

Bulletin d'histoire politique

Nation et mémoire chez Fernand Dumont Pour répondre à Gérard Bouchard

Serge Cantin



Volume 9, Number 1, Fall 2000

Présence et pertinence de Fernand Dumont

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1060426ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1060426ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cantin, S. (2000). Nation et mémoire chez Fernand Dumont : pour répondre à Gérard Bouchard. *Bulletin d'histoire politique*, 9(1), 40–59.
<https://doi.org/10.7202/1060426ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2000

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Nation et mémoire chez Fernand Dumont

Pour répondre à Gérard Bouchard



Serge Cantin
Université du Québec à Trois-Rivières

Dans *La nation québécoise au futur et au passé*¹, Gérard Bouchard désigne Fernand Dumont comme le plus éminent représentant de ce qu'il appelle « la thèse des nations ethniques au Québec ». L'examen de cette thèse, ou de cette « proposition », amène Bouchard à formuler à son encontre un certain nombre d'objections et de critiques, dont celle-ci qui prétend en révéler le vice rédhibitoire :

Si une telle proposition devait prévaloir, elle viendrait en quelque sorte confirmer tout le mal que l'on entend ici et là à propos du nationalisme québécois, tous ces préjugés et stéréotypes malveillants qui l'associent au repli, à l'ethnicisme, au refus de la différence. Quelle défense pourrait désormais leur être opposée² ?

L'accusation est grave, qui vise en particulier Fernand Dumont. L'auteur du *Lieu de l'homme* aurait-il défendu une conception de la nation relevant de l'ethnicisme — mot qui, dans le contexte « malveillant » auquel se réfère ici Gérard Bouchard, connote le racisme ?

C'est à cette question que je voudrais répondre ici. Ma réponse, je le dis tout de suite, sera négative, *évidemment négative*. Non, Fernand Dumont n'était pas un penseur ethnociste. Et qu'il faille aujourd'hui se donner la peine de démontrer une pareille évidence (car il le faut bien, eu égard à la notoriété que l'auteur de l'accusation s'est acquise depuis quelques années dans le champ intellectuel québécois), cela en dit long à mon avis sur la crise que traverse actuellement notre nationalisme franco-québécois, crise qui, comme Dumont avait su lui-même si bien le diagnostiquer, en est une par-dessus tout de la mémoire. Je reviendrai plus loin sur cette question. Mais, auparavant, il importe de s'attarder sur « la thèse des nations ethniques » que Gérard Bouchard prête fallacieusement à Fernand Dumont.

La thèse des nations ethniques

Sous des apparences de sérieux et de rigueur, la critique que Bouchard oppose à la conception dumontienne de la nation consiste en un tissu de demi-vérités, de faussetés et de sophismes, le tout assez habilement agencé dans le but évident de la discréditer. Au lieu de chercher d'abord à la saisir dans sa cohérence propre, quitte à formuler ensuite les raisons qui justifieraient son rejet³, Bouchard se sert d'emblée de la thèse de Dumont comme d'un repoussoir afin de promouvoir la sienne, sa « proposition » sur la « nation québécoise ». Comme s'il fallait nécessairement que Dumont eût tort pour que Bouchard ait raison.

Mon attention se portera d'abord sur le mot « ethnique » que Bouchard associe à la conception dumontienne de la nation. Que vient faire ici ce mot, qui non seulement ne fait pas partie du vocabulaire de Dumont mais dont ce dernier a, ainsi qu'on va le voir, très explicitement condamné l'usage pour désigner la nation moderne ?

Dans l'entrevue qu'il accordait à Michel Vastel en 1996, Dumont déclarait ceci : « Il faut oublier le mot "ethnique", car la nation est essentiellement une réalité culturelle⁴. » Quatre ans plus tôt, devant la Commission parlementaire sur la souveraineté du Québec, Dumont s'était fait plus précis quant au motif de son rejet du mot « ethnique » : « il n'y a plus depuis très longtemps, disait-il, de nations au sens organique du terme, c'est-à-dire à caractère strictement ethnique. Ce qui existe maintenant, ce sont des nations culturelles », c'est-à-dire « électives⁵ ». En d'autres termes, celles de *Raisons communes* cette fois :

Dans les solidarités nationales comptent le choix des personnes, l'acceptation ou l'élection d'une identité [...]. Des descendants d'Anglais, d'Écossais, d'Irlandais, d'Italiens, etc., sont de ma nation ; des descendants de Français sont devenus des Anglais ou des Américains. Constatation digne de ce bon M. de La Palice, mais qui rappelle utilement que les nations sont des entités historiques mouvantes⁶.

