
De la nation à l'identité: la dénationalisation de la représentation politique au Canada français et au Québec

Jacques Beauchemin
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

LA NATION CANADIENNE-FRANÇAISE DANS LE SENTIMENT DE SON UNITÉ

Dans une conférence de 1846 au titre révélateur, « L'Industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité », Étienne Parent s'inquiète de l'avenir de la nation canadienne-française face à la menace que fait peser sur elle « la force dénationalisatrice » que représente une économie contrôlée par la « nationalité rivale » (Falardeau, 1975 : 117). L'économie est aux mains de « l'autre nationalité », alors que le rapport Durham, à l'origine de l'Union, formule explicitement le projet de l'assimilation des Canadiens français. Parent considère alors que la nationalité est menacée et appelle de ses vœux le relèvement intellectuel, social et économique de ses compatriotes.

Le danger de la dénationalisation provient alors de l'extérieur de la communauté canadienne-française. Le Canada de 1840 mettait face à face deux communautés dont la rencontre portait, pour plusieurs, le danger de l'assimilation de la collectivité canadienne-française. C'est ce qu'ont en commun, au-delà de tout ce qui les sépare par ailleurs, les positions respectives de Parent en 1846 et de Maurice Séguin, un siècle plus tard, lorsqu'il soutient sa célèbre

thèse selon laquelle deux nations ne peuvent vivre dans un même État sans que fatalement l'une ne domine l'autre (Séguin, 1977 : 9). On connaît la solution que préconisait alors Séguin. Le Québec, croyait-il, ne pourra s'arracher à la domination structurelle dans laquelle il est inscrit depuis la Conquête qu'en réalisant son indépendance politique. De Durham à Séguin en passant par Parent, l'idée s'est imposée selon laquelle la dynamique conflictuelle des communautés nationales du Canada prenait l'allure d'un face-à-face mettant en scène deux communautés distinctes que Parent appelle « nationalités », Durham, « races » et Séguin, « nations ».

La disparition appréhendée de la communauté canadienne-française a été jusqu'à tout récemment interprétée dans le cadre d'une imagerie du corps étranger. L'intégrité de la communauté étant postulée, le danger de sa disparition ne pouvait provenir que des effets dissolvants qu'exerceraient sur elle des volontés affirmacionnistes adverses. Une des conséquences d'une telle conception – on y a beaucoup insisté ces dernières années alors que l'histoire et la sociologie ont relu de manière très critique le grand récit collectif canadien-français – consiste évidemment dans une représentation communautariste assez serrée en vertu de laquelle l'appartenance à la communauté canadienne-française a pu se définir comme ethnicisme (Bouchard, 1999 ; Bariteau, 1998).

Cette représentation cède maintenant le pas à une toute autre définition du « nous » collectif québécois en vertu d'une dynamique politique radicalement différente de celle dans laquelle Étienne Parent imaginait le destin national canadien-français. De manière générale, et en anticipant un peu sur notre propos, il est possible de caractériser cette mutation en remarquant que le Canada français est passé d'une définition de lui-même de nation canadienne-française à une autre définition, plus contemporaine, de francophonie. Plus exactement, les communautés francophones, tant au Québec qu'ailleurs au Canada, tendent, suivant des modalités très différentes, à se représenter comme « identité francophone » plutôt que « communauté nationale ». Je voudrais montrer que cette mutation a d'abord touché les collectivités que nous désignons maintenant sous le nom de « francophones hors Québec ». J'essaierai ensuite de montrer que cette mutation affecte désormais les Franco-

Québécois. Cependant, il nous faut tout de suite remarquer que, dans ce dernier cas, cette mutation identitaire s'est effectuée de l'intérieur même de la communauté francophone et, qu'en ce sens, la relative dilution du nationalisme québécois ne résulte pas de menées ourdies contre lui depuis l'extérieur, mais relève d'une dynamique qui lui est pour ainsi dire interne.

Esquissons d'abord l'essentiel de la dynamique politique en vertu de laquelle cette mutation a pu s'effectuer.

DE NATION À IDENTITÉ

La définition de la nation regroupe trois dimensions qui la constituent en tant que singularité institutionnelle et symbolique : une communauté d'histoire, un territoire et un État.

La communauté d'histoire constitue le fondement mémoriel et culturel à partir duquel la communauté se reconnaît une certaine communauté de destin. Le territoire, dont les limites résultent tout autant d'une occupation prolongée que d'aléas politiques à la faveur desquels il a subi de multiples reconfigurations, constitue non seulement le substrat physique de l'existence de la communauté d'histoire, mais aussi, et surtout, il circonscrit l'espace à l'intérieur duquel l'agir en commun peut être sanctionné juridiquement. L'État représente bien sûr le lieu à la fois politique, juridique et symbolique de la souveraineté populaire, laquelle correspond hypothétiquement à la poursuite d'un projet éthicopolitique qui traduit, sur un territoire donné, le vécu collectif national.

Le fait de ne pouvoir réunir, tant institutionnellement que symboliquement, ces trois composantes interdit la réalisation politique de la nation. Le nationalisme (qu'il ne faut pas confondre avec la réalité politique que constitue la nation), en tant qu'idéologie, peut mettre en discours l'une ou l'autre de ces composantes sans qu'il soit nécessaire que toutes les trois soient réunies. Il peut par exemple se construire à partir de la mémoire commune d'un regroupement d'acteurs historiques sans que ces derniers ne se trouvent sur le même territoire ou ne disposent d'un État national comme lieu politique de rassemblement. Il peut aussi n'avoir que la mémoire d'un parcours historique commun

et ne pas pouvoir se prolonger dans la nation s'il n'a pas en même temps un territoire d'appartenance ou les moyens politiques de sa reproduction dans l'État et dans les appareils que ce dernier met en place en vue de cette reproduction. À l'inverse, un nationalisme qui occupe un territoire et entrevoit la possibilité de se donner un État capable de fonder politiquement la nation est tout aussi impuissant s'il ne peut se référer à une communauté d'histoire qui fonde moralement le projet d'ériger la nation en communauté politique. Ce dernier cas de figure paraît peu probable par rapport aux multiples exemples qu'offre le premier. Comment en effet le projet de faire nation pourrait-il court-circuiter l'appartenance ou le sentiment d'une singularité historique et viser directement l'institutionnalisation ? C'est pourtant, à maints égards, ce que donne à voir le nationalisme québécois contemporain : un projet politique de souveraineté dont les conceptions de l'État et du territoire national sont claires, mais qui est réticent à nommer la communauté d'histoire qui lui donne sens.

