



La diversité contre l'égalité

(extraits)

The trouble with diversity

How we learned to love identity and ignore inequality

(2006)

Walter Benn Michaels

Éditions Raisons d'Agir, 2009

Les notes de références en anglais ne sont en général pas reprises.

Introduction

Liberté, fraternité... diversité ?

Tout observateur de la vie française contemporaine ne pourra qu'acquiescer à ce propos paru dans *Libération* : si, « en 2001, la question de la diversité ne se posait même pas, aujourd'hui, le débat est lancé¹. Cette remarque saluait l'argumentation (encore trop timide, selon le quotidien) du nombre de candidats de gauche dits « de la diversité » aux élections municipales de mars 2008. Mais la gauche n'a pas le monopole de la réflexion sur la diversité en France, comme l'ont montré les réactions françaises à l'élection de Barack Obama. Après tout, c'est Nicolas Sarkozy qui, quelques mois auparavant, avait proposé de faire inscrire cette valeur dans le Préambule de la Constitution ; le chef de l'État a ensuite exigé que tout soit mis en œuvre pour « accélérer puissamment » l'expression de la « diversité ethnique² ». En outre, l'engagement de la gauche en faveur de la diversité n'est pas jugé entièrement satisfaisant. Ainsi, dans un texte publié sur le site Internet du Mouvement des indigènes de la République, Sadri Khiari déplorait que la gauche ne se préoccupe sérieusement de la « diversité culturelle » que dans le contexte des affaires internationales. « Mais qu'en est-il des cultures et des langues minoritaires... en France même³ ? » De nos jours, apparemment, tout le monde (à part peut-être l'extrême droite – nous y reviendrons) se dit favorable à la diversité.

Face à cette dynamique française, un Américain peut éprouver deux sentiments mêlés. D'abord, la surprise : cela fait pratiquement trente ans que la diversité occupe une place de plus en plus centrale dans la vie politique, sociale, et par-dessus tout, économique des États-Unis ; comment les Français ont-ils pu prendre un tel retard ? Ensuite, la déception : pourquoi diable avez-vous finalement décidé de rattraper ce « retard » ? Ce livre de répondra pas à la première question, qui de toute évidence constitue un sujet d'étude pour les historiens. Il s'attaque en revanche à la seconde. L'éventail des partisans de la diversité – des Indigènes de la République jusqu'au président de cette même République – apporte déjà, par son étendue, un début de réponse.

On peut en préciser les contours en examinant une question posée par un militant des Indigènes à propos non pas de la diversité mais de l'égalité : « Que signifie concrètement l'affirmation paradoxale d'une égalité entre riches et pauvres, bourgeois et prolétaires, patrons et ouvriers, maîtres et serviteurs, Blancs et non-Blancs, hommes et femmes, hétéros et homos⁴ ? » Ici, c'est la forme même de l'interrogation qui importe, et

1 *Libération*, 8 – 9 mars 2008.

2 « Sarkozy veut « accélérer la diversité », Associated Press (AP), 27 novembre 2008.

3 Sadri Khiari, www.indigenes-republique.org, 18 novembre 2006.

4 www.lmsi.org, octobre 2005.

en particulier le glissement structurel qui s'opère quand on place sur le même plan l'opposition entre « maîtres et serviteurs », d'une part, et entre « Blancs et non-Blancs » d'autre part. En effet, les inégalités entre Blancs et non-Blancs – et entre hommes et femmes, hétéros et homos... - découlent avant tout de discriminations et de préjugés. Et, puisqu'elles procèdent du racisme et du sexisme, il suffirait, pour les éliminer, d'éradiquer le racisme et le sexisme. Mais les inégalités entre maîtres et serviteurs – et entre riches et pauvres, patrons et ouvriers – ne trouvent leur origine ni dans le racisme ni dans le sexisme ; elles résultent du capitalisme et du libéralisme⁵. En matière d'inégalité économique, le racisme et le sexisme fonctionnent comme des systèmes de tri : ils ne génèrent pas l'inégalité elle-même, mais en répartissent les effets. Voilà pourquoi même la victoire la plus complète remportée sur le racisme et le sexisme ne comblerait pas le fossé entre les riches et les pauvres, elle modifierait simplement leur répartition par sexe, inclination sexuelle et couleur de peau. Une France où un plus grand nombre de Noirs seraient riches ne serait pas économiquement plus égalitaire, ce serait juste une France où le fossé entre les Noirs pauvres et les Noirs riches serait plus large.

Certes, la situation française comporte ses particularités : de l'après-guerre jusqu'à la fin des années 1970, les courants dominants de la gauche se préoccupaient exclusivement d'égalité économique. Les questions relatives au féminisme, au racisme, à l'homosexualité, etc., étaient ravalées au rang de « contradictions secondaires », ou tout simplement ignorées. Mais, depuis un quart de siècle, la situation a évolué au point de renverser l'ordre des priorités : à partir du tournant libéral de la gauche de gouvernement, en 1983, la lutte contre les discriminations (SOS Racisme...) à remplacer la « rupture avec le capitalisme » en tête de l'agenda politique. Dès lors qu'il s'est souvent substitué au combat pour l'égalité (au lieu de s'y ajouter) l'engagement en faveur de la diversité a fragilisé les digues politiques qui contenaient la poussée libérale.

La volonté d'en finir avec le racisme et le sexisme s'est révélée tout à fait compatible avec le libéralisme économique, alors que la volonté de réduire – *a fortiori* de combler – le fossé entre les riches et les pauvres ne l'est pas. En même temps qu'elle affichait son engagement en faveur de la diversité (en combattant les préjugés, mais aussi en célébrant les « différences »), la classe dirigeante française accentuait son penchant libéral. Ce dernier mouvement, caractéristique de la droite (Nicolas Sarkozy incarne-t-il autre chose ?), se retrouve tout aussi fréquemment chez des gens « de gauche » (la « *gauche rénovée*⁶ » qu'appelle de ses vœux un journaliste comme Laurent Joffrin signifie-t-elle autre chose ? En quoi réside sa « rénovation », sinon dans son allégeance au marché ?). En fait, à mesure que la question de l'identité nationale affermit son emprise sur la vie intellectuelle française – qu'on la promeuve (le président de la République) ou qu'on la combatte (les Indigènes) -, on s'aperçoit que sa fonction principale consiste à faciliter, en le masquant, l'accroissement des inégalités qui caractérise le néo-libéralisme à travers le monde.

[Un graphique non présent ici porte sur l'évolution de l'inégalité des revenus des ménages américain entre 1947 et 2005 mesurée par le coefficient de Gini.] C'est à la fin des années 1970 que la courbe commence à monter en flèche. Or c'est précisément dans les dernières années de la décennie 1970 que l'on situe habituellement le tournant néo-libéral, vers cette idéologie selon laquelle (pour reprendre les termes de David Harvey dans sa *Brève histoire du néo-libéralisme*, 2005) la propriété privée, la liberté des marchés et le libre échange ne sont pas seulement des institutions économiques, mais la source même du « *bien être humain* ». Plus déterminant encore pour notre propos : c'est durant

5 Les américains ne donnent pas le même sens que nous aux termes « libéral » et « libéralisme ». Les « libéraux » américains sont, *grosso modo*, l'équivalent de nos « socialistes », soit les démocrates et les représentant de la gauche progressiste, par opposition aux conservateurs (républicains). Afin d'éviter toute confusion, nous avons traduit ces expressions par « progressiste » ou « progressisme ». « Libéralisme » s'entend donc ici au sens de libéralisme économique. Les notes de bas de pages sont du traducteur ou de l'éditeur.

6 *Le Nouvel Observateur*, 9 juin 2005.

l'année 1978 que la Cour suprême déclara légale la discrimination positive (*affirmative action*) dans les universités américaines à condition que celle-ci « *serve les intérêts de la diversité* ».

Mon intention ici n'est évidemment pas de soutenir que la discrimination positive (ou l'engagement pour la diversité en général) accroît les inégalités. Mais plutôt de montrer que la conception de la justice sociale qui sous-tend le combat pour la diversité – nos problèmes sociaux fondamentaux proviendraient de la discrimination et de l'intolérance plutôt que de l'exploitation – repose elle-même sur une conception néo-libérale. Il s'agit d'ailleurs d'une parodie de justice sociale qui entérine l'élargissement du fossé économique entre riches et pauvres tant que les riches comptent (proportionnellement) autant de Noirs, de basanés et de Jaunes que de Blancs, autant de femmes que d'hommes, autant d'homosexuels que d'hétérosexuels. Une « justice sociale » qui, en d'autre terme, accepte les injustices générées par le capitalisme. Et qui optimise même le système économique en distribuant les inégalités sans distinction d'origine ou de genre. La diversité n'est pas un moyen d'instaurer l'égalité ; c'est une méthode de gestion de l'inégalité.

En dépit de leur ralliement tardif à la diversité et au néo-libéralisme, les classes dirigeantes françaises apprennent vite. Dans le rapport annuel 2006 de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (Halde) Louis Schweitzer, son président, démontre sa maîtrise sans pareille du concept d'égalité : « *Si l'on croît à l'égalité, l'absence de diversité est le signe visible de discriminations ou d'une égalité des chances mal assurée.* » Si ceux qui gagnent plus d'argent que tout le monde ne sont que des Blancs et des hommes, il y a un problème ; si l'on trouve parmi eux des Noirs, des basanés et des femmes, il n'y a plus de problème. Si votre origine ou votre sexe vous prive des chances de réussite offertes aux autres, il y a un problème ; si c'est votre pauvreté, il n'y en a pas.

Naturellement, ainsi que n'ont pas manqué de le souligner un certain nombre de commentateurs, la source de ces réflexions elle-même est sujette à caution. D'une part, le premier collègue directeur de la Halde comprenait fort peu de représentation des « minorités visibles ». D'autre part, Louis Schweitzer, ancien président du groupe Renault (mais toujours président d'honneur du Medef international), entretient un rapport d'autant plus « complexe » avec sa nouvelle fonction que son entreprise a été plusieurs fois condamnée pour discrimination syndicale. En réalité, ces deux objections manquent leur cible. Le problème de la Halde ne réside pas dans le manque de diversité du collège qui la dirige. Quand bien même cette instance rivaliserait de diversité avec l'équipe de France championne du monde de football en 1998, la société ne s'en trouverait pas moins inégalitaire, qu'après un but de Zidane ou de Thuram. Le problème n'est pas non plus que Louis Schweitzer se soit rendu coupable de discrimination syndicale : il n'y a aucune hypocrisie à s'opposer aux syndicats de gauche tout en soutenant la diversité. De même qu'il n'y a aucune contradiction entre la perpétuation des élites et leur diversification : on s'efforce de les diversifier pour les légitimer, pas pour les faire disparaître. Antiraciste, antisexiste et antisocialiste : Louis Schweitzer est bien le président idéal de la Halde.

En homme d'affaires avisé, M Schweitzer sait que l'engagement en faveur de la diversité définit tout autant une stratégie managériale qu'une position politique. La cause suscite d'ailleurs un engouement aussi puissant dans les écoles de commerce qu'auprès des Indigènes de la République. Soucieux d'offrir aux futurs dirigeants d'entreprise « *une perspective 'globale' de l'interculturel dans le domaine des affaires* », Carlos et Javier Rabasso publiaient en septembre 2007 une *Introduction au management interculturel. Pour une gestion de la diversité*. Cet ouvrage, paru dans la même collection que les titres *Marketing des activités tertiaires*, *Finance de marché*, *Stratégie financière* et *Le coaching en cinq étapes* réserve des surprises à qui s'aventure au cœur des chapitres

consacrés à la diversité : pratiquement chaque ligne pourrait avoir été écrite par les « gauchistes » des Indigènes de la République. Par exemple, le reproche qu'adresse Sadri Khiari à la « gauche unitaire » (se soucier de la « *diversité culturelle à l'échelle mondiale* » mais pas « *en France même* ») résonne avec celui que les frères Rabasso font aux gouvernements européens, lesquels soutiendraient la diversité sauf « *à l'intérieur des frontières nationales* » (p. 168). Et, de même que les Indigènes appellent « *l'État et la société* » à « *opérer un retour critique* » sur « *l'universalisme égalitaire, affirmé pendant la Révolution française* » (« l'Appel des Indigènes »), nos deux professeurs d'écoles de commerce réclament une « *nouvelle 'révolution française'* » qui commencera avec « *les thèmes controversés de la diversité, la discrimination et l'action positive* » (p. 194).