Cette conception dite « élective » de la nation, Dumont la reprend nommément d'Ernest Renan, dont il cite (au début du troisième chapitre de *Raisons communes* intitulé « Nation et politique ») un passage de la célèbre conférence prononcée en Sorbonne en 1882 et dans lequel la nation est conçue comme « l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements ». Et Dumont de commenter : « Ce report au passé n'implique aucun déterminisme ; Renan ne croyait pas plus que nous aux impératifs de races. La communauté nationale n'est pas faite de cette fraternité de sang dont parlait naguère Trudeau pour nous inviter à dépasser les vues bornées dont il ne cessait de nous soupçonner⁷. »

On le voit : c'est d'une façon on ne peut plus nette, on ne peut moins équivoque que Dumont rejetait la conception ethnique de la nation⁸. Dès lors, la question s'impose : qu'est-ce qui autorise à qualifier d'*ethnique* la thèse de Dumont sur la nation ? Sur la base de quel(s) indice(s) Gérard Bouchard se croit-il justifié d'affirmer que, en dépit du fait qu'il n'utilise pas le concept de nation ethnique, qu'il le condamne même comme on vient de le voir, Dumont n'en chercherait pas moins à « fragmenter et replier l'idée nationale sur ses bases ethniques », à installer « l'ethnicité au premier rang de la représentation symbolique de la société québécoise⁹ » ?

Avant d'examiner de plus près les arguments que Bouchard invoque à l'appui de ce jugement, je voudrais souligner les difficultés que soulève l'usage qu'il fait du concept d'ethnicité qui sous-tend toute son argumentation.

Qu'est-ce que cette *ethnicité* que Bouchard prétend débusquer au cœur de la conception dumontienne de la nation ? Qu'est-ce que cette *ethnicité* sur laquelle Dumont polariserait la représentation symbolique de la société québécoise ? Un jury serait en droit d'exiger ici qu'on lui fournisse une définition suffisamment précise du concept sur lequel repose le principal chef d'accusation. Or, que nous dit Bouchard ? Ceci : « il semble qu'on ne puisse trouver nulle part une définition précise de l'ethnicité qui fasse clairement ressortir la spécificité de celle-ci par rapport à la culture envisagée globalement¹⁰ ». Mais si c'est bien le cas, s'il est vrai, comme l'écrit encore ailleurs Bouchard¹¹, que la notion d'ethnicité pose « un important problème de définition » tel qu'il semble « difficile de la distinguer de la notion de culture », alors pourquoi ne pas prendre tout simplement, à l'instar de Dumont, le parti d'oublier le mot « ethnicité » et ses dérivés ? Pourquoi Bouchard ne renonce-t-il pas à user d'une terminologie dont il semble pourtant le premier à reconnaître l'inadéquation, la foncière imprécision conceptuelle ? Pourquoi, en somme, persiste-t-il à parler d'ethnicité si, comme lui-même le fait pertinemment observer, « l'anathème général pesant actuellement sur l'ethnicité menace d'emporter toute la culture dès lors que celle-ci affiche des visées nationales¹² » ?

De l'ethnicité à l'ethnisme

Les réticences que manifeste Bouchard envers la notion d'ethnicité paraissent si proches de celles de Dumont que l'on a du mal à comprendre pourquoi le premier tient malgré tout à utiliser cette notion et même à en faire un usage abondant tout au long de son essai. Tout se passe en fait comme si, tout en étant conscient du piège politique que recèle une telle notion, Bouchard se trouvait pour ainsi dire forcé de l'utiliser, en alléguant par exemple qu'« il subsiste toujours des contenus *ethniques* qui ne sont nullement incompatibles avec les présupposés juridiques de la nation *civique*¹³ ». Et quels seraient, selon Bouchard, ces contenus ethniques civiquement acceptables ? « C'est le cas notamment, précise-t-il, de l'identité et de la langue

nationales, comme de tout ce qui relève des choix de société, dès lors que leur persistance les a mués en traditions¹⁴. » La notion d'ethnicité prend ici une telle extension qu'on ne voit plus très bien ce qui pourrait encore la distinguer du concept de culture ; ce que, dès l'abord, Bouchard avait du reste reconnu. Mais, encore une fois, s'il est impossible de distinguer la notion d'ethnicité de la notion de culture, et s'il est vrai au surplus, comme Bouchard lui-même nous en avertit, que l'anathème qui pèse sur cette notion d'ethnicité « menace d'emporter toute la culture dès lors que celle-ci affiche des visées nationales », alors pourquoi ne pas abandonner tout simplement une telle notion ? Comment expliquer cette contradiction sous-jacente à la critique bouchardienne de Dumont ?

La réponse, c'est que la notion d'ethnicité, aussi inconsistante et inutile qu'elle soit de l'avis même de Bouchard, n'est pas moins utile à ce dernier en ce qu'elle lui permet d'introduire une autre notion qui en est le dérivé péjoratif, une notion idéologique en « isme » qui a pour unique fonction de disqualifier les discours concurrents, tout spécialement celui de Dumont. Ainsi, après avoir souligné qu'il existe des « contenus *ethniques* » compatibles avec « les présupposés juridiques de la nation *civique* », Bouchard ajoute ceci :

Pour le reste, l'ethnicité, comme toute la culture, devient évidemment condamnable lorsqu'elle s'arroe une supériorité intrinsèque et, pour cette raison, entreprend de s'affirmer ou de s'étendre aux dépens des autres. Dans ce cas toutefois, il faut, à proprement parler, dénoncer non pas la nation ethnique, mais la société ethnocentriste ou, mieux encore, l'ethnicisme¹⁵.