Cette réticence à avancer le projet de la nation au nom de la communauté d'histoire – et qui veut inscrire en lui le prolongement de son parcours historique – s'explique dans une large mesure par la profonde mutation de la dynamique politique dont les sociétés contemporaines ont été le théâtre. Il s'agit du passage à la « société des identités » (Castells, 1999). Je ne pourrais rendre compte ici, de manière satisfaisante, des multiples déterminations du règne advenu de « l'identitaire » dans nos sociétés ; toutefois, il m'est possible d'en circonscrire l'essentiel.

Les sociétés contemporaines sont devenues les porte-étendard du pluralisme culturel. Nous savons qu'aujourd'hui la définition du pluralisme déborde la question des relations inter-ethniques et qu'elle s'étend maintenant aux identités et aux sous-cultures. Le fait nouveau ne consiste pas tant dans l'affirmation du pluralisme que dans le fait de sa pleine reconnaissance. En effet, aujourd'hui la société accueille le pluralisme et la diversité de ses expressions comme la trame du tissu social, alors que ce pluralisme avait été tenu à distance dans les formes antérieures de régulation politique (libéral et providentialiste) parce qu'il menaçait un ordre fondé sur un sujet politique unitaire auquel pouvait se référer l'agir politique. La nation a longtemps constitué ce référent.

La montée du pluralisme culturel débouche naturellement sur ce que Charles Taylor a appelé la politique de la différence (Taylor, 1994 ; Gutman, 1994). Potentiellement, cette dernière implique la reconnaissance de tous les particularismes identitaires. L'horizon éthique des sociétés modernes contemporaines est celui de la rencontre de la pluralité sociale, ce qui suppose le relatif effacement de la représentation d'une communauté politique dominée par l'éminente figure d'un sujet politique identifiable à une communauté d'histoire précise. L'évanescence du sujet politique dans les sociétés pluralistes débouche ainsi sur un projet d'inclusion et d'intégration qui serait, *a priori*, insensible aux appartenances et aux ancrages mémoriels. La dynamique politique des sociétés contemporaines, que je qualifie de politicoidentaires, repose sur une conception égalitariste en vertu de laquelle toutes les revendications fondées sur un droit à la différence sont légitimes et recevables. Cela signifie aussi qu'aucune « prééminence morale » ne sera reconnue aux communautés d'histoire dans une rencontre identitaire conflictuelle.

Passer à une dynamique politique dans laquelle les acteurs sociaux tendent de plus en plus à se regrouper selon un principe identitaire ou, si l'on veut, sur la base d'affinités, a pour effet d'amener les nationalismes à se redéfinir dans des termes propres à l'identité. Il importe de mesurer les effets profonds de cette redéfinition de la communauté politique parce qu'elle implique une ouverture sans condition à ceux qui, pour un motif ou un autre, choisissent de s'affilier. Si la nation évoque l'appartenance, on peut dire de l'identité qu'elle suppose plutôt l'adhésion. Si la nation implique une certaine permanence du rapport à soi, l'identité, au contraire, suppose un libre choix basé sur des affinités réciproques. L'acteur social peut alors se définir comme Québécois, mais accorder une importance plus grande à son appartenance à « l'identité » jeune ou femme ou encore montréalaise par exemple. La dynamique politique nouvelle, qui fait en sorte que la communauté politique contemporaine rassemble des regroupements très disparates d'acteurs, suppose, à son tour, l'égalité de principe de toutes allégeances identitaires. Dans la mesure où elles se situent les unes par rapport aux autres sur le plan horizontal, on ne saurait hiérarchiser les préférences d'affinité que dessine une régulation sociale orientée par le

seul impératif du respect des droits fondamentaux qui accordent, à chaque individu, la liberté d'adhérer à telle ou telle conviction, de défendre telle ou telle cause associée à une problématique identitaire et qui le protègent de toute discrimination qui résulterait de son appartenance à un groupe en particulier.

L'égalitarisme, qui caractérise la société des identités, invite à la tolérance et au respect du pluralisme de la société. Or, c'est précisément dans ce contexte que, d'une part, les revendications communautaristes, qui se réclament d'une mémoire ou d'une singularité historique, sont discréditées et que, d'autre part, le nationalisme tend à élaborer un nouveau discours en tenant compte des multiples identités. Ce n'est pas du tout un hasard que le vœu, partout réitéré, d'un rajeunissement du discours nationaliste s'accompagne d'une ouverture à la diversité et à une certaine mise à distance de la référence à un Canada français. Le nouveau discours présente la nation comme un rassemblement de diverses identités au sein d'une seule communauté politique québécoise. Une telle convivialité identitaire tolère mal l'idée de la prééminence d'une identité sur une autre. Sur quelle base, en effet, pourrait-on faire valoir le privilège dont se réclamerait une revendication identitaire particulière dans la mesure où la dynamique dans laquelle elle surgit est elle-même fondée sur un principe d'égalité de tous les protagonistes? Paradoxalement, l'égalitarisme a comme effet d'interdire l'évaluation éthique des revendications issues de la rencontre des identités, car le respect des droits fondamentaux constitue l'horizon éthique indépassable de cette dynamique politique. L'assujettissement du politique au droit radicalise le projet d'égalité citoyenne qui est lui-même le fondement de l'idéal politique de la modernité. En ce sens, on peut voir dans le passage à l'identité, et dans celle de son corollaire d'égalité citoyenne, la réalisation achevée de cet idéal. Il n'est pas utile pour mon propos de souligner les aspects évidemment positifs du respect des droits fondamentaux mais, du point de vue de la représentation nationaliste, il importe de mettre en lumière une autre conséquence de cette transformation du politique. Il s'agit du renoncement à la revendication communautariste qu'implique la redéfinition de la communauté politique dans laquelle s'érigent des identités qui aspirent à la reconnaissance dans

la perspective de l'égalité citoyenne que promeuvent et protègent les chartes de droits. Ce renoncement s'explique par le discrédit qui pèse sur toute revendication à portée communautariste au nom du particularisme qu'alimenterait cette position communautariste.

