par le fait que le nationalisme s'est répandu au point que l'antagonisme est maintenant réciproque. Autrement dit, les nations les moins avancées d'un point de vue politique, celles qui avaient antérieurement le moins de conscience politique, ont maintenant acquis une conscience nationale et identifient leur conscience nationale à ce qui prétend être une conscience de race. Ce faisant, elles adoptent et utilisent les mêmes mesures d'hostilité et de haine que celles

dont elles ont elles-mêmes souffert. Dans le cas du Japon, il a été relativement facile de transposer les vieilles habitudes de la loyauté féodale à un esprit nationaliste. (Dewey, 1922/2023 : 176)

Plus loin, Dewey dira certes que la « friction n'est pas principalement raciale », mais il faut bien voir que cette affirmation fait suite à des paragraphes où il revient plutôt sur les problèmes posés par « l'immigration » – l'affirmation ne concerne donc pas en premier lieu la « question raciale », au sens où l'entend Sullivan, qui la comprend exclusivement comme le problème de la discrimination des Noirs-Américains. Dans les dernières pages, Dewey se recentre en effet sur des « différences » plus consistantes que les « caractéristiques physiques accidentelles » que sont la physionomie et la « couleur » des visages et des corps. À cet instant de son argument, il s'occupe donc moins de la « ligne de couleur » qui sépare Noirs et Blancs aux États-Unis et s'attache plutôt à la cohabitation entre des « peuples culturellement très différents » : une cohabitation spécialement « difficile » dans une période où « la guerre a remué et ramené à la surface toutes les passions du genre humain » et où « la concurrence économique entre les pays » et « la course aux matières premières et aux marchés » se sont exacerbées (*ibid.* : 182). Dans ces dernières pages, peut-être plus encore qu'au début de « Racial Prejudice and Friction », le territoire de l'enquête de Dewey est ainsi très loin de se restreindre à l'Amérique ; il y embrasse d'autres parties du monde, et notamment l'immense pays des membres de son auditoire : rappelons-le et insistons-y, « Racial Prejudice and Friction » est issu d'une conférence prononcée devant un auditoire d'étudiants chinois.

Le déplacement vers ces « différences » plus consistantes s'opérait plus en amont du texte, quand Dewey sondait l'impact des deux principaux « facteurs » qui se joignent à « l'aversion spontanée » pour alimenter les « préjugés raciaux » et accroître les « frictions » : le « facteur politique » et le « facteur économique ». Je l'ai dit, Dewey débute avec le « facteur politique », le plus puissant à ses yeux, en raison de

l'attisement de « nationalismes » belliqueux et expansionnistes qui amalgament « conscience nationale » et « conscience de race ». Mais il est néanmoins disert sur le « facteur économique », qu'il tient pour « le facteur le plus rationnel dans la confirmation des animosités raciales » (*ibid.* : 177). Ici, remarquons l'usage que Dewey fait du terme « confirmation », ce terme signale, une fois encore, que le philosophe considère que les « animosités raciales » ont leur autonomie et qu'il estime bien que la « race » peut à elle seule générer des « frictions ». Dès la phrase suivante, il pondère la « rationalité » alléguée de ce « facteur économique », soulignant le caractère principalement irrationnel des « animosités raciales » précédemment mentionnées :

En le qualifiant de rationnel, je ne veux pas dire qu'il opère toujours de manière raisonnable, mais qu'il a en lui l'élément de pensée et de calcul le plus important, en comparaison des facteurs instinctifs. (*Ibid.*)

Dans ce passage, Dewey ne se lance pas dans une description des sources économiques de l'esclavage, évoqué en parallèle avec l'impérialisme anglais en Inde. En s'attachant aux causes des « frictions raciales » des années 1910-1920, il met en valeur le mobile économique qui préside à la migration des membres de différentes populations de « couleur », qui ne recevront pas l'accueil escompté et se verront assaillis par les « préjugés raciaux » sur les nouvelles terres qu'ils s'étaient choisies pour tenter d'améliorer leur « niveau de vie ». Ces paragraphes sur le « facteur économique » valent pour la « *Great Migration* » des Noirs-Américains du Sud vers le Nord, « *Great Migration* » qui fut l'occasion d'émeutes racistes et de lynchages, même si Dewey évoque plutôt la « situation » des « Japonais », après avoir parlé des « persécutions » subies par les « Chinois » – *là encore, vraisemblablement parce que son auditoire était composé d'étudiants asiatiques.*

Globalement, le propos de Dewey n'est pas très dissemblable de la chronique que Du Bois fera de cette même période dans *Dusk of Dawn*. Soulignant que la « guerre [...] produisit une extraordinaire exacerbation des troubles raciaux » et que « les pires manifestations de haine raciale et de déchaînements de foule » se déroulèrent « en 1919, après la guerre » (Du Bois, 1940/2020 : 265), Du Bois relèvera lui aussi le rôle décisif de la « cause économique¹ » dans l'exacerbation des tensions « raciales », et il symétrisera partiellement la situation des Noirs et celle des « immigrants », notant que : « [l]e refus des classes sociales supérieures de recevoir des nouveaux venus de basse condition provoque constamment d'amères rancœurs et des soulèvements sociaux. » (*Ibid.* : 208). Concernant les « frictions raciales » sur le territoire des États-Unis à la période considérée, il n'y a donc pas lieu d'opposer Dewey et Du Bois, ils disent sensiblement la même chose. Le diagnostic de Dewey dans « Racial Prejudice and Friction » anticipe celui de Du Bois dans *Dusk of Dawn* : tous deux s'accordent sur le fait que la conjugaison de la guerre, de l'accroissement des mouvements migratoires (intra et internationaux) et de la transformation des conditions industrielles a donné lieu à une « extraordinaire exacerbation des troubles raciaux ». La seule différence est que Dewey s'intéresse d'emblée à plusieurs minorités « raciales », tandis que Du Bois se centre essentiellement sur le « peuple » des Noirs-Américains, bien qu'il évoque également divers « immigrants » (Juifs, Irlandais, Italiens, Portugais, Chinois, notamment).

Arrêtons-nous plus précisément sur ce que Dewey dit du « facteur économique ». Ici, il n'explique pas que la « race » est un des outils de l'exploitation économique – ce qu'il pensait par ailleurs, et dont il traitera plus tard, en 1932 devant la NAACP. Dans « Racial Prejudice and Friction », son propos est plus subtil et s'origine dans une attention au ressort de l'« immigration », dont le mobile est généralement « économique », dit-il (1922/2023 : 177). Ce jugement est assez juste. En effet, tout comme l'hospitalité (Stavo-Debaugé, 2017, 2020), la migration suppose l'existence d'un différentiel entre pays de départ et

pays d'arrivée, sans quoi il n'y a pas lieu pour les migrants de se mettre en mouvement et de quêter un ailleurs qui semble plus hospitalier à leurs projets et où ils escomptent une amélioration de leur situation. Interrogeant ce différentiel en termes de « niveau de vie », Dewey envisage ainsi les dimensions « économique » et « culturelle » de l'écart entre pays d'origine et pays d'accueil.

Ce faisant, il s'avance du même coup sur les « différences » relativement consistantes qui se font souvent jour entre les « immigrants » et ceux qui les reçoivent (mal). Dewey complique le tableau de cet écart, en lui adjoignant une analyse de classe, certes sommaire mais instructive. Il prend ainsi en compte la stratification sociale et les rapports de classes aux États-Unis, où l'arrivée de ces « nouveaux venus » (à l'allure « étrange » et qui ne rechignent pas à « travailler de plus longues heures » pour un maigre émolument) ne passe pas inaperçue et peut transformer sensiblement les opportunités matérielles de certains Américains plus anciennement installés sur le territoire – plutôt au bas et au milieu de l'échelle sociale, chez les ouvriers syndiqués, les commerçants de détail et les propriétaires de petites exploitations agricoles, suggère Dewey. Avivant la « concurrence » au sein de ces domaines d'activité, le changement induit par la venue de ces « immigrants » se laisserait craindre chez des populations « qui étaient déjà sur place et avaient du mal à gagner leur vie », ce qui les rendrait promptes à se mobiliser (ou à être mobilisées par d'opportunistes politiciens racistes) et échaufferait d'autant la « friction raciale ».

L'immigration moderne est principalement due à des causes économiques. Cela signifie, bien sûr, que les immigrants croient qu'ils peuvent améliorer leurs conditions en allant dans un autre pays. Ce fait signifie, par conséquent, que le niveau de vie économique est plus élevé dans le pays de leur nouvelle résidence, en règle générale. Ce faisant, les immigrants apportent avec eux le niveau de vie plus bas développé dans leurs pays

d'origine. Ce n'est que lentement que leur niveau s'élève. La concurrence industrielle des employés d'usine, des petits commerçants et des propriétaires fonciers dans le domaine agricole tend à susciter l'antagonisme de ceux qui étaient déjà sur place et avaient du mal à gagner leur vie. Lorsque la concurrence vient de ceux qui persistent à entretenir un niveau de vie inférieur, épargnent plutôt que de dépenser et sont prêts à travailler de plus longues heures, alors le sentiment contre l'immigrant s'accroît considérablement. (Dewey, 1922/2023 : 177-178)

Comme Du Bois, Dewey remarque lui aussi que le « mouvement syndical » n'est pas étranger à la conversion de cette « révolte contre tout ce qui menace le niveau de vie atteint par la communauté [...] en sentiment anti-racial » (*ibid.* : 178). S'« il existe actuellement en Amérique un fort mouvement en faveur de la restriction de toute immigration étrangère » et bien que « des facteurs politiques entrent en jeu », il n'y a aucun doute à avoir :

[L]a force de ce mouvement est économique ; le mouvement syndical (*organized labor*) est le facteur le plus actif dans le désir de restriction. Lorsque des différences de couleur, de religion, de coutumes et d'allégeance politique s'ajoutent à cette cause économique d'antagonisme, la friction raciale devient aiguë, comme l'illustre la situation des Japonais dans les États du Far-West américain. La révolte contre tout ce qui menace le niveau de vie atteint par la communauté et contre tout ce qui menace l'opportunité économique dans le foncier et le commerce est convertie en sentiment anti-racial. (*Ibid.*)

À plus d'un titre, ces paragraphes sont remarquables. On n'y voit pas seulement que le « sentiment anti-racial » peut être le produit d'un amalgame entre du « rationnel » et de l'« irrationnel », on y lit aussi que le « préjugé racial » peut faire fond sur la reconnaissance de véritables qualités chez ceux qui le subissent : les « immigrants »

japonais fustigés par les Américains du Far-West ont en effet bien des qualités, ils travaillent « de plus longues heures », se montrent économes et sont engagés dans une dynamique d'élévation sociale. On retrouve là une illustration plus concrète de ce que Dewey suggérait quelques pages auparavant, en remarquant que le « préjugé racial » se complique souvent d'un « désagréable sentiment subconscient que le peuple assujetti n'est peut-être pas vraiment aussi inférieur que l'indique son statut politique » (*ibid.* : 175), et que cette « crainte latente exaspère particulièrement les frictions raciales » – et il signalait alors la panique du « péril jaune », qui cacherait la peur d'une puissance plutôt que le mépris d'une infériorité.

Quand il vient au « facteur économique », Dewey reprend ce raisonnement mais affine sa description des composantes du « préjugé », un « facteur plus ou moins rationnel » pourrait y être « fusionné avec un grand nombre de préjugés émotionnels et instinctifs jusqu'à ce que des objectifs pratiques l'en rendent indiscernables » (*ibid.* : 178). Or, parmi ces « objectifs pratiques », il compte des stratégies revendicatives et électorales, par quoi il tend à reconnaître que la « race » est aussi un instrument de mobilisations politiques, et qu'elle s'enrichit d'éléments divers à l'occasion de ces mobilisations et pour leurs besoins.

L'autre intérêt de ces paragraphes, je l'ai dit, c'est que Dewey s'y meurt vers des « différences » plus consistantes que des « caractéristiques physiques accidentelles ». Les « immigrants » dont il parle, là, ne diffèrent pas seulement par leur « couleur » et leur vêtement, voire par leur religion, mais aussi par leurs comportements, y compris dans des domaines communs et partagés, comme le travail et la consommation. Plus, cette différence n'a pas besoin d'être négative, elle peut très bien valoir comme une qualité reconnue au regard des « standards » du jugement d'importants acteurs locaux : travailler « de plus longues heures » pour un moindre salaire compte évidemment comme une qualité pour les employeurs ; épargner au lieu de « dépenser » compte d'ordinaire comme une qualité pour les ligues de

vertu et les travailleurs sociaux. Mais, dans le cas des « immigrants » en question, ces qualités deviennent défauts aux yeux de certaines couches de la population américaine. Et la conversion de ces qualités en défauts dans et par le « préjugé racial » peut tout aussi bien être le fait d'une mise en « concurrence » effective que d'une « aversion » préalable : les « facteurs » sont « indiscernables » souligne Dewey, qui y ajoute ensuite un motif électoral et un motif « diplomatique », compliquant un peu plus les choses.

Consacrée aux solutions susceptibles d'aider à la disparition des « préjugés raciaux », la dernière partie de « Racial Prejudice and Friction » touche à des « différences » aux conséquences plus problématiques encore. Dès ses développements sur le « facteur politique » et sur le « facteur économique », Dewey allait déjà au-delà des « caractéristiques physiques accidentelles », complexifiant ainsi son argument initial sur le rôle de l'« aversion spontanée » à ce qui est « étrange » et « nouveau » dans la configuration du « préjugé ». Les paragraphes dédiés au « facteur économique » l'amenaient à considérer des « différences » dans les domaines de la production et de la consommation, et il s'attachait alors aux conduites des « immigrants » qui levaient l'ire de certaines couches de la population américaine, et notamment d'importantes fractions de travailleurs syndiqués. Mais d'autres « différences » s'invitent dans la dernière partie du texte.

Il convient de s'y arrêter. C'est parce qu'il s'en inquiète que Dewey va être amené à envisager la possibilité d'un ralentissement temporaire des déplacements et autres « contacts » internationaux, donnant ainsi l'impression aux lecteurs qu'il se range aux côtés du « mouvement syndical », « facteur le plus actif dans le désir de restriction », notait-il. S'il est normal d'avoir cette impression, elle est néanmoins erronée. Là où le « mouvement syndical » craint une baisse du « niveau de vie » et veut maintenir ses « avantages en l'état », Dewey se soucie du devenir du *mode de vie démocratique* et de « l'équilibre » de l'« organisation sociale, politique et économique » dans une

période marquée par une « déficience » en civilité et par une exacerbation des « rivalités nationales ». Déjà éprouvé par la ségrégation, les « préjugés raciaux », la guerre et les « frictions » de l'après-guerre, ce mode de vie démocratique pourrait bien être plus encore fragilisé par d'« ancestrales habitudes politiques et mentales » qui empêchent le développement d'un « esprit international et interracial », tant du côté des « nationaux » que du côté des étrangers.

NOTES

1 Ainsi, à propos des « émeutes d'East St. Louis, dans l'Illinois, où 125 Noirs furent tués par leurs compagnons de travail blancs, leurs maisons étant pillées et détruites, et plusieurs centaines d'autres furent estropiés »,

il écrit : « Ces émeutes furent notables pour leur ampleur, leur cruauté *et l'évidence de leur cause économique.* » (Du Bois, 1940/2020 : 271 ; l'italique est de mon fait).