Que peut bien signifier le fait que les représentants du monde des affaires et les descendants de « *grands-parents* » « *mis en esclavage, colonisés, animalisés* » partagent la même vision du monde ? Que la diversité, « *dans son acception la plus large (origines ethniques, sexe, handicap, âge, orientation sexuelle)* », a définitivement acquis ce que le quotidien financier *Les Échos* appelle un statut « *d'impératif économique* » (22 février 2008) et que la gauche se montre aussi prompt que la droite à s'enthousiasmer de ce nouvel « impératif ». En d'autres termes, que la logique selon laquelle les questions sociales fondamentales portent sur le respect des différences identitaires et non sur la réduction des différences économiques commence à s'épanouir en France comme naguère aux États-Unis. Ici comme là-bas, la droite néo-libérale s'est enfin trouvée une gauche néo-libérale qui réclame ce que la droite n'est que trop heureuse de lui accorder. Et, quand il s'agit de rendre le marché du travail et le marché boursier plus efficaces en développant la diversité au sein des entreprises (« l'impératif économique »), cette gauche « *renovée* » se montre tellement impatiente d'ouvrir la voie qu'elle ne se contente pas de collaborer avec la droite : elle en est l'avant-garde.

Parler de convergence entre la droite néo-libérale et la gauche néo-libérale à propos de la diversité peut passer pour une affirmation plutôt surprenante, ou à tout le moins prématurée. Après tout, Nicolas Sarkozy n'a-t-il pas été élu, en 2007, sur un programme exaltant l'identité nationale ? N'a-t-il pas, au cours de sa campagne électorale, charmé les intellectuels les plus conservateurs, tel Alain Finkielkraut ? Et, une fois élu, ne s'est-il pas empressé d'inaugurer un ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale ? Mais on aura tôt fait de montrer à quel point la droite néo-libérale se moque du vieux concept raciste d'identité nationale : le ministère du même nom à peine inauguré, Nicolas Sarkozy déclarait, en janvier 2008, que « *la diversité [était] bonne pour tout le monde* » et annonçait que ce combat serait au centre de son mandat.

Néanmoins, la gauche néo-libérale attaque fréquemment Sarkozy comme s'il était une sorte de raciste. Pour une raison à la fois simple et logique : si la gauche néo-libérale ne dépeint pas la droite néo-libérale comme le faux nez de la vieille droite raciste, rien ne permet plus à la première de se distinguer de la seconde. D'où l'excitation de gens comme Laurent Joffrin dès que Sarkozy émet le moindre borborygme inquiétant sur l'immigration et l'identité nationale. « *Le Président*, jubilait-il dans l'entre-deux tour des élections municipales de mars 2008, *a repris ses thèmes traditionnels, identité et immigration réunies, pour réveiller les mânes de la droite-droite. Nul extrémisme dans ses propos, mais un clin d'œil appuyé à ces électeurs qui ont longtemps assuré le succès du Front National. Décidément, l'inquiétude est là.* » (Libération, 12 mars 2008)

Aussi longtemps que Laurent Joffrin pourra assimiler la droite néo-libérale à la vieille droite anti-libérale (et suggérer que Sarkozy, c'est Le Pen déguisé), il pourra prétendre que la gauche néo-libérale est vraiment de gauche, et qu'il en fait partie. Mais hélas, la gauche néo-libérale n'est pas de gauche, et Laurent Joffrin non plus. En vérité, il est lui-même plus proche de Sarkozy que Sarkozy de Le Pen. Tous deux sont partisans du capitalisme (tempéré), de l'économie de marché (régulée) et du libre-échange (raisonné). Certes, Sarkozy a un léger avantage : il l'assume. Le Parti Socialiste, en revanche – ainsi

que Joffrin lui-même le note avec une certaine mélancolie – cherche toujours à donner au « *mot socialisme une définition qui soit à la fois contemporaine* [pourquoi pas quelque chose comme : « une vision du monde valorisant l'économie de marché, l'ouverture ou la croissance soutenable »?] *et bien distincte des politiques de l'UMP* » (Libération, 31 mars 2008). L'objectif, ici, consiste à se proclamer de gauche, sans jamais adopter, dans les faits, aucune position politique de gauche – sachant, ce qui facilite encore la chose, que la critique radicale du capitalisme ne passe pas pour très « contemporaine ».

Mais nous autres, Américains, avons trouvé la solution : nous nous querellons sans fin sur l'identité, en inventant des distinguos comme : s'opposer à la discrimination positive (parce que, prétendent les républicains, c'est la discrimination envers les blancs !) serait une position de droite, soutenir la discrimination positive (parce que, répliquent les démocrates, c'est une réparation que nous devons aux Noirs pour les années de discrimination que nous leur avons fait subir !) serait une position de gauche. Bref, nous nous occupons. Résultat : nous continuons à nous traiter mutuellement de racistes et à nous comporter comme si nous avions vraiment une gauche, alors que tout ce que nous avons, c'est plusieurs variétés de droite.

Il suffit de comparer les obligations liées à la diversité (tout le monde doit être gentil avec tout le monde) avec celles qu'impliquent l'égalité (certains doivent renoncer à leur richesse) pour comprendre à quel point l'engagement pour la diversité a transformé le projet politique de la gauche américaine en un programme visant à ce que les riches de couleur de peau ou d'orientation sexuelle « différentes » se sentent plus « à l'aise » sans toucher à la chose qui, entre toutes, les rend plus « à l'aise » : leur argent. Tel n'a pas toujours été le cas. Cofondateur du *Black Panthers Party* aux États-Unis, le militant des droits civiques Bobby Seale mettait en garde ses camarades à la fin des années 1960. « *Ceux qui espèrent obscurcir notre combat en insistant sur les différences ethniques aident au maintien de l'exploitation des masses, c'est-à-dire des Blancs pauvres, des Noirs pauvres, des bruns [hispaniques], Indiens, Chinois et Japonais pauvres, bref de l'ensemble des travailleurs*⁷. Pour Seale, les choses étaient claires : « *Nous ne combattons pas l'exploitation capitaliste par un capitalisme noir. Nous combattons le capitalisme par le socialisme.* » L'éloignement de cette dernière perspective devrait-il avoir pour corollaire le ralliement à un « capitalisme noir » ?

Non contents de prétendre que notre vrai problème est la différence culturelle, et par la différence économique, nous nous sommes mis en outre à traiter la différence économique comme si elle était elle-même une différence culturelle. Ce qu'on attend de nous, aujourd'hui, c'est que nous nous montrions plus respectueux envers les pauvres et que nous arrêtions de les considérer comme des victimes – car les traiter comme des victimes, c'est faire preuve de condescendance à leur égard et nier leur « individualité ». Or, si nous parvenons à nous convaincre que les pauvres ne sont pas des personnes qui manquent de ressources mais des individus qui manquent de respect, alors c'est notre « attitude » à l'égard des pauvres, et non leur pauvreté, qui devient un problème à résoudre. Nous pouvons dès lors concentrer nos efforts de réforme non plus sur la suppression des classes, mais sur l'élimination de ce que nous, Américains, appelons le « classisme ». Le « truc », en d'autres termes, consiste à cesser de voir la pauvreté comme un désavantage pour n'avoir plus besoin de chercher à la combattre. Plus généralement, cela revient à analyser l'inégalité comme une conséquence de nos préjugés plutôt que de notre système social : on substitue ainsi au projet de créer une société plus égalitaire celui d'amener les individus (nous et, en particulier, les autres) à renoncer à leur racisme, à leur sexisme, à leur classisme et à leur homophobie.

Libre à la France d'adopter elle aussi cette stratégie. A ce sujet, l'interminable débat qu'a suscité « l'affaire du foulard à l'école » peut être tenu pour une répétition fort prometteuse. En ce sens, en effet, il s'agissait là, comme Pierre Tévanian l'a

7 Le parti des *Black Panthers* est un mouvement de défense des Noirs fondé en 1966 à Oakland (Californie).

souligné, d'un total « *faux débat* » - quelques jeunes filles qui portaient le foulard ne constituaient aucune menace pour la France ou le système éducatif français, et leur but n'était pas de s'attaquer au principe de la laïcité. Pourquoi, dès lors, ce débat a-t-il pris une telle ampleur ? La réponse de Tévanian est : à cause du racisme - « *un racisme latent, que l'on retrouve dans tous les milieux sociaux et toutes les familles politiques* ». Mais cette réponse n'est, au mieux, que partiellement – on pourrait même dire *symptomatiquement* – exacte. Car le débat autour du foulard a aussi mis au jour la force de séduction de « l'antiracisme » des uns, mais aussi d'ailleurs que de « l'antisexisme » des autres : chaque camp a pu s'en donner à cœur joie, l'un accusant l'autre de racisme pendant que le second instruisait contre le premier un procès en sexisme - « vous n'êtes contre le port du foulard islamique que parce que vous méprisez le droit des musulmans ! » « Vous n'y êtes favorable que parce que vous méprisez le droit des femmes musulmanes ! » Tout comme la polémique autour de la discrimination positive aux États-Unis, ce débat est l'archétype de la tempête dans un verre d'eau libéral : il ne sortait à aucun moment de la question de l'identité.

Et les occasions de créer de nouveaux débats aussi creux que celui-ci ne manqueront pas ; de fait, la controverse autour de la mémoire et de l'histoire de France offre un modèle indéfiniment reproductible. Pendant que la gauche « mouvementiste » déplore – par la voix des Indigènes – que la France néglige complètement « *la réhabilitation et la promotion de nos histoires dans l'espace public* » (c'est moi qui souligne), la droite conservatrice – par la voix d'Alain Finkielkraut et consorts – insiste en retour sur le fait que seule importe l'histoire nationale, et que les Indigènes devraient soit considérer l'histoire de France comme *leur* histoire, soit se rappeler qu'ils « *ont le droit de partir* ». Là encore, la question placée au centre du débat – Qui est français ? Que signifie « être français » ? - ne porte que sur l'identité, et n'a aucun rapport avec l'égalité sociale. Dès lors, la réponse qu'on finira par lui apporter ne fera pas obstacle à l'économie de marché. Et, bien que Finkielkraut se montre particulièrement grincheux à l'égard de ceux qui réclament une « repentance » française pour les méfaits et les crimes commis dans le passé, ses élèves de l'École polytechnique (qui, devenus chefs d'entreprise, n'auront aucune envie de voir toute cette main d'œuvre bon marché exercer son « droit de partir ») ne tarderont pas à apprendre la leçon que leurs homologues américains ont assimilée depuis longtemps : la repentance est bonne pour les affaires. Exprimer ses regrets pour l'esclavage, le colonialisme, la Shoah, manifester son respect pour les gens – pour leur culture, leur histoire, leur sexualité, leurs goûts vestimentaires, et ainsi de suite -, tout cela revient bien moins cher que de leur verser un salaire décent.