Dans le Québec contemporain, la dénationalisation dont parlait Parent au sujet du monde canadien-français du XIX^e siècle n'est pas le fait d'une puissance dont l'*imperium* se manifesterait de l'extérieur, mais plutôt le résultat d'une marginalisation volontaire du « nous » collectif canadien-français auquel il est de plus en plus difficile d'associer des revendications dont la légitimité ne se réclamerait que d'une histoire qui est forcément singulière et, donc, qui exclue. Invoquer la mémoire ou l'histoire serait tourner le dos à l'idéal égalitariste sous lequel se rencontrent des identités dont les prétentions à la reconnaissance ne s'appuient sur rien d'autre que le principe éthique de « l'égale dignité » (Taylor, 1994) et sur la règle de l'égalité citoyenne.

Si l'analyse qui précède est juste, cela implique qu'au fur et à mesure que les francophones hors Québec et que les Franco-Québécois se voient retirer – ou encore renoncent à – certains attributs d'une définition nationaliste d'eux-mêmes, ils n'ont pour ainsi dire d'autre choix que de se redécouvrir en tant qu'identités. Dans les deux cas, c'est une érosion de la représentation nationaliste de la communauté. Pour ce qui est de la question nationale québécoise, l'effacement d'un sujet politique trop clairement associé à une communauté d'histoire et d'appartenance soulève un problème qui préoccupe actuellement presque toute la pensée politique portant sur la question du Québec (Venne, 2000 ; Maclure, 2000). Il s'agit pour l'essentiel de réconcilier le projet communautariste porté principalement par les Franco-Québécois et les demandes de reconnaissance identitaire de ceux qui non seulement ne s'associent pas à ce projet communautariste, mais aussi qui n'en reconnaissent pas la légitimité. Actuellement, tous les efforts visent la réconciliation de ce qui semble s'opposer : une volonté communautariste de reconnaissance politique et le respect intégral des droits fondamentaux dans la perspective du pluralisme. Au-delà de leur diversité, ces tentatives ont en commun un projet d'édulcoration de la mémoire canadienne-française chez les Franco-Québécois d'aujourd'hui pour

lui superposer une nouvelle représentation de la nation où se rencontrent diverses composantes de la société dans une égalité citoyenne propre à la société des identités.

On comprend mieux cette vaste tentative de redéfinition de la nation québécoise en examinant de quelle manière les Canadiens français vivant hors du Québec sont passés d'une définition nationaliste à une autre que ces collectivités désignent comme une identité francophone. Il s'agit de montrer de manière très schématique de quelle façon les francophones hors Québec ont vu se dénationaliser leur représentation d'eux-mêmes à la faveur d'un « putsch » identitaire dont ils ont été victimes quand le Québec des années 1960 politisait son nationalisme et limitait la nation au territoire du Québec.

LES FRANCOPHONES HORS QUÉBEC : HISTOIRE D'UNE DÉNATIONALISATION IMPOSÉE

Ce sont peut-être les *États généraux du Canada français* de 1967-1969 – fortement traversés par le projet d'indépendance du Québec – qui constituent le moment symbolique du partage des eaux entre Franco-Québécois et francophones hors Québec (*États généraux*, 1969). Aux assises de 1967, une proposition apparemment anodine de « l'Atelier culturel » concernant les relations entre les Canadiens français du Québec et ceux du reste du Canada souleva un débat qui résume à lui seul le problème. La résolution prévoyait que les Canadiens français du Québec devaient intensifier les relations qu'entretenaient les divers groupes de cette société afin de resserrer le sentiment national. Mais, la proposition formule aussi le projet d'une aide du Québec aux « Canadiens français de l'extérieur du Québec ». Or, la province ne disposait pas des moyens constitutionnels nécessaires pour le faire et il ne pouvait se les donner qu'en réalisant son indépendance. La contradiction que soulève le fait de vouloir réaliser l'indépendance du Québec sans pour autant larguer les Canadiens français vivant à l'extérieur de ses frontières posait alors problème.

René Routhier, délégué de la Saskatchewan, déclare : « Nous avons la conviction que ces états généraux sont davantage ceux du

Québec que ceux du Canada français » (États généraux, 1969 : 168). Il exprime aussi des réserves quant au « caractère absolu de la plupart des résolutions mises à l'approbation des délégués et qui [...] apparaissent comme l'expression d'une option fondamentale déjà prise » (États généraux, 1969 : 168). Albert Régimbald, délégué de l'Ontario, dépité par l'affirmation québécoise, déclare quant à lui que « les Anglo-canadiens [*sic*] les plus fermés à la réalité française au Canada, n'ont jamais, à aucun moment, de notre vie collective d'outre-frontières, posés de geste aussi cruel que celui que se prépare à poser le séparatisme québécois à l'endroit des minorités françaises [...] Le séparatisme québécois est en train d'étouffer nos derniers espoirs » (États généraux, 1969 : 170). Les délégués provenant de l'extérieur du Québec assistent impuissants à la consolidation du nationalisme québécois dont ils voient très clairement qu'il condamne les collectivités canadiennes-françaises hors Québec à la dénationalisation et recentre le foyer de la nation sur le seul territoire québécois.

Les Canadiens français vivant à l'extérieur du Québec deviendront bientôt des francophones hors Québec. À partir de là, nous parlerons de ces Canadiens français comme des identités francophones dont les intérêts s'articulent maintenant à leur condition de minoritaire au Canada et dont les problèmes sont en lien avec des réalités régionales ou provinciales. Les États généraux révèlent le schisme qui divise dès lors la grande famille canadienne-française : celle des Québécois et celle des francophones hors Québec. Ces derniers se trouvaient alors sans territoire national mais, surtout, ils étaient coupés de la possibilité de se donner un État capable de transformer un sentiment national en réalité politique. Or, l'existence d'un tel territoire national, comme celle d'un État, est nécessaire à la fondation politique de la communauté en tant que nation. Dans cette mutation, ils se voyaient obligés d'élaborer un nouveau discours qui leur donnerait une nouvelle identité. Il ne restait plus à cette composante de la nation canadienne-française que la mémoire propre à une communauté d'histoire. Un seul nationalisme, comme représentation collective, survivra au divorce de ses deux composantes, mais les francophones hors Québec, privés des moyens de l'institutionnalisation politique de la nation, devront y renoncer à jamais.

