

Paysages nationaux

L'IDENTITÉ AMÉRICAINE, de la nation universelle au « saladier » des différences

Laurent BOUVET

Professeur de science politique

à l'Université de Nice

et à Sciences Po (Paris). Auteur

notamment de *Le Fédéraliste*.

La démocratie apprivoisée,

Michalon, 1997, et co-directeur

du *Dictionnaire de sciences*

politiques et sociales, Sirey, 2004,

termine un ouvrage intitulé

La fin du libéralisme américain

(i.e. les conséquences du tournant

identitaire de la fin des années

1960 sur le libéralisme

au fondement de la culture

politique américaine).

La capacité de la société américaine d'intégrer une grande diversité de peuples aux origines variées depuis sa fondation doit beaucoup à la mise en avant, politique et symbolique, d'un certain nombre de valeurs incarnant un esprit spécifiquement américain. Ces valeurs se sont ainsi peu à peu mues en une véritable mythologie nationale : la nation américaine se renforçant et s'affirmant comme le phare universel de la liberté dans un monde encore « au cœur des ténèbres »¹, en attirant à elle une multitude de peuples qui alimentent son dynamisme. L'image célèbre et convenue du « creuset », le fameux *melting-pot*², pour désigner ce mode particulier d'intégration des individus qui est attaché à la société américaine n'est pas la seule disponible dans l'album des représentations américaines ; un idéal national a également été forgé de manière à donner corps au deuxième terme de la devise qui résume l'identité américaine « *E Pluribus Unum* », c'est-à-dire l'unité de la Nation – une unité à la fois

territoriale bien sûr à travers l'histoire de la construction d'un Etat fédéral mais aussi une unité de la nation « imaginée », celle des cœurs et des têtes, à travers l'histoire de la fondation de la république américaine et d'une exception nationale dans sa construction même – c'est à celle-ci que l'on s'intéressera ici.

Pourtant cette construction apparaît largement comme un mythe, ou plus précisément comme une construction réductionniste de l'identité américaine dont il faut tenter de montrer la logique – ce sera le cas dans la première partie de notre analyse –, ne serait-ce que pour comprendre l'ampleur de la contestation que cette construction a subie dès lors qu'est survenu, à la fin des années 1960, un « tournant identitaire » qui a mis à bas la thèse dite « consensualiste » sur l'histoire nationale et conduit, outre à d'importantes réinterprétations historiographiques, à une redéfinition de l'identité nationale américaine ordonnée selon une logique nouvelle de la différenciation et non plus de l'unification – transformant la devise américaine en « *E Pluribus Plures* » et le creuset (*melting pot*) en saladier (*salad bowl*) – ce qui constituera la seconde partie de cette intervention.

1. Le mythe d'une nation universelle : une construction réductionniste de l'identité américaine

Les Etats-Unis témoignent d'une expérience nationale radicalement nouvelle, sans identité nationale de référence préalable³. Ils ne peuvent se rattacher à aucune référence nationale antérieure, notamment celle de l'Angleterre puisqu'ils rompent précisément avec elle. Ils ne peuvent se réclamer que d'idées ou d'expériences à caractère mythique, issues de la Bible ou de l'Antiquité par exemple⁴.

C'est précisément en raison de cette insistance sur la radicalité de la fondation de la nation que le problème de définition de l'identité nationale américaine a été crucial dès le début de l'existence même des Etats-Unis, entre aspiration à une unité aux accents universalistes et prise en considération de la diversité culturelle d'une société bâtie sur l'immigration, l'esclavage et la conquête de terres peuplées d'autochtones.

On peut, pour aider à la compréhension de cet enjeu, s'appuyer sur deux manières de poser le problème que l'on empruntera à deux historiens.

La première empruntée à l'historienne française des Etats-Unis, Elise Mariensstras, renvoie au fait que les Américains ont dû, en raison même de la manière dont ils se sont séparés de l'empire britannique, déclarer simultanément la naissance de la nation et la fondation d'institutions politiques. Mais qu'ils n'ont pas pu fonder la nation américaine uniquement sur l'idée d'une association politique volontaire d'individus détachés de toute appartenance – contrairement à ce qu'ils pensaient initialement. Ils ont été contraints de prendre en compte la réalité culturelle

de ce qui formait à l'époque une communauté américaine de fait, c'est-à-dire de l'ensemble culturel formé par les colonies de la Nouvelle-Angleterre, de Virginie, de Pennsylvanie... dans leur diversité qui existait au moment de la fondation de la république américaine. Or, les difficultés d'appréhender ce « déjà-là » national ne manquaient pas. Ainsi, par exemple, si les Fondateurs s'étaient appuyés uniquement sur l'idée de citoyenneté issue des Lumières, auraient-ils dû inclure l'ensemble des individus vivant dans les colonies. Ce qui est apparu rapidement comme impossible vis-à-vis des Indiens, compte tenu de la distinction établie, par exemple, entre « civilisation » et « sauvagerie » à l'époque, et surtout vis-à-vis des Noirs, esclaves pour l'essentiel, pour des raisons mêlant racisme, productivité et poids démographique⁵.