CHAPITRE 8

UN PESSIMISME BIEN LOIN DE LA NAÏVETÉ QUE SHANNON SULLIVAN PRÊTE À DEWEY

Si la spectaculaire hausse des violences racistes exercées contre les Noirs-Américains dans l'immédiate après-guerre fait partie du sombre tableau global brossé par Dewey, ses remarques concernent également les difficiles rapports des sociétés d'accueil aux « immigrants » qui y font l'objet de « préjugés raciaux » : c'est aussi à l'aune de ces difficultés-ci qu'il évalue les réponses à apporter à la « question principale »,

[...] à savoir, ce qu'il convient de faire à ce sujet, et surtout ce qui doit être fait par ceux qui ont revendiqué la supériorité raciale et qui ont instigué et utilisé le préjugé racial pour maintenir leurs avantages en l'état¹. (Dewey, 1922/2023 : 179)

Passant en revue les solutions usuellement proposées et conjecturant sur le futur immédiat, Dewey ne brille pas par son optimisme : en vérité, il ne croit guère en une amélioration rapide de la situation. Doutant des vertus de « l'évolution culturelle » et de la « meilleure compréhension des cultures étrangères », il se montre aussi très mitigé sur les pouvoirs de la persuasion morale. En stipulant qu'une transformation ne pourra avoir lieu qu'au prix de très vastes « changements », il reconnaît que les « considérations générales » qu'il énonce là « n'apportent aucune consolation aux individus qui ont injustement souffert du préjugé racial », et il se désole de ne pas entrevoir « de grand espoir de soulagement ». Au reste, on peut s'interroger

sur sa croyance réelle en ces « changements », puisque le paragraphe suivant accroît le pessimisme dans lequel baignait déjà leur présentation, qui semble avoir été faite sans grande conviction et où Dewey ne relayait peut-être que des lieux communs « progressistes » de son époque.

Quoi qu'il en soit, et contrairement à ce que Sullivan écrit, Dewey ne considère absolument pas que les « frictions raciales » disparaîtront facilement et que la « familiarisation » entre les « races » y pourvoira. Au reste, l'extrait que Sullivan prélève au début du texte de Dewey ne dit pas vraiment ce qu'elle lui fait dire. Elle est en effet curieusement inattentive au « *dans des conditions normales* » qui modalise la phrase qu'elle cite à l'appui de sa critique :

Enfin, en plus des problèmes résultant de la définition que donne Dewey du préjugé racial, j'ai de sérieuses réserves quant à la « solution » qu'il y apporte. Dewey affirme que l'antipathie envers l'étrange a tendance à s'estomper : « Dans l'ensemble, laisser à lui-même et dans des conditions normales, ce sentiment tend à disparaître. Les gens en viennent à s'habituer à ce qui est étrange et ça ne leur est alors plus étrange. » Selon Dewey, avec le temps, les gens s'habituent à ce qu'ils trouvaient autrefois étrange et cessent de ressentir le sentiment anti-étrange, pour ainsi dire, sans vraiment essayer. En termes plus techniques, l'affirmation de Dewey est qu'après que des habitudes sédimentées et défiantes du changement ont été perturbées par quelque chose qui a été perçu comme inhabituel, on assiste à l'apparition de nouveaux modèles d'impulsions qui incorporent ce qui était étrange, éliminant ainsi le choc perturbateur. (Sullivan, 2006 : 40-41)

Curieuse inattention de sa part. D'abord parce que l'ensemble du texte de Dewey décrit des temps *anormaux*. Ensuite parce que le mécanisme de transformation des « préjugés » en « discrimination » et en « friction » que Dewey thématise donne une place importante aux

« crises » et « événements » fâcheux, dont il indique clairement qu'il n'en entrevoit pas la fin avant longtemps – il l'avoue franchement en conclusion, où il appelle à s'armer de « patience ». Enfin parce que son modèle du « préjugé » est composite, « contextuel » et « organique » (Pappas, 1996), et que des « facteurs » autres que « l'aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange » prennent rapidement le relais : non seulement ces « facteurs » peuvent avoir une plus grande force de fixation et de perpétuation du « préjugé », mais l'« aversion » elle-même peut être le produit de l'exercice de ces « facteurs » – cf. ses remarques sur la « domination politique » ou sur le fait que l'on tend à détester ceux à qui on a fait du « tort » (le « tort » peut ainsi être premier et l'« aversion » seconde).

Sullivan persiste dans son erreur d'interprétation car sa critique de « Racial Prejudice and Friction » est à triple détente et il lui faut croire à la vérité de ce second point pour mieux asséner le troisième, assez discutable. Le premier point de sa critique est que Dewey ferait la part trop belle à l'« ethnocentrisme » dans son explication de l'origine du « préjugé » – nous avons vu que c'était faux. Le second est que Dewey n'offrirait ensuite que la « familiarisation » entre les « races » en guise de « solution » au racisme – on vient de voir que ce n'est pas non plus le cas.

Le fait de supposer que tous les préjugés sont ethnocentriques conduit à l'opinion erronée, défendue par Dewey et le jeune Du Bois, que tous les préjugés naissent de la méconnaissance des différents groupes. Cela conduit également à l'idée naïve que l'intégration des groupes ségrégués éliminera tout type de préjugé puisque la familiarité croissante entre les groupes éliminera la peur et produira un respect mutuel. (Sullivan, 2006 : 41)

Mais c'est pour mieux fonder son troisième point que Sullivan veut croire que Dewey s'illusionne sur les vertus du rapprochement entre les « races » et fait de l'habitude à l'« étrange » l'unique « solution »

aux « préjugés raciaux ». Le troisième point de Sullivan est que les rapports entre Noirs et Blancs ne sont pas corrélés à une quelconque distance à surmonter ou à un quelconque « *estrangement* » à réduire, mais reposent au contraire sur une terrifiante proximité, comme le vieux Du Bois l'aurait finalement compris, après s'être lui aussi longtemps trompé. Ainsi, qu'elle l'écrit :

[É]tant donné la nécessité économique, politique, historique et non réciproque pour les personnes non-blanches de travailler dans le monde des Blancs et de le comprendre, les personnes non-blanches ont souvent dû être très familières avec le monde des Blancs, tant au niveau mondial que local. Les esclaves, les travailleurs manuels et les aides domestiques non-blancs (pour n'en citer que quelques-uns) ont dû se rendre dans le monde des maîtres, des patrons et dans les maisons des Blancs, et ce voyage à travers le monde a été et est encore largement facultatif pour la plupart des Blancs. Cela établit une asymétrie entre les Blancs et les non-Blancs qui implique une relation inverse entre le pouvoir et la connaissance. La nécessité de voyager à travers le monde pour de nombreuses personnes non-blanches est un produit de leur manque relatif de pouvoir, mais c'est aussi ce qui tend à leur donner une plus grande connaissance des mondes des personnes blanches. Pour les Noirs, les Blancs ne sont pas tant inhabituels ou nouveaux qu'ils sont terriblement familiers. « Tous les Noirs des États-Unis... vivent avec la possibilité d'être terrorisés par la *Whiteness* », explique bell hooks [...]. Dans ses travaux ultérieurs, Du Bois fait une remarque similaire lorsqu'il explique que les Noirs ont et ont souvent eu une intime connaissance des Blancs. [...] Contre Dewey et contre son propre libéralisme de jeunesse, l'œuvre de maturité de Du Bois suggère que c'est l'intimité et la familiarité, et non l'étrangeté, qui tend à produire colère et hostilité. (Sullivan, 2006 : 39-40)

Le défaut de périodisation de ce grand récit proposé par Sullivan le rend difficilement appréhendable, mais on remarquera que sa narration en vient à occulter le mouvement même des colonisations, qui ont bien impliqué pour les Blancs de « voyager à travers le monde » – en y faisant les ravages que l'on sait, et notamment aux États-Unis. La narration est également étonnante car elle suppose de transformer la déportation des esclaves africains vers les États-Unis en un simple « voyage » et de la mettre sur le même plan que des migrations intra-nationales ou internationales plus récentes et dans lesquelles un minimum d'« *agency* » est à l'œuvre (même si cette « nécessité de voyager à travers le monde » fait fond sur une asymétrie globale de pouvoir). Mais le point de Sullivan sur la terrifiante « intimité » est lui aussi très discutable, spécialement pour la période traitée dans « Racial Prejudice and Friction ».

S'il est vrai que la « familiarité » avec les Blancs pouvait très fréquemment devenir terrifiante pour les Noirs-Américains, c'est précisément parce que les lois et les pratiques racistes de Jim Crow imposaient une distance entre les « races », et que tout franchissement de la « ligne de couleur » entraînait sanctions et châtiments, soit légaux, soit extra-légaux ou para-légaux (et les autorités fermaient les yeux ou étaient complices de ces châtiments qui allaient jusqu'au lynchage). Matérialisée par des espaces visiblement distincts et aux qualités inégales, c'est d'abord par la séparation que la « ligne de couleur » se manifestait phénoménalement, comme Du Bois le remarquait avec son puissant sens de la formule :

Vous devez voir la ligne de couleur. Elle se dresse au terminal avec « salle d'attente pour les Blancs » d'un côté et « salle d'attente pour les gens de couleur » de l'autre, et les non-initiés pourraient ensuite la perdre de vue ; mais elle est là, là et curieusement errante, mais continue et interminable. (Du Bois, 1904 : 297)

Cette caractérisation de la ségrégation n'est pas propre au jeune Du Bois. En 1939, il décrira toujours la ségrégation de cette même manière, comme absence tendancielle de tout « contact ». Dans « *The Position of the Negro in the American Social Order: Where Do We Go From Here?* », il notera ainsi que :

[L]a dégradation sociale du Noir est intensifiée et soulignée par la ségrégation, les discriminations dans l'emploi et le salaire, les difficultés dans la promotion, et, plus fondamentalement, la ségrégation spirituelle qui empêche tout contact avec ces groupes qui ont les meilleures manières et coutumes, et donc un manque d'incitation aux efforts malgré les handicaps. Le plus souvent en raison d'une pression extérieure, les Noirs doivent vivre parmi les leurs : voisinant avec les leurs dans des parties ségréguées de la ville, dans des districts ségrégués des comtés. La ségrégation n'est pas complète et est en grande partie coutumière plutôt que légale. Néanmoins, la majorité des Noirs vit avec des Noirs dans ce qui, dans l'ensemble, constitue les lieux de résidence les moins plaisants et les moins sains. (Du Bois, 1939 : 533)

Mais dire, sans plus de précisions, que les Noirs étaient extrêmement « familiers » des Blancs est spécialement inadéquat concernant les années 1920, puisqu'il s'agit précisément de la période où les lois « anti-miscégénéation » ont été promulguées dans de nombreux États américains, interdisant et même pénalisant les relations et les mariages « interracial » (Myrdal fera d'ailleurs de la hantise du « métissage racial » une pièce essentielle du régime Jim Crow et du racisme américain). Dans « *My Evolving Program for Negro Freedom* », on remarquera que le Du Bois de la « maturité » faisait toujours de la lutte contre ces lois « anti-miscégénéation » l'un des objets de son combat en faveur de « l'égalité sociale » (Du Bois, 1944/1990 : 53), quand bien même il avait pu critiquer l'« intégration » interraciale promue par la NAACP au milieu des années 1930.

Par ailleurs, l'idée que la « proximité » serait génératrice de « frictions » et produirait « colère et hostilité » (Sullivan, 2006 : 40) est très loin d'être absente du texte de Dewey. Le philosophe y vient dans les dernières pages, dont Sullivan ne dit mot. Certes, la dernière partie de « Racial Prejudice and Friction » est plus nettement consacrée aux différences « culturelles » et « politiques », et ne concerne qu'incidemment les relations entre Noirs et Blancs, mais Dewey y souligne bien les « déplorables conséquences » du « contact étroit » dans la présente situation :

Aujourd'hui, le fait est que le monde n'est pas suffisamment civilisé pour permettre un contact étroit entre des peuples culturellement très différents sans déplorables conséquences. (Dewey, 1922/2023 : 180)

Et c'est précisément en raison de ces « déplorables conséquences » qu'ils s'achemine vers la justification d'une « restriction » des « contacts », sur le modèle de ce que la Chine aurait fait de son côté :

Cette déficience en civilisation est bien plus qu'une affaire personnelle ; dans de nombreux cas individuels, elle peut être et elle est facilement surmontée. Mais cette déficience s'étend à des questions fondamentales d'organisation sociale, politique et économique. Les mêmes causes qui obligent, par exemple, la Chine à restreindre les privilèges des étrangers sur son territoire rendent souhaitable, dans les conditions actuelles, que certains pays occidentaux érigent des barrières à la libre immigration. Aujourd'hui, une immigration et des contacts sans restriction ne feraient que multiplier les causes de friction. (*Ibid.*)

Ce qu'il écrit là choque certainement les lecteurs d'aujourd'hui, mais de tels énoncés témoignent bien des dangers de la « proximité » que Sullivan lui reprochera de ne pas considérer – et n'oublions pas que Dewey s'adresse ici à des étudiants chinois, *qu'il dissuade ainsi*

de s'installer aux États-Unis, en ceci qu'ils n'y seront pas en sécurité. Les développements qui suivent cette « déclaration » favorable à une « restriction » ne sont d'ailleurs pas à l'avantage des « pays occidentaux », qui n'y apparaissent pas sous un jour très flatteur. En effet, Dewey y souligne leur singulier retard moral, politique, social et mental, en décalage avec leur évolution technique, commerciale et militaire, bien plus avancée. Cette discordance des progrès est source d'un grave défaut d'« ajustement », et l'écart prendra du temps pour se résorber : « Un esprit international et interracial ne peut se développer que lentement », signale-t-il. Il y a loin, écrit Dewey, avant que les « changements extérieurs » ne soient digérés et donnent lieu à une transformation « intellectuelle et morale » adéquate, laquelle suppose elle-même une profonde « reconstruction », non seulement des institutions mais aussi de l'ensemble des sphères de l'activité humaine et des échanges internationaux.