LE CAS DU QUÉBEC : HISTOIRE D'UNE DÉNATIONALISATION VOLONTAIRE

Nous assistons à la transformation du discours identitaire à la faveur de laquelle la représentation du Québécois en tant que « nation culturelle », pour le dire comme Fernand Dumont (1995b), tend à être celle de l'idéal d'une francophonie nord-américaine (Bouchard, 1999) ou encore une forme de patriotisme constitutionnel (Bariteau, 1998). Or, il me semble que le nouveau discours identitaire dans lequel les Québécois se définissent en termes de francophonie nord-américaine adopte le même processus de dénationalisation que celui des « Canadiens français vivant à l'extérieur du Québec » lorsqu'ils sont devenus des « francophones hors Québec ». D'importants travaux se consacrent actuellement à ce réaménagement de la conscience historique à la faveur duquel l'idée d'appartenance à la nation n'émane plus d'une « philosophie de l'enracinement », mais milite en faveur de l'aplatissement des appartenances culturelles de manière à faciliter la participation politique de tous les citoyens sans exception. Si la notion « d'identité » n'est pas nécessairement au centre de ces travaux, les analyses retiennent toutefois, de l'idéal égalitaire, l'idée d'une horizontalité des rapports sociaux et donc de la disqualification de toute revendication fondée sur la mémoire d'un parcours particulier.

L'analyse qu'a proposée Claude Bariteau exprime ce nouvel *ethos* et peut utilement servir d'exemple. Il préconise une recomposition de l'appartenance nationale en fonction d'une « identité citoyenne » où pourraient se rencontrer les membres de la société sans porter le poids de leur histoire communautaire respective. Depuis la Révolution tranquille et dans le cadre de sa confrontation avec le Canada, le néonationalisme aurait eu tendance à se référer à une définition ethnique du Québec (Bariteau, 1998 : 127). La Révolution tranquille aurait donc accouché d'un projet bicéphale. D'un côté, un néonationalisme qui se porte à la défense d'une ethnie que le Québec des années 1960 découvre exploitée et colonisée ; de l'autre, un néonationalisme qui milite en faveur de l'édification d'une nation démocratique et moderne.

Claude Bariteau déplore le fait que, en dépit d'une ouverture de plus en plus marquée de la société québécoise, on ne cesse, encore aujourd'hui, de la ramener au patrimoine et à l'histoire francophone (Bariteau, 1998 : 128). Le projet souverainiste s'ouvre à la diversité, mais il le fait dans une perspective encore inspirée par le jacobinisme qui prétend que les cultures minoritaires seraient appelées à s'intégrer au grand tout francophone. Assez proche des conceptions de Dumont, ce nationalisme postulerait que la nation québécoise correspond d'abord au collectif francophone auquel devraient progressivement s'intégrer les communautés culturelles. En effet, dans l'optique du nationalisme québécois, « la culture québécoise sera française alors que des droits collectifs seront reconnus aux autochtones et à la minorité anglophone » (Bariteau, 1998 : 136). Si tel était le cas, la nation québécoise demeurerait captive d'une vision communautariste au sein de laquelle ne peuvent se structurer que des rapports inégalitaires.

Un des problèmes que soulève cette conception consiste à éloigner les communautés culturelles du projet francophone auquel elles ne trouvent aucune raison de vouloir s'associer (Bariteau, 1998 : 138). Ainsi, ce n'est pas un hasard si les communautés culturelles s'identifient plus spontanément au Canada où elles se sentent mieux reconnues. En d'autres termes, centrer le nationalisme québécois sur la composante francophone aurait pour effet d'entraver la réussite du projet souverainiste lui-même dans la mesure où cela susciterait chez les non-francophones une certaine suspicion. En somme, Bariteau déplore le fait que la conception promue par la majorité soit celle qui fait du Québec la nation des francophones. Pour sortir de ce cul-de-sac, il faudrait, selon lui, un projet qui réunirait tous les Québécois autour d'une conception civique de la nation. Les souverainistes devraient donc défendre un nationalisme fondé sur une conception de la citoyenneté qui soit étrangère aux appartenances communautaires. Dans un contexte multiculturel et multiethnique, il serait en effet nécessaire de faire taire toutes prétentions relevant d'une culture particulière (Bariteau, 1998 : 156). L'édification d'une nation civique implique la formulation d'une culture politique commune.

Cette thèse emprunte largement aux idées qu'a défendues Habermas sur le « patriotisme constitutionnel » qui pose en son centre la nécessité d'une refondation du politique au sein des sociétés pluralistes dans lesquelles se trouvent dépassés les principes d'appartenances prépolitiques. Elle cherche donc à changer les conditions du débat politique dans les sociétés dont le pluralisme culturel et identitaire est devenu la caractéristique la plus importante. Dans ce type de société, il importerait, selon Habermas, que le débat politique soit délesté des intérêts identitaires dont l'affirmation ne repose que sur des motifs relevant des parcours historiques ou culturels particuliers et, de ce fait, qui ne peuvent être universalisés. En effet, la défense d'intérêts que Habermas qualifie de prépolitiques parce qu'ils sont fermés aux débats qui pourraient invalider leurs prétentions ferait obstacle à la production des orientations normatives de la société accordées à une conception du juste. Dans cette perspective, le seul patriotisme qui soit acceptable est celui que les citoyens devraient vouer à la constitution qui définit leurs droits fondamentaux en plus des règles régissant les débats qui les opposent (Habermas, 1998 : 66-67 ; Dufour, 2001).

La position de Claude Bariteau est exemplaire de la propension à dénationaliser la représentation de la communauté politique québécoise dans la perspective d'une plus grande participation des non-francophones à la refondation identitaire du Québec. Mais ce genre de position me semble déboucher sur une aporie qui consiste dans le fait de vouloir la souveraineté d'une nation dont on aurait préalablement réaménagé la mémoire de manière à minimiser le poids symbolique de la communauté historique qui est précisément à l'origine du projet de la souveraineté. Ainsi, Bariteau prend position en faveur du patriotisme constitutionnel en acceptant le fait que des « effets perturbateurs » en découleront pour « l'identité des Québécois d'origine française » (Bariteau, 1998 : 156). Dans une société qui ne reconnaît aux citoyens qu'un ensemble de droits fondamentaux, ces effets perturbateurs consistent dans le fait que la libre circulation des identités interdit que soient poursuivis des objectifs qui dérogeraient à la neutralité que suppose l'égalité citoyenne.