On trouve une autre manière de formuler le même problème chez un historien tel que l'Américain Philip Gleason qui explique que « (pour devenir américain) une personne ne devait se prévaloir d'aucun passé national, linguistique, religieux ou ethnique. Tout ce qu'elle avait à faire était de s'engager pour une idéologie politique centrée sur les idéaux abstraits de liberté, d'égalité et de républicanisme. Ainsi le caractère idéologique universaliste de la nationalité américaine signifiait-il qu'elle était ouverte à quiconque voulait devenir américain » et il ajoute plus loin « l'universalisme a connu des limites dès le début (de la république) puisqu'il n'incluait ni les Noirs ni les Indiens, ni selon l'époque d'autres groupes raciaux ou culturels regardés comme des exclus de la nationalité américaine », il y avait donc « une prédisposition latente envers un concept de nationalité défini ethniquement », mais comme « l'exclusion contrariait la logique des principes fondateurs (...) l'engagement envers ces principes a conduit historiquement au dépassement des exclusions et a rendu le tracé des frontières réelles de l'identité américaine plus conformes à l'universalisme théorique ».⁶

Les particularismes ethniques sont pourtant très nombreux et très marqués au moment même où se forge ce discours de l'unité nationale : 20 % de la population américaine en 1790 est originaire de pays non-anglophones, dont une forte minorité allemande notamment⁷, et au sein même du groupe anglophone les difficultés liées à la religion ne permettent pas de parler d'une véritable unité culturelle – cf. les différences notables à l'époque entre Anglais anglicans, Ecossais presbytériens et Irlandais catholiques –, sans oublier bien sûr les questions encore plus difficiles à résoudre que posent les différences qui sont faites entre les Blancs d'un côté et les « gens de couleur » (*Colored People*) de l'autre (Noirs et Indiens).

On peut ainsi avancer l'idée d'un vice de fabrication initial dans la fondation de la république américaine dont les effets se font sentir aujourd'hui encore. On

perçoit également bien la manière dont l'idée de nation a joué un triple rôle dans l'histoire américaine et dans la construction du modèle de société américain :

— un rôle de justification et de légitimation *a posteriori* de l'Indépendance, redonnant ainsi aux Insurgés la maîtrise du processus de leur séparation avec l'empire britannique alors que les événements s'étaient enchaînés rapidement et à partir d'une protestation coloniale de facture classique ;

— un rôle de création, en instituant l'idée d'une communauté nationale unie et consensuelle face aux divisions et aux conflits ;

— un rôle de cadrage de l'histoire nationale puisque l'idée nationale permettait d'envisager l'avenir en dehors de toute expérience du même type dans le passé.

Mais au-delà du discours sur l'unité nationale comme projet politique, il a fallu aux Pères Fondateurs américains et à leurs successeurs prendre en compte la dimension culturelle indispensable à l'idée même de nation, malgré les conditions exceptionnelles de leur expérience. Cette dimension apparaissant vite, comme dans les autres expériences modernes, comme le complément indispensable de l'aspect politico-institutionnel de la fondation nationale.

Dès lors s'est posée la question de savoir quelle culture pourrait convenir à la nouvelle entité nationale. Et c'est naturellement vers la culture qui était la leur – celle des Pères Fondateurs –, une culture « blanche anglo-saxonne protestante », qu'ils se sont tournés, en y ajoutant l'idée fondamentale qui les distinguait des Européens de l'époque, c'est-à-dire « l'égalité des conditions » chère à Tocqueville⁸. C'est donc bien la majorité dominante, démographiquement, économiquement et culturellement, de la société américaine de la fin du XVIII^e siècle qui a imposé sa langue, ses traditions politiques et sa religion comme les fondements essentiels de la « nation » américaine.

Le processus politique d'institution de la liberté et du pluralisme apparaissant dès lors non plus comme la simple mise en œuvre pratique de principes abstraits et neutres mais bien de traditions « situées » culturellement, héritées et perçues comme la meilleure voie possible vers la construction d'un ordre politique radicalement nouveau.

On peut d'ailleurs déceler, dans cette double fondation politico-institutionnelle et culturelle, « deux mouvements contraires : d'un côté, on définit la nation par le contrat politique, on la dégage de la notion de peuple pour la rattacher à l'Etat ; de l'autre, on veut rendre la nouvelle nation égale et semblable aux européennes, c'est-à-dire que l'on cherche à lui donner les caractères de la communauté de fait qui constitue la profondeur culturelle d'un peuple »⁹.

Cette double logique de fondation de l'identité nationale a donné lieu à des interprétations variées qui ont mis l'accent sur un aspect plutôt que l'autre,

entre la primauté de la variable culturelle et celle de la variable institutionnelle, et renvoyant ainsi bien souvent aux conceptions classiques de la nation¹⁰. Mais le but des différentes interprétations américaines de la formation nationale est pourtant le même, à savoir la reconstitution d'un moment essentiel pour la société américaine – celui de la fondation – et le caractère décisif de la captation de l'idée nationale par une majorité « blanche anglo-saxonne protestante » qui l'a forgée à sa mesure et à son image.