Dès lors, les Indigènes ont besoin de leurs Finkielkraut, et les Finkielkraut ont besoin de leurs Indigènes, et le néo-libéralisme a besoin des deux à la fois pour qu'en France, comme aux États-Unis, les riches puissent continuer à s'enrichir et les pauvres à s'appauvrir. Aux États-Unis, où la diversité est d'ores et déjà devenue le gauchisme des classes supérieures, l'inégalité économique a atteint son plus haut niveau depuis les années 1920. Le coefficient de Gini y est de 0,450. La France, à ce titre, est une société beaucoup plus égalitaire : votre coefficient de Gini n'est que de 0,383, plus bas qu'il ne l'a jamais été aux États-Unis depuis plus de vingt-cinq ans. C'est plutôt une bonne nouvelle. La mauvaise, c'est que l'inégalité en France s'accroît.

Et, là où les choses se gâtent vraiment, c'est que le coefficient actuel de la France se situe à peu près au niveau où se trouvait celui des États-Unis quand le néo-libéralisme a commencé à prendre son essor, ce qui a conduit l'économiste Camille Landais (se concentrant sur l'augmentation de revenus dont a bénéficié le 1 % le plus riche de la population française) à observer que « *la France, après une période de grande stabilité des hauts revenus de 1980 à la fin des années 1990, semble donc rattraper la tendance observable dans les pays anglo-saxons actuellement* ». Si, comme les auteurs de

l'Introduction au management interculturel, vous êtes partisan de la mise en œuvre du néo-libéralisme en France et attaché à un programme de justice sociale défini par l'identité et la diversité, vous ne pourrez voir là qu'une bonne chose. « *Malgré ses préjugés à l'égard des États-Unis, disent nos deux auteurs, la France pourrait apprendre de la société américaine* » ; c'est pourquoi leur « *nouvelle révolution française* » réside principalement dans la « *diversité* » et « *l'action positive* ».

Mais déjà, les figures méconnues des frères Rabasso ont cédé la place à celle, plus médiatique, de Yazid Sabeg. Coauteur d'un ouvrage sur *la diversité dans l'entreprise, comment la réaliser ?* (édition d'Organisation, 2006), ce patron d'entreprise millionnaire lançait en novembre 2008 un manifeste audacieusement titré « *Oui, nous pouvons !* » ; le mois suivant, le chef de l'État le nommait « *commissaire à la Diversité et à l'Égalité des chances* ». « *L'Amérique a confirmé la validité d'un modèle démocratique fondé sur l'équité et la diversité* », proclame le manifeste, signé par des personnalités de droite comme de gauche et soutenu par Carla Bruni-Sarkozy. Laquelle explique qu'il « *faut aider les élites à changer* ». Non pour remettre si peu que ce soit en cause leur statut d'élites, mais pour les rendre plus noires, plus multiculturelles, plus féminines – leur rêve américain.

1) Où est le problème ?

Les années 1920 furent l'âge d'or de la « science raciale » ; de nos jours, fort rares sont les savants qui croient encore qu'il existe des races. Mais souvent, les mêmes qui s'empressent de nous dire qu'il n'existe pas chez les humains d'entités biologiques appelées « races » sont encore plus prompts à nous rappeler que les races n'en ont pas pour autant disparues : elles continuent à exister en tant qu'entités sociales. Et ces entités sociales se sont révélées remarquablement tenaces dans les divers usages que nous en faisons, aussi bien les mauvais que ceux que nous en sommes venus à considérer comme bons. Un des mauvais usages de l'entité sociale « race » est évidemment le racisme, l'incapacité ou le refus d'accepter les gens qui sont différents de nous. Toute fois, il existe dorénavant un bon usage de la « race », qui est en quelque sorte l'envers exact du racisme. Il consiste à embrasser la différence en exaltant ce que nous appelons aujourd'hui la « diversité ». (p. 25)

Deux évolutions se sont produites ici. Premièrement le concept de diversité, qui à l'origine n'était pas associé à celui de race [...] est devenu aujourd'hui intimement lié à celui-ci.

Deuxièmement, alors que le concept de diversité avait été initialement introduit comme un moyen d'esquiver le problème historique du racisme, l'engagement pour la cause de la diversité a fini par être intimement associé à la lutte contre le racisme. De fait, l'objectif de la lutte antiraciste, qu'on avait parfois identifié avec la volonté de créer une société « aveugle aux couleurs », a été repensé et assimilé à la volonté de créer une société « diverse », c'est-à-dire « consciente des couleurs ». Plutôt que de nous efforcer à traiter les gens comme si la race n'avait pas d'importance, nous allions désormais reconnaître et même glorifier leur identité raciale. De fait, la race s'est révélée être la « drogue d'entrée » conduisant à tous les types d'identité : culturelle, religieuse, et même médicale. [...]

On ne cherche plus à faire disparaître la différence, on doit au contraire *l'apprécier*. Ainsi, en ce qui concerne la race, l'idée n'est plus seulement que le racisme serait une mauvaise chose (ce que, naturellement, il est) mais que la race elle-même est une bonne chose. [...]

Mais, au fond, notre engouement pour les questions ethnico-culturelles ne camoufle-t-il pas notre indifférence aux questions de classe ? Nous aimons à penser que

les différences qui nous divisent n'opposent pas ceux qui ont de l'argent à ceux qui n'en ont pas, mais les Noirs [...] aux Blancs. Un monde dans lequel certains d'entre nous n'ont pas assez d'argent est un monde où les différences nous posent un problème : celui de devoir remédier aux inégalités, ou les justifier. Un monde où certains d'entre nous sont noirs, d'autres blancs est un monde où les différences nous donnent des solutions : celles d'apprécier nos diversités. [...]

Bien entendu, ce n'est pas parce que nous aimons à penser que nous appartenons tous à la même classe que nous appartenons *effectivement* à la même classe. « *Les dernières décennies, relate The Economist, ont vu un accroissement considérable des inégalités en Amérique.* » Que cette évolution ne pose aucun problème à la plupart des riches et à leur apologistes de la droite intellectuelle n'a rien d'étonnant ; que la gauche intellectuelle demeure elle aussi quasi imperturbable devant cette situation surprend en revanche. Face à l'accroissement de l'inégalité économique, sa seule réaction à consister à souligner l'importance de l'identité culturelle en donnant la priorité à des questions telles que la discrimination positive et en consacrant son énergie à exalter la différence. Et, depuis trente ans que le fossé entre les riches et les pauvres s'élargit, elle s'est contentée d'en appeler au respect de l'identité des personnes – comme si le problème de la pauvreté allait être réglé par le simple fait que nous nous mettions à *apprécier* les pauvres. Mais les pauvres, eux, n'ont aucune envie de contribuer à la « diversité économique » : ce qu'ils veulent, c'est bien plutôt réduire leur contribution à celle-ci ; ce qu'ils veulent, c'est tout simplement cesser d'être pauvres. (p. 26 à 29)

Mais les classes sociales n'ont rien à voir avec les races et les cultures, et les traiter comme des races et des cultures – différentes, mais équivalentes – fait partie des stratégies grâce auxquelles nous gérons l'inégalité plutôt que de chercher à la réduire ou à l'éliminer. « Blanc » ne vaut pas mieux que « Noir » ; mais « riche » vaut incontestablement mieux que « pauvre ». Si les pauvres sont une espèce en voie de disparition au sein des universités d'élites, ce n'est pas parce que ces dernières leur imposeraient des quotas, ni même qu'ils n'ont pas les moyens financiers de s'y inscrire (Harvard vous prêterait volontiers l'argent correspondant à vos frais d'inscription), c'est tout simplement parce qu'ils ne *peuvent* pas y accéder. [...] Le système scolaire américain tout entier est structuré, dès l'école primaire, de manière à permettre aux riches de « surclasser » les pauvres – autrement dit : la course est truquée. [...]

Indubitablement, la diversité est devenu une sorte de concept sacré dans la vie américaine contemporaine. Elle ne compte, à proprement parler, aucun adversaire ; les seuls reliefs dans cette uniformité résident dans le degré de l'engouement qu'on éprouve pour elle. Microsoft, par exemple, fait montre d'une grande ingéniosité dans sa quête pour la diversité. De nos jours, en effet, pas une seule de ses filiales qui ne possède ses « groupes d'affinité » rassemblant les salariés appartenant aux minorités raciales ou sexuelles, sur le modèle des groupements des étudiants des campus universitaires. (p. 31 à 33)

Si vous cherchez les grandes foules, l'enthousiasme festif et le sens de la solidarité, c'est à la Gay Pride que vous les trouverez. Le seul problème, c'est que la Gay Pride n'a rien à voir avec la recherche de l'égalité économique – et que fêter la « diversité » ne pas être une voie acceptable vers l'égalité économique. Dans un monde idéal, la diversité ne ferait l'objet d'aucune célébration, parce que, dans un monde idéal, la question de savoir avec qui vous avez envie de coucher ne serait un sujet de préoccupation que pour vous et les personnes concernées. Il en irait de même pour la couleur de votre peau : elle plairait peut-être à certains et déplairait à d'autres, mais en aucun cas elle n'aurait une portée politique de quelque nature que ce soit. [...] Empêcher toute discrimination à cause de la couleur de vos cheveux ou de votre peau ou à cause de

votre sexualité est une affaire de justice sociale, et elle est primordiale. Mais le fait que l'on apprécie votre couleur de cheveux n'a rien à voir avec la justice sociale ; aucune question de justice sociale ne repose sur la capacité d'apprécier la diversité raciale ou culturelle. [...]

L'évolution des droits civiques ne doit pas se faire au détriment de la poursuite de l'égalité économique. Et nous ne devrions pas accepter – ou continuer à accepter – que le fantasme que constitue le respect de la différence se substitue à la recherche de la justice économique. Or à la question « qui sommes nous ? » a de plus en plus tendance à se présenter comme une solution aux problèmes sociaux, et pas seulement aux États-Unis. (p. 35 et 36)

On pourrait formuler les choses ainsi : les gens qui ont des opinions différentes sont en différend ; ceux qui appartiennent à des cultures différentes sont différents sans être en différend. En réalité, le concept de diversité culturelle fonctionne exactement comme celui de culture : l'un comme l'autre nous éloigne pareillement de la question de l'idéologie (ce en quoi nous croyons). L'alternative est : la diversité ou la similitude. Si donc la classification des opinions fait appel aux critères appropriés du « juste » et du « faux », et non pas du « mien » et du « tien », les critères pertinents de classification des cultures ne sont plus du « juste » et du « faux », mais ceux du « semblable » et du « différent ». On peut nous sommer d'apprécier, voire de glorifier la différence, mais personne ne nous contraindra jamais à affectionner l'erreur. Les différences, d'opinion comme de fortune, ne sont pas faites pour être aimées. [...]

Il est bien évident que du point de vue de la mondialisation il y a une grosse différence entre traiter avec des peuples indigènes qui souhaitent préserver leur culture et traiter avec des socialistes qui veulent nationaliser votre industrie. [...]

Mais le tribalisme, pas plus que le nationalisme, ne constitue un obstacle à la mondialisation ; en réalité, l'un et l'autre lui sont parfaitement compatibles et on peut même les considérer comme deux de ses plus grandes réussites. Il s'invente aujourd'hui quotidiennement de nouvelles formes d'identités « anciennes », dont la fonction essentielle est de permettre aux gens de se faire une image d'eux-mêmes qui ait le moins possible à voir avec leur situation matérielle ou leur opinion politique. [...]