Il importe que tous les Québécois s'identifient à la nation politique qu'ils créeront. Plus ils le feront, moins ils penseront à leur « nation » de référence.

Et si tel est le cas, les Québécois d'origine française se sentiront moins en deuil de leur « nation » et plus fiers d'être membres de l'État souverain du Québec (Bariteau, 1998 : 156-157).

Une telle démarche signifie que le désenclavement d'une représentation ethnique passe par la négation des appartenances et soulève au moins des raisons pour lesquelles les Québécois voudraient, dans ce cas, réaliser la souveraineté politique du Québec. Pour se libérer de cette représentation ethnicisante d'eux-mêmes? Pour sortir de leur condition d'éternels minoritaires? Pour qu'ils puissent enfin faire leur chemin libérés du poids de leur propre histoire? Si tel est le projet que poursuit Bariteau, il faudrait convenir du fait qu'est déjà largement réalisée l'inflexion du discours politique à la faveur de laquelle les Québécois ne se représentent plus sous le jour défavorable de « l'ethnie colonisée », de la même manière qu'est aussi largement consommée la rupture avec le nationalisme canadien-français qu'a pu incarner Lionel Groulx. Dans la perspective du patriotisme constitutionnel, un Québec souverain signifierait peut-être la fin des luttes politiques qui traversent le Canada depuis sa fondation mais, en même temps, cette adhésion à une nation expurgée d'une mémoire, que l'on considère ici encombrante, aurait pour effet paradoxal de vider de son contenu la question du nationalisme franco-québécois.

Les visions inspirées du patriotisme constitutionnel et des théories postnationalistes méconnaissent les assises premières des revendications qui sont en causes. Ces dernières consistent dans le prolongement d'une conscience historique québécoise de laquelle n'est évidemment pas absente l'ouverture au nouveau, mais qui est aussi tendue vers le projet d'une certaine reconduction de la tradition, entendue au sens d'une narration au sein de laquelle se trouvent les représentations collectives nécessaires à l'orientation de l'action. Le problème ne consiste pas à s'arracher à sa condition de minoritaire et à la représentation ethnicisante à laquelle elle confinerait les Québécois francophones. Il s'agit plutôt de réinsuffler à la conscience historique le sentiment de son appartenance à l'histoire en même temps que de lui fournir les moyens de la prolonger dans un destin historique que toutes les collectivités du monde se refusent à abandonner à la simple contingence. Si cette volonté de maîtrise

du destin collectif est, il est vrai, largement illusoire, cela ne dispense pas aujourd'hui ces mêmes collectivités d'accomplir ce qui leur apparaît constituer leur tâche historique, celle que le « tragique de l'action », comme le dit Ricoeur (1990), commande avec les moyens que rend disponibles une certaine situation dans l'histoire.

LES DEUX FORMES DU COMMUNAUTARISME CANADIEN-FRANÇAIS

Les francophones hors Québec ont été expulsés de l'espace politique national québécois et se redéfinissent comme communauté d'histoire et de mémoire. Privés du territoire auquel aurait pu se raccrocher leur sentiment d'appartenance nationale et du soutien d'un État que les Québécois des années 1960 et 1970 allaient transformer en presque État national, il ne leur restait que la mémoire d'une aventure commune. À l'inverse, les Franco-Québécois renoncent pour ainsi dire volontairement à la mémoire et s'érigent comme identité dans le cadre d'un État et d'un territoire. Les Franco-Québécois sont, dans ce nouveau discours identitaire, invités à mettre un peu sous le boisseau la dimension mémorielle associée au parcours canadien-français, mais ils gardent à portée de la main les autres outils essentiels à la représentation nationaliste de la communauté : la référence au territoire et le rapport à l'État qui font toujours partie intégrante du discours nationaliste québécois.

Dans le premier cas, la désignation identitaire des francophones hors Québec se transforme parce qu'il faut fabriquer un sujet politique québécois cohérent correspondant au territoire national à venir. C'est dire que les francophones hors Québec sont victimes d'un putsch identitaire qui tire son origine de l'intérieur même du collectif canadien-français. Dans le deuxième cas, les Québécois voient leur nouvelle désignation identitaire se former en raison de la nécessité d'ouvrir au pluralisme un récit encore trop imprégné de la mémoire canadienne-française, dit-on. Mais, à la différence des minorités francophones hors Québec, c'est par un acte volontaire que les Franco-Québécois reçoivent leur conscience historique sous la figure de l'identité. Ils paraissent ainsi avoir renoncé à défendre un projet politique se réclamant de la mémoire et de l'histoire

qui serait inscrit dans la trame du parcours historique canadien-français.

Un des problèmes que soulève une telle posture réside dans le fait que s'estompent en même temps les arguments moraux favorables au projet d'affirmation nationale. Il s'agit de déterminer si le passage de la nation à l'identité n'a pas pour effet de priver les collectivités en question de certains arguments moraux militant en faveur de leurs revendications. Je ne m'attarderai pas sur cette question. Je voudrais plutôt me pencher sur ce qui me semble plus fondamental encore et qui touche la légitimité même des revendications à portée communautariste. Faut-il préserver quelque chose de la mémoire canadienne-française dans la redéfinition du nationalisme québécois ? Si la réponse est affirmative, est-il alors possible de préserver cette mémoire pour que cela soit acceptable dans le cadre de la dynamique politicoidentitaire dans laquelle les volontarismes identitaires s'inscrivent dans une relation d'égalité de principe ? Voilà qui soulève la question de savoir de quelle manière pourrait être réhabilitée une visée communautariste qui soit légitime dans la société des identités.