C'est d'ailleurs pour cette raison que le thèse « libérale nationale » est appelée « consensualiste » dans sa variante historiographique chez des auteurs tels que Louis Hartz, Daniel Boorstin, Clinton Rossiter, Richard Hofstadter... Les tenants de la thèse libérale nationale ont ainsi, la plupart du temps, procédé à une simplification de l'ensemble des différents aspects caractéristiques de la « nation américaine » en mettant à chaque fois en évidence un trait saillant de l'identité américaine : le *melting-pot* pour la société, le « credo américain » (*the American Creed*) à propos de l'idéologie ou encore le fédéralisme à propos des institutions. Cette réduction conceptuelle a conduit à contourner les contradictions et les difficultés soulevées par le pluralisme d'identités culturelles déjà présent au moment de la fondation de la république.

Trois types d'arguments réductionnistes sont ainsi décelables chez les différents auteurs qui mettent en avant la thèse libérale nationale : un argument de type culturaliste qui, à l'image de la conception romantique de la nation, renvoie à un ensemble de liens culturels et à une histoire commune sur un sol commun, à l'idée d'un peuple américain aux caractères propres, préexistant au moment de fondation institutionnelle et ayant permis cette fondation ; un argument de type constructiviste qui situe l'exception nationale américaine dans les conditions mêmes du contrat initial de la fondation de la république et place ainsi l'identité nationale américaine dans la détermination de la formation institutionnelle de l'Etat ; un argument plus idéaliste mettant en avant une sorte d'idéal américain comme point d'ancrage de l'identité américaine qui aurait permis la fondation de la nation.

Un des premiers auteurs américains défenseurs de l'idée nationale américaine, Francis Lieber, écrivait ainsi qu'une nation doit « comprendre un peuple homogène, doté d'une langue et d'une littérature, implanté sur un territoire continu, et se distinguant par ces éléments des autres membres de la même civilisation »¹¹, conformément à une conception culturaliste héritière de la nation, et il explique encore pour bien montrer combien la nation américaine est d'essence anglo-saxonne qu'elle « n'est pas née du contrat formel entre les citoyens au moment où ils se sont donné une Constitution, mais elle s'est formée bien plus tôt, dans le cœur et l'esprit du peuple.

Les colons (...) ont apporté avec eux la même langue, les mêmes lois, les mêmes concepts politiques, les mêmes souvenirs, la même religion et la même économie domestique”¹². Cette approche culturaliste étroite et réductrice sera ensuite reprise par tous les auteurs qui interprètent la nation américaine selon “le caractère national du peuple”. C’est le cas par exemple de Arthur M. Schlesinger, Sr. ou encore de E. L. Humphrey qui placent la nation avant l’Etat et renforcent l’hypothèse de l’homogénéité culturelle d’un peuple américain, irréductible à tout autre, notamment européen, dont les traits caractéristiques sont certes anglo-saxons (hérités de l’Angleterre) mais “purifiés” par les conditions exceptionnelles de la colonisation américaine. Cette homogénéité permettant de parler d’une nation américaine identifiable comme telle avant même le moment de la fondation juridico-politique d’un Etat américain et tout au long de son développement.¹³

Le deuxième type d’argument – constructiviste et plus classique – trouve sa meilleure expression chez un auteur comme Daniel J. Boorstin. Pour lui, le peuple américain est composé d’une diversité culturelle incontestable qui ne peut être réduite à un ensemble national que par le jeu politique et la fondation d’institutions nationales unificatrices. La nation américaine n’est donc plus le fruit du travail des décennies qui ont précédé l’Indépendance et la Constitution sur un peuple uni par des valeurs et des traditions communes, mais le résultat d’une volonté commune d’individus soucieux de leur liberté qui ont décidé de mettre fin à leur rattachement à la Couronne britannique et de fonder une entité étatique unique entièrement nouvelle. La construction culturelle nationale s’est faite autour des institutions inventés par les Pères Fondateurs et des valeurs de liberté qu’elles véhiculent.¹⁴

Le troisième type d’argumentation est une variante idéaliste à mi-chemin entre les deux premiers. Plus que les institutions elles-mêmes, c’est un idéal américain qui est à la base de la nation américaine, un idéal formé de valeurs pré-révolutionnaires et de valeurs apportées par la Révolution. Un auteur comme Richard Hofstadter est particulièrement attaché à une interprétation de ce type du caractère national américain.¹⁵

Ce qui unit ces trois types d’arguments, c’est qu’ils sont caractéristiques d’interprétations « trop restrictives, (qui) restent en deçà de l’ambiguïté posée par la conception nationale des Pères Fondateurs. (En effet) soit qu’ils éludent les contradictions, soit qu’ils cherchent à les justifier, les auteurs contemporains de l’école du ‘consensus’ reprennent souvent à leur compte les mythes fondateurs des Etats-Unis ».¹⁶

Or c’est précisément cette vision de la nation qui malgré les vicissitudes de l’histoire américaine a fini par s’imposer comme largement dominante (notam-

ment au lendemain de la Seconde Guerre mondiale avec le triomphe de l'école consensualiste) que fait imploser le « tournant identitaire » des années 1960.