En matière de langue ancestrale, le « bon choix » ne va pas toujours de soi. Au Brésil, par exemple, on assiste depuis quelques temps au retour en force d'une langue appelée le nheengatu, que l'on veut imposer comme solution indigène face au portugais. On pourrait faire remarquer que le nheengatu (que l'on décrit comme un dialecte mêlant mots indiens, portugais et africains) fut à l'origine imposé à la population pas les missionnaires portugais, et qu'en outre ceux qui le revendiquent aujourd'hui comme leur langue ancestrale ne sont pas, pour la plupart, les descendants de la population à laquelle il avait été imposé – mais tout cela n'a aucune importance. Ce qui importe, c'est qu'on a là « *un mécanisme de résistance ethnique, culturel et linguistique* ». Et pourquoi la résistance ethnique, culturelle et linguistique est-elle importante ? Parce qu'elle ne se confond pas avec les vieilles lunes de la résistance politique ou économique. Le socialisme ou la distribution des richesses n'ont rien à voir avec tout cela. Evidemment, imbécile ! C'est de culture qu'il s'agit ! Alors que le problème est l'inégalité, la solution proposée est l'identité.

L'identité culturelle joue à peu près le même rôle idéologique à l'échelon international qu'à l'échelon national. Sur le plan économique, elle redéfinit les différences matérielles qui existent entre les gens (« j'ai plus que toi, tu as moins que moi, tant pis pour toi ») comme des différences de culture (« j'ai la mienne, tu as la tienne, et tout le monde est content »). (p. 45 et 46)

2) La question raciale

Un fait remarquable est la déconnexion plus ou moins totale entre nos croyances concernant l'identité raciale et la réalité scientifique. Les races, écrivait récemment l'anthropologue et généticien Jonathan Marks, sont « *comme les anges. Beaucoup de gens y croient, avec dévotion. Ils peuvent même vous dire quelles sont leurs caractéristiques. Mais plus vous posez de question précises à leur sujet, plus vous cherchez à saisir quelle est leur vraie nature, plus les réponses se font vagues*⁸. Face au scepticisme des savants (le numéro de décembre 2003 de la revue *Scientific American* posait la question « *Les races existent-elles ?* », et sa réponse était : « *D'un point de vue strictement génétique, non* »), on n'a délaissé la race comme entité biologique que pour mieux la réinventer comme entité sociale ou culturelle. Et la notion même de diversité – c'est-à-dire ce dont la diversité fait la diversité – découle précisément de cette réinvention.

Or, si les races n'existent pas et si, comme nous le montrerons par la suite, les cultures par lesquelles nous avons tenté de les remplacer n'existent pas vraiment non plus, pourquoi nous accrochons-nous avec tant de détermination à la conviction qu'elles existent ? Parce que nous préférons l'idée d'égalité culturelle à celle d'égalité économique. Et nous préférons *de beaucoup* l'idée de « guerre des cultures⁹ à celle de la « lutte des classes ». (p. 49 et 50)

Existe-t-il des races ? Malgré le caractère potentiellement embarrassant de cette interrogation (en effet, si les races n'existent pas, en quoi consistent alors les différences que nous respectons ?), la difficulté de cerner avec exactitude le concept a grandement contribué à le maintenir au centre du débat. L'idée de race étant passée du statut de fait biologique à celui de fait social, on s'est mis à concevoir la diversité raciale comme une diversité culturelle, et cette conception d'un monde tissé de différences culturelles (plutôt qu'économiques, politiques ou même religieuses) s'est avérée très séduisante. De ce point de vue, on pourrait même dire que plus le concept de race est devenu flou, plus il est devenu un modèle applicable à n'importe quel type de différence. (p. 53)

Envisager la race comme une représentation sociale revient à prendre acte du fait que, quand bien même nous ne croyons plus à la race en tant que réalité biologique, nous continuons néanmoins à nous conduire comme si les gens appartenaient à des races. Et de fait, dans la vie de tous les jours – qu'il s'agisse des États ou des particuliers -, notre vision du monde est organisée selon des catégories raciales. Considérer la race comme un fait social équivaut à reconnaître que nous avons tort de croire qu'elle était un fait biologique puis à soutenir que nous devrions continuer à commettre cette erreur. Peut-être devrions-nous plutôt cesser de la commettre. Apparemment, personne ne semble y tenir.

Le philosophe Kwame Anthony Appiah rappelle qu'il fut un temps où l'on croyait que certaines personnes étaient des sorcières, et où on les traitait comme telles : on disait qu'elles avaient du sang de sorcière dans les veines, et on les envoyait sur le bûcher. Plus tard, nous avons cessé de penser que certaines personnes étaient des sorcières, et qu'on puisse avoir du « sang de sorcière » dans les veines. Ce n'est pas que

8 Voir Jonathan Marks, *The Realities of Races*, publié sur le forum Internet « Is Race « Real » ? », organisé par le Social Sciences Research Council, www.raceantgenomics.ssrc.org/Marks/

9 La notion de *culture wars* (transposition américaine du *Kulturkampf* désigne, aux États-Unis, le débat autour de certains « choix de société », en appelant à certaines « valeurs » (avortement, prière à l'école, discrimination positive, etc.) qui oppose les conservateurs et la droite fondamentaliste aux « libéraux » (au sens américain du terme) et à la gauche en général (y compris les « minorités », les gays et les féministes).

nos préjugés à l'égard des sorcières aient disparu, c'est tout simplement que nous avons cessé de croire aux sorcières. Quand nous avons découvert qu'il n'y avait pas de « sang de sorcières », nous n'avons pas décidé que les sorcières devaient désormais être considérées comme une réalité sociale plutôt que biologique. Nous ne nous sommes pas mis à penser qu'une sorcière était une personne que les autres tenaient pour une sorcière, ni même qu'une sorcière était une personne qui se prenait elle-même pour une sorcière – quand une personne se prend pour une sorcière, nous pensons simplement que son esprit s'égaré. Or, maintenant que nous avons découvert qu'il n'y avait pas de « sang blanc », pourquoi n'attribuons-nous pas le même égarement aux personnes qui se prennent pour des Blancs ? (p. 59 et 60)

Deux choses contribuent à l'attrait qu'exerce la notion de culture pour remplacer celle de race. La première est que la culture s'apprend plutôt qu'elle ne s'hérite (dans le couple nature/éducation, elle est du côté de l'éducation). La seconde est que la culture est un concept plus mou que celui de race : il n'est pas nécessaire que tous les Noirs aiment le *Black Album* de Jay-Z pour que celui-ci fasse partie de la culture noire (et certains Blancs l'aiment aussi). Le problème est que, dès l'instant où l'on appelle « noire » la culture noire, ces deux atouts se volatilisent puisque, pour qu'une phrase comme « Il y a des Blancs qui sont à fond dans la culture noire » ait un sens, il faut établir une définition des Blancs et des Noirs qui soit complètement indépendant de leur culture. La culture ne peut pas remplacer notre concept de race conçue comme une réalité biologique. En apprenant à faire du rap, on ne devient pas Noir : on devient simplement un rappeur. La notion de culture s'avère totalement dépendante de celle de race – et c'est précisément là que le bât blesse : il est impossible de déterminer ce qui relève de la culture blanche ou noire ou juive si l'on ne sait pas déjà qui sont les Blancs, les Noirs et les Juifs. (p. 63 et 64)

Si l'on consulte les statistiques publiées par le Bureau du recensement des États-Unis, il apparaît d'abord que le taux officiel de pauvreté a peu varié entre 2006 et 2007, bien que le nombre de pauvres ait un peu augmenté (passant de 36,5 millions à 37,3 millions). On s'aperçoit ensuite que la pauvreté se maintient chez les Blancs (8,2%), les Noirs (24,5%) et les Asiatiques (10,2%) mais progresse chez les Hispaniques (21,5%). Présentés sous cette forme « ethnicisée », ces chiffres sont profondément alarmants, mais ils sont aussi, sans doute plus profondément encore, rassurant. Ils sont alarmants parce qu'ils nous rappellent l'importance du problème que posent l'héritage du racisme et le racisme lui-même. Ils sont rassurants pour la même raison : en laissant entendre que la discrimination est la principale cause de la pauvreté dans l'Amérique d'aujourd'hui, il implique qu'il suffirait de mettre un terme à la discrimination pour en finir avec la pauvreté. Toutefois, il suffit de changer légèrement de perspective pour que ces chiffres nous racontent une toute autre histoire. Sur les 37,3 millions de pauvres officiellement dénombrés en 2007, un plus de 16 millions (43%) étaient blancs. Ces pauvres-là ne sont pas des victimes d'une discrimination passée ou présente. C'est là que réside l'aspect vraiment alarmant de ces statistiques. Nous aimons à nous figurer le système américain comme fondamentalement juste, mais pervers – ainsi la droite et la gauche en tombent d'accord – par le racisme. Pourtant, dans le cas des Blancs pauvres, ni le discours rassurant de la droite (pour qui la discrimination appartient au passé) ni les promesses de la gauche (qui veut régler son compte une bonne fois pour toutes avec la discrimination) n'arrangeront leurs affaires. La discrimination n'est pas leur problème ; la diversité n'est pas leur solution. (p. 69 et 70)

Tandis que l'antiracisme des progressistes voit dans le respect de la différence raciale la solution à nos problèmes, l'antiracisme des conservateurs soutient que nous ne

pourrons résoudre ces difficultés qu'en supprimant ou en ignorant les différences. L'inconvénient avec ce débat (ou, sous un autre angle, son avantage), c'est que, du point de vue de l'inégalité économique, peu importe de quel côté on se trouve – et peu importe le gagnant : l'inégalité économique s'en tire saine et sauve. La fonction de l'antiracisme aujourd'hui est de nous donner un idéal – l'idéal d'une société sans préjugés – auquel nous pouvons tous souscrire, au moment même où l'insuffisance de cet idéal devrait nous crever les yeux. Le fossé entre les riches et les pauvres peut bien se creuser un peu plus chaque jour, quand on en vient à la question de la différence, nous préférons combattre le racisme que la pauvreté. La seule chose qui distingue les conservateurs des progressistes sur cette question, c'est que les premiers pensent que le combat est déjà gagné, alors que les seconds pensent qu'il ne fait que commencer. (p. 73)

Le musée américain du Mémorial de l'Holocauste s'est ouvert en 1993 ; le musée national des Indiens d'Amérique a été inauguré sur le grand parc public de Washington, le National Mall, en 2004, et nous sommes finalement en train d'obtenir un musée national de l'Histoire et de la Culture afro-américaine, lui aussi situé sur le Mall, juste à côté du Washington Monument. Les racistes à l'ancienne, comme Jesse Helms, s'opposent au projet, mais les antiracistes à la mode d'aujourd'hui, les Dick Cheney, John Roberts, Bill Frist et Thad Cochran (le fameux sénateur du Mississippi qui ne tient jamais de propos racistes) y sont tous favorables, tout comme l'était Georges W. Bush. Il va sans dire, toutefois, qu'il n'y aura pas – et qu'il ne faudrait pas qu'il y ait – de « musée national des Américains à faibles revenus » sur le Mall. On a du mal à voir l'intérêt que les pauvres auraient à célébrer leur culture, et encore moins leur perpétuation en tant que groupe. L'idée que les pauvres seraient en danger d'être assimilés par la richesse ne nous vient pas à l'esprit : autrement dit, nous ne cherchons pas à préserver des caractéristiques distinctives – éducation au rabais, insuffisance des soins médicaux – qui font des pauvres ce qu'ils sont. Certes, nous considérons que certains pauvres héritent de leur pauvreté, mais nous ne croyons pas que leur pauvreté soit leur héritage ; par exemple, si nous comprenons qu'on puisse dire de certaines personnes qu'elles sont « en partie juives » ou « en partie noires », nous trouverions absurde de dire que certains sont « en partie pauvres » ou « en partie riches ». Il peut exister des métis d'un point de vue racial, mais il n'y a pas de métis en ce qui concerne les revenus ; le concept de « revenus métissés » n'existe pas. Et, par dessus tout aucun d'entre nous, qu'il soit pauvre ou non, ne pense que la pauvreté vaut mieux que la richesse, même – et particulièrement – si nous pensons que les riches ne valent pas mieux que les pauvres. (p. 74 et 75)

3) Du respect pour les pauvres ?