Le développement des instrumentalités physiques a largement dépassé le présent développement de l'ajustement mental et moral correspondant. Cette affirmation abstraite signifie concrètement que la locomotive, le bateau à vapeur et l'usine ont entraîné un contact physique et des rapports entre civilisations qui sont hors de toute proportion avec une digestion intellectuelle et morale, pour ne pas dire politique, des changements extérieurs. Des cultures et des civilisations ont été jetées ensemble les unes avec les autres physiquement, commercialement et dans la guerre sans préparation adéquate. Il faudra du temps pour assurer la préparation mentale qui fera de ce nouvel état de contact une source de bienfaits susceptible de compenser ses nuisances. (*Ibid.*)

Il est peu dire qu'il n'attend pas après la « solution » que Sullivan lui prête. Aux yeux de Dewey, ce n'est rien moins que *les sociétés en leur entier* qui doivent être profondément reconstruites afin d'espérer se débarrasser des « préjugés » qui sévissent en leur sein et

embrasent leurs rapports. Tâche d'autant plus ardue que la « question » ne regarde pas seulement des réactions « irrationnelles » à de superficielles « différences » – tel un « trait physique insignifiant » comme la « couleur » de la peau ou la forme du « nez » dont il parlait au début. J'y ai insisté, dans ses dernières pages le texte monte à des « différences » plus consistantes² et embrasse une plus large échelle, en allant donc bien au-delà de la seule ségrégation aux États-Unis. Il faut considérer cette extension pour bien comprendre ce que Dewey dit lorsqu'il revient sur ce en quoi consiste la « question » de la « race », en écrivant que la « race » est « en grande partie une fiction » qui fait écran aux « forces » qui sont véritablement en jeu, bien qu'elle soit aussi une « réalité pratique » et donc la « cause de conséquences ultérieures » qui peuvent « intensifie[r] et exaspère[r] les autres sources de friction » :

Scientifiquement, le concept de race est en grande partie une fiction. Mais puisqu'il désigne tout un ensemble de phénomènes réels, il est une réalité pratique. [...] La discrimination raciale est une mauvaise chose, mais y réagir de manière indiscriminée peut aussi être une mauvaise chose. Car, comme j'ai essayé de le mettre en évidence, la question n'est pas du tout une question de race, mais d'adaptation des différents types de culture les uns aux autres. Ces différences de culture comprennent non seulement des différences de langage, de manières, de religion, de codes moraux, toutes porteuses de causes d'incompréhension et de friction, mais aussi des différences d'organisation et d'habitudes politiques et des rivalités nationales. Elles incluent également des différences économiques et industrielles, comprenant des différences de niveaux ou de standards de vie quotidienne au sein des masses. Ce que l'on appelle le préjugé racial n'est alors pas la cause de la friction. C'est plutôt un produit et un signe de la friction, générée par ces autres causes profondes. Comme d'autres effets sociaux, il devient à son tour une cause de conséquences ultérieures ; en particulier,

il intensifie et exaspère les autres sources de friction. (*Ibid.* : 179-181)

Si on ne prend pas en compte le changement d'échelle qui intervient à la fin du texte, où les « différences » se densifient autant qu'elles se creusent, en gagnant une profondeur à la fois sociale, culturelle, économique, politique et même géopolitique, il est difficile de saisir la portée réelle de ce que Dewey y énonce et il devient aisé de se tromper sur le sens de ses propos, en méjugant l'ampleur du « travail de reconstruction générale » auquel il appelle. S'il écrit que la « friction n'est pas principalement raciale » et que la « race est un signe, un symbole, qui entretient à peu près la même relation aux forces réelles causant la friction que celle qu'un drapeau entretient aux émotions et activités qu'il symbolise, en les condensant sous une forme visible et tangible », il n'en fait pas une « question » triviale, superficielle, ou seconde : au contraire, il révèle l'immensité et le caractère intriqué du problème, en relevant l'ensemble des « forces » qui ont permis de conférer à la « race » la nocivité qu'elle a acquise partout dans le monde, où se multiplient exclusions, violences, oppressions et inégalités commises en son nom. Et quand on sait que le « nationalisme » constitue l'une des principales sources « politiques » du racisme qui se trouvent mises à l'index dans « Racial Prejudice and Friction », il n'est pas anodin que Dewey y compare la « race » à un « drapeau » : n'est-ce pas en agitant leurs drapeaux respectifs que les « nationalistes » excluent les minorités raciales, ferment leurs portes aux « immigrants », partent à la conquête du monde et se lancent à l'assaut les uns contre les autres ?

NOTES

1 Dans cette formulation de la « question principale », la désignation de « ceux » qui sont appelés à « faire » quelque chose « à ce sujet » n'est pas sans intérêt, spécialement lorsque l'on sait que le philosophe parlait à un auditoire chinois lors de la conférence dont « Racial Prejudice and Friction » est issu. Comme son intervention a beaucoup évoqué les « frictions raciales » qui sévissent dans son propre pays, en pointant ainsi ceux qui sont amenés à devoir « faire » quelque chose, Dewey témoigne que l'idée d'une « supériorité raciale » a pris racine aux États-Unis et gouverne les rapports qu'ils entretiennent avec leur propre population et avec le reste du monde. Certes, l'indétermination de la désignation employée (« ceux ») suggère qu'un certain nombre de nations maltraitent pareillement « minorités raciales » et « immigrants ». Mais cela ne change rien au fait que

l'énonciation de Dewey inclut nécessairement les États-Unis parmi les pays « qui ont revendiqué la supériorité raciale et qui ont instigué et utilisé le préjugé racial pour maintenir leurs avantages en l'état » : l'air de rien, ce bout de phrase articule une reconnaissance du « suprémacisme blanc » et esquisse même une proto-reconnaissance du « Privilège blanc », deux phénomènes que Dewey aurait donc si peu ignoré qu'il en faisait tranquillement état auprès d'étudiants chinois.

2 Entendons par là des « différences » qui sont plus profondes et vont au-delà de l'artificialité vicieuse de la « ligne de couleur » érigée aux États-Unis, laquelle n'est ultimement fondée sur rien d'autre que des « caractéristiques physiques accidentelles ».

CONCLUSION

ENTRE CONSCIENCE AIGUISÉE DE LA « RACE » ET « PATIENCE » ENDURANTE FACE À SES MÉFAITS

Dewey a une conscience aiguë des dommages que la « race » cause, il sait pertinemment qu'elle est l'accélérateur d'une montée aux extrêmes et le vecteur d'un échauffement généralisé, tant au sein d'un grand nombre de nations – où « le sentiment national et racial est aujourd'hui à son stade le plus exacerbé » – que dans leurs rapports – où « l'antagonisme » prévaut. Et il s'en inquiète d'autant plus que l'esprit de coopération et de sympathie démocratique ne souffle pas avec une force similaire et se répand donc plus lentement à la surface de la terre¹, y compris aux États-Unis, qui ne tiennent nullement leurs promesses et restent toujours « à moitié libres et à moitié esclaves », suggère-t-il en citant Lincoln. Relativement au « facteur politique », l'optimisme n'est donc pas de mise :

Il existe actuellement dans le monde des types de gouvernement et d'organisation sociale relativement démocratiques et relativement autocratiques. Les habitudes et les objectifs qu'ils génèrent ne sont pas seulement différents, mais conflictuels. Dans un sens authentique, chacun est un rival et un ennemi potentiel de l'autre. Lincoln a dit des États-Unis qu'ils ne supporteraient pas d'être à moitié libres et à moitié esclaves. Les différentes parties du monde sont aujourd'hui en contact si étroit les unes avec les autres qu'il lui est très difficile de perdurer dans une condition d'équilibre stable tant que des cultures et des objectifs politiques rivaux y opèrent. (Dewey, 1922/2023 : 182)

Et quand bien même des progrès auraient lieu sur ce plan, « la concurrence économique entre les pays, la course aux matières premières et aux marchés, existeraient toujours » et grande est « l'importance du facteur économique dans les jalousies et rivalités internationales actuelles », de sorte que l'« on ne peut supprimer la friction raciale qu'au moyen de profonds réajustements économiques » (*ibid.*). Loin de trivialisier la « race », Dewey en signale donc la force mauvaise : en montrant ce qu'elle doit à un enchevêtrement de « facteurs », dont les vicieux effets peuvent se cumuler et s'exaspérer mutuellement quand surviennent des « crises », il tient que sa « destruction » reste encore bien improbable² – et l'avenir ne lui donnera pas tort.

Après avoir redit que « l'ajustement mutuel de cultures distinctes ayant des racines loin dans le passé » est un « problème » difficile, l'ultime paragraphe réalise une étonnante opération. En effet, Dewey sollicite une vertu chinoise dans son invitation à contenir « l'illimitation des contacts », du moins tant que le « travail de reconstruction générale » n'est pas plus avancé et en attendant que s'amenuise l'« hostilité distincte à l'endroit des immigrants » (« L'épreuve de la dernière guerre a créé aux États-Unis une hostilité distincte à l'endroit des immigrants », écrivait-il au début de l'article). Certes, il fait bien valoir la nécessité d'un repli. Mais notons deux choses. D'abord, ce repli n'est que tactique, il est « capacité à attendre », « patience » et « endurance » devant « la recrudescence de la peur et de la suspicion des étrangers » (« la tension de la guerre a entraîné en Amérique une recrudescence de la peur et de la suspicion des étrangers », notait-il). Ensuite, ce repli procède malgré tout d'une ouverture, en l'occurrence de l'ouverture de Dewey à une civilisation étrangère, dont il s'est instruit et de laquelle il a appris, notamment à temporiser et à se donner un temps long :

On a besoin de l'œuvre du temps, de patience dans le travail de reconstruction générale. Et tant que ce travail n'a pas atteint un

point déterminé, je pense qu'il est dans l'intérêt de toutes les parties concernées que l'illimitation des contacts de l'immigration et d'activités similaires n'ait pas lieu. Le monde a besoin de repos et de récupération. Si l'Occident pouvait exporter un peu de son surplus d'agitation en échange d'un peu de la patience et de l'endurance, de la capacité à attendre, des Chinois, cet échange de biens serait un avantage pour les deux parties. (*Ibid.* : 183)

L'écart qui se fait jour entre « Nationalizing Education » et « Racial Prejudice and Friction » est assez impressionnant : entre les deux, la guerre et l'après-guerre sont intervenues, révélant à Dewey la puissance nocive des « préjugés raciaux » et la virulence meurtrière des « frictions raciales », qui ne sévissaient pas seulement aux États-Unis. À l'optimisme du premier texte fait ainsi suite le relatif pessimisme du second article, qui se traduit par une forme de retrait et de temporisation, lisible dans cette justification conclusive d'une temporaire « restriction » de « l'illimitation des contacts de l'immigration et d'activités similaires ». En un sens, on pourrait presque voir comme un parallèle entre la reconnaissance de ce besoin de « restriction » chez Dewey dans les années 1920 et le repli intra-communautaire promu par Du Bois dans les années 1930, contre la politique d'« intégration » de la NAACP : en partie similaire, le geste des deux intellectuels se joue à deux échelles différentes, à l'échelle immédiatement internationale chez Dewey, à l'échelle américaine et intranationale chez Du Bois.

Certes, Du Bois s'exprime au titre de membre d'une communauté opprimée et propose une stratégie à destination de ses camarades africains-américains, tandis que Dewey s'exprime au titre de philosophe et formule des conseils généraux à un destinataire relativement indéterminé (s'agit-il des responsables politiques ? Chinois ou Américains ? Des étudiants chinois qui songent à s'installer aux USA ? D'éventuels lecteurs américains d'un texte publié dans une revue éditée à Pékin ?). Néanmoins, dans les deux cas, le recentrage que

Du Bois et Dewey proposent a le même objet et sollicite une même vertu, la «patience». Dans *Dusk of Dawn*, quand il revient sur son changement durant les années 1930, alors qu'il ne croit plus à «la politique» et «aux idéaux de base» de la NAACP et ne pense plus pouvoir compter sur la bonne volonté des Blancs, Du Bois mobilisera en effet lui aussi la «patience». Il vaut la peine de citer à nouveau ces passages qui présentent une étonnante similarité avec ce que Dewey écrivait dans «Racial Prejudice and Friction» :

Je ne croyais plus en la possibilité d'une recherche de salut auprès des Blancs. Nous leur avons appris à quel point ils ignoraient les conséquences de leurs préjugés raciaux ; mais dans la mesure où leurs préjugés se basaient de plus en plus sur leur propre niveau de revenus, où leur parti pris contre les Noirs avait pour but conscient et inconscient de protéger leur richesse et leur pouvoir, tout notre programme devait être changé [...] Je commençai à me rendre compte que dans le combat contre les préjugés raciaux, nous n'étions pas simplement en face d'une détermination rationnelle et consciente des Blancs de nous opprimer ; nous affrontions des complexes séculaires profondément enfouis dans des habitudes inconscientes et des impulsions irrationnelles, qui exigeaient de notre part non seulement la patience d'attendre, mais aussi la capacité de nous retrancher pour un long siège contre les assauts de la caste des races. (Du Bois, 1940/2020 : 313)

Pour Dewey comme pour Du Bois, à quelques années d'écart, dans les années 1920 pour le premier, dans les années 1930 pour le second, il s'agissait pareillement de se «retrancher» temporairement pour mieux réparer une société ou une communauté qui ont fait face à de rudes épreuves et qui doivent donc se rassembler, reprendre des forces et consolider leur être propre avant de songer à s'ouvrir à l'extérieur ou à se projeter à nouveau au-dehors pour tenter de réaliser une union «interraciale» et «internationale».

NOTES

1 On retrouve un similaire diagnostic, en 1923, dans « Éthique et relations internationales », où Dewey signale d'ailleurs là aussi la fragilité de la « familiarisation », qui suppose des « conditions » spécifiques pour faire son œuvre et bute souvent contre différentes « barrières » (auxquelles on peut rajouter la « race », absente ce coup-ci) : « L'ampleur de la sympathie est concrètement subordonnée, au sein de la masse des personnes, au contact habituel et à l'association familière. Elle peut être un facteur puissant là où ces conditions sont réunies, et se révéler très faible là où se manifestent les barrières de la langue, de la coutume et des parentés politiques. La sympathie pour son

voisin immédiat peut aisément se transformer en antipathie pour l'étranger marginal. L'éducation est également limitée par le niveau des contacts et des rapports. Or, de nos jours, les forces qui agissent en faveur du patriotisme nationaliste sont puissantes, tandis que celles qui apprennent à considérer les étrangers de manière égale et avec une égale estime sont beaucoup plus faibles. » (Dewey, 2018 : 165-166).

2 Car tel est bien l'horizon pratique fixé au début de texte, où Dewey dit viser à « la destruction de la chose même » (i.e. des « préjugés raciaux »).

ANNEXES

Textes de John Dewey

PRÉJUGÉ RACIAL ET FRICTION RACIALE (1922)

Trop souvent nous tentons de discuter moralement du préjugé racial avant d'en avoir traité scientifiquement¹. Autrement dit, nous le justifions ou le condamnons avant de l'avoir compris et d'en avoir analysé les causes. Autrefois, les hommes traitaient la maladie de la même manière. Ils ont essayé de la bannir au moyen d'exhortations et d'exorcismes au lieu de découvrir les conditions qui la produisent. Cet effort a rencontré peu de succès. Parfois les moyens employés ont amené un état mental favorable au rétablissement, comme on l'observe dans un certain nombre de cas de guérison par la foi. Mais le résultat dans ces cas est indirect. Il est accidentel au regard des moyens supposés. C'est seulement lorsque les hommes ont commencé à considérer les pathologies comme un phénomène purement naturel – aussi inévitables dans certaines conditions que l'est la santé en d'autres circonstances – que la capacité d'éviter et de guérir la maladie a été acquise. La science a commencé quand les hommes de l'époque ont chassé de leur esprit le caractère odieux de la maladie et l'ont considérée comme un objet à étudier. Dans le cas du préjugé racial, nous sommes encore largement sous l'influence de la superstition morale. Nous imaginons que nous pouvons nous débarrasser des maux moraux en les condamnant vigoureusement et en prêchant à quel point ils sont mauvais. Bien sûr, la méthode réussit parfois, tout comme une cure spirituelle, mais seulement dans des cas spéciaux, et lorsque les conditions sont déjà favorables. C'est une

bonne chose de guérir ne serait-ce que quelques cas, mais le remède ne va pas bien loin. Ce dont on a besoin, c'est de la destruction de la chose elle-même. Cela n'arrivera pas tant que nous ne pourrions pas éliminer les causes qui la produisent. Et, tout comme dans le cas de la maladie physique, nous ne pouvons pas traiter des causes tant que nous n'avons pas fait une étude de la chose elle-même sans émotion morale. Nous devons changer les esprits des gens, mais la meilleure façon de le faire est de changer les conditions qui les façonnent plutôt que de s'y attaquer à coups d'appels et d'exhortations directs.