2. Le tournant identitaire ou la déconstruction de la nation américaine (du « pluralisme-diversité » au « pluralisme-différence »)

Les Etats-Unis ont connu, au tournant des années 1960-1970, une véritable révolution identitaire. Du moins, une révolution dans la manière dont l'identité américaine est perçue et conçue. Ce tournant met en jeu de nombreuses dimensions politiques, sociologiques, juridiques... de l'identité américaine.

Ce tournant identitaire peut en effet se lire comme la transformation du sens du pluralisme américain lui-même : d'un pluralisme synonyme de « diversité » à un pluralisme synonyme de « différence », du « pluralisme des intérêts » tel qu'il est décrit et mis en œuvre par les Pères fondateurs au XVIII^e siècle à un « pluralisme des identités » tel qu'il se donne à voir aujourd'hui. Que ce soit au travers des revendications au respect de la différence ou à des formes d'égalité de groupes minoritaires – ethno-raciaux, féministes, homosexuels... –, ou de celles de groupes religieux, notamment évangéliques, en faveur d'une société « morale ». Il s'agit d'une politique de l'identité (*Identity politics*).

Cette transition d'un pluralisme à l'autre a été, et demeure largement, l'occasion d'une bataille culturelle engagée par des groupes sociaux longtemps opprimés, oubliés ou marginalisés dans l'histoire américaine : les « minorités » – Noirs, Amérindiens, groupes ethniques immigrants récents (Latinos notamment), femmes et homosexuels principalement. Ces minorités combattant au nom de la reconnaissance de leur spécificité identitaire – de ce qu'elles nomment communément leur « différence » – au sein de la société américaine¹⁷. Cette « révolution » de l'identité, dont les premiers signes se sont fait sentir dès les années 1950, met au premier plan les différences socioculturelles à l'œuvre dans la société américaine.

Cette irruption de la différence comme figure de l'identité est d'autant plus rapide et violente que les groupes qui se réclament de ce mouvement ont été ignorés, marginalisés ou opprimés tout au long de l'histoire américaine. Pratiquement, il s'agit davantage pour ces groupes de faire reconnaître positivement une identité qui les différencie de la majorité américaine – et donc de la conception majoritaire de l'identité américaine – que de se différencier à proprement parler, puisqu'ils l'étaient déjà, de manière négative, dans la société américaine – qu'ils aient été relégués à ses marges ou tout simplement oubliés dans le récit de son histoire nationale. Cette volonté de reconnaissance combine, de manière générale, deux aspects : la reconnaissance d'un rôle à part entière

dans l'histoire nationale et la reconnaissance d'une spécificité méritant attention et respect de la part de la majorité.

Pour préciser ce que l'on peut considérer comme une nouvelle grammaire américaine du pluralisme, on évoquera plusieurs points.

Premier point

La transformation du rôle de la minorité par rapport à celui qui lui est assigné dans le cadre du pluralisme américain classique¹⁸ tel qu'il a été dessiné, notamment par James Madison dans *Le Fédéraliste*¹⁹. Le mécanisme madisonien implique qu'aucune des factions qui divisent le corps politique ne soit en mesure de devenir la majorité²⁰. Ainsi « les citoyens les plus prévenants et les plus vertueux », inquiets des vices que les factions introduisent dans les « gouvernements américains », formulent-ils trois plaintes : « [1] que nos gouvernements sont trop instables, [2] que le bien public est toujours oublié dans les conflits des partis rivaux, [3] que les décisions sont prises trop souvent non en accord avec les règles de la justice et les droits de la minorité, mais par la force supérieure d'une majorité intéressée et oppressive²¹ ». Si des intérêts convergents, constitutifs d'une faction, deviennent majoritaires dans une société régie par les principes du gouvernement populaire, alors il y a un risque que cette majorité « sacrifie à ses passions ou intérêts dominants à la fois le bien public et les droits des autres citoyens »²². Ce n'est donc qu'en empêchant une faction de devenir majoritaire que l'on peut en limiter les effets pervers dans un régime de gouvernement populaire. C'est le rôle de l'architecture constitutionnelle que d'interdire ce risque. Or, dans la revendication de reconnaissance des minorités américaines, la critique adressée à la majorité rejoint la crainte des citoyens vertueux de Madison. Cette revendication s'inscrit contre la captation de la démocratie par une majorité qui dès la création de la République est réputée avoir fermé la porte aux minorités. Cette majorité, aux yeux des minorités revendicatrices, n'est précisément qu'une minorité qui a réussi, celle des « hommes blancs anglos-saxons hétérosexuels » par exemple. C'est donc, indirectement, au nom de l'absence de réalisation de la promesse du pluralisme madisonien que les minorités américaines contemporaines posent dans des termes nouveaux la question identitaire. Le pluralisme américain classique est un pluralisme des intérêts qui respecte voire favorise la diversité, conformément à la prescription madisonienne ; alors que le pluralisme qui inspire aujourd'hui les revendications des minorités américaines est un pluralisme de l'identité dont le principe directeur n'est plus la diversité mais la différence.