Le racisme a besoin de la croyance en l'inégalité des races ; l'antiracisme a besoin de la croyance en leur égalité. C'est là que, de toute évidence, se trouve une des clés de l'attrait exercé par le concept de diversité culturelle. Car au cœur de notre conception de la culture, se trouve l'idée que les cultures sont, par essence et par principe, égales : dès lors, penser qu'une société organisée en cultures puisse être une société hiérarchisée n'a pas de sens. En d'autres termes, la représentation que nous nous faisons d'un monde divisé en différentes cultures va de pair avec l'idée que l'engagement politique pour l'égalité n'implique pas qu'on doive établir celle-ci (par exemple, en redistribuant les richesses). Il consiste simplement à rappeler que l'égalité est déjà présente. Envisagé sous cet angle, le problème peut se formuler comme suit : les gens, pour diverses raisons (par exemple, à cause du racisme), ont perdu de vue leur égalité fondamentale ; la solution est de les amener à la reconnaître.

Le concept de culture est donc très avantageux, parce que le modèle qu'il nous fournit renvoie à des différences que nous sommes susceptibles d'apprécier (comme celles qui distinguent les asio-américains des caucasiens) plutôt qu'à des différences (par exemple, celles qui distinguent les gens intelligents des gens stupides ou, plus en rapport avec notre sujet, les gens riches des gens pauvres) dont le pouvoir de séduction est beaucoup moins évident. Et l'enthousiasme que suscitent ces différences « aimables » est très largement partagé. (p. 82/83)

Il est vrai qu'il est plus facile d'être fier de son origine ethnique que de sa pauvreté, ou même de sa richesse (puisqu'il ne s'agit après tout que de la richesse de ses parents). Mais l'avantage principal de la diversité n'est pas de contribuer à développer l'amour propre des étudiants. Son véritable intérêt, comme le montre l'approbation massive que rencontre la politique de discrimination positive, est de contribuer à renforcer le fantasme collectif qui veut que des institutions comme Harvard ou l'UIC [Université de Chicago où enseigne l'auteur] soient - en interne ou les unes par rapport aux autres - des méritocraties. En effet, si les étudiants de Harvard présentent un taux approprié de diversité, cela veut dire qu'aucun étudiant n'a été tenu à l'écart de cette institution à cause de sa race ou de sa culture. Toute institution, dans le monde idéal de la discrimination positive est censée présenter un mélange culturel équitable. Mais alors, comme se fait-il que certains étudiants, accèdent à Harvard, alors que d'autres se retrouvent à l'UIC? Dans la mesure où ces différences de parcours ne sont pas imputables (ou plutôt, dans la mesure où l'on n'a pas le droit de les imputer) à de différences culturelles (puisque, voire *supra*, les cultures sont égales), il ne reste plus que le mérite individuel pour en rendre compte. Tant que nous considérerons les gens comme appartenant à des cultures différentes, et ces cultures comme égales entre elles, nous ne pourrons faire autrement que de considérer les inégalités qui existent entre les gens (par exemple, dans la réussite aux examens) comme des différences individuelles.

On comprend mieux la popularité de la discrimination positive sur les campus (et particulièrement les plus prestigieux) : elle est un outil de premier ordre pour légitimer l'idée qu'on se fait de son mérite individuel. En effet, elle est la garantie que toutes les cultures seront représentées sur le campus et que personne ne sera pénalisé injustement à cause de son appartenance à telle ou telle d'entre elles ; elle permet donc à tous les étudiants blancs de considérer qu'ils ne doivent d'être là qu'à leur mérite, et qu'ils n'ont pas usurpé leur position aux dépens d'éventuels étudiants noirs. Le problème avec la discrimination positive, ce n'est pas qu'elle viole (comme on le dit souvent) les principes de la méritocratie ; le problème, c'est qu'elle génère l'illusion qu'il existe *vraiment* une méritocratie. On nous rappelle souvent que, sans elle, nos salles de classe auraient l'air d'être entièrement blanches.

Mais imaginons à quoi ressemblerait une salle de classe de Harvard si, au lieu d'une discrimination positive en fonction de la race, nous appliquions une discrimination positive en fonction de la classe sociale. En 2004, le revenu médian annuel familial aux États-Unis est légèrement supérieur à 54 000 \$ par an. Près de 90 % des étudiants de Harvard viennent de familles dont le revenu dépasse ce montant. Dans le cadre d'une véritable politique de discrimination positive sur critères sociaux, la moitié au moins d'entre eux devraient donc quitter l'établissement. Et, comme pratiquement 75 % des étudiants de Harvard viennent de familles dont les revenus s'établissent au-delà des 100 000 \$ par an - alors que, à l'échelon national, un peu plus de 20 % seulement des familles américaines ont des revenus aussi élevés -, la plupart d'entre eux devraient également quitter cette université. Si, à Harvard, la distribution des revenus devaient refléter la morphologie nationale, plus de la moitié des étudiants qui se trouvaient dans la salle où je donnais ma conférence ne s'y serait pas trouvée, et la grande majorité des disparus aurait été riche et blanche. Il est donc parfaitement naturelle que les jeunes

blancs riches et leurs parents ne trouvent rien à redire à la diversité : la discrimination positive sur critères raciaux est, de ce point de vue, une sorte de pot de vin collectif que les riches se versent à eux-mêmes, afin de se permettre de continuer à ignorer l'inégalité économique. Le fait (et c'est un fait) que, pour entrer à Harvard, être blanc ne procure aucun avantage particulier masque celui, beaucoup plus fondamental, que, pour entrer à Harvard, il vaut mieux être riche, et il est même essentiel de ne pas être pauvre. (p. 84/86)

A cet égard, on serait fondé à trouver une utilité au concept de discrimination positive, en fin de compte, et à considérer tout simplement que les bourses sur critères sociaux sont une façon de favoriser les pauvres. De fait, on constate que, notamment là où les admissions sur critères raciaux ont été supprimées (au Texas, en Californie...), on développe de nouvelles mesures visant à promouvoir la diversité au sein des universités par l'attribution, par exemple, de « points d'admission » en fonction de certaines situations comme celle de « familles à faible revenu ». Hélas, si la diversité culturelle est le but de la discrimination positive sur critères raciaux, on a du mal à concevoir comment la diversité économique pourrait fonctionner de la même manière. Autrement dit, comment la justification selon laquelle il est bon pour la jeunesse blanche d'entrer en contact avec quelques représentants de la jeunesse noire pourrait être transposée dans le domaine économique, avec un discours du type « il est bon pour la jeunesse dorée d'entrer en contact avec quelques représentants de la jeunesse déshéritée ». Et il est assez peu probable que la diversité que créerait l'augmentation du nombre d'étudiants pauvres soit du genre de celles que les universités aiment mettre à l'honneur – pas de « Mois de l'histoire des pauvres », pas de résidences « à thème » au sein des cités universitaires (c'est-à-dire pas de « Maisons des pauvres » à côté de la Maison de l'Amérique Latine ou de celle de l'Asie) et pas de réunions spéciales organisées par l'Association des anciens élèves pauvres. En réalité, du point de vue des pauvres, tout l'intérêt qu'il y aurait à aller à Harvard serait précisément de pouvoir cesser d'être pauvres – alors qu'il est peu probable que les Asio-américains, les Afro-américains, les Latinos-américains... aient la volonté de cesser d'être Asio-américains, Afro-américains, Latinos-américains, etc. Ce qui justifie la discrimination positive en faveur des pauvres, c'est qu'elle n'a rien à voir avec la diversité : elle est censée aider les pauvres à accéder à l'université *malgré* leur pauvreté. Et ce qui rend la notion de diversité économique si ridicule est aussi ce qui la rend si séduisante : elle nous rassure en nous présentant le problème de la pauvreté comme comparable à celui de la race, en nous disant que, comme pour le problème racial, sa solution passe par la valorisation de nos différences plutôt que par leur réduction. (p. 88/89)

Si nous aimons la diversité, si nous aimons les programmes de discrimination positive, c'est parce qu'ils nous présentent le racisme comme l'unique problème que nous ayons à résoudre. Or le résoudre ne nous demande rien d'autre que de renoncer à nos préjugés. Résoudre le problème de l'inégalité économique demanderait sans doute un peu plus : peut-être de renoncer à notre argent. Cette disposition d'esprit explique pourquoi le racisme continue à être la cible la plus populaire du militantisme étudiant et, plus généralement, pourquoi les meetings « contre la haine » ont une telle force mobilisatrice. Tant que l'objet présumé de notre haine est la différence, tout le monde (nous sommes tous un petit peu racistes ou un petit peu homophobes) peut se sentir responsable du problème et, par conséquent, fier de contribuer à le résoudre. (p. 90)

Identifiée à l'engagement pour la cause de la diversité, la politique de la gauche se transforme dès lors en un ensemble de règles de savoir-vivre, un code de conduite et de langage dont le but n'est plus de faire advenir des changements radicaux dans la société,

mais de s'assurer que personne ne se sent blessé dans son amour-propre. Et, en fait, droite et gauche peuvent aujourd'hui marcher main dans la main pour la défense de ce qui est devenu un nouveau cheval de bataille : faire en sorte que les gens se sentent à l'aise, non pas seulement avec leur différence, mais aussi avec leur infériorité.

D'où le problème de la « condescendance » : ce qui ne va pas, avec les institutions d'élite, c'est leur manière de faire ressentir leur pauvreté aux pauvres. D'où également la solution : plus aucun pauvre ne devrait être mis en position de se sentir inférieur, que ce soit dans les romans ou dans la vraie vie. (p. 92)

Si la place que les institutions d'enseignement supérieur tiennent dans l'idéologie néolibérale est plus centrale que celle qu'elles occupaient dans l'idéologie libérale, c'est que ces institutions forment le moyeu du système qui nous permet de nous convaincre que les pauvres méritent au fond d'être pauvres – ou, pour le dire autrement, que les riches méritent d'être riches. Tout le monde comprend que ceux qui vont étudier dans les grandes universités y gagnent un avantage économique non négligeable, par rapport à ceux qui n'y vont pas ; c'est précisément une des raisons pour lesquelles on veut y aller.

Tant que les grands établissements d'enseignement restent ouverts à quiconque est suffisamment intelligent et/ou travailleur pour y entrer, nous ne voyons aucune injustice à ce que ceux qui y entrent en récoltent les bénéfices. Que les institutions scolaires et universitaires soient des machines à produire de l'inégalité ne pose aucun problème tant qu'elles sont aussi des machines à légitimer l'inégalité. (p. 94 et 95)

On ne saurait toutefois affirmer que le *revenu* familial soit le seul indicateur financier fiable de la réussite scolaire. A revenu familial égal, par exemple, les Noirs ont tendance à avoir de moins bons résultats scolaires que les Blancs dans de nombreux domaines [...]. Mais, comme le suggère le sociologue Dalton Conley, si l'on remplace le revenu familial par le patrimoine familial – autrement dit si, pour évaluer le statu économique de la famille, on prend en considération non seulement le revenu, mais aussi ce qu'il appelle « *la richesse accumulée* » (sous forme d'actifs tels que valeurs, obligations, compte d'épargne et capital immobilier) - , l'écart entre les Noirs et les Blancs disparaît. Et cela ne se vérifie pas que dans l'éducation. Une des découvertes les plus remarquables de Conley, c'est que le meilleur indicateur du patrimoine des personnes sur lesquelles il a enquêté n'était pas leur race ni même leur revenu, mais le patrimoine net de leurs parents. Plus généralement, dit-il, les prétendues « *différences raciales persistantes* » (comme les taux de réussite scolaire ou universitaire) ne sont en réalité que les effets des « *différences de classe*¹⁰ ».