Le préjugé racial est une maladie sociale profondément enracinée et très répandue. Ce ne sera pas une tâche aisée d'en dévoiler les causes. Et je ne prétends certainement pas avoir la compétence nécessaire pour mener à bien cette tâche. Pourtant, il faut bien commencer. Nous devons tenter une analyse grossière et approximative avant de pouvoir fournir une analyse plus précise et plus fine. Dans le présent papier, je vais donc essayer d'étudier le phénomène du préjugé racial aussi objectivement que possible et d'en énumérer les principaux éléments. En premier lieu, le préjugé racial n'est qu'un cas du fait beaucoup plus général du préjugé. En conséquence, on ne peut s'attendre à comprendre le préjugé racial à moins de prendre note du fait générique du préjugé. Le mot suggère une connexion au jugement. La psychologie intellectualiste explique le préjugé comme s'il était une espèce de jugement ; un jugement défectueux, hâtif, rendu sans examen des faits qui constituent le cas. Mais le préjugé n'est pas un jugement du tout. Il y a deux sortes d'irrationalité : parfois l'irrationalité consiste en un usage incomplet de la raison, comme lorsque nous sautons aux conclusions. Mais parfois elle consiste à suivre l'instinct et l'habitude, comme lorsque nous ne pensons pas du tout. Cette opération de l'instinct est la forme fondamentale de l'irrationalité, car elle fournit la cause de nos raisonnements défectueux. Une force coupe court à notre réflexion et nous fait sauter aux conclusions. En d'autres mots, un préjugé est quelque chose qui vient avant le jugement et l'empêche ou y coupe court ; il est un désir ou une émotion

qui nous fait voir les choses sous un jour particulier et incline toutes nos croyances. Ces biais proviennent originairement d'instincts et d'habitudes profondément enracinés dans nos natures. Ils influencent, sans que l'on en soit conscient, tous nos raisonnements subséquents. C'est un lieu commun que nous ne voyons rien de bon chez ceux que l'on hait, et que la peur et la suspicion trouvent toujours une foule d'occasions pour que s'exercent terreur et méfiance. Je tiendrai pour acquis, sans plus de discussion, la perspective psychologique moderne selon laquelle le préjugé n'est pas un jugement partial ou défectueux mais plutôt une aversion spontanée qui influence et déforme les jugements subséquents. En bref, nous devons suivre une psychologie des instincts plutôt qu'une psychologie intellectualiste.

Quand nous appliquons cette perspective au préjugé racial, nous sommes frappés par l'aversion instinctive du genre humain pour ce qui est nouveau et étrange, pour tout ce qui est différent de ce à quoi nous sommes habitués, et qui choque donc nos habitudes coutumières. Un adage courant dit que l'habitude est une seconde nature. C'est un dicton si banal que nous oublions de noter la vérité littérale qu'il renferme. Pour l'esprit non-cultivé, il y a quelque chose de non-naturel, ou surnaturel, en tout ce qui s'écarte des habitudes établies. Des mots tels qu'étranger, inconnu, extérieur, *outsider* sont des mots psychologiques plutôt que géographiques. Nos habitudes forment nos standards d'observation et de croyance. Elles les fournissent d'autant plus efficacement que nous n'avons pas conscience que nos standards proviennent de nos propres coutumes. En conséquence, nous pensons qu'ils sont inhérents à la nature des choses. C'est à nos propres manières de penser, sentir, parler, observer et escompter que le nouveau venu est étranger, pas seulement à notre habitation géographique.

Il n'y a pas plus frappante leçon d'anthropologie que le témoignage de l'universelle antipathie éveillée dans une tribu ou un groupe social par tout ce qui n'est pas ajusté à ses anciennes

habitudes. Livingstone, l'explorateur, rapporte qu'après avoir passé de nombreuses années en Afrique, la simple vue de visages blancs le répugnait. Bien que lui-même blanc, les visages blancs lui semblaient maladiers. Et ce caractère malade ne le frappait pas seulement comme une question physique, mais comme une sorte de morbidité non-naturelle qui éveillait en lui dégoût et hostilité. Son standard d'observation, de jugement et d'appréciation avait été forgé par des années passées à ne voir que des gens noirs. L'incident semble peut-être trivial. Mais je le mentionne parce qu'il me semble donner une bonne illustration de l'effet d'une habitude inconsciente, même sur une question aussi superficielle que de voir la peau des gens. J'ose dire que Livingstone était tout aussi surpris que n'importe qui d'autre de se découvrir cette réaction ; elle lui était sans aucun doute totalement imprévue car elle allait beaucoup plus profond que ses aspirations et pensées conscientes. Si l'on étend l'influence de l'habitude de la simple perception visuelle aux plus profondes habitudes impliquées dans le mode de vie d'un peuple, notre imagination commence à réaliser le choc que subit une communauté en contact avec un étranger dont le discours, la tenue vestimentaire et toutes les manières sont une violation des standards établis. Nous ne serons donc pas surpris d'apprendre qu'étranger est à l'origine synonyme d'ennemi ; et, qu'une fois atténué, le mot signifie encore l'étrange, l'inquiétant et le bizarre. Même les rites d'hospitalité qui sont si usuels dans les tribus sauvages pour traiter avec les étrangers naissent de la peur plutôt que de la considération. Le non-naturel et le surnaturel sont proches l'un de l'autre et il est bon de se montrer très prudent avec une force inconnue qui peut exercer d'étranges pouvoirs à des fins malignes si elle est offensée. À cause de sa qualité mystérieuse, l'inconnu doit faire l'objet de propitiation. Les cérémonies ont tendance à circonscrire une force extraordinaire, à l'entourer d'une clôture afin qu'elle ne fasse pas trop de mal.

J'ai fait référence à la vie sociale primitive uniquement parce qu'elle révèle la nature humaine sous une forme simple. Les faits

suggèrent qu'une antipathie envers l'étrange (provenant probablement des tendances auto-protectrices de la vie animale) est la source originelle de ce qui prend maintenant la forme du préjugé racial. Le phénomène est visible dans les vagues anti-étrangers qui ont déferlé sur la Chine à différentes époques. Il se manifeste également dans l'attitude des premiers immigrants aux États-Unis envers ceux qui sont venus plus tard. Les Irlandais ont été parmi les premiers à en ressentir les effets; puis, une fois qu'ils étaient relativement bien établis et que l'ancienne souche s'était habituée à eux et ne les considérait plus comme des intrus, l'animosité s'est transférée aux Européens du Sud, en particulier aux Italiens; plus tard, les immigrants d'Europe de l'Est et du Sud-Est sont à leur tour devenus la partie suspectée et redoutée. Et 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.

Le sentiment anti-étranger latent est généralement mis à vif par une quelconque crise. En dépit de tous les enseignements de la logique, le principe *post hoc, ergo propter hoc* [à la suite de cela, donc à cause de cela] – ou puisqu'une chose se produit après l'autre, elle se produit à cause d'elle – reste le mode de pensée populaire. Si tout va bien dans un pays, la présence de quelques étrangers est généralement calmement acceptée après peu de temps. D'objets de peur, ils deviennent objets de mépris ou de pitié. Mais laissez un quelconque événement malheureux se produire, famine, épidémie, défaite militaire, mort d'un chef illustre, et le blâme retombera très certainement sur les nouveaux venus. La chose n'est arrivée qu'après leur venue; leur présence doit donc en être la cause, d'une manière ou d'une autre. Il est certain qu'une accumulation de troubles en Chine a été une cause importante du déclenchement de la Révolte

des Boxers ; et de nombreux observateurs font état d'un considérable regain du sentiment anti-étranger dans la Chine d'aujourd'hui. L'épreuve de la dernière guerre a créé aux États-Unis une hostilité distincte à l'endroit des immigrants. Des jalousies et suspicions qui étaient relativement en sommeil ont été réveillées, en dépit du fait que le pays n'a jamais été menacé d'un mal réel. Ce phénomène s'est mêlé à un facteur politique que l'on mentionnera plus tard ; mais, indépendamment de questions politiques, il ne fait pas de doute que le fait nu d'événements critiques a créé en Amérique une animosité anti-étranger spécifique.

En mettant en avant le préjugé contre l'étrange dans le langage, l'habit, les manières, les habitudes, je peux donner l'impression de négliger le principal problème du préjugé racial. Mais bien que cette caractéristique soit recouverte par bien d'autres éléments, je crois qu'elle est la fondation sur laquelle repose leur efficacité. La race est une idée abstraite ; selon la science, elle est même en grande partie une idée mythique, puisque tous les peuples actuellement puissants dans le monde sont hautement mélangés. Mais le genre humain a besoin de réagir contre quelque chose de concret, tangible, visible, audible. Dans son usage populaire, la race est seulement un nom donné à un grand nombre de phénomènes qui frappent l'attention parce qu'ils sont différents. Nous devons, par conséquent, considérer les autres facteurs qui complexifient le sentiment anti-étranger. Dans l'ensemble, laissé à lui-même et dans des conditions normales, ce sentiment tend à disparaître. Les gens en viennent à s'habituer à ce qui est étrange et cela ne leur paraît plus tel.

Je mentionne en premier le fait de différences physiques persistantes qui ne s'effacent pas et continuent alors à accentuer le fait d'être étrange, d'être un intrus et un envahisseur potentiel. Des faits physiologiques, comme les traits particuliers des Juifs, des faits de couleur, comme le noir de l'Africain, le brun et le jaune de l'Asiatique, servent de noyau autour duquel bien d'autres choses s'amassent.

Ils fournissent une base physique sur laquelle des sentiments autrement évanescents viennent prendre appui jusqu'à ce qu'ils partagent la permanence du trait physique. L'importance accordée à un trait physique apparemment insignifiant est illustrée de façon frappante par les sommes considérables que les Noirs-Américains dépensent pour des appareils à défriser leurs cheveux. La manière dont opère un trait physique semble être le suivant. De nombreuses différences sont purement individuelles. Elles varient d'une personne à l'autre. Nous apprenons généralement à associer des traits mentaux et moraux à une personne individuelle. Si nous avons une expérience déplaisante avec cet individu, nous ne l'étendons pas et ne la généralisons pas ; nous la relions à lui seul, personnellement. Mais si un homme a eu une expérience déplaisante avec un Juif, par exemple, il est bien moins susceptible de l'individualiser. Il y a une tendance inconsciente à associer l'expérience avec un trait distinctif de cet homme. Ce trait étant commun à une classe, le regrettable trait mental ou moral est imputé à la classe. Un préjugé est ainsi formé contre tous les Juifs et les exceptions sont ignorées.

Cette description peut sembler accorder trop d'importance à une chose triviale. Mais il faut se rappeler que l'homme est naturellement, ou principalement, une créature irrationnelle, et que la généralisation est avant tout une affaire inconsciente et irrationnelle. Il est évident que des sujets tels que les différences de couleur ou de nez exercent une énorme influence. Le fait est si peu rationnel que nous devons chercher ce qui semble en être une explication irrationnelle.

Nous en venons maintenant à des facteurs qui contiennent en eux un certain élément intelligent même quand ils opèrent de manière irrationnelle, des facteurs qui sont, par conséquent, généralement tenus (mais à tort selon moi) pour être exclusivement responsables du préjugé racial. Quand une différence de croyances religieuses, et surtout de choses aussi apparentes et visibles que les rites et cérémonies,

coïncide avec des différences physiques marquées, le préjugé originel contre l'étrange et le différent est accentué et consolidé. Il me suffit de mentionner le cas des Juifs. Là encore, si un certain nombre d'Américains blancs ordinaires se convertissaient au bouddhisme et établissaient un temple avec des prêtres, le citoyen moyen pourrait être tenté de se moquer, mais, pour l'essentiel, la question n'attirerait guère l'attention. Les États-Unis se spécialisent en quelque sorte dans les religions bizarres. Mais lorsque les Chinois viennent avec leurs *joss houses* et les Japonais avec leurs *fox temples*², les gens deviennent nerveux. Ils ressentent d'une manière vague et diffuse que leurs coutumes et institutions sont menacées. Le même phénomène se voit avec le fort sentiment contre les missionnaires et les chrétiens autochtones dans la Révolte des Boxers.

Bien sûr, il n'est pas toujours facile de séparer la différence religieuse de la politique, qui constitue alors le second facteur à mentionner. Ce que l'on appelle communément racial est en réalité largement nationaliste, et le nationalisme est devenu, au cours des cent dernières années, un fait presque exclusivement politique. J'ai été très frappé par la remarque que m'a faite un Chinois qui m'a dit que s'il n'y avait pas eu l'esclavage des Noirs en Amérique et la domination britannique en Inde, le préjugé fondé sur les différences de couleur ne serait pas de nos jours une force très influente. Il y a, j'en suis sûr, une grande vérité dans cette remarque. Elle illustre la force du facteur politique mêlé, bien sûr et comme toujours, au facteur économique. Le facteur politique fonctionne de deux manières. En premier lieu, le fait de la domination politique crée la croyance en la supériorité d'un côté et en l'infériorité de l'autre. Le préjugé racial se transforme en discrimination raciale. Cette situation produit ensuite des conditions qui justifient la croyance en la supériorité et en l'infériorité respectives. Car, bien sûr, tout peuple tenu en sujétion et très désavantagé économiquement et politiquement est contraint d'en exhiber les conséquences. Lui est tiré vers l'arrière tandis que les autres vont de l'avant. Les membres du groupe

dominant trouvent alors de nombreux faits à citer pour étayer leur croyance en leur propre supériorité. Lors des tests psychologiques donnés aux conscrits américains pendant la dernière guerre, les Noirs en tant que groupe étaient en bas de classement. Ce fait peut être saisi comme preuve par ceux qui soutiennent l'infériorité inhérente. Mais, malheureusement pour leur argument, dans les résultats des tests d'intelligence le groupe noir des États du Nord, où les Noirs ne sont certes pas traités équitablement mais reçoivent un meilleur traitement, se tenait distinctement plus haut que celui du Sud, démontrant ainsi les effets d'opportunité de l'environnement.

L'autre conséquence tient à l'effet psychologique de la domination sur le groupe politique dominant. L'arrogance et le mépris sont encouragés. En outre, nous haïssons également ceux à qui nous avons fait du tort. On a le sentiment, par exemple, que les Noirs doivent être intrinsèquement un peuple servile parce qu'ils se sont laissés tenir en esclavage. S'ils avaient été égaux aux Anglo-Saxons, dit généralement l'argument, ils se seraient battus jusqu'à l'extermination plutôt que de subir le statut servile. Je n'ai jamais été en Inde, mais j'imagine que les Indiens gagneront le respect de leurs maîtres dans la seule mesure où ils refuseront de se soumettre à eux. De nombreux phénomènes du préjugé racial sont analogues au préjugé contre les femmes en tant que classe. Je suis sûr que de nombreux hommes aux États-Unis (et probablement dans d'autres pays) qui traitaient les femmes avec équité et respect, selon la conscience qu'ils en avaient, croyaient néanmoins inconsciemment en leur infériorité parce que les femmes en tant que classe occupaient une position politique inférieure. Le dédain et le mépris de la classe supérieure pour la classe inférieure sont en outre généralement compliqués par le désagréable sentiment subconscient que le peuple assujéti n'est peut-être pas vraiment aussi inférieur que l'indique son statut politique. L'expression de la supériorité prend alors une forme bruyante et agressive, en adéquation avec le principe psychologique selon lequel « la dame proteste trop

(pour être honnête)». Une supériorité assurée serait plus calmement contente d'elle-même.

À l'heure actuelle, il me semble que cette crainte latente exaspère particulièrement les frictions raciales. Le même homme qui est sûr de la supériorité inhérente de la race blanche va par exemple pérorer sur le péril jaune d'une façon qui pourrait nous laisser accroire qu'il croit en l'infériorité inhérente de la race blanche, bien qu'il essaie généralement de se sauver lui-même en attribuant cette peur à la supériorité du nombre.