Deuxième point

Alors que le pluralisme de la diversité organise l'espace public pour permettre à chaque citoyen et à chaque groupe – toujours susceptible d'être minoritaire – d'y intervenir à égalité de chances avec les autres, le pluralisme de la différence revendiqué par les minorités postule un espace public dominé par une majorité qui ne change pas, fermé à l'expression de minorités elles aussi figées dans un statut invariable. Il s'agit donc d'un espace public qu'il faut ouvrir, par le droit notamment, afin que les différences se fassent entendre et soient reconnues en tant que telles. Il s'agit encore d'un pluralisme de combat, de caractère culturel, qui doit déboucher sur une nouvelle définition du pluralisme politique. Cette ouverture de l'espace public est aussi une ouverture à des différences préexistantes, fondées sur des critères d'identification des individus qui permettent de les regrouper pour les faire entrer, précisément, dans l'espace public. L'individu, dans ce cadre, n'entre plus dans l'espace public pour faire reconnaître un intérêt qui lui est propre aux côtés d'autres individus qui ont éventuellement le même, il y entre pour voir reconnaître une identité dont il est fier et qu'il estime. Il y entre avec d'autres qui possèdent la même identité que lui, une identité commune mal considérée, dévalorisée, souvent bafouée, en tout cas insuffisamment reconnue par la majorité. Il s'agit là de l'essentiel, car si la mécanique du pluralisme semble rester la même le contenu en est profondément modifié.

Troisième point

Le statut initial de l'individu n'est en effet pas identique selon que l'on considère qu'il possède ou fait valoir un intérêt ou une identité. L'individu qui a un intérêt à faire valoir peut en changer plus facilement que celui qui a une identité à faire reconnaître. L'intérêt est plutôt l'objet d'un choix alors que l'identité reste essentiellement prescrite, même si celle-ci peut dans certains cas faire l'objet d'un choix – comme par exemple dans le cas de l'homosexualité où l'identification dans l'espace public peut être l'objet d'un choix, alors que le cas d'une identification ethno-raciale ou de genre, la difficulté d'échapper, publiquement, à « son » identité est bien plus grande. Or, cette distinction entre l'ordre du choix et celui de la prescription est précisément l'un des éléments-clefs du débat sur le pluralisme américain tel qu'il apparaît dans la question identitaire contemporaine²³.

Quatrième point

L'action collective. La manière de se réunir avec d'autres pour la défense d'un intérêt ou la reconnaissance d'une identité renvoie également à la distinction que l'on vient d'évoquer. L'individu qui veut promouvoir son intérêt doit, dans la démocratie pluraliste libérale moderne, s'associer à d'autres afin de former un

parti ou une faction ; il doit, du moins, choisir un groupe qui représente au mieux l'équation de ses intérêts. Un des sens du pluralisme réside précisément dans la possibilité de choisir librement entre plusieurs combinaisons, d'en créer de nouvelles, et de trouver une manière de les faire cohabiter le plus harmonieusement possible dans l'espace public, garantissant à chacune la possibilité d'être représentée, avant d'être éventuellement réalisée. La variable essentielle à ce stade reste la libre association des individus dans la perspective de défendre leurs intérêts. Cette liberté suppose celle de choisir ses affiliations et la possibilité d'en changer. Dans le cas du pluralisme de la différence, l'identité, largement prescrite, limite la possibilité de choisir ses affiliations, elle oblige à des appartenances. L'appartenance à un groupe, dans ce cas, ne se choisit pas, elle est automatique, même si elle n'est pas obligatoire. La difficulté de changer les données de sa propre identité, en l'occurrence d'un critère dominant de celle-ci, conduit à figer l'appartenance – elle demeure latente tant qu'elle n'est pas activée par la revendication. La prescription identitaire consolide ainsi les différences entre des groupes d'individus aux critères communs.

Cinquième point

Le type de relation entre minorités et majorité n'est pas le même selon qu'il s'agit d'un pluralisme ou de l'autre. Dans le cas d'un intérêt et d'une association librement choisie pour le défendre, aucune majorité n'est assurée, et symétriquement, aucune minorité n'est figée. C'est la mécanique institutionnelle qui, comme c'est le cas dans la Constitution américaine, garantit en principe cette incertitude. Dans le cas du pluralisme de la différence, minorités et majorité sont figées, l'alternance devenant difficile voire inenvisageable. Ce qui change radicalement la manière de défendre une revendication puisqu'il ne s'agit plus tant de négocier des compromis avec d'autres intérêts pour atteindre une majorité que de faire reconnaître par la majorité, par des moyens qui peuvent aller jusqu'à la violence, une identité définie par un certain nombre de traits caractéristiques. La revendication de reconnaissance d'une identité minoritaire dans l'espace public trouve dès lors sa justification dans la situation objective de la société – culturelle, historique, économique... –, par définition différente de celle, subjective, imposée par la majorité. L'acceptation de la reconnaissance de telle ou telle revendication minoritaire par la majorité pouvant dépendre quant à elle de différents facteurs (sentiment de culpabilité répondant à celui de la victime, désir de paix sociale, conception différenciée de la justice, etc.) et pouvant se concrétiser de différentes manières (droits spécifiques, politiques de discrimination positive, etc.).