LE POLITIQUE COMME PROLONGEMENT DE LA MÉMOIRE

On ne pourra épuiser la complexité de cette difficile question. Tout au plus pourra-t-on suggérer une direction au parcours que pourrait emprunter une réflexion portant sur la question de la légitimité des revendications communautaristes. Du point de vue de l'épistémologie des sciences humaines, ce problème est le fondement de l'herméneutique moderne parce que celle-ci se donne pour tâche de réconcilier le préjugé et les exigences de validité soulevées par toute entreprise qui a pour but d'objectiver la connaissance. Le décalque de ce problème sur le plan éthicopolitique est celui qui confronte face-à-face une conception libérale de la citoyenneté, en vertu de laquelle la société organise la rencontre d'acteurs individuels « dé-historisés » porteurs de droits et de devoirs, et cette autre, plus subjective, où les intérêts, même lorsqu'ils s'avancent sous les auspices de la revendication citoyenne et du droit, renvoient à une histoire particulière assumée comme telle.

La traduction de cette vaste question sur le plan du débat politique portant sur l'aménagement des différences et du conflit social débouche sur de nouvelles questions, cette fois très concrètes. Ainsi, par exemple, dans le cadre du politique, une proposition doit-elle, pour être valide, transcender tous les intérêts particuliers en présence de telle sorte qu'elle n'en représente aucun? La revendication politique doit-elle, pour être légitime, renoncer à s'avancer en tant que réalité communautariste et historique ainsi que le postulent les plus récentes approches de la question nationale québécoise? Est-il possible de soutenir des revendications politiques fondées sur l'appartenance sans devoir les ramener à des caractéristiques identitaires expurgées de leur contenu mémoriel?

D'une certaine manière, ces questions renvoient à la critique romantique des Lumières qui, comme le montre Gadamer (1996), conteste les prétentions de la raison dans l'histoire et de ce qu'elle conçoit comme son utopique projet de maîtrise du destin historique. Contre cette philosophie de l'histoire, le romantisme soutient l'irréductibilité de l'enracinement culturel. Les sociétés appartiendraient d'abord à leur tradition et ne sauraient prétendre y échapper dans le projet d'une refondation rationnelle qu'en vertu d'une profonde illusion quant à la possible maîtrise du monde. Plus encore, la reprise de la tradition (entendons ici l'interprétation d'un certain parcours historique) est non seulement possible dans le cadre d'une appréhension critique, mais nécessaire à la détermination de l'agir en commun. Dumont aussi invoque la nécessité de la mémoire dans l'orientation du présent et de l'avenir des sociétés (1995a, 1995b). Dans une perspective proche de celle de l'herméneutique des traditions chez Gadamer, Dumont a maintes fois insisté sur le fait que cette mémoire ne constitue pas le legs accumulé d'une histoire, mais une disposition sociale à l'intégration du nouveau et de l'inédit. Dans cette acception, la mémoire constitue un moyen d'appréhension de « l'événement » davantage que le butin sur lequel veillerait à jamais une conscience historique dont le projet ne se limiterait qu'à en assurer la conservation. Comme Gadamer, Dumont montre que le travail de la mémoire est, pour ainsi dire, devenu transparent à lui-même dans la mesure où elle est le fait d'une activité consciente d'élaboration du sens et de projets. Elle est devenue la « conscience

historique » et c'est pour cette raison que Dumont plaide en faveur d'une réinvention des traditions dans le politique plutôt qu'en faveur d'une reconduction de la tradition¹.

La thèse de fond de *Vérité et méthode*, que Dumont reprend à sa façon, est que la « conscience de l'influence historique » (Gadamer, 1996 : 401) engendre en même temps la capacité à objectiver l'histoire. La modernité fonde en effet une société vouée à son autoproduction dans le cadre d'une conscience historique réflexive. Nous détenons alors un pouvoir sur l'histoire qui est précisément celui de l'interpréter. La « conscience de l'influence historique » dégage la possibilité d'écrire l'histoire en sachant que nous effectuons à chaque fois une opération sur le sens. Cette conscience fait en sorte que le rapport à l'histoire puisse être investi de choix de nature éthique et politique effectués réflexivement. C'est le propre de la conscience historique que d'articuler, en vue d'une certaine définition de la situation, une lecture du passé susceptible de servir les impératifs du présent et les projets futurs. En d'autres termes, l'acteur social, conscient de son irrécusable appartenance à son histoire, assume aussi la subjectivité de son rapport à cette histoire. Il sait également que peut surgir une discorde portant sur les orientations de la conscience historique dans la mesure où les acteurs avec lesquels il négocie ces orientations sont eux-mêmes partie prenante de cette même dynamique subjective qui les fait se situer dans l'histoire en fonction « d'intérêts ».

Il est donc possible de relier des revendications avec l'histoire, la culture et l'appartenance dans la mesure où chacun connaît la subjectivité de chacun. Un tel processus implique le respect de deux conditions. Premièrement, qu'aucun contenu subjectif en tant que matériau discursif ne soit d'emblée interdit d'accès à la conscience historique sauf si les prétentions qu'il porte ont pour effet d'invalider

1. Cette position est présente dans *Raisons communes* et dans *L'avenir de la mémoire*. Je laisse de côté la discussion à la faveur de laquelle il serait légitime de nous demander si « l'hypothèque romantique » n'est pas reconduite dans l'herméneutique dumontienne. Ainsi, la « mémoire d'intention », qu'il conviendrait de débusquer, paraît correspondre d'assez près au parcours historique d'une communauté, celle des Canadiens français.

les conditions nécessaires au débat démocratique, comme dans le cas des totalitarismes. Tous les points de vue peuvent *a priori* se réclamer de la même légitimité dans la mesure où tous se reconnaissent dans leur subjectivité réciproque. Cela est d'autant plus vrai dans les sociétés contemporaines dynamisées par le pouvoir des identités. Les demandes de reconnaissance identitaire qui trouvent habituellement leur légitimité dans les chartes de droits et dans la concurrence qu'elles se livrent dans l'opinion publique peuvent dorénavant viser aussi la reconnaissance mémorielle. C'est ainsi que se multiplient les demandes de réparations de torts historiques et de dédommagements financiers. Il n'est pas rare de voir des gouvernements présenter des excuses à des regroupements d'acteurs ayant été victimes d'injustices dans le passé. Ce rapport nouveau à l'histoire, qui étend rétroactivement les effets politiques de la demande de reconnaissance identitaire, témoigne de la reproduction élargie de la subjectivité historique.