En tout cas, je pense que nous pouvons conclure sans risque que le facteur politique est le principal responsable de la conversion de l'antipathie envers l'étranger en une friction raciale manifeste. L'affaire s'est compliquée par le fait que le nationalisme s'est répandu au point que l'antagonisme est maintenant réciproque. Autrement dit, les nations les moins avancées d'un point de vue politique, celles qui avaient antérieurement le moins de conscience politique, ont maintenant acquis une conscience nationale et identifient leur conscience nationale à ce qui prétend être une conscience de race. Ce faisant, elles adoptent et utilisent les mêmes mesures d'hostilité et de haine que celles dont elles ont elles-mêmes souffert. Dans le cas du Japon, il a été relativement facile de transposer les vieilles habitudes de la loyauté féodale à un esprit nationaliste. Sous un régime hautement nationaliste, les immigrants d'un autre pays portent avec eux leurs loyautés nationales et ils sont souvent délibérément utilisés pour favoriser dans leur nouveau pays les intérêts politiques du pays dont ils proviennent. Comme cela a déjà été mentionné, la tension de la guerre a entraîné en Amérique une recrudescence de la peur et de la suspicion des étrangers. Ce sentiment était spécialement aigu en raison de la conviction que l'Empire Germanique avait délibérément essayé d'utiliser ses ressortissants en Amérique pour ses propres fins politiques. Le sentiment ainsi créé est à mon avis un facteur marqué du présent sentiment antijaponais dans les États du Far-West. Les mâles

japonais sont connus pour être des réservistes ; on croit qu'un taux de natalité élevé est officiellement stimulé par les autorités japonaises, et on sait que les consuls japonais et autres organismes semi-officiels maintiennent un contrôle quasi-politique sur leurs ressortissants. Il ne fait aucun doute que l'explication de la supervision consulaire donnée du côté japonais serait tout à fait innocente. Mais dans l'état actuel de nationalisme exacerbé, il n'est pas surprenant que le soupçon soit largement entretenu que la présence de Japonais en grand nombre a un but politique et semi-militaire. En tout état de cause, la situation montre comment des facteurs politiques influencent le sentiment racial et le convertissent en une nouvelle source de friction. La propagande pan-asiatique menée contre les Occidentaux, au nom de la race et de la couleur sur le continent asiatique, fournit une autre illustration des conséquences du nationalisme politique dans l'altération du sentiment racial. Il est concevable que si le comportement du Japon en Chine avait été radicalement différent de ce qu'il a été, cette propagande aurait pu porté d'abondants fruits bien plus tôt.

Nous en venons maintenant au facteur le plus rationnel dans la confirmation des animosités raciales, le facteur économique. En le qualifiant de rationnel, je ne veux pas dire qu'il opère toujours de manière raisonnable, mais qu'il a en lui l'élément de pensée et de calcul le plus important, en comparaison des facteurs instinctifs. L'immigration moderne est principalement due à des causes économiques. Cela signifie, bien sûr, que les immigrants croient qu'ils peuvent améliorer leurs conditions en allant dans un autre pays. Ce fait signifie, par conséquent, que le niveau de vie économique est plus élevé dans le pays de leur nouvelle résidence, en règle générale. Ce faisant, les immigrants apportent avec eux le niveau de vie plus bas développé dans leurs pays d'origine. Ce n'est que lentement que leur niveau s'élève. La concurrence industrielle des employés d'usine, des petits commerçants et des propriétaires fonciers dans le domaine agricole tend à susciter l'antagonisme de ceux qui étaient déjà sur place et avaient du mal à gagner leur vie. Lorsque la concurrence vient de

ceux qui persistent à entretenir un niveau de vie inférieur, épargnent plutôt que de dépenser et sont prêts à travailler de plus longues heures, alors le sentiment contre l'immigrant s'accroît considérablement. Ainsi, il existe actuellement en Amérique un fort mouvement en faveur de la restriction de toute immigration étrangère. Comme on l'a déjà expliqué, des facteurs politiques entrent en jeu, mais la force de ce mouvement est économique; le mouvement syndical (*organized labor*) est le facteur le plus actif dans le désir de restriction. Lorsque des différences de couleur, de religion, de coutumes et d'allégeance politique s'ajoutent à cette cause économique d'antagonisme, la friction raciale devient aiguë, comme l'illustre la situation des Japonais dans les États du Far-West américain. La révolte contre tout ce qui menace le niveau de vie atteint par la communauté, et contre tout ce qui menace l'opportunité économique dans le foncier et le commerce, est convertie en sentiment anti-racial. Un facteur plus ou moins rationnel est fusionné avec un grand nombre de préjugés émotionnels et instinctifs, jusqu'à ce que des objectifs pratiques l'en rendent indiscernables. Il y a aussi une conviction croissante que la friction ainsi générée est utilisée à des fins politiques. Le pays des ressortissants étrangers croit que les politiciens locaux attisent les conflits pour faire des histoires et se gagner des votes. Le pays d'origine, comme aux États-Unis, croit qu'un gouvernement étranger maintient en vie le problème de la discrimination raciale afin de le capitaliser pour des préparations militaires, et pour s'assurer d'un grief mobilisable dans l'échange diplomatique afin d'obtenir des concessions sur quelque autre point, par exemple en Chine ou Sibérie. Et, naturellement, chaque parti voit midi à sa porte.

Nos conclusions peuvent être résumées de la façon suivante. Le fondement du préjugé de race est une aversion et une crainte instinctives de ce qui est étrange. Ce préjugé est transformé en discrimination et en friction par le biais de caractéristiques physiques accidentelles, de différences culturelles de langue et de religion, et, surtout à l'heure actuelle, par le biais d'un mélange de forces politiques

et économiques. Le résultat est le présent concept de race, de différence raciale et de friction raciale fixes. Scientifiquement, le concept de race est en grande partie une fiction. Mais puisqu'il désigne tout un ensemble de phénomènes réels, il est une réalité pratique.

S'arrêter à cette analyse des faits semblerait probablement impliquer un évitement, plus ou moins lâche, de la question principale ; à savoir, ce qu'il convient de faire à ce sujet, et surtout ce qui doit être fait par ceux qui ont revendiqué la supériorité raciale et qui ont instigué et utilisé le préjugé racial pour maintenir leurs avantages en l'état. La difficulté à produire des déclarations à ce propos, qui ne soient pas de simples pieuses platitudes, est indiquée par la complexité des faits tels qu'ils sont révélés par une analyse aussi inadéquate que celle qui précède. Il y a clairement une chose qui répondrait à la situation. L'évolution culturelle et une meilleure compréhension des cultures étrangères feront bien sûr quelque chose. À mesure que les contacts et les échanges se poursuivent, les nombreuses différences produisant aujourd'hui ce que nous appelons significativement de l'*estrangement* s'atténueront. L'assimilation aura lieu de part et d'autre. Mais sans changements politiques et économiques, ces facteurs n'iront pas bien loin dans la résolution du problème. Le nationalisme exacerbé devra céder la place à un certain degré d'internationalisme politique, afin que l'étranger ne soit pas ressenti comme une menace politique potentielle, qu'il se trouve à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières. Le niveau de vie devra s'élever dans les pays contre lesquels le préjugé est désormais dirigé. Avec l'augmentation du niveau de vie, une baisse du taux de natalité viendra, de sorte que la menace du nombre ne sera plus ressentie comme elle l'est actuellement. Le surplus de population ne sera plus alors utilisé comme il l'est aujourd'hui comme cause et justification d'une expansion menaçant le niveau de vie et l'intégrité politique qui ont été atteints grâce à un grand effort dans les pays industriellement avancés. Ces considérations générales n'apportent aucune consolation aux individus qui ont injustement souffert du préjugé racial, mais

je ne vois pas de grand espoir de soulagement à moins d'aussi généraux changements dans la situation.

Aujourd'hui, le fait est que le monde n'est pas suffisamment civilisé pour permettre un contact étroit entre des peuples culturellement très différents sans déplorables conséquences. Cette déficience en civilisation est bien plus qu'une affaire personnelle; dans de nombreux cas individuels, elle peut être et elle est facilement surmontée. Mais cette déficience s'étend à des questions fondamentales d'organisation sociale, politique et économique. Les mêmes causes qui obligent, par exemple, la Chine à restreindre les privilèges des étrangers sur son territoire rendent souhaitable, dans les conditions actuelles, que certains pays occidentaux érigent des barrières à la libre immigration. Aujourd'hui, une immigration et des contacts sans restriction ne feraient que multiplier les causes de friction. Cette déclaration n'est pas une défense des causes qui conduisent au présent état de chose. Elles doivent être condamnées et altérées. Mais on ne gagne rien et on perd même beaucoup à ignorer les causes profondes et à viser uniquement les effets. La dernière méthode ne fait qu'augmenter la friction.

Le développement des instrumentalités physiques a largement dépassé le présent développement de l'ajustement mental et moral correspondant. Cette affirmation abstraite signifie concrètement que la locomotive, le bateau à vapeur et l'usine ont entraîné un contact physique et des rapports entre civilisations qui sont hors de toute proportion avec une digestion intellectuelle et morale, pour ne pas dire politique, des changements extérieurs. Des cultures et des civilisations ont été jetées ensemble, les unes avec les autres, physiquement, commercialement et dans la guerre sans préparation adéquate. Il faudra du temps pour assurer la préparation mentale qui fera de ce nouvel état de contact une source de bienfaits susceptible de compenser ses nuisances. Nous transportons d'ancestrales habitudes politiques et mentales dans des situations pour lesquelles elles ne

sont pas adaptées, et toutes sortes de frictions en résultent. Un esprit international et interracial ne peut se développer que lentement. Des individus, ici et là, parviennent à se libérer du préjugé et à contrôler rationnellement leurs biais instinctifs avec une relative facilité. Mais la masse ne peut y parvenir tant qu'il n'y a pas eu de changements, non seulement dans l'éducation et dans les moyens de publicité, mais aussi dans l'organisation politique et industrielle.

La discrimination raciale est une mauvaise chose, mais y réagir de manière indiscriminée peut également être une mauvaise chose. Car, comme j'ai essayé de le mettre en évidence, la question n'est pas du tout une question de race, mais d'adaptation des différents types de culture les uns aux autres. Ces différences de culture comprennent non seulement des différences de langage, de manières, de religion, de codes moraux, toutes porteuses de causes d'incompréhension et de friction, mais aussi des différences d'organisation et d'habitudes politiques et des rivalités nationales. Elles incluent également des différences économiques et industrielles, comprenant des différences de niveaux ou de standards de vie quotidienne au sein des masses. Ce que l'on appelle le préjugé racial n'est alors pas la cause de la friction. C'est plutôt un produit et un signe de la friction, générée par ces autres causes profondes. Comme d'autres effets sociaux, il devient à son tour une cause de conséquences ultérieures ; en particulier, il intensifie et exaspère les autres sources de friction. Mais penser comme la personne cultivée que ce que l'on appelle friction raciale disparaîtra si les autres personnes atteignent son propre état d'éveil et d'émancipation à l'égard du préjugé, c'est se tromper sur l'ensemble de la situation. Un tel état d'esprit est important, car il est propice à apporter des changements plus fondamentaux dans les relations politiques et économiques. Mais à moins qu'il ne prenne effet en modifiant l'organisation sociale, il se révélera toujours impuissant à empêcher la friction raciale lors d'une quelconque crise.

Car, je le répète, cette friction n'est pas principalement raciale. La race est un signe, un symbole, qui entretient à peu près la même relation aux forces réelles causant la friction que celle qu'un drapeau entretient aux émotions et activités qu'il symbolise, en les condensant sous une forme visible et tangible. Prenons une fois encore le facteur politique. L'ex-président Wilson a déclaré que l'objectif de la guerre était de rendre le monde sûr pour la démocratie. Il est facile, au regard des résultats, d'être cynique quant à l'idéal professé. Pourtant, il est porteur d'une vérité importante. En effet, il existe actuellement dans le monde des types de gouvernement et d'organisation sociale relativement démocratiques et relativement autocratiques. Les habitudes et les objectifs qu'ils génèrent ne sont pas seulement différents, mais conflictuels. Dans un sens authentique, chacun est un rival et un ennemi potentiel de l'autre. Lincoln a dit des États-Unis qu'ils ne supporteraient pas d'être à moitié libres et à moitié esclaves. Les différentes parties du monde sont aujourd'hui en contact si étroits les unes avec les autres qu'il lui est très difficile de perdurer dans une condition d'équilibre stable tant que des cultures et des objectifs politiques rivaux y opèrent. Le désarmement universel serait un facteur plus puissant d'apaisement du préjugé racial que ne pourrait l'être toute quantité d'illumination (*enlightenment*) des personnes cultivées. Cependant, la concurrence économique entre les pays, la course aux matières premières et aux marchés, existeraient toujours. Avec une immigration libre de classes laborieuses habituées à de longues heures de travail, à un faible standard de vie et à l'abstinence dans les dépenses, la cause économique des frictions continuera. Que l'on accepte ou non la doctrine socialiste, et que les socialistes s'y conforment ou non, il est des plus significatifs que le socialisme soit théoriquement international depuis le manifeste de 1848. À mon avis, il est loin de la vérité d'affirmer que les travailleurs industriels de différents pays ont des intérêts communs qui les lient ensemble contre leurs employeurs plus étroitement que d'autres liens ne les connectent à leurs concitoyens. Mais la propagation de cette doctrine est néanmoins une manifestation frappante de l'importance du facteur

économique dans les jalousies et rivalités internationales actuelles. C'est une reconnaissance indirecte, et donc d'autant plus significative, que l'on ne peut supprimer la friction raciale qu'au moyen de profonds réajustements économiques.

L'ajustement mutuel de cultures distinctes ayant des racines lointaines dans le passé n'est de loin pas le problème le plus facile. Il ne s'agit pas d'une tâche à approcher dans une humeur désinvolte ou quérulente. Au moment présent, la situation n'est pas à son meilleur; on peut espérer, en fait, qu'elle soit à son pire. Car la guerre a remué et ramené à la surface toutes les passions du genre humain. Comme on l'a fait remarquer à plusieurs reprises, le sentiment national et racial est aujourd'hui à son stade le plus exacerbé. On a besoin de l'œuvre du temps, de patience dans le travail de reconstruction générale. Et tant que ce travail n'a pas atteint un point déterminé, je pense qu'il est dans l'intérêt de toutes les parties concernées que l'illimitation des contacts de l'immigration et d'activités similaires n'ait pas lieu. Le monde a besoin de repos et de récupération. Si l'Occident pouvait exporter un peu de son surplus d'agitation en échange d'un peu de la patience et de l'endurance, de la capacité à attendre, des Chinois, cet échange de biens serait un avantage pour les deux parties.

*

DISCOURS À LA CONVENTION NATIONALE NOIRE (NATIONAL NEGRO CONFERENCE) (1909)

Le terrain a déjà été si bien couvert, en ce qui concerne cette discussion scientifique, que je ne vous retiendrai que quelques instants³; en fait, je n'aurais pas du tout été présent, si cela ne m'avait donné l'occasion d'exprimer ma sympathie pour l'objet de ce

rassemblement et, pour vous remercier de m'avoir donné ce privilège, je me risque à vous retenir pendant ces quelques instants. Un point qui a été soulevé du côté scientifique pourrait peut-être être mieux souligné, à savoir celui relatif à la doctrine de l'hérédité.

On a longtemps supposé – « supposé » parce qu'il n'y avait pas de preuve ou de considération de preuve – que les caractéristiques acquises de l'hérédité, c'est-à-dire les capacités que l'individu acquiert par sa vie familiale et sa formation, modifiaient le stock transmis. Or, toute la tendance de la science biologique est maintenant de rendre raisonnablement certain que les caractéristiques acquises par l'individu ne sont pas transmissibles, ou si elles le sont, que c'est à un degré si faible qu'elles sont comparativement et relativement négligeables. À première vue, cela peut sembler être une doctrine décevante et décourageante, sachant que ce qu'un individu atteint par son propre effort et sa propre formation ne modifiera pas le niveau à partir duquel la génération suivante commencera. Mais nous avons opposé à cela l'autre remarque qui a été faite à propos de l'hérédité sociale, et le fait qu'il y a une grande différence entre la culture mentale du point de vue de l'individu et celle du point de vue de la société.