On perçoit à travers le prisme du pluralisme américain, dans sa diversité et ses changements de signification, son rôle-clé pour comprendre la société améri-

caine et la conception de la nation qui en découle. Le pluralisme apparaît en effet comme un outil particulièrement utile pour aborder la question de l'identité.

Grâce à lui, on saisit mieux le sens du projet initial de la République américaine : réaliser, dans l'histoire moderne, la quadrature du cercle politique – c'est-à-dire l'unité politique dans le respect de la pluralité sociale, tout en prenant conscience de sa limite : « l'impossible réconciliation » constitutive de la modernité. Pour les Pères Fondateurs, il s'agissait de rien moins que de répondre définitivement à la question primordiale de l'articulation de l'un et du multiple, en créant la société politique idéale et la nation qui va avec. C'est tout le sens de l'exceptionnalisme américain – et notamment de la devise *E Pluribus Unum* qui a servi d'illustration à cette ambition.

Pour les Américains d'aujourd'hui, il s'agit davantage de porter à son paroxysme la promesse d'émancipation du sujet moderne, en radicalisant les différences identitaires et en les gravant le plus profondément possible dans le marbre politique.

Ainsi, entre, d'une part, l'élaboration d'une norme juridique et sociale, fruit de la démocratie et du souci d'assurer l'homogénéité de l'espace public, et, de l'autre, une préoccupation de justice vis-à-vis des différences, des particularités et des spécificités qui en font la richesse, se tient l'essentiel de l'effort identitaire américain contemporain et sans doute la définition, toujours mouvante mais ancienne, de la nation américaine.

notes

1. L'expression est la traduction française du titre du célèbre roman de Joseph Conrad, *Heart of Darkness* [*Au cœur des ténèbres*] de 1899, (tr. fr., Gallimard).
2. La popularisation du terme vient du titre d'une pièce de théâtre écrite par un écrivain anglais d'origine juive russe, Israel Zangwill, jouée en 1908 à Washington, puis reprise avec un grand succès dans tout le pays. La pièce exalte le "chaudron américain" qui mêle les peuples de tous horizons, au-delà des différences, sous la protection de la liberté. Voir pour le texte de la pièce : I. Zangwill, *The Melting-Pot*, Macmillan, 1910 et pour la biographie de l'auteur : Joseph Leftwich, *Israel Zangwill*, New York, Thomas Yoseloff, 1957. Voir également les détails donnés par D. Lacorne, *La crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard, 1995, p. 205 sq. notamment.
3. S. M. Lipset, *The First New Nation. The U.S. in Historical and Comparative Perspective*, New York, Basic Books, 1963.
4. Il y a une véritable volonté d'échapper à l'histoire chez les Pères Fondateurs qui en renvoyant la nation créée comme pur artefact rationnel à des passés mythiques ou tellement lointains la revêtent

d'un caractère atemporel et ahistorique. Les images du "Paradis perdu", d'un bonheur pastoral, d'une "Nouvelle Jérusalem" se trouvent dans de nombreux pamphlets et sermons de l'époque révolutionnaire mêlant les références mythologiques et bibliques aux images issus de l'histoire antique véhiculées par les auteurs classiques bien connus des Révolutionnaires. Les parallèles avec l'histoire des Hébreux, "peuple élu" par Dieu, sont ainsi très fréquentes dans les années 1770 ; la Providence divine, pivot du puritanisme se conjugue alors à la mission qu'ont reçu de Dieu les Américains de créer une nouvelle terre d'asile pour les persécutés du monde. On peut observer des exemples de ce phénomène de rattachement symbolique dans nombre des pamphlets réunis par Bernard Bailyn (dir.), *Pamphlets of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1965. Voir également sur ce sujet Alan E. Heimert, *Religion and the American Mind : From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1966.

5. Les Noirs esclaves représentaient, à l'époque, 17,8 % de la population de l'Union (lors du premier recensement de 1790) pour 1,5 % de Noirs libres. Chiffres donnés par Andrew Hacker, *Two Nations. Black, White, Separate, Hostile, Unequal*, New York, Scribners, 1992, repris des statistiques du Census Bureau (premier recensement américain de 1790).

6. P. Gleason, "American Identity and Americanization", in W. Petersen, M. Novak & P. Gleason, *Concepts of Ethnicity*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1980, citations p. 62-63.