Deuxièmement, cette égalité de principe à l'inclusion d'intérêts subjectifs au sein de la conscience historique soulève l'épineux problème de leur nécessaire arbitrage. Des rapports de forces joueront, toutes les positions ne pourront être tenues en même temps, toutes les lectures ne pourront s'entrecroiser sans que soit menacée l'intégrité du grand récit collectif. Forger une conscience historique et écrire l'histoire sont donc toujours un acte de pouvoir. Les contenus mémoriels qui cherchent à faire leur place dans le récit historique doivent aussi démontrer leur valeur sur plusieurs plans dont la vraisemblance, l'importance et la valeur morale par exemple. Les événements ont-ils vraiment eu lieu ? Quel rôle a pu jouer cet événement, ce personnage, cette conjoncture dans l'évolution ultérieure de la situation ? La valeur morale de ce qui se propose comme élément de l'histoire collective constitue également un critère de sélection important comme le révèle la « querelle des historiens » en Allemagne autour de l'interprétation du nazisme (Dufour, 2001 : 36-40). Un fait honteux doit-il être esquivé, intégré ou maquillé ? Est-ce qu'on doit ériger en symbole que ce qui est digne d'admiration ?

De quelle manière est-il possible d'arbitrer ces prétentions à la reconnaissance mémorielle tout en assumant l'égalité de principe des contenus subjectifs portés par les différentes composantes de la

société qui veulent investir la conscience historique? Paul Ricœur propose que, dans une société pluraliste où s'affrontent des positions pourvues chacune d'arguments moraux dignes d'être considérés, ces dernières soient soumises à un jugement moral visant à établir leur légitimité. Il importe alors de définir les règles éthiques en vertu desquelles peuvent être fondées des demandes de reconnaissance à fondement mémoriel dans des sociétés qui cherchent, par ailleurs, à expurger l'idée de toute prééminence morale. Ricœur estime que le « tragique de l'action » fait en sorte que les positions rationnelles du type de celles que propose l'éthique de la discussion habermassienne ou la théorie de la justice rawlsienne ne peuvent pas faire la preuve de leur validité plus que ne le font celles qui se réclament de la tradition. L'éthique de la discussion ignorerait trop facilement le fondement subjectif de l'idée même d'un accord sur les arguments valides de la discussion, alors que les revendications communautaristes ne sauraient se soustraire totalement aux exigences du pluralisme en vertu desquelles elles devraient faire la preuve de leur acceptabilité.

On peut alors avancer, de manière très schématique, qu'une revendication doit être soumise au débat à partir d'arguments qui peuvent être compris et partagés par tous. Nous savons que dans l'esprit de Habermas, une telle position implique que seule la discussion portant sur les conditions en vertu desquelles un argument puisse être validé peut avoir une valeur universelle. Le seul accord sur lequel peut déboucher une société dont le pluralisme constitue la caractéristique la plus lourde porte sur les conditions de la discussion. L'entente à laquelle il serait possible de parvenir, quant à la validité des arguments, ne serait alors possible que si les arguments n'incorporent pas d'intérêts particuliers. Dans cette perspective, le caractère universaliste de la revendication ne repose pas sur telle ou telle conception du « bien » mais sur l'élucidation des arguments grâce à laquelle on pourra parvenir à une entente. Dans le champ politique, on pourra alors prétendre que l'ouverture au pluralisme et l'égalitarisme intégral que suppose cette ouverture constituent en eux-mêmes la forme contemporaine de l'universalisme. Le pluralisme, en tant que principe général gouvernant la régulation des rapports sociaux, implique que toute demande politique soit

accueillie sans préjugés. L'universalisme d'un tel principe résiderait dans le fait que la solidarité sociale tient à la volonté de reconnaître à chacun son droit à l'égalité sans égard au contenu identitaire particulier du demandeur. Dans un tel cas, on estime que le politique ne sert pas à forger la communauté, mais le lien (Lamoureux, 2000 : 41).

On peut cependant soutenir une autre conception moins restrictive de l'universalisme en revenant aux considérations de Gadamer et de Dumont portant sur le nécessaire retour à la tradition qui réside dans la reconnaissance d'intérêts fondés sur des conceptions du « bien » en les sachant de toutes manières inévitables dans le cadre du débat politique. Une telle réhabilitation de la mémoire ne signifie pas sa réification et, encore moins, sa sacralisation. Si des revendications communautaristes peuvent légitimement vouloir prolonger une mémoire collective, c'est dans le sens très précis où ce qu'il s'agit de transmettre c'est un espace de dialogue. Dans ses frontières se trouvent rassemblés de manière cohérente l'ensemble des événements et des interprétations qu'elles ont suscitées, une sociabilité particulière, une éthique politique, des préférences culturelles, etc. Mais surtout, cette mémoire recèle et répercute la conscience historique en tant que conversation collective. Évoquer l'idée de communautarisme, c'est renvoyer à cette conversation à laquelle des générations d'acteurs sociaux, dans leur diversité et leurs conflits, ont pris part de manière à circonscrire, bien au-delà d'un corpus de traditions et de mœurs, une certaine façon d'accueillir l'inédit. C'est dans le creux de ce dialogue que se dessine le rapport à soi que se donne une collectivité. Les revendications nationalistes qui s'attachent à la reproduction de la mémoire militent en faveur de la préservation de ce qu'Arendt appellerait un « monde commun ». Ce que cherche à protéger de telles revendications politiques, c'est le creuset dans lequel peuvent venir se fondre la nouveauté et l'inouï. Mais ce creuset est également le lieu d'une rencontre où les « autres » trouvent leur place pour autant qu'ils entrent dans ce dialogue qui les précède toujours. Certes, le danger d'une fermeture du dialogue aux seuls initiés est toujours présent. Si ces derniers disposent du poids politique capable de leur garantir le monopole de la conscience historique, il est normal que les groupes

minoritaires soient réfractaires à ces revendications. C'est pour cette raison que Ricœur considère que les communautarismes ne peuvent se limiter à la simple affirmation de la légitimité morale de leurs attentes de reconnaissance et qu'ils doivent, d'une manière ou d'une autre, soumettre leurs demandes de reconnaissance à l'acceptation générale. Mais comment définir, parmi ces revendications, ce qui est raisonnable et respectueux du pluralisme culturel.