Cette doctrine selon laquelle les caractéristiques acquises ne sont pas transmises devient une doctrine très encourageante parce qu'elle signifie, dans le cas des individus, qu'ils ont une opportunité sociale complète, juste et libre, du point de vue biologique. Chaque génération recommence biologiquement au même niveau que les individus de la génération précédente, ou de quelques générations antérieures. En d'autres termes, il n'y a pas de « race inférieure », et les membres d'une race soi-disant « inférieure » devraient tous bénéficier des mêmes opportunités en termes d'environnement social et d'occasions de développement de leur personnalité que les membres d'une race plus avantagée.

Ces individus commencent pratiquement aujourd'hui là où les membres de la race plus favorisée recommencent en tant qu'individus, et si les premiers ont plus de difficultés à progresser, ces difficultés se trouvent du côté des opportunités qui les entourent : des opportunités en matière d'éducation, pas seulement de l'éducation scolaire, mais aussi de l'éducation qui provient de l'occupation, des responsabilités professionnelles, industrielles et sociales, et ainsi de suite. D'un strict point de vue scientifique et en laissant de côté toute considération sentimentale ou morale, il est donc de la responsabilité de la société dans son ensemble de veiller à ce que l'environnement soit disposé de manière à utiliser tout le capital individuel qui y est rencontré.

Car si les différences raciales sont, comme on l'a souligné, relativement faibles, les différences individuelles sont très grandes. Tous les *skills* sont représentés dans chaque race, depuis l'individu inférieur jusqu'à l'individu supérieur, et une société qui ne fournit pas le milieu, l'éducation et les occasions de toutes sortes qui feront ressortir et rendront efficace l'habileté supérieure où qu'elle soit née, ne fait pas seulement une injustice à cette race particulière et à ces individus particuliers, mais se fait une injustice à elle-même en se privant de ce capital social.

*

DISCOURS DEVANT L'ASSOCIATION NATIONALE POUR LA PROMOTION DES PERSONNES DE COULEUR (NATIONAL ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF COLORED PEOPLE) (1932)

Je ne peux venir à vous avec les mots encourageants et optimistes sur la présente crise (*depression*) que certaines personnes haut placées semblent vouloir offrir⁴. Je ne crois pas, par exemple, que les enfants de notre pays se portent mieux avec la crise⁵ parce que leurs parents ne peuvent trouver de travail et qu'ils sont donc obligés de rester à la maison – à moins qu'ils ne déambulent dans les rues. Il y a d'autres traits qui ne m'apparaissent pas aussi encourageants que ce que certaines de ces personnes semblent penser. Cependant, je pense que la crise marque la fin de la période d'illusions et d'hallucinations. Il y a là un effondrement qui a démontré la fausseté de la philosophie politique et économique dont nous avons été gavés. Le paradis de la déraison dans lequel nous avons vécu s'est écroulé. Cela a au moins quelques avantages. Nous avons l'occasion de prendre conscience du besoin de nouvelles idées, de nouvelles mesures, de nouvelles politiques, de nouveaux leaders, pour amener une grande reconstruction sociale. Plus spécifiquement, je pense que notre crise nous oblige à penser, plus fondamentalement que nous ne l'avons fait durant de nombreuses années, aux questions sociales, économiques et politiques. J'ai rencontré il y a quelques semaines un ingénieur, une pointure dans sa profession, et il m'a dit : « Figurez-vous que j'ai seulement commencé à réfléchir en 1932. » Je ne prendrais pas cette remarque de manière trop littérale, parce que je sais qu'il avait déjà réfléchi très efficacement ; mais je comprenais ce qu'il voulait dire. Avant l'effondrement de 1929, il n'avait pas eu à considérer, comme il est amené à le faire maintenant, la relation de son travail, c'est-à-dire

de la profession d'ingénieur, à l'ensemble de la construction sociale et économique.

Maintenant, cette compulsion à penser de manière plus fondamentale a aussi l'avantage de ne pas seulement amener une plus grande liberté de pensée mais aussi d'expression. En ce sens, elle donne aux groupes minoritaires, opprimés, une meilleure opportunité d'exprimer eux-mêmes leurs besoins, leurs dommages, leurs demandes d'une plus grande liberté : elle leur ouvre ainsi une plus large opportunité et un plus vaste champ pour le faire qu'auparavant.

Les gens conservateurs, ceux qui étaient en position de pouvoir et d'influence, sont nombreux à dire aujourd'hui des choses, dans des lieux publics comme en privé, qui auraient été considérées comme hautement subversives et dangereuses si elles avaient émané de radicaux il y a quelques années. Il ne s'agit pas seulement de cette possibilité accrue de penser et d'exprimer le résultat de la pensée, même lorsqu'elle est critique de l'ordre économique et politique dans lequel nous vivons, car la crise a également révélé une communauté d'intérêts parmi tous les groupes minoritaires, réprimés et opprimés du pays. Elle a clairement montré que tous ces groupes qui souffrent, même s'ils ne souffrent pas exactement de la même manière, sont après tout fondamentalement les victimes des mêmes causes. Je ne veux pas dire que je pense que cette leçon de la communauté d'intérêt entre tous ces différents groupes, quelle que soit leur race ou leur couleur, a été très bien apprise jusqu'à présent, ou que sa conscience s'est ancrée très profondément ou s'est étendue très largement. Mais je pense que le fait qu'ils souffrent tous plus ou moins des mêmes causes a été mis en évidence, et que la reconnaissance de ce fait va s'étendre de plus en plus rapidement et s'ancre plus profondément à partir de maintenant.

Il ne fait aucun doute que le groupe que vous représentez a 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.

En ce qui concerne leur pouvoir et leur capacité à contrôler les conditions économiques, on peut vraiment dire que tous les groupes de travailleurs des États-Unis sont dans le même bateau ; bien que les membres de votre groupe aient été discriminés plus que d'autres, ils ne font que vivre plus intensément ce que tous les groupes de travailleurs endurent, en particulier ceux qui ne sont pas organisés [i.e. syndiqués]. Il me semble donc que la leçon qui vaut pour l'un de ces groupes est la même que pour les autres. Et, donc, les choses que je voudrais vous dire ce soir sont du même ordre que celles que je dirais aux représentants de tout groupe blanc qui est également désavantagé économiquement, industriellement, financièrement et politiquement, par rapport aux rares privilégiés.

Et tandis que je vais essayer de tirer quelques conclusions supplémentaires à propos de la situation politique, j'aimerais dire que je suis très heureux d'avoir eu le privilège d'entendre les précédentes remarques [de George S. Schuyler]. Je m'accorde à penser avec l'orateur que l'organisation économique [i.e. syndicale] qui réunira les hommes ensemble dans l'initiation, l'organisation et l'autogestion de leurs propres affaires dans l'industrie est, en ce moment, plus importante que l'angle politique. Néanmoins, il me semble qu'il faut dire quelque chose de l'importance de l'organisation et de l'activité politiques, au moins au titre de queue de la structure du cerf-volant économique [i.e. syndical].

La communauté d'intérêt entre les différents groupes qui sont défavorisés, dans la lutte pour la vie, se montre dans notre système

politique. Dans de nombreuses régions du pays, votre groupe particulier est plus clairement privé de ses droits politiques que d'autres groupes. Mais si vous vous arrêtez pour regarder sur le terrain, vous vous rendrez compte qu'il y a un grand nombre de groupes blancs qui sont volontairement empêchés dans leurs droits, sinon qui en sont privés eux aussi. Le vote moyen dans nos élections nationales est d'environ la moitié, cinquante pour cent, de ceux qui pourraient se rendre aux urnes et voter. Cela me semble être un fait très significatif. Pratiquement la moitié des gens qui pourraient voter déclinent donc volontairement de le faire ; ils se privent de leurs droits, cessent de les exercer. Pourquoi ?

Je sais qu'il y a beaucoup de prédications, d'exhortations et de collectes de fonds pour les campagnes électorales dans chaque ville, district et circonscription. Pourtant, malgré tous ces efforts, un électeur sur deux ne se rend pas aux urnes et ne vote pas, parmi tous ceux qui pourraient le faire. Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pratiquement pas représentés, ou, pire encore, parce qu'ils sont mal représentés par les deux grands partis politiques de ce pays ; et bien qu'ils puissent être stupides ou induits en erreur, dans les conditions actuelles, ils sentent d'instinct que savoir lequel des deux vieux partis sera au pouvoir fait autant de différence que le choix entre bonnet blanc et blanc bonnet. Vous avez peut-être déjà entendu l'histoire de cet Anglais qui voulait savoir la différence entre le Parti Démocrate et le Parti Républicain et à qui un gentleman américain répondit : « Je vais vous le dire. Vous voyez les deux bouteilles là, exactement de la même taille, de la même fabrication, avec le même contenu ; mais elles ont des étiquettes différentes collées dessus. »

Dans ces circonstances, je ne suis pas enclin à me joindre aux critiques faites à l'intelligence du groupe de gens qui se tiennent à distance du scrutin si leur seule opportunité est de voter pour l'un des deux vieux partis. Je pense néanmoins qu'il peut leur être reproché de ne pas utiliser leur énergie et influence pour trouver un nouveau

débouché politique, différent, qui leur donnerait une forme de représentation réelle. On dit parfois que nous avons besoin d'un troisième parti dans notre politique nationale ; mais, comme beaucoup d'autres avant moi l'ont fait remarquer, il faut plutôt dire que nous devrions avoir un deuxième parti, puisque nous n'en avons actuellement qu'un seul qui opère sous deux noms différents. Si vous regardez les votes qui ont eu lieu ici à Washington, au Sénat et à la Chambre des représentants, lors de la dernière session, vous trouverez toutes les preuves de ce que je viens de dire. Il y avait, par exemple, le projet de loi Costigan-La Folette, le premier effort sérieux pour donner une aide fédérale à ceux qui souffrent du chômage et de l'insécurité économique, deux phénomènes d'ampleur nationale et pas seulement locale. Les votes favorables au projet étaient pratiquement distribués à parts égales entre les deux partis, et la majorité des votes qui s'y opposèrent était pratiquement distribuée à parts égales entre les deux partis. Le sénateur Couzens avait aussi proposé de faire en sorte que les riches payent des impôts sur leurs revenus et prennent une plus grande part au fardeau fiscal du pays. La mesure a été retoquée, et les votes se distribuaient de manière quasiment égale entre les deux vieux partis. Il y a quelques semaines, les leaders des deux groupes se sont unis pour accroître le fardeau des pauvres avec une taxe sur tous les produits de consommation, et c'est grâce au vote de membres des deux partis que la mesure a été rejetée.

Autrement dit, les éléments qui ont vraiment à cœur politiquement les intérêts des masses populaires ne se trouvent pas exclusivement dans un parti et dans un seul. On les trouve dans les deux partis, mais les responsables des machinations qui contrôlent les deux partis sont unanimement opposés à toutes les mesures qui pourraient réellement aider l'homme du commun.

Dans ces circonstances, qu'est-ce que les deux vieux partis offrent aux minorités, aux groupes désavantagés de ce pays ? En premier lieu, ils offrent une histoire passée et un nom. Le Parti Républicain

a l'avantage du nom fameux de Lincoln. Pour les gens de couleur, ce nom signifie une politique émancipatrice. Mais, mes amis, comme chacun d'entre nous le sait, nous ne vivons pas en 1863, mais en 1932. Et s'ils méritent l'admiration, le respect et les honneurs que l'on doit à tous les grands hommes et grands mouvements, les noms et mouvements du passé n'ont aucun leadership et aucune réalité dans nos vies présentes. Ils sont seulement utilisés comme un appât avec lequel tromper l'électeur.

Moins pire que cette tentative de séduire un certain groupe en raison de sa loyauté à un grand homme du passé, dans les États du Nord et de la frontière, là où la population de couleur dispose d'un relatif pouvoir électoral, il y a l'idée qu'elle devrait distribuer ses faveurs, dans chaque localité concernée, en les donnant au parti qui met le plus de candidats de couleur sur sa liste, ou promet le plus d'emplois aux hommes de couleur après l'élection. Je pense que c'est un peu mieux que de simplement tenir que quelque chose qui a eu lieu soixante-quinze ans plus tôt constitue une raison suffisante de voter pour un parti particulier. Mais je pense également qu'il s'agit d'une dérisoire pitance lorsque la seule chose qui lie réellement les membres des deux partis est de voir lequel arrivera le premier à proximité du buffet et y restera le plus longtemps. S'entendre dire que si vous votez pour ce parti particulier, vous aurez un strapontin quelque part vers le buffet, à peine un peu plus près que ce que l'autre parti vous laisserait avoir, ce n'est pas une invitation très agréable à l'action politique.

Ce qui est nécessaire, c'est une réorganisation plus fondamentale des lignes politiques, un remède aux conditions qui contrôlent le bien-être économique qui soit plus fondamental que de donner un certain nombre d'emplois aux leaders; et, comme nous le savons, c'est parce qu'il a refusé de rentrer en politique, et croyait pouvoir obtenir ce qu'il veut en distribuant son vote entre les deux vieux partis, que le groupe ouvrier blanc a continuellement bradé les

intérêts de ses membres. Dans beaucoup de nos grandes villes, les groupes de travailleurs ont engendré des dirigeants qui sont experts dans la manipulation de leurs adhérents afin d'obtenir de l'argent, du pouvoir et de l'influence pour leur propre compte.

Puis, il y a un autre groupe qui dit : « Bien sûr, notre parti n'a pas fait tout ce qu'il aurait dû dans le passé, mais maintenant nous avons un nouvel homme, un grand homme, et le parti va changer. Ce nouveau leader est un vrai Moïse qui va nous conduire à la Terre promise. » Le peuple américain semble avoir un merveilleux penchant à se laisser berner de cette manière particulière, en pensant qu'un jour, à un moment donné, un nouvel homme, un leader particulier avec un meilleur tempérament, plus honnête, plus humain et plus sympathique, va vraiment changer le caractère de tout le parti. Je pense que le peuple américain s'est fait pigeonner de cette façon bien trop souvent. Il y a eu Theodore Roosevelt qui était puissant dans le Parti Républicain. À peine était-il mort que les hommes qu'il avait combattus capitalisaient sur son nom et son influence pour faire passer les politiques auxquelles il s'était opposé. Si quelqu'un peut citer des choses permanentes que Theodore Roosevelt ou le Parti Républicain ont faites, il a une meilleure perspicacité politique que moi. Où est l'empreinte qu'il a laissée sur les politiques permanentes du Parti Républicain ? Et ce qui vaut pour Theodore Roosevelt vaut aussi pour tout autre Roosevelt.

En bref, les véritables enjeux politiques du jour sont économiques, industriels et financiers, et les deux vieux partis sont engagés dans un jeu de cache-cache ; cachant leur propre attitude aux masses populaires, ils recherchent constamment les faveurs et contributions pour leurs campagnes électorales et guignent le soutien des entreprises et des institutions financières, qui contrôlent réellement notre vie publique. Il est certain que s'il est un groupe de personnes qui doit savoir que la question économique et industrielle est la plus importante politiquement, ce sont les gens de couleur. Pourquoi avez-vous

été maintenus 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? Et ce n'est pas simplement une question du passé et de ce qui reste du passé. 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. Non seulement cela, mais comme le montre l'état actuel du monde, il dresse aussi les nations les unes contre les autres – et si ce n'est dans une guerre active, au moins dans la guerre économique des tarifs douaniers et de toutes les autres influences qui divisent les nations.