7. Un auteur aussi tolérant et ouvert que Benjamin Franklin en vient ainsi à déclarer face à la pression démographique allemande en Pennsylvanie : « Puisque les Anglais qui seront envoyés de Grande-Bretagne en Amérique verront leurs anciennes places au pays aussitôt occupées et qu'ils en trouveront ici en nombre sans cesse croissant, pourquoi laisserions-nous ces rustres du Palatinat se multiplier dans nos colonies, s'y regrouper et y introduire leur langue et leurs mœurs, en en excluant les nôtres », cité par Glenn Weaver, "Benjamin Franklin and the Pennsylvania Germans", *William and Mary Quarterly*, 1957, p. 536-539.

8. Une idée qui renvoyait malgré tout culturellement elle aussi à une tradition européenne, celle des vieux "droits des Anglais" hérités de la *Magna Charta* de 1215 et de la pratique de la *Common Law*.

9. E. Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 16.

10. On citera pour mémoire ici l'opposition classique, voire caricaturale, entre les conceptions de la nation française (celle de la "nation-contrat", "nation révolutionnaire" ou "nation civique" définie en 1789 par Sieyès comme "un corps d'associés vivant sous une loi commune et représenté par la même législature" et en 1882 par Renan comme un "plébiscite de tous les jours") et allemande (la "nation-génie", "nation romantique" ou "nation ethnique" qui induit la notion "d'âme collective" chère à Joseph de Maistre, héritée de la conception du *Volksgeist* herdérien et exaltée par Fichte dans ses célèbres *Discours à la Nation allemande*). Outre les textes classiques précités, on trouvera chez Alain Renaut, "Les deux logiques de l'idée de Nation" et "l'idée fichtéenne de Nation" dans le volume "Etat et Nation", numéro 14 des *Cahiers de philosophie politique et juridique* de l'Université de Caen, 1988 et chez Dominique Schnapper, "Deux idées de la nation" dans son ouvrage *La France de l'intégration, sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1990, p. 33 sq.

11. Francis Lieber, *On Civil Liberty and Self-Government*, Lippincott, 1853, p. 21. Avant Lieber, on peut également déceler dans le discours même des Pères Fondateurs – et pas seulement dans leurs actes, comme on l'a vu plus haut – l'idée d'une "unité culturelle donnée" du peuple américain ; ainsi John Jay écrit-il dans le *Fédéraliste* : "Il a plu à la Providence de donner ce pays d'un seul tenant à un peuple uni, un peuple qui descend des mêmes ancêtres, qui parle la même langue, qui professe la même religion, qui est attaché aux mêmes principes de gouvernement et qui a les mêmes mœurs et les mêmes coutumes", in Hamilton, Jay, Madison, *The Federalists Papers*, Ed° I. Kramnick, New York, Penguin Classics, n° 2, p. 91.

12. F. Lieber, *What is Our Constitution – League, Pact or Government. Two Lectures on the Constitution of the United States delivered at the Law School of Columbia College*, Columbia University, Board of Trustees, 1861, p. 17.

13. Voir A. M. Schlesinger, Sr., "What then is the American, this New Man", *The American Historical Review*, 48, jan. 1943, p. 225-244 et E. L. Humphrey, *Nationalism and Religion in America, 1774-1789*, Boston, 1924 (cette dernière référence est citée par E. Marienstras in *Les Mythes...*, op. cit.).

14. Voir D. J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, Un. of Chicago Press, 1953 ; notamment le début de l'ouvrage pour ce qui est dit ici, p. 6 sq. On renverra pour une étude plus détaillée de la pensée de Boorstin dans le chapitre suivant, notamment au développement concernant la thèse historiographique consensualiste d'interprétation de la Révolution américaine.

15. Voir notamment le chapitre premier du livre de R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York, Vintage Books, 1948. Hans Kohn peut également être rattaché à cette interprétation idéaliste : "la nation américaine a été formée par une idée, une idée universelle. Manifester sa loyauté à l'Amérique revenait à montrer son attachement à cette idée", citation reprise par E. Marienstras de l'ouvrage de H. Kohn, *American Nationalism, An Interpretative Essay*, New York, Macmillan, 1957.

16. E. Marienstras, *Les Mythes...*, op. cit., p. 23.

17. Le réveil identitaire de ces minorités participe d'un mouvement plus vaste qui dépasse le cadre américain, même s'il a revêtu aux États-Unis des formes particulières et souvent pionnières. Ce mouvement lie politique et culture d'une manière inédite, il fait suite à une évolution dans la manière de concevoir les buts politiques et surtout les moyens de les atteindre dans les sociétés démocratiques occidentales depuis les années 1960. Cette évolution, en forme de « révolution », a reçu plusieurs appellations dans les sciences sociales contemporaines dont nous ne retiendrons ici que quelques-unes : passage « d'une économie de la distribution à une grammaire des formes de vie » pour Jürgen Habermas (voir notamment « Dialectics of Rationalization : An Interview », *Telos*, 49, automne 1981, p. 5-33) ; passage d'une société « matérialiste » à un monde de valeurs « postmatérialistes » pour Robert Inglehart (voir *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990) ; « démodernisation » pour Alain Touraine (voir notamment son ouvrage *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997).