D'un côté, donc, la politique de discrimination positive des universités, qui s'attache à résoudre un problème qui n'existe plus (les Noirs ne sont pas exclus des grandes universités à cause de leur couleur de peau, mais en raison de leur trop faible patrimoine familial). De l'autre côté, le refus signifié à Dormaid [entreprise de nettoyage offrant ses services payant pour les résidences universitaires, et susceptible, selon un journal de campus, de visibiliser les différences économiques entre étudiants, qui en fait sont tous en très grande majorité fils et filles de riches, 74 % du quartile supérieur], qui résoud lui aussi un problème qui n'existe pas (l'injustice que notre système scolaire fait subir aux pauvres commence bien avant leur hypothétique arrivée à Harvard). Mais ce n'est pas parce que ces solutions répondent à de faux problèmes qu'elles n'ont aucune finalité – leur finalité est précisément de masquer le véritable problème. Nous avons besoin de croire que les pauvres ne sont pas exclus de nos grandes universités, parce

10 Dalton Conley, *Being Black, Living in the Red*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 7. Voir aussi Annette Lareau, *Unequal Childhoods*, Berkeley, University of California Press, 2003, qui, en s'attachant à démontrer le rôle que les différences entre classes jouent dans l'éducation des enfants, démontre également le rôle que n'y jouent pas les différences entre races.

que nous avons besoin de croire que les avantages économiques que confère le fait d'être allé dans une grande université sont mérités et légitimes. Si votre passage à Harvard reflète votre richesse familiale plutôt que votre propre mérite, s'il n'est que le *signe*, et non la *cause*, de vos privilèges, alors l'effet de légitimation disparaît. Les (très rares) pauvres de Harvard ont ainsi pour fonction de rassurer les (très nombreux) riches de Harvard sur leur mérite : on n'*achète* pas son ticket pour Harvard. (p. 96 et 97)

Le statut n'étant pas réductible à la position économique, celui qui jouit d'une position élevée peut considérer que ce statut n'a rien à voir avec sa fortune. Du coup l'inégalité matérielle est censée ne jouer aucun rôle dans les gratifications ou les privations de statut. Penser que le vrai problème n'est pas l'inégalité des richesses, mais la condescendance des riches à l'égard des pauvres, c'est poser un problème de statut. Et considérer que la solution au problème est (e que Sennet recommande) « *le respect mutuel par-delà les frontières de l'inégalité* » (c'est-à-dire la fin de la condescendance), c'est souscrire au monde rêvé du néolibéralisme, un monde où le fait que coexistent une minorité de riches et une majorité de pauvres ne pose aucun problème aussi longtemps qu'on ne met personne en position d'avoir honte de sa pauvreté, où le plus important est d'être convaincu qu'il n'y a rien de répréhensible à être pauvre et que, comme le dit la mère de Lee, « *les plus riches ne sont pas forcément les meilleurs* ». [allusion à une émission de télé-réalité dans laquelle deux mères de famille échangent leur situation pendant deux semaines] (p. 99)

L'égalitarisme – ou l'antiélitisme – américain revêt ainsi deux formes qui, pour être contradictoires, n'en sont pas moins étonnamment complémentaires. La première consiste à penser qu'on n'est pas supérieur parce qu'on est riche (ce serait du snobisme) mais qu'on est riche parce qu'on est supérieur. C'est votre supériorité qui vous a fait entrer à Harvard ! C'est à elle que vous devez tout votre argent ! Cette forme d'égalitarisme fait semblant de croire à l'égalité des chances. Le second type d'égalitarisme consiste à penser : « peu importe dans quelle université vont les gens, peu importe combien d'argent ils possèdent – tous les gens sont égaux, et personne n'est meilleur que quiconque. » La contradiction est évidente (« je dois aller à Harvard parce que je suis meilleur que toi » ; « être allé à Harvard ne fait pas de moi quelqu'un de meilleur que toi »), mais la complémentarité l'est encore d'avantage (« s'il n'y a rien d'avantageux à être riche, il n'y a rien de fâcheux à être pauvre »). (p. 102)

Suivant ce modèle, remplaçons les classes par des clans ; il ne reste plus qu'à redéfinir les avantages de classe comme des avantages de statut, et l'on tient la recette de ce qu'on pourrait appeler l'égalitarisme de droite : il faut respecter les pauvres. Egalitarisme de droite qui se trouve être également, ô surprise, un ingrédient majeur de l'égalitarisme de gauche. Là où la droite (néolibérale) préfère la notion de statut à celle de classe, la gauche (néolibérale) choisit celle de culture. Reformulé ainsi en terme de « diversité », « respecter les pauvres » se dit « respecter l'autre ». L'autre est différent de vous et moi, mais, comme le dit Brooks, il n'est pas mieux ni pire. Voilà pourquoi le multiculturalisme a pu passer en l'espace d'un battement de cils, et sans nécessiter le moindre ajustement, d'une politique subversive autoproclamée à un outil de gestion d'entreprise (essayez donc d'obtenir votre MBA [la formation internationale de plus haut niveau existant en matière de gestion d'entreprise] sans suivre des cours comme « Gérer la diversité dans l'entreprise » ou « Gestion du personnel multiculturel »). De fait, on comprend que le principe de « respect de l'autre » séduise les chefs d'entreprise. Quel directeur général ne trouverait pas plus facile de respecter la culture de ses employés plutôt que de leur payer un salaire décent ?

Les cultures, comme les clans, nous donnent accès à tous les avantages de ce que Brooks appelle des « *sensibilités différentes* » (les « *mondes différents* » de la riche Jodi) en nous épargnant la gêne que nous pourrions éprouver devant les revenus différents. Ainsi métamorphose-t-on les différences de classe en « diversité », un processus également à l'œuvre en France. Par exemple, un rapport sur la « Représentation de la diversité dans les programmes de télévision¹¹ » montrait que si les « *personnes vues comme blanches* » et les femmes étaient bien moins présentes sur les écrans que les Blancs et les hommes, le groupe le plus sous-représenté de tous était « *les classes populaires* ». La solution ? Plus de femmes et de personnes de couleur, bien sûr, mais aussi plus d'ouvriers et d'employés ! Comme si la justice sociale consistait non pas à réduire le nombre de pauvres dans le monde, mais à augmenter leur représentation à la télévision. Voilà ce qu'on pourrait appeler le fantasme, plutôt que la réalité, d'une politique de gauche définie par son opposition au racisme, au sexisme et à l'homophobie, et donc par l'idée que ce que nous devons faire avec la différence, ce n'est pas l'éliminer, mais, comme Jodi, apprendre à l'apprécier. (p. 103 et 104)

« Classisme », voilà le mot-clé, le pseudo-problème qui parvient à rassembler la gauche et la droite, les conservateurs et les réactionnaires. On est victime du classisme non pas parce qu'on est pauvre, mais parce que les gens ne sont pas gentils avec nous à cause de notre pauvreté. Il trouve ses origines, à gauche, dans la bonne vieille trinité académique (race, genre, classe), et plaque sur la question des différences économiques le schéma qu'il utilise pour traiter les différences raciales et sexuelles : le problème n'est plus la différence en elle-même, mais le préjugé (racisme, sexisme) qui s'exerce à son encontre. Ainsi, de même que s'opposer au racisme n'équivaut pas à être contre la différence raciale, s'opposer au classisme n'implique aucunement qu'on soit contre les différences de classe. Et, dès lors qu'on renonce à vouloir supprimer les différences de classe pour s'engager dans la défense de leur respect, il importe peu qu'on se croie toujours « de gauche » : la lutte contre le classisme séduit au moins autant de monde à droite. [...]

Mais, naturellement, le problème des pauvres n'est pas que les riches ne les considèrent pas comme leurs égaux. Le problème, c'est que, sous le rapport de l'argent, les riches ont raison de se croire supérieurs aux pauvres. Et on ne résoudra pas ce problème en faisant en sorte que les riches cessent de regarder les pauvres de haut et se mettent à leur trouver des qualités. Car, si l'on peut considérer comme plausible l'idée que les cultures sont différentes mais égales, il est impossible de transposer cette conception aux classes sociales. Les classes sociales, définies sur un axe vertical (hautes, moyennes, basses), sont des structures d'inégalité. S'en prendre à la victime (en traitant les pauvres comme s'ils étaient responsables de leur pauvreté) n'est peut-être pas un comportement louable, mais on voit mal en quoi il serait préférable de la féliciter (« Oh ! J'aime beaucoup la manière dont vous avez aménagé votre taudis ! »).

Quand le spectre grimaçant de l'inégalité économique parvient *malgré tout* à relever la tête, la gauche a fourni à la droite un système performant pour apprendre à l'aimer. Les conservateurs, ces ingrats, se plaignent souvent du « politiquement correct » de la gauche, mais une gauche qui s'échine à réaliser l'égalité en chantant les louanges de la diversité est une gauche que les conservateurs devrait chérir – et dont les adversaires de l'élite progressiste ont déjà commencé à tirer parti. Les tenants de la diversité ne cherchent pas à établir une société dans laquelle il n'y aurait plus de pauvres, mais dans laquelle il n'y aurait rien de mal à être pauvre ; une société où les pauvres – tout comme les Noirs, les Juifs et les Asiatiques – seraient respectés. Or, dans

11 Eric Massé (sous la dir. de), « Représentation de la diversité dans les programmes de télévision », synthèse du rapport remis à l'observatoire de la diversité dans les médias du Conseil supérieur de l'audiovisuel, Paris, novembre 2008.

leurs efforts pour la faire advenir, les progressistes ont fini par jouer un rôle très utile, quoique sans doute involontaire : celui de fournir à la droite le genre de gauche dont elle a précisément besoin. La droite veut des guerres de cultures, et non des luttes de classes : tant que les affrontements concernent l'identité plutôt que la richesse, peu lui importe qui les gagne. (p. 104 à 106)

4) Le prix des consciences

Le combat pour la diversité ne s'est pas limité, comme il se doit, au domaine fantasmagorique de la race. S'il est vrai que, chez les clientes des boutiques Hermès ou chez les étudiants de l'Ivy League [groupe de huit universités américaines parmi les plus prestigieuses et les plus anciennes], le problème de l'inégalité des sexes n'est pas des plus cruciaux, il reste une question d'actualité dans le monde du travail, aussi bien pour les salariées du « supermarché pour pauvres » (Wal-Mart) que pour celles des « universités pour riches » les plus riches (Harvard). A Wal-Mart, le problème est l'inégalité de salaires : selon les conclusions d'un récent procès, les femmes y seraient payées en moyenne 30 % de moins que les hommes. A Harvard, le problème est celui de la sous-représentation des femmes dans certains départements de l'université (les mathématiques et les sciences) [...]

Certes, en permettant aux femmes de l'*upper middle class* de bénéficier des privilèges dont jouissent déjà les hommes de l'*upper middle class*, on contribuerait sans doute à établir une société plus juste ; mais elle ne serait plus juste que pour les membres de l'*upper middle class*. Cela n'améliorerait en rien la situation de ceux qui brillent par leur absence au sein des départements scientifiques des universités d'élite, ceux qui sont issus de la couche la plus basse (voire simplement de la moitié inférieure) de la société américaine.