Maintenant, 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. Elles proviennent de ceci : 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. 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.

Certainement, dans ces circonstances, il me semble que le moins qu'un groupe puisse faire est de crier « foutaises ! » et d'agir en conséquence lorsqu'il est fait appel à lui simplement au nom de l'histoire passée, ou simplement en fonction de l'attribution de prérogatives spécifiques et d'emplois particuliers à certains de ses dirigeants pour autant qu'ils promettent que le vote ira dans une direction plutôt que dans une autre.

Dans ce que j'ai dit, je n'ai pas, je l'espère, été aveugle à tous les désavantages spéciaux dont souffre le groupe de couleur. Je sais à quel point ces désavantages sont importants, graves, et comment ils s'intensifient dans une période comme celle que nous vivons actuellement. Mais je sais aussi que ceux qui veulent garder le pouvoir, politique et économique, entre leurs mains – le pouvoir politique qui découle de la possession du pouvoir économique – croient au principe du diviser pour mieux conquérir. Je pense que les dirigeants des deux anciens partis seront parfaitement satisfaits, je crois que le big business qui contrôle les deux anciens partis serait parfaitement satisfait, s'ils peuvent maintenir la division parmi les différents groupes minoritaires. Ces dirigeants sont parfaitement disposés à ce que ce groupe-ci soutienne le Parti Républicain et ce groupe-là le Parti Démocrate, à condition qu'ils puissent les monter l'un contre l'autre et les maintenir divisés, tandis que les leaders de ces deux vieux partis s'accordent sur tout, sauf sur qui va détenir les commandes pour les quelques prochaines années. Tant qu'ils parviennent à maintenir les groupes divisés, ils peuvent garder le contrôle. Le jour de l'esclavage économique des masses prendra fin dans la mesure seulement où tous les groupes minoritaires se détacheront complètement des deux anciens partis et adhéreront à un nouveau parti, qui aidera à apporter la reconstruction sociale et économique, dans l'intérêt d'une société coopérative et humaine.

NOTES

1 [NdT. : John Dewey, 1922, « Racial Prejudice and Friction », *Chinese Social and Political Science Association*, 6 (1) : 1-17 (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge).]

2 [NdT. : « *joss houses* » et « *fox temples* » étaient des expressions courantes aux États-Unis au XIX^e siècle pour désigner, respectivement, les lieux de culte chinois et les temples japonais. À défaut d'équivalents français, les expressions ont été laissées en anglais.]

3 [NdT. : John Dewey, 1909, « Address to National Negro Conference » (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge). Ce court discours a été prononcé par le philosophe lors de la National Negro Conference, qui s'est tenue à New York en 1909, en présence et avec le concours des principaux acteurs (noirs comme blancs) de la lutte antiraciste de l'époque. C'est dans la foulée de cette réunion que la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) a été créée, et Dewey comptait donc parmi ses membres fondateurs.]

4 [NdT. : John Dewey, 1932, « Address to the National Association for the Advancement of Colored People » (traduction de l'anglais au français par Joan Stavo-Debauge). Pendant longtemps la principale organisation

américaine de lutte pour les droits civiques, la National Association for the Advancement of Colored People a été fondée en 1910 : interracial et intégrationniste, elle comptait parmi ses membres des Noirs et des Blancs. Dewey a en été membre toute sa vie, tandis que W. E. B. Du Bois y a occupé une très importante fonction, dès sa fondation, à laquelle il prendra une part active et décisive, après avoir d'abord lancé le Niagara Movement en 1905 : directeur de la publicité et de la recherche de la NAACP, mais aussi rédacteur en chef de sa revue (*The Crisis*), Du Bois quittera l'organisation en 1934, avant d'y revenir brièvement entre 1944 et 1948.]

5 [NdT. : Désormais, le mot *depression* sera traduit par crise. La crise en question est bien évidemment la grande crise financière de 1929, dont les effets économiques et sociaux se faisaient toujours très fortement sentir en 1932. Entre 1929 et 1933, la présidence d'États-Unis est aux mains d'Herbert Hoover, qui ne parvient pas à conjurer la crise, il sera battu par Franklin Delano Roosevelt, qui aura plus de succès et lancera le New Deal, ambitieuse politique interventionniste (que Dewey trouvera encore trop timide). La NAACP nourrira des contacts privilégiés avec l'épouse de F. D. Roosevelt, Eleanor Roosevelt, qui était très favorable à la cause des droits civiques des Noirs-Américains.]

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON Carol (2014), *Bourgeois Radicals: The NAACP and the Struggle for Colonial Liberation, 1941-1960*, New York, Cambridge University Press.
- APPIAH Kwame Anthony (2014), *Lines of Descent: W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Londres, Harvard University Press.
- ARNESSEN Eric (2001), « Whiteness and the Historians' Imagination », *International Labor and Working-Class History*, 6 (9), p. 3-32.
- BERG Manfred (2005), « The Ticket to Freedom »: *The NAACP and the Struggle for Black Political Integration*, Gainesville, University Press of Florida.
- 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.
- 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.
- BONILLA-SILVA Eduardo (2013), *Racism without Racists*, Lanham, Rowman.
- BORDEAU Edward (1971), « John Dewey's Ideas about the Great Depression », *Journal of the History of Ideas*, 32 (1), p. 67-84.
- BORNSTEIN George (2011), *The Colors of Zion: Blacks, Jews, and Irish from 1845 to 1945*, Londres, Harvard University Press.
- BREVIGLIERI Marc & Joan STAVO-DEBAUGE (2007), « L'hypertrophie de l'œil. Pour une anthropologie du "passant singulier qui s'aventure à découvert" », in Daniel Cefaï & Carole Saturno (dir.), *Isaac Joseph, itinéraire d'un pragmatiste*, Paris, Economica, p. 79-98.
- BROWN Elizabeth Carolyn (2016), *Pedagogies of U.S. Imperialism: Racial Education from Reconstruction to the Progressive Era*, Ph.D., Seattle, University of Washington.
- BROWN Richard (1968), « John Dewey and the League for Independent Political Action », *The Social Studies*, 59 (4), p. 156-161.
- BURKS Ben (1997), « Unity and Diversity Through Education: A Comparison of the Thought of W. E. B. Du Bois and John Dewey », *Journal of Thought*, 32, p. 99-110.
- CAMPBELL James (2012), « The Roots of Diversity in Pragmatic Thought », in Judith M. Green, Stefan Neubert & Kersten Reich (dir.), *Pragmatism and Diversity: Dewey in the Context of Late Twentieth Century Debates*, New York, Palgrave, p. 11-23.

- CARLE Susan (2015), *Defining the Struggle: National Organizing for Racial Justice, 1880-1915*, New York, Oxford University Press.
- COHAN Audrey & Charles HOWLETT (2017), « John Dewey and his Evolving Perceptions of Race Issues in American Democracy », *Teaching Social Studies*, 17 (1), p. 16-22.
- COX Oliver (1945), « An American Dilemma: A Mystical Approach to the Study of Race Relations », *The Journal of Negro Education*, 14 (2), p. 132-148.
- CURRY Tommy J. (2010), « Concerning the Underspecialization of Race Theory in American Philosophy: How the Exclusion of Black Sources Affects the Field », *The Pluralist*, 5 (1), p. 44-64.
- DEWEY John (1902), « The School as Social Center », *The Elementary School Teacher*, 3 (2), p. 73-86.
- DEWEY John (1908/2019), « La religion et nos écoles », in John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, trad. et intro. Joan Stavo-Debaugé, Genève, Éditions IES, p. 67-82.
- DEWEY John (1909/2023), « Discours à la Convention nationale noire (National Negro Conference) », in Joan Stavo-Debaugé, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata.
- DEWEY John (1910), *How We Think*, Lexington, D. C. Heath and Company
- DEWEY John (1916/2010), « Nationalizing Education », in Douglas J. Simpson & Sam F. Stack Jr. (dir.), *Teachers, Leaders, and Schools: Essays by John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, p. 153-156.
- DEWEY John (1917/2018), « Le principe de nationalité », in John Dewey, *Écrits Politiques*, trad. Joëlle Zask et Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard, p. 77-84.
- DEWEY John (1918), « America in the World », *The Nation*, 106.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt.
- DEWEY John (1922/2023), « Préjugé racial et friction raciale », in Joan Stavo-Debaugé, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata.
- DEWEY John (1923), « The School as a Means of Developing a Social Consciousness and Social Ideals in Children », *Journal of Social Forces*, 1 (5), p. 513-517.
- DEWEY John (1923/2018), « Éthique et relations internationales », in John Dewey, *Écrits politiques*, trad. J. Zask et J.-P. Cometti, Paris, Gallimard, p. 157-171.
- DEWEY John (1929/2014), *La Quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, trad. Patrick Savidan, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1931), « The Need for A New Party », *The New Republic*.
- DEWEY John (1932), « Prospects for a Third Party », *The New Republic*.
- DEWEY John (1932/2023), « Discours devant l'Association nationale pour la promotion des personnes de couleur (National Association for the Advancement of Colored People) », in Joan Stavo-Debaugé, *John Dewey et les questions raciales. À propos d'une controverse actuelle*, Paris, La Bibliothèque de Pragmata.

- DEWEY John (1933), « The Future of Radical Political Action », *The Nation*.
- DEWEY John (1936/2019), « Autorité et résistance au changement social », in John Dewey, *Écrits sur les religions et le naturalisme*, trad. et intro. Joan Stavo-Debaugé, Genève, Éditions IES, p. 203-221.
- DEWEY John (1939a), « Creative Democracy – The Task Before Us », in *The Later Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 224-230.
- DEWEY John (1939b), *Freedom and Culture*, New York, Putnam.
- DEWEY John (1940), « Presenting Thomas Jefferson », in *The Later Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 201-223.
- DEWEY John (1941), « The Basic Values and Loyalties of Democracy », *American Teacher*, May, p. 8-9.
- DEWEY John (1942), « Letter to the Editor », *New York Times*, 18 mai.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. Joëlle Zask et Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, recueil de textes traduits et introduits par Joan Stavo-Debaugé, Genève, Éditions IES.
- DEWEY John & James TUFTS (1908/1932), *Ethics*, New York, Henry Holt.
- DIELEMAN Susan, RONDEL Daniel & Christopher VOPARIL (2017), *Pragmatism and Justice*, New York, Oxford University Press.
- DOLAN Neil (2015), « Fearful Symmetry: The Unhistorical Self of Whiteness Studies », *Modern Intellectual History*, 12 (2), p. 417-442.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1896/1954), *The Suppression of the African Slave Trade in the United States*, New York, Social Science Press.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1897), « The Conservation of Races », *American Negro Academy, Occasional Papers*, 2 (trad. fr. 2006).
- DU BOIS William Edward Burghardt (1899/2007), *The Philadelphia Negro*, New York, Oxford University Press.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1903/2007), *The Souls of Black Folk*, New York, Oxford University Press.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1904), « The Development of a People », *International Journal of Ethics*, 14 (3), p. 292-311.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1908), « Discussion of the Paper by Alfred H. Stone, "Is Race Friction Between Blacks and Whites in the United States Growing and Inevitable?" », *American Journal of Sociology*, 13 (6), p. 834-838.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1913/1970), « Socialism and the Negro Problem », in Philip S. Foner (dir.), *W. E. B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890-1919*, New York, Pathfinder Press, p. 239-243.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1918/1970), « The Great Migration North », in Philip S. Foner (dir.), *W. E. B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses, 1890-1919*, New York, Pathfinder Press, p. 268-271.

- DU BOIS William Edward Burghardt (1920/1999), *Darkwater*, New York, Dover.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1926), «The Shape of Fear», *The North American Review*, 223 (831), p. 291-304.
- 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 (1933), «Marxism and the Negro Problem», *The Crisis*, 40 (5), p. 103-104.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1934), «Segregation», *The Crisis*, 41 (January), p. 20.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1935), *Black Reconstruction in America*, New York, Atheneum.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1939), «The Position of the Negro in the American Social Order : Where Do We Go From Here?», *The Journal of Negro Education*, 8 (3), p. 551-570.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1940/2020), *Pénombre de l'aube*, Paris, Vendémiaire.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1944/1990), «My Evolving Program for Negro Freedom», *Clinical Sociology Review*, 8 (1), p. 27-57.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1945), *Color and Democracy*, New York, Harcourt.
- EDWARDS Brent Hayes (2007), «Introduction», in W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, Oxford University Press, p. vii-xxiii.
- EISELE J. Christopher (1975), «John Dewey and the Immigrants», *History of Education Quarterly*, 15 (2), p. 67-86.
- ELDRIDGE Michael (2004), «Dewey on Race and Social Change», in Bill E. Lawson & Donald F. Koch (dir.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington, Indiana University Press, p. 11-21.
- ELDRIDGE Michael (2010), «Challenging Speculation about “Dewey’s Racialized Visions”», *Educational Theory*, 60 (4), p. 503-517.
- FALLACE Thomas (2010a), *Dewey and the Dilemma of Race : An Intellectual History, 1895-1922*, New York, Teachers College Press.
- FALLACE Thomas (2010b), «Was John Dewey Ethnocentric? Reevaluating the Philosopher’s Early Views on Culture and Race», *Educational Researcher*, 39 (6), p. 471-477.
- FALLACE Thomas (2017a), «The Paradox of Race and Culture in Dewey’s Democracy and Education», *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 16, p. 473-487.
- FALLACE Thomas (2017b), «Historicizing Dewey’s History», *Educational Theory*, 67 (5), p. 577-581.

- FALLACE Thomas & Victoria FANTOZZI (2015), «A Century of John and Evelyn Dewey's "Schools of To-morrow": Rousseau, Recorded Knowledge, and Race in the Philosopher's Most Problematic Text», *Educational Studies*, 51 (2), p. 129-152.
- FEINBERG Walter (1975), *Reason and Rhetoric: Intellectual Foundations of Twentieth Century Liberal Educational Policy*, New York, John Wiley.
- FESMIRE Steve (dir.) (2017), *Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford University Press.
- FISCHER Marilyn (2010), «Keywords: What's an Advocate to do with the Words she's given?», *The Pluralist*, 5 (3), p. 32-40.
- FONER Eric (2001), «Response to Eric Arnesen», *International Labor and Working-Class History*, 60, p. 57-60.
- FREDERICKSON George (1991), *White Supremacy: A Comparative Study in American and South African History*, New York, Oxford University Press.
- GARRETA Guillaume (2007), «Du pluralisme ontologique au pluralisme épistémique: genèse et transformations du "pluralisme culturel" », in Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, p. 61-83.
- GINES Kathryn T. (2013), «Introduction: Critical Philosophy of Race Beyond the Black/White Binary», *Critical Philosophy of Race*, 1 (1), p. 28-37.
- GLAUDE Eddie (2007), *In a Shade of Blue: Pragmatism and the Politics of Black America*, Chicago, The University of Chicago Press.
- GLAUDE Eddie (2016), *Democracy in Black: How Race Still Enslaves the American Soul*, New York, Crown.
- GOODENOW Ronald K. (1977), «Racial and Ethnic Tolerance in John Dewey's Educational and Social Thought: The Depression Years», *Educational Theory*, 27 (1), p. 48-64.
- GOODING-WILLIAMS Robert (2009), *In the Shadow of Du Bois: Afro-Modern Political Thought in America*, Londres, Harvard University Press.
- GRANDIN Greg (2019), *The End of the Myth: From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*, New York, Metropolitan Books.
- GREGORATTO Frederica (2017), «Agonist Recognition, Intersections, and the Ambivalence of Family Bonds: John Dewey's Critical Theory Manifesto in China», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (1), p. 127-145.
- HARRIS Leonard & Charles MOLESWORTH (2008), *Alain L. Locke: Bibliography of a Philosopher*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HART William (2012), «Race and E-racing Pragmatism», *American Journal of Theology & Philosophy*, 33 (2), p. 97-116.
- HOLLOWAY Jonathan (2002), *Confronting the Veil: Abram Harris Jr., E. Franklin Frazier, and Ralph Bunche, 1919-1941*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- IGNATIEV Noel (1995), *How the Irish Became White*, New York, Routledge.