Il est important de défendre une philosophie politique du « raisonnable » parce que c'est grâce à de telles notions que peuvent se rencontrer les protagonistes du pluralisme identitaire, sachant très bien que les contenus mémoriels sont irrécusables dans des sociétés faites de culture et d'appartenance, et que, comme le rappelle Dumont, ils constituent le seul fondement d'une société humaine. C'est dans le discours sur soi que peuvent se réconcilier le passé et l'avenir, que peuvent poindre des projets appuyés à un certain héritage éthique, celui qu'a formé au cours du temps le long dialogue dans lequel se sont affrontés les protagonistes d'une histoire particulière.

C'est en vertu d'une telle conception du raisonnable que peuvent s'avancer des revendications communautaristes fondées sur la culture ou l'histoire. Dans une société dominée par la dynamique politicoidentitaire, de telles revendications doivent puiser leur légitimité dans leur capacité de montrer qu'elles constituent l'articulation raisonnable d'une certaine lecture de l'histoire et du prolongement qu'on souhaite lui donner. Ces volontés rencontrent fatalement des interprétations divergentes de cette même histoire. Il n'est donc pas possible de parvenir à une « explication » totalement fondée en raison de ce qui se donne plutôt comme une narration tissée de la subjectivité des acteurs. Or, la conscience historique ne restitue pas la mémoire collective sous la forme d'énoncés falsifiables. Elle construit une histoire en mettant ensemble des morceaux de contingence. Cela suppose que la rencontre conflictuelle dans le récit collectif ne peut s'arbitrer que dans un espace de compromis, de respect de l'autre et d'ouverture. La demande de reconnaissance mémorielle doit d'abord produire le récit des avatars qui la font aujourd'hui demandeur au sein de la conscience historique et qui exige parfois d'éventuels réaménagements politiques,

comme c'est le cas au Québec. Elle doit ensuite négocier ce réaménagement de la conscience et les conséquences politiques qui peuvent en découler en montrant que ses attentes ne contreviennent pas aux préceptes éthiques les plus fondamentaux du « monde commun » et qu'elles peuvent résider dans un idéal d'égalité. En d'autres termes, une revendication fondée sur une subjectivité n'est pas pour autant exemptée de devoir argumenter sa position. S'il n'est pas possible de fonder rationnellement une position communautariste, il est par contre possible d'offrir à la « compréhension » d'acteurs, eux-aussi engagés dans l'histoire, la légitimité d'une telle position. Il s'agit alors de démontrer la validité des arguments qui militent en faveur d'une défense d'intérêts communautaristes. Quel est le poids de la mémoire dans ces arguments qu'on pourra produire à la défense d'une position communautariste comme celle des Franco-Québécois? Trop de mémoire bloque l'accès de la conscience historique à ceux qui n'ont pas participé à ce que Dumont appelle la genèse de la société québécoise. Par contre, pas assez de mémoire vide l'existence collective de sa signification la plus profonde : l'appartenance à la culture. C'est bien pour cette raison que Paul Ricœur plaide en faveur d'une « politique de la juste mémoire » (Ricœur, 2000) : c'est-à-dire non seulement la volonté sans complexe d'affirmation de l'appartenance, mais aussi cette disposition au respect de la mémoire des autres.

Dans le cas du Québec, une telle position implique que soit négocié un compromis où les Franco-Québécois puissent avancer leurs attentes sous les auspices de la mémoire sans les déguiser sous les oripeaux de l'identité. Ils devront alors satisfaire les attentes légitimes de ceux qui veulent s'assurer de la protection de droits acquis et de la démocratie, voyant dans cette revendication un détournement de leur appartenance au Canada, ou encore une entorse aux prescriptions de la *Charte des droits et libertés*. Il faut montrer le caractère raisonnable et modéré du volontarisme franco-québécois et de ses attentes politiques en regard de telles appréhensions. Les Franco-Québécois souhaitent assurer la pérennité du monde commun qu'ils ont construit avec tous les autres Québécois au fil du temps. Ils veulent voir se prolonger le dialogue dans lequel ils sont engagés et qui les habilite à interpréter leur

présent et à envisager l'avenir d'une façon qui est la leur et qui leur provient justement de l'expérience du monde que porte et met en forme ce dialogue. Mais l'ouverture aux autres, qu'ils devront continuer de manifester dans une volonté d'aménagement des conflits de reconnaissance mémorielle, suppose également une ouverture de la part de ceux qui voudraient s'insérer autrement dans le récit que forge la conscience historique québécoise.

Références

- Bariteau, Claude (1998), *Québec, 18 septembre 2001*, Montréal, Québec Amérique.
- Bouchard, Gérard (1999), *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB.
- Castells, Manuel (1999), *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information*, Paris, Fayard.
- Dufour, Frédérick-Guillaume (2001), *Patriotisme constitutionnel et nationalisme. Sur Jurgen Habermas*, Montréal, Liber.
- Dumont, Fernand (1995a), *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit blanche.
- Dumont, Fernand (1995b), *Raisons communes*, Montréal, Boréal.
- États généraux du Canada français (1969), *Les États généraux du Canada français : assises nationales*, no. spécial de l'Action nationale, v. 58 (9-10 mai et juin), Montréal, Action nationale.
- Falardeau, Jean-Charles (1975), *Étienne Parent 1802-1874*, Montréal, La Presse.
- Gadamer, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- Gutman, Amy (1994), « Introduction », dans Charles Taylor et Amy Gutman (dir.), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, p. 14-39.
- Habermas, Jurgen (1998), *Après l'État-nation*, Paris, Fayard.
- Lamoureux, Diane (2000), « La démocratie avec les femmes », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 3, 2, p. 23-42.
- Maclure, Jocelyn (2000), *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec Amérique.
- Séguin, Maurice (1977), *L'idée d'indépendance au Québec : genèse et historique*, Montréal, Boréal Express (coll. 17/60).
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ricœur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris Seuil.
- Taylor, Charles (1994), « La politique de reconnaissance », dans Charles Taylor et Amy Gutman (dir.), *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, p. 44-99.
- Venne, Michel (dir.) (2000), *Penser la nation québécoise*, Montréal, Québec Amérique.