Dès lors qu'on reconsidère la question de la diversité du personnel universitaire du point de vue de l'inégalité économique, on voit immédiatement pourquoi cette question est si populaire sur les campus et pourquoi elle est dépourvue de tout contenu susceptible de distinguer la droite de la gauche. La soit-disant gauche est devenue une sorte de département des ressources humaines de la droite, avec pour tâche de garantir des privilèges identiques aux femmes et aux hommes de l'*upper middle class*. Parce que cette question n'implique aucune redistribution de richesse à quelque niveau que ce soit. (p. 114 et 115)

De la même manière que présenter les problèmes des riches comme des problèmes de femmes [allusion à un procès pour traitement discriminatoire engagé par une ex-salariée de Morgan Stanley, gagnant un peu plus d'un million de dollars par an] permet de conférer à ces problèmes une certaine respectabilité, invoquer la question sexuelle peut aussi servir à dissimuler ou à déformer la réalité des problèmes des pauvres. Toute la littérature sur la violence conjugale, par exemple, nous rappelle régulièrement qu'il s'agit là d'un crime qui touche toutes les couches de la société américaine – ce qui, en un sens, est vrai, ou en tout cas au moins aussi vrai que l'affirmation selon laquelle il y a des riches et des pauvres à Harvard. Effectivement, il arrive parfois que, dans des foyers riches, des femmes soient victimes de violences conjugales, de même qu'il arrive parfois que des enfants issus de familles pauvres parviennent à se hisser jusqu'à l'Ivy League. Mais bien que, pour citer un article d'Amy Farmer et Jill Tiefenthaler, « *la violence conjugale frappe sans distinction de race ou de classe socio-économique* », « *certaines femmes – et c'est bien là que les auteurs veulent en venir – sont plus exposées que d'autres* ». Notamment, « *les femmes appartenant aux ménages à plus faibles revenus sont statistiquement sept fois plus souvent victimes de*

violences conjugales que les femmes des ménages à plus hauts revenus ». Dès lors, l'insistance à présenter la violence conjugale comme un phénomène touchant toutes les classes sociales sans distinction ne fait que masquer la réalité, qui est que la grande majorité des victimes sont pauvres et que la violence conjugale est avant tout une crime de pauvreté. On a affaire ici à une sorte d'inversion de la stratégie « Il y a des riches et des pauvres à Harvard », dans la mesure où le but recherché est d'une part de rendre les pauvres non pas plus visibles qu'ils ne le sont réellement, mais moins visibles, et d'autre part de mobiliser la classe moyenne et l'*upper middle class* contre la violence conjugale en présentant celle-ci comme un problème qui les touche. [...]

L'étude citée plus haut constate ainsi que les centres d'aide aux victimes de violences conjugales sont implantés majoritairement dans les quartiers les plus riches et qu'il existe un rapport inversement proportionnel entre la localisation de ces centres et celle de la population qui en aurait vraiment besoin. Ce problème en cache un autre, plus profond encore. En déconnectant la question de la violence conjugale de celle des classes sociales, nous perdons de vue que le problème est partie liée avec l'inégalité économique. Et que dans une société qui aurait réduit la pauvreté, la violence conjugale diminuerait elle aussi. Résultat : nous faisons d'un problème dans lequel le statut économique des personnes joue un rôle prépondérant une question exclusive de relation entre les sexes. (p. 118 à 120)

Supposons qu'un Martien débarque sur Terre et que nous lui exposions notre problème. Les Afro-Américains représentent environ 13 % de la population américaine. Mais leur importance est disproportionnée (autour de 32%) dans le quintile le plus pauvre de la population, disproportion que l'on retrouve, en sens inverse, pour la place qu'ils occupent au sein des 5 % des foyers les plus riches (1,7%). Le Martien, usant de son pouvoir, fait disparaître les effets économiques de l'esclavage ainsi que du système Jim Crow, et met un terme à cette disproportion. Désormais, les Noirs, qui représentent 13 % de la population américaine, représentent également 13 % des pauvres et 13 % des riches. Nous souhaitons bon retour au Martien et nous le remercions... de quoi ? La société américaine a-t-elle été transformée d'un coup de baguette magique en une société plus juste ? Non, l'Amérique d'après les réparations est exactement aussi inégalitaire que celle d'avant. Tout ce que notre Martien a fait, c'est de changer la couleur de peau de beaucoup de pauvres et de quelques riches ; mais il n'a en rien modifié la répartition de la richesse. Nous ne pouvons le remercier que pour une seule chose : avoir supprimé l'inégalité raciale de cette répartition. Mais le fossé économique qui sépare les riches des pauvres est toujours là ; seul à disparu le fossé économique qui séparait les Noirs des Blancs. (p. 128 et 129)

Conclusion

Sur l'auteur de ce livre

Walter Benn Michaels enseigne à l'université de l'Illinois, à Chicago. Il gagne 175 000 dollars par an. Mais cela ne lui suffit pas : l'une des motivations qui l'ont poussé à écrire ce livre a été l'à-valoir offert par ses éditeurs. Certains lecteurs seront tentés de voir là une contradiction entre les thèses contre l'inégalité économique développées dans les chapitres précédents. Qu'ils gardent plutôt à l'esprit que ces thèses demeurent vraies (si elle sont vraies) même si les motivations de Michaels sont blâmables, et qu'elles resteraient fausses (si elles l'étaient) même si les motivations de l'auteur étaient honorables. Plus simplement, disons que la validité d'une thèse ne dépend pas de la vertu de celui qui la formule. Par ailleurs, ce livre n'a pas pour but de démontrer que les gens, y compris l'auteur, devraient être vertueux. Durant l'été pendant lequel la majeure

partie de cet ouvrage a été écrite, un SDF vivait dans le passage souterrain sous la voie ferrée qu'aperçoit Michaels de la fenêtre de son bureau. Une personne plus vertueuse que lui aurait sans doute au moins tentée de descendre lui apporter de quoi manger, elle l'aurait peut-être même invité chez elle, pour prendre une douche et un repas chaud. A aucun moment Michaels n'envisagea une chose pareille. Ce qui occupait principalement sa pensée, c'était le désir que l'homme en question déguerpisse sans délai. Et ce désir ne contredit pas la thèse de ce livre ; il s'apparenterait même plutôt à ce qui la motive. En effet, il ne s'agit pas de dire que nous devrions être plus gentils avec les SDF ; mais que personne ne devrait être SDF. (p. 135 et 136)

En réalité, concevoir la classe comme une représentation sociale est encore plus utile que de définir la race comme une représentation sociale : alors que la seconde position vous permet seulement d'ignorer l'existence des différences entre riches et pauvres, la première vous donne la possibilité d'éliminer complètement ces différences. En effet, si vous arrivez à vous convaincre que les gens n'appartiennent à aucune autre classe que celle à laquelle ils croient appartenir, et à convaincre l'ensemble de la population (les riches comme les pauvres) qu'ils appartiennent à la classe moyenne, vous avez alors accompli, d'un simple coup de baguette magique, le tour de force de redistribuer la richesse sans procéder au moindre transfert de fonds. Marx décrivait la religion comme l'opium du peuple parce qu'elle promettait au peuple qu'il obtiendrait au paradis ce à quoi il n'avait pas accès ici-bas. Le rêve américain est plus efficace : Nous n'avons même pas à attendre la vie après la mort, puisque c'est dès ici-bas que les pauvres possèdent ce qu'ils ne possèdent pas, et que les riches ne possèdent pas vraiment ce qu'ils possèdent. Tout le monde est content. (p. 141)

Mais il n'y a rien de radical, sur le plan politique, à mettre en avant la diversifier ou à la glorifier ; au contraire, l'exaltation de la diversité – c'est la thèse de ce livre – n'est rien d'autre aujourd'hui que notre manière d'accepter l'inégalité. C'est pourquoi, n'en déplaise aux professeurs soi-disant de gauche et à leurs détracteurs de droite, on a tort de croire que les départements de sciences humaines de nos universités sont des foyers de gauchisme : ils sont en réalité le secteur recherche et développement du néolibéralisme. A mesure que s'allonge la liste des catégories de différences « aimables » qu'ils peuvent dénicher (pas seulement les races, mais les *mixed races* ; pas seulement les gays et les lesbiennes, mais les gays, les lesbiennes, les bisexuels et les transgenres), s'efface la seule différence qu'une véritable politique de gauche devrait chercher à éliminer : la différence entre les classes.

C'est pourquoi la classe a toujours fait un peu figure d'intrus dans la trinité « race-genre-classe » - ce n'est pas comme si la gauche universitaire voulait se débarrasser aussi de la race et du genre... Mais cette contradiction a été très efficacement levée : il a suffi pour cela de substituer à la notion de classe celle d'« identification de classe » pour que cette dernière accède à son tour à la respectabilité. L'astuce consiste à se concentrer sur tout ce qui concerne les gens, sauf une chose : à combien s'élève réellement leur fortune. L'historien John Womack a remarquablement bien décrit les nouveaux historiens de la classe ouvrière en soulignant qu'ils s'intéressent à tout ce qui concerne la classe ouvrière – son identification raciale, culturelle et sexuelle –, à tout, sauf au travail ouvrier. Le propre domaine de recherche de Michaels, la critique littéraire, y a apporté sa contribution personnelle en étudiant la littérature ouvrière comme elle étudie aujourd'hui la littérature afro-américaine ou asio-américaine. L'effet produit est de transformer la position de classe en culture, c'est-à-dire en quelque chose dont on peut tirer fierté (comme l'héritage). Mais pourquoi la pauvreté devrait-elle être un motif de fierté ou jouer le rôle d'un certificat d'authenticité ? Et pourquoi les professeurs de littérature devraient-ils penser qu'ils font avancer la cause de la justice en appréciant la

poésie des déshérités ? Si votre combat est celui de l'égalité, il est – doit être – fondé sur l'idée que ceux à qui l'on dénie l'égalité sont victimes d'une spoliation. Et l'engagement en faveur des pauvres est fondé précisément sur la prise de conscience de cette spoliation : les pauvres sont des victimes. Mais, dès lors que l'on commence à exalter la valeur de la littérature ouvrière, à déplorer l'injustice que nous, critiques littéraires, infligeons aux pauvres parce que nous n'avons pas su apprécier leur littérature, on ne fait rien d'autre qu'ignorer l'inégalité. Pis : on l'efface totalement – non pas en rendant aux pauvres ce dont ils sont privés, mais en niant qu'ils soient privés de quoi que ce soit.