- IGNATIEV Noel (2022), *Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity*, Londres, Verso.
- JAMES V. Denise (2017), « Pragmatism and Radical Social Justice : Dewey, Du Bois, and Davis », in Susan Dieleman, Daniel Rondel & Christopher Voparil (dir.), *Pragmatism and Justice*, New York, Oxford University Press, p. 163-177.
- JOHNSON Cedric (2019), « The Wages of Roediger : Why Three Decades of Whiteness Studies Has Not Produced the Left We Need », *Nonsite.org*, 9 septembre. En ligne : <https://nonsite.org/the-wages-of-roediger-why-three-decades-of-whiteness-studies-has-not-produced-the-left-we-need/>.
- JONAS Gilbert (2004), *Freedom's Sword : The NAACP and the Struggle against Racism in America*, Londres, Routledge.
- KALLEN Horace M. (1915), « Democracy Versus the Melting-Pot : A Study of American Nationality », *The Nation*, 100, 2590, p. 190-194 et 2591, p. 217-220.
- KARIER Clarence (1972), « Liberal Democracy and the Quest for Orderly Change », *History of Education Quarterly*, 12 (3), p. 57-80.
- KENDI Ibram X. (2019), *How to Be an Antiracist*, New York, Random House.
- KIDD Colin (2006), *The Forging of Races*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIM David (2009), « The Unexamined Frontier : Dewey, Pragmatism, and America Enlarged », in Chad Kautzer & Eduardo Mendieta (dir.), *Pragmatism, Nation and Race*, Indianapolis, Indiana University Press, p. 46-72.
- LAWSON Bill & Donald KOCH (dir.) (2004), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington, Indiana University Press.
- LEE Kyoo (2013), « Why Asian Female Stereotypes Matter to All : Beyond Black and White, East and West », *Critical Philosophy of Race*, 1 (1), p. 86-103.
- LEWIS David Levering (1993/2013), *W. E. B. Du Bois : Biography of a Race, 1868-1919*, New York, Henry Holt.
- LIVINGSTON James (2003), « War and the Intellectuals : Bourne, Dewey, and the Fate of Pragmatism », *Journal of the Gilded Age and Progressive Era*, 2 (4), p. 431-450.
- LOCKE Alain (1927/2012), « Should the Negro Be Encouraged to Cultural Equality? », in Charles Molesworth (dir.), *The Works of Alain Locke*, New York, Oxford University Press, p. 285-292.
- LOCKE Alain (1943/2016), « The Negro's Sociological Position in the United States », in Jacoby Adeshei Carter (dir.), *African American Contributions to the Americas' Cultures : A Critical Edition of Lectures by Alain Locke*, New York, Palgrave, p. 57-72.
- LOEWEN James (2005), *Sundown Towns : A Hidden Dimension of American Racism*, New York, New Press.
- MACMULLAN Terrance (2011), « Habits of Hate », *Journal of Hate Studies*, 9 (93), p. 93-112.


- MACMULLAN Terrance (2013), « The Fly Wheel of Society : Habit and Social Meliorism in the Pragmatist Tradition », in Tom Sparrow & Adam Hutchinson (dir.), *A History of Habit*, New York, Lexington, p. 229-253.
- MADRELIEUX Stéphane (2023), « Les instincts, le pragmatisme et la nature humaine », *Archives de philosophie*, (à paraître).
- 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.
- MARGONIS Frank (2009), « John Dewey's Racialized Visions of the Student and Classroom Community », *Educational Theory*, 59 (1), p. 17-39.
- 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, p. 59-73.
- MARTINOT Steve (2015), « Whiteness, Democracy, and the Hegemonic Mind », in George Yancy (dir.), *White Self-Criticality Beyond Anti-Racism : How Does It Feel to Be a White Problem ?*, Lanham, Lexington, p. 167-187.
- MENAND Louis (2001), *The Metaphysical Club : A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Straus, and Giroux.
- MILLS Charles W. (1998), *Blackness Visible : Essays on Philosophy and Race*, Ithaca, Cornell University Press.
- MILLS Charles W. (2008), « White Ignorance », in Robert N. Proctor & Londa Schiebinger (dir.), *Agnotology : The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford, Stanford University Press, p. 230-249.
- MILLS Charles W. (2015), « Global White Ignorance », in Matthias Gross & Linsey McGoey (dir.), *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, Oxon, Routledge.
- MILLS Charles W. (2017), *Black Rights/White Wrongs : The Critique of Racial Liberalism*, New York, Oxford University Press.
- MORRIS Aldon (2015), *The Scholar Denied : W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Oakland, University of California Press.
- MULLEN Bill (2016), *W. E. B. Du Bois : Revolutionary Across the Color Line*, Londres, Pluto Press.
- MYERS Ella (2019), « Beyond the Psychological Wage : Du Bois on White Dominion », *Political Theory*, 47 (1), p. 6-31.
- MYRDAL Gunnar (1944), *An American Dilemma : The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper.
- NEUBERT Stefan (2010), « Democracy and Education in the Twenty-First Century : Deweyan Pragmatism and the Question of Racism », *Educational Theory*, 60 (4), p. 487-502.
- OLSON Joel (2006), « W. E. B. Du Bois and the Race Concept », *Souls*, 7 (3-4), p. 118-128.

- OROSCO José (2016), *Toppling the Melting Pot : Immigration and Multiculturalism in American Pragmatism*, Bloomington, Indiana University Press.
- PAPPAS Gregory (1996), «Dewey's Philosophical Approach to Racial Prejudice», *Social Theory and Practice*, 22, p. 47-65.
- PAPPAS Gregory (2004), «Distance, Abstraction, and the Role of the Philosopher in the Pragmatic Approach to Racism», in Bill E. Lawson & Donald F. Koch (dir.), *Pragmatism and the Problem of Race*, Bloomington, Indiana University Press, p. 22-32.
- PHULWANI Vijay (2018), «A Splendid Failure? Black Reconstruction and Du Bois's Tragic Vision of Politics», in Nick Bromell (dir.), *A Political Companion to W. E. B. Du Bois*, Lexington, The University Press of Kentucky, p. 271-302.
- REED Adolph (1997), *W. E. B. Du Bois and American Political Thought : Fabianism and the Color Line*, New York, Oxford University Press.
- ROEDIGER David (1994), *Toward the Abolition of Whiteness*, Londres, Verso.
- ROEDIGER David (2005), *Working Toward Whiteness : How America's Immigrants Became White*, New York, Basic Books.
- ROSS Edward (1914), *The Old World in the New : The Significance of Past and Present Immigration to the American People*, New York, The Century Company.
- ROYCE Joshua (1908), *Race Questions, Provincialism and Other American Problems*, New York, Macmillan.
- SAMAN Michael (2020), «Du Bois and Marx, Du Bois and Marxism», *Du Bois Review*, 17 (1), p. 33-54.
- SEIGFRIED Charlene (1998/2001), «John Dewey's Pragmatist Feminism», in Charlene Seigfried (dir.), *Feminist Interpretations of John Dewey*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 47-77.
- SHOOK John (2014), *Dewey's Social Philosophy : Democracy as Education*, New York, Palgrave.
- SPENCER Albert (2020), *American Pragmatism : An Introduction*, Cambridge, Polity.
- SPRING Joel (1970), «Education and Progressivism», *History of Education Quarterly*, 10, p. 53-71.
- STACK Sam (2009), «John Dewey and the Question of Race : The Fight for Odell Waller», *Education and Culture*, 25 (1), p. 17-35.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2003), «Les vices d'une inconséquence conduisant à l'impuissance de la politique française de lutte contre les discriminations. 1^{re} partie : Tu ne catégoriseras point !», *Carnets de Bord*, 6, p. 19-36; 2^e partie, 7, p. 32-54.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2005), «Mobilising Statistical Powers for Action Against Discriminations : The Case of the United-Kingdom», *International Social Science Journal*, 183, p. 43-55.

- STAVO-DEBAUGE Joan (2007), « L'invisibilité du tort et le tort de l'invisibilité. L'embarras des sciences sociales françaises devant la question raciale et la diversité ethnique », *Espacestems.net*, 19 avril. En ligne : <https://www.espacestems.net/articles/invisibilite-du-tort-et-le-tort-de-invisibilite>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2009), *Venir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2011), « En quête d'une introuvable action antidiscriminatoire. Une sociologie de ce qui fait défaut », *Politix*, 94, p. 81-105.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2012a), « 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 (2012b), *Le Loup dans la bergerie : le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor & Fides.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2014), « L'idéal participatif ébranlé par l'accueil de l'étranger. L'hospitalité et l'appartenance en tension dans une communauté militante », *Participations*, 9, p. 37-70.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2015), « De "The Stranger" d'Alfred Schütz au "Cas Agnès" d'Harold Garfinkel : des théories sociales étrangères à l'hospitalité et au pragmatisme? », *SociologieS* (« Pragmatisme et sciences sociales »). En ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/4955>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2017), *Qu'est-ce que l'hospitalité? Recevoir l'étranger à la communauté*, Montréal, Liber.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2018), « Le naturalisme de John Dewey : un antidote au post-sécularisme contemporain », *Théorèmes*, 13. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.2030>.
- 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 (2020), « De quoi (et pour qui) l'hospitalité est-elle une qualité? », in Sophie Cloutier, Sophie Bourgault & Stéphanie Gaudet (dir.), *Les Éthiques de l'hospitalité, du don et du care*, Ottawa, Presses Universitaires d'Ottawa, p. 61-84.
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (dir.) (2015), *Quel âge post-séculier? Démocraties, religions, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 24). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12100>.
- STONE Alfred Holt (1908), « Is Race Friction Between Blacks and Whites in America Growing and Inevitable? », *American Journal of Sociology*, 13 (5), p. 676-697.

- SULLIVAN Susan (2000), « Reconfiguring Gender with John Dewey: Habit, Bodies, and Cultural Change », *Hypatia*, 15 (1), p. 23-42.
- SULLIVAN Susan (2001), *Living Across and Through Skins*, Bloomington, Indiana University Press.
- SULLIVAN Susan (2003), « (Re)construction zone », in William J. Gavin (dir.), *In Dewey's Wake: The Unfinished Work of Pragmatic Reconstruction*, Albany, State University of New York Press, p. 109-127.
- SULLIVAN Susan (2004a), « Radicalized Habits: Dewey on Race and the Roma », in John Ryder & Emil Visnovsky (dir.), *Pragmatism and Values: The Central European Pragmatist Forum*, New York, Rodopi, p. 139-148.
- SULLIVAN Susan (2004b), « From the Foreign to the Familiar: Confronting Dewey Confronting "Racial Prejudice" », *The Journal of Speculative Philosophy*, 18 (3), p. 193-202.
- SULLIVAN Susan (2006), *Revealing Whiteness*, Bloomington, Indiana University Press.
- SULLIVAN Susan (2011), « Review: *Dewey and the Dilemma of Race: An Intellectual History, 1895-1922* by Thomas D. Fallace », *History of Education Quarterly*, 51 (4), p. 558-561.
- SULLIVAN Susan (2014), *Good White People: The Problem with Middle-Class White Anti-Racism*, Albany, State University of New York Press.
- SULLIVAN Susan (2017a), « Dewey and Du Bois on Race and Colonialism », in Steven Fesmire (dir.), *Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford University Press, p. 257-270.
- SULLIVAN Shannon (2017b), « Setting Aside Hope: A Pragmatist Approach to Racial Justice », in Susan Dieleman, Daniel Rondel & Christopher Voparil (dir.), *Pragmatism and Justice*, New York, Oxford University Press, p. 231-246.
- SULLIVAN Susan (2019), *White Privilege*, Cambridge, Wiley.
- TAYLOR Paul (2004), « Silence and Sympathy: Dewey's Whiteness », in George Yancy (dir.), *What White Looks Like: African-American Philosophers on the Whiteness Question*, New York, Routledge, p. 227-241.
- TAYLOR Paul (2019), « The Influence of Dewey on Race Theory », *The Harvard Review of Philosophy*, 26, p. 23-36.
- TESTA Italo (2017), « Dominant Patterns in Associated Living: Hegemony, Domination, and Ideological Recognition in Dewey's Lectures in China », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (1), p. 29-52.
- TORRES COLON Gabriel & Charles HOBBS (2016), « Toward a Pragmatist Anthropology of Race », *The Pluralist*, 11 (1), p. 126-135.
- WALZER Michael (2020), « A Reply to Olufémi O. Taiwo and Liam Kofi Bright », *Dissent*. En ligne : https://www.dissentmagazine.org/online_articles/a-reply-to-olufemi-o-taiwo-and-liam-kofi-bright.
- WANG Jessica Ching-Sze (2008), *John Dewey in China: To Teach and to Learn*, Albany, State University of New York Press.

- WATKINS Williams (2001), *The White Architects of Black Education : Ideology and Power in America, 1865-1954*, New York, Teachers College Press.
- WEINFELD Daniel (2018), « Isolated Believer : Alain Locke, Baha'i Secularist », in Keisha N. Blain, Christopher Cameron & Ashley D. Farmer (dir.), *New Perspectives on the Black Intellectual Tradition*, Evanston, Northwestern University Press, p. 83-98.
- WEST Cornel (1989), *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WESTBROOK Robert (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- WHITE Walter Francis (1929/1999), « I Investigate Lynching », in Sondra Kathryn Wilson (dir.), *In Search of Democracy : The NAACP Writings of James Weldon Johnson, Walter White, and Roy Wilkins (1920-1977)*, New York, Oxford University Press, p. 228-237.
- WILKERSON Isabel (2011), *The Warmth of Other Suns*, New York, Random House.
- WOLTERS Raymond (2002), *Du Bois and His Rivals*, Columbia, University of Missouri Press.
- WORMSER Richard (2014), *The Rise and Fall of Jim Crow*, New York, Macmillan.
- YANCY George (dir.) (2015), *White Self-Criticality Beyond Anti-Racism : How Does It Feel to Be a White Problem ?*, Lanham, Lexington.



Centré sur John Dewey, cet ouvrage se penche sur les vives discussions qui se sont nouées ces dernières années autour du rapport du pragmatisme à l'antiracisme. Tandis que certains célèbrent l'implication immédiate de Dewey dans la NAACP, la principale organisation de lutte pour les droits civils au siècle dernier, d'autres estiment qu'il n'a jamais vraiment pris la mesure du racisme qui sévissait aux États-Unis. En livrant les pièces du dossier, il s'agit de fournir une vue plus nuancée sur la controverse : relativement à la question raciale, Dewey n'est certes pas à la hauteur de W. E. B. Du Bois, mais ses écrits ne sont néanmoins pas sans intérêt. Pour peu qu'ils soient resitués historiquement, ils fournissent des outils qui pourraient s'avérer encore utiles pour appréhender le racisme, la xénophobie et l'inhospitalité à l'endroit des migrants.