Plus généralement, ce que nous appelons ici la « révolution » de l'identité a conduit du passage du modèle classique d'appréhension des modes de distribution de la richesse économique et des pou-

voirs politiques et sociaux, à un modèle nouveau fondé sur la primauté de la manière de définir et d'affirmer une identité, individuelle ou collective, sur la place publique. La difficulté de décider s'il s'agit d'une nouvelle manière de poser la question sociale ou d'une nouvelle question sociale reste entière. Seyla Benhabib résume cette interrogation en mettant l'accent sur les acteurs de cette transformation : « À travers l'expérience des nouveaux mouvements sociaux, des transformations majeures sont apparues dans la nature des questions définies comme questions politiques. Les combats pour la richesse, les places politiques, et l'accès qui ont caractérisé la politique bourgeoise et de la classe ouvrière tout au long du 19^e siècle et de la première moitié du 20^e ont été remplacés par des combats pour l'avortement et les droits des homosexuels, à propos de l'écologie et des conséquences des nouvelles technologies médicales, et par la politique de la fierté raciale, linguistique et ethnique (communément désignée dans le contexte américain comme la politique de la « Coalition Arc-en-Ciel »). Ces nouvelles questions ont été portées par de nouveaux acteurs politiques : à la place des partis politiques, il y a eu un tournant vers des mouvements politiques et des groupes informels d'activistes féminines, de gens de couleur, d'individus homosexuels, et de citoyens concernés », S. Benhabib (dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, introduction, p. 4 (notre traduction).

18. On trouve généralement une bonne définition du pluralisme américain classique dans les manuels de science politique (*American Government*). Ainsi, celle donnée par Benjamin Grinsberg, Theodore Lowi & Margaret Weir dans leur manuel *We the People. An Introduction to American Politics*, New York, W.W. Norton & Co., 2005 (5th Edition), p. 429 (notre traduction) : « ... Ce principe madisonien de régulation est appelé pluralisme. Selon la théorie pluraliste, tous les intérêts sont ou devraient être libres de s'affronter pour influencer la politique nationale. Plus encore, selon la doctrine pluraliste, ce sont le compromis et la modération qui résultent de cet affrontement, puisqu'aucun groupe n'est en mesure d'atteindre l'un de ses buts sans tenir compte d'une partie au moins des vues de ses nombreux concurrents ». On trouve par ailleurs des explications reconnues de cette conception classique du pluralisme américain chez des auteurs tels que David B. Truman, *The Governmental Process*, New York, Knopf, 1951 ou Robert A. Dahl, *Who Governs. Power and Democracy in an American City*, New Haven, Yale UP, 1961 (tr. fr. *Qui gouverne ?*, Paris, Armand Colin, 1971).

19. James Madison, Alexander Hamilton & John Jay, *The Federalist Papers*, 1788 (tr. fr., *Le Fédéraliste*, L.G.D.J., 1957, rééd. Economica, 1987, citée ici).

20. « Par faction, j'entends, écrit Madison, un certain nombre de citoyens, formant la majorité ou la minorité, unie et dirigée par un sentiment commun de passion ou d'intérêt, contraire au droit des autres citoyens, ou aux intérêts permanents et généraux de la communauté », *Le Fédéraliste*, *op. cit.*, n° 10, p. 67-68.

21. *Ibid.*, p. 67.

22. *Ibid.*

23. L'évocation de la différence entre intérêt et identité renvoie notamment au lien entre « question identitaire » et « question sociale ». Prêter attention à ce lien permet d'éviter de tomber dans le piège d'une certaine « illusion identitaire », c'est-à-dire dans un faux-semblant dont on peut rapidement

être victime : celui du « tout identitaire ». Au détriment d'un constat qui a force d'évidence : la « révolution de l'identité » n'efface pas la question sociale, elle la pose plutôt dans des termes nouveaux. La préoccupation identitaire, suscitée par les nouveaux mouvements sociaux notamment, ne fait pas disparaître les questions traditionnelles autour du thème de la redistribution des richesses par exemple ; elle y ajoute une dimension symbolique puissante, à côté de la dimension matérielle, sans que l'une puisse être séparée de l'autre. On peut avancer que la question identitaire soulevée ici complexifie la question sociale. Ainsi la logique d'une société fonctionnant de manière plus visible sur un mode d'exclusion-inclusion, par exemple, ne fait-elle pas disparaître les processus de domination et les questions de pouvoir, ouvrant le champ à des sociologies du politique à géométrie variable. La « révolution de l'identité », à travers le mouvement de différenciation et de complexification qu'elle imprime aux sociétés contemporaines, apparaît donc également comme une manière nouvelle de combiner des approches sociologiques qui se sont souvent définies en opposition ; comme une manière non de réaliser une impossible et réductrice synthèse mais plutôt un enrichissement de perspectives et un effort de compréhension. Cet effort se repère notamment dans la convergence des préoccupations contemporaines des sociologues autour de la question identitaire. Voir en particulier le résumé que donne Pierre Bourdieu de sa compréhension de l'imbrication des deux dimensions sociale et identitaire qui anime son œuvre, dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, chap. 1 « Espace social et espace symbolique », p. 15-29.