La classe ouvrière ou les pauvres peuvent bien entendu produire la plus haute littérature – simplement, ils n'y parviennent qu'en surmontant l'obstacle que constitue leur appartenance à la classe ouvrière ou leur pauvreté. En niant que la pauvreté soit un obstacle, on nie du même coup l'existence et l'importance de l'inégalité entre classes. De ce point de vue, l'idée selon laquelle les professeurs de littérature devraient s'impliquer dans ce qu'un critique appelle la « *valorisation* » des « *culture de la classe ouvrière* » est fondamentalement réactionnaire. Dès l'instant où l'on commence à lire la production littéraire des pauvres comme on a l'habitude de lire les littératures ethniques, on est d'ores et déjà parvenu à ce qu'on pourrait appeler le « paradis de l'inégalité ». Alors que, jusqu'alors, on se contentait d'utiliser la différence culturelle pour détourner le regard de la différence économique, on peut désormais exalter la différence économique en faisant comme si elle était culturelle. (p. 145 et 146)

Ce que veut démontrer ce livre, ce n'est pas que personne devrait jamais se sentir supérieur à quiconque, ni même que personne n'est véritablement supérieur à quiconque. C'est même exactement le contraire : dans les goûts comme dans les classes sociales, il y a du meilleur et du pire. Considérer que tous les goûts se valent n'est d'aucune conséquence ; considérer les classes sociales comme équivalentes est un moyen efficace d'ignorer une inégalité qui, elle, a de véritables conséquences. Plutôt que de consacrer notre énergie à respecter l'illusion de la différence culturelle, nous ferions mieux de travailler à réduire la réalité de la différence économique. C'est là le cœur d'une véritable politique de gauche. (p. 148)

Les ravages de la pensée moniste

À propos de *La Diversité contre l'égalité* de Walter Benn Michaels
(extraits, les notes renvoient au site « les mots sont importants »)

par Daniel Sabbagh

<https://lmsi.net/Les-ravages-de-la-pensee-moniste>

Inexplicablement publié par les très sérieuses éditions Raison d'Agir, et promu aussi bien par Le Point et Marianne (ce qui est dans l'ordre des choses) que par Le monde diplomatique (ce qui est moins dans l'ordre des choses), *La diversité contre l'égalité* de Walter Benn Michaels vient nous (ré-) expliquer que les luttes antiracistes, antisexistes et anti-homophobes sont au fond plus « identitaires » qu'égalitaires et que, loin d'appartenir à la noble famille des luttes sociales, elles ne font que divertir, diviser et... servir le capital ! Parce que nous avons nous aussi produit [une critique des usages médiatiques et étatiques de la notion de diversité – mais d'une tout autre manière et sur de tout autres bases politiques](#) – et parce que l'angle d'attaque de Benn Michaels sur cette notion et ses conclusions sur les rapports entre égalité sociale et lutte contre les discriminations nous paraissent à maints égards détestables, nous avons souhaité republier un texte de Daniel Sabbagh publié par la revue [Mouvements](#), qui propose une excellente critique de ce mauvais livre. (introduction du site lmsi)

« [...] Passons rapidement sur un certain nombre d'erreurs ou d'approximations qui, pour périphériques qu'elles soient, n'en présentent pas moins un caractère surprenant dans un ouvrage censé aussi fournir des éléments d'information sur la réalité sociale américaine.

Contrairement à ce qui est affirmé page 67, c'est évidemment en vertu du Quinzième Amendement adopté en 1870 – et non du Quatorzième, dont la « clause d'Égale Protection » était originellement conçue comme n'ayant pour objet que les droits « civils », par opposition aux droits « politiques », et comme autorisant le maintien de certaines classifications raciales par les pouvoirs publics, y compris en matière électorale [12] – que les législations des États du Sud interdisant aux Noirs de faire usage de leur droit de vote ont été rendues inconstitutionnelles [13].

Contrairement à ce qui est affirmé page 55, il n'y a jamais eu de « réintroduction de la catégorie "multiracial" dans les formulaires du recensement » : d'une part, la désignation de « mulâtre » (*mulatto*), présente de 1850 à 1920 (sauf lors du recensement de 1900), loin de pouvoir être considérée comme un synonyme de « multiracial », renvoyait exclusivement à la fraction de la population noire d'ascendance manifestement mixte [14] ; d'autre part, pour ce qui est du recensement de l'an 2000 auquel l'auteur fait ici allusion, à l'issue d'un processus désormais assez bien connu il a précisément été fait le choix de ne pas introduire dans la nomenclature une catégorie « multiracial » à caractère englobant, mais de se borner à donner aux individus la possibilité de déclarer leur rattachement à plusieurs des catégories « raciales » existantes [15].

Contrairement à ce qui est suggéré page 84, en dehors du secteur atypique que constituent à cet égard les universités d'élite, il est absolument inexact que les « politique[s] de discrimination positive » rencontrent une « approbation massive », du moins à partir du moment où leurs implications concrètes sont mises en évidence [16]. Attestée notamment par les résultats des référendums les concernant (en Californie en 1996, dans l'État du Washington en 1998, dans le Michigan en 2006, dans le Nebraska en 2008), qui ont tous donné lieu au démantèlement des programmes en question avec l'approbation de 55% à 58% des électeurs, cette hostilité majoritaire de l'opinion

publique américaine à l'*affirmative action* trahit évidemment l'inexistence du quasi-consensus contre lequel affecte de s'élever notre auteur intrépide. Elle est donc passée sous silence. [...]

Amalgames en série

Mais venons-en à l'essentiel, c'est-à-dire à la conjonction d'amalgames – intentionnels ou non – sur laquelle repose entièrement la « démonstration » de Walter Benn Michaels.

Le premier de ces tours de passe-passe consiste à identifier purement et simplement racisme et discrimination – et, corrélativement, antiracisme et politiques de lutte contre les discriminations –, au mépris des acquis de plusieurs décennies de recherche en sciences sociales ayant établi que les comportements discriminatoires, loin d'être nécessairement la manifestation d'attitudes dont le racisme constituerait la rationalisation idéologique, ont aussi pour ressort le jeu inconscient de stéréotypes intériorisés, d'une part [17], le déploiement de calculs d'optimisation fondamentalement destinés à minimiser le risque anticipé, d'autre part [18]. [...]

À la confusion systématique entre racisme et discrimination se superposent aussi deux autres amalgames également lourds de conséquences : d'une part, entre lutte contre les discriminations (raciales) (a), discrimination positive (b) et promotion de la diversité (culturelle) (c), alors même que les différentes composantes de cet amalgame – notamment celle qui identifie (b) et (c) ou justifie la première au nom de la seconde – ont fait l'objet de nombreuses analyses critiques [23] dont l'auteur, en pratique, ne tient aucun compte, tout occupé qu'il est à édifier l'épouvantail contre lequel il aura ensuite beau jeu de ferrailer ; d'autre part – et surtout –, entre l'inégalité et la composante « économique » (monétaire) de celle-ci, la réduction intégrale de l'une à l'autre étant d'emblée tenue pour acquise, sans que soit jamais formulée à cet effet l'ombre d'un argument – ni a fortiori discutées les conceptualisations de l'inégalité comme phénomène multidimensionnel proposées par des auteurs aussi différents (et aussi peu confidentiels) que Amartya Sen ou Nancy Fraser [24]. [...]

Comme l'a montré une abondante littérature située à l'intersection du droit et des sciences sociales et ici entièrement négligée [27], aux États-Unis, la « race », en tant que catégorie cognitive, est largement indissociable de la relation de domination dont elle apparaît originellement comme le fondement substantialisé et la matrice de légitimation : celle des Blancs sur les Noirs. Elle renvoie moins à une apparence qu'à un statut, statut qui correspond à la position occupée au sein d'une hiérarchie [28], au démantèlement de laquelle le souci de « l'égalité » peut légitimement conduire à vouloir s'attaquer. Et ce d'autant plus que, nonobstant l'élection à la présidence des États-Unis de Barack Obama – que Benn Michaels, sans doute afin de mettre son propos à la portée du lecteur français tel qu'il se l'imagine, décrit par ailleurs comme « un Sarkozy noir » [29] –, les traces laissées par ce régime de subordination ne sont pas rares :

Ainsi, en 2005, le revenu moyen des ménages noirs (30 858 dollars) représentait 61% de celui des ménages blancs (50,784 dollars) [30].

L'écart moyen entre le montant du patrimoine des ménages appartenant à chacun des deux groupes raciaux est bien plus considérable encore : du fait notamment de l'exclusion antérieure des Noirs de l'accès à la propriété pour ce qui est des logements dont la valeur a connu l'augmentation ultérieure la plus forte, l'ordre de grandeur est ici de un à dix [31].

En 2007, et comme l'auteur lui-même le note tout en s'efforçant d'en minimiser l'importance, alors que 8,2% des Blancs disposaient d'un volume de ressources inférieur à celui qui définit le seuil de pauvreté, c'était le cas de 24.5% des Noirs [32].

En 2009, 14,8% des Noirs étaient atteints par le chômage, contre 8,3% des Blancs [33].

En 2003, l'espérance de vie des Noirs était inférieure de plus de cinq ans à celle des Blancs (72 ans et demi contre 78 ans) [34].

En 2004, la proportion des victimes d'homicide était de 3 sur 100 000 parmi les hommes blancs, de 20 sur 100 000 parmi les hommes noirs [35].

En outre, de très nombreux travaux empiriques ont établi que ces inégalités sont pour partie le produit cristallisé de discriminations passées et présentes :

Que ce soit en matière d'embauche [36], en ce qui concerne l'achat ou la location d'un logement (Ross et Turner 2005), l'octroi de prêts immobiliers [37], les montants des cautions exigées pour la remise en liberté des personnes ayant fait l'objet d'une arrestation [38], la probabilité de bénéficier assez rapidement d'une greffe d'organe [39], voire la capacité à faire l'acquisition d'une voiture neuve ou d'occasion au prix du marché [40], les enquêtes en question confirment dans la quasi-totalité des cas la permanence d'inégalités de traitement entre Blancs et Noirs, une fois neutralisé l'effet propre des variables auxquelles l'identité raciale se trouve corrélée.

Mais de ces données factuelles, manifestement, l'auteur n'a que faire. Dans la perspective exclusivement matérialiste qui est la sienne, toutes choses égales par ailleurs, une société où la « race » aurait perdu toute valeur prédictive quant à la distribution des biens susmentionnés demeurerait « exactement aussi inégalitaire » que la société américaine contemporaine [41]. C'est au prix de telles affirmations que Benn Michaels entend constituer le monopole de la classe sociale en tant qu'unité d'analyse légitime des inégalités.

L'affirmative action : une mesure égalitaire et non « identitaire »

La nature complexe et évolutive du rapport entre race et classe aux États-Unis mérite pourtant de faire l'objet d'un traitement moins dogmatique. En particulier, on sait qu'au moins une partie des multiples désavantages encore induits par l'identification raciale – dont l'existence, aux yeux des Noirs comme des Blancs, ne fait guère de doute [42] – procèdent plus précisément de discriminations « probabilistes » fondées sur la réelle valeur informative qu'est susceptible de détenir la couleur de peau, valeur informative elle-même liée à l'inégalité empiriquement observable dans la répartition des ressources matérielles et symboliques entre Blancs et Noirs. En d'autres termes, c'est bien, dans une certaine mesure, la corrélation objective entre race et classe – et la permanence de stéréotypes associant l'identité noire à une marginalité socio-économique génératrice de dysfonctionnements divers qu'elle rend possible – qui alimente une proportion croissante des comportements discriminatoires [43].

Cette corrélation, la discrimination positive entend de la réduire, dans le cadre de ce que l'on peut concevoir comme un processus de décatégorisation raciale visant à faire en sorte, par l'accroissement planifié de l'hétérogénéité économique interne au groupe des Noirs, que ce dernier cesse d'apparaître comme « un bloc homogène séparé » [44] aux composantes duquel on pourrait attribuer un certain nombre de ressemblances autres que la caractéristique commune qui définit initialement le bloc en question.

L'affirmative action est donc potentiellement justifiable au regard d'un objectif d'égalité qui n'a strictement rien à voir avec la valorisation de la diversité culturelle : l'égalité dans la répartition du bien consistant pour les individus en l'absence de préjudice subi du fait de leur identité « raciale » – ou, plus précisément, du fait de la

corrélation observable entre cette dernière et la position occupée dans la hiérarchie socio-économique.

Dans cette perspective, on peut raisonnablement soutenir que l'amélioration du statut des Noirs en tant que groupe résultant vraisemblablement de la discrimination positive devrait se traduire par une atténuation des désavantages subis par les individus noirs en conséquence de leur appartenance en tant que membre de ce groupe – et s'apparenterait dès lors, en ce qui les concerne, à un véritable bien collectif.

Or, ce type d'arguments, présent dans le débat américain sur la « question raciale » depuis plusieurs décennies [46], jamais Benn Michaels ne prend la peine de s'y confronter. Il est bien trop occupé à attribuer diverses absurdités à des contradicteurs non identifiés – et pour cause [47] – et à brocarder les usages les plus creux de la notion de « diversité » par les grandes entreprises américaines [48] : la tâche est plus aisée. »