Nous y voilà donc : au *nationalisme ethnique*, ce « stéréotype malveillant » auquel ont si fréquemment recours les ennemis du nationalisme franco-québécois pour le discréditer tant aux yeux de la communauté internationale que dans l'esprit des Québécois francophones eux-mêmes. Dans un article paru l'an dernier dans *Le Devoir*, Jacques Beauchemin faisait pertinemment observer que « la critique antinationaliste est parvenue à atteindre la mauvaise conscience qui sommeille en chaque nationaliste épris de démocratie », et que « les accusations d'antidémocratie d'un Mordecai Richler ou d'un William Johnson ont eu pour effet d'acculer les nationalistes du Québec à démontrer le caractère inclusif et démocratique du projet souverainiste¹⁶ ».

À lire *La nation québécoise au futur et au passé*, on ne peut qu'être frappé par la place qu'y occupe cette démonstration, l'auteur n'ayant de cesse d'insister sur « l'ouverture culturelle » à laquelle devront consentir les Québécois francophones s'ils veulent soustraire « la nation québécoise et sa promotion à tous les procès d'intolérance et de xénophobie qu'on lui fait encore souvent¹⁷ ». Mais même cette ouverture culturelle ne saurait suffire, d'après Bouchard, à démontrer aux *autres* notre bonne foi démocratique.

Pour y parvenir, il nous faudra en outre apprendre à exorciser les démons de notre ethnicisme en dénonçant ceux qui, parmi nous, se montrent réfractaires à la conception moderne, civique, de la nation et à la « difficile transition » qu'elle implique « entre le vieux paradigme de l'homogénéité, ordinairement synonyme d'assimilation forcée, de discrimination et d'exclusion, et le paradigme de la différence ou de la diversité, marquée par le respect des particularismes culturels et l'universalité des droits civiques¹⁸ ».

Mais Gérard Bouchard n'est pas naïf. Il sait bien qu'en associant la conception dumontienne de la nation à ce « vieux paradigme » *groulxiste*¹⁹ il ne peut que se heurter au préjugé de ceux, nombreux, qui avaient pris l'habitude de voir en Dumont un démocrate et un humaniste exemplaires plutôt qu'un penseur ethniciste. Aussi prévient-il l'objection : « Il existe ici un paradoxe, dans la mesure où les tenants de cette thèse [de la nation ethnique] y sont presque tous venus par souci de respecter la diversité et d'atténuer ou de prévenir les tensions ethniques²⁰. » Autrement dit, pour indéniable qu'est, selon Bouchard, l'ethnicisme de Fernand Dumont, cet ethnicisme ne serait pas pour autant manifeste, mais se présenterait plutôt sous le masque de son contraire. Il s'agirait en quelque sorte d'un crypto-ethnicisme, que le grand maître du soupçon Gérard Bouchard, lui, aurait réussi à décrypter. Examinons donc d'un peu plus près sa méthode de décryptage.

La culture de convergence : méprise

Qui est un peu familier avec la réflexion de Fernand Dumont sur le Québec, qui a lu un peu attentivement *Raisons communes* et *Genèse de la société québécoise*, ne peut manquer de remarquer que le raisonnement par lequel Bouchard en arrive à conclure à l'ethnicisme de Dumont repose en fait sur une prémisse fautive, suivant laquelle « la culture de convergence » que ce dernier appelle de ses vœux serait la culture canadienne-française. Lisons d'abord le passage de *Raisons communes* où figure le concept de « culture de convergence » :

Si culture de convergence il y a un jour, ce ne sera pas un composé de laboratoire ou de convention ; ce sera la culture française. Sinon, la question d'une communauté politique québécoise, souveraine ou provinciale, deviendra sans objet²¹.

Voyons maintenant comment Bouchard comprend et interprète ce passage : À la longue, une *culture de convergence* se constituerait néanmoins, mais ce serait la *culture française* — autant qu'on puisse voir, il faut comprendre ici : la *culture canadienne-française* — et elle serait nourrie substantiellement, sinon en priorité de la mémoire²².

Autant qu'on puisse voir... Mais qu'est-ce qui justifie Bouchard de voir « la culture canadienne-française » là où Dumont parle de la « culture

française » ? Si c'était bel et bien à la culture canadienne-française que renvoyait le concept de « culture de convergence », pourquoi Dumont n'aurait-il pas écrit « culture canadienne-française » au lieu de « culture française » ? À aucun moment Bouchard ne se pose la question ; quand Fernand Dumont écrit « la culture française », il faudrait lire, selon lui, « la culture canadienne-française ». Alors, de deux choses l'une : ou bien Dumont ne sait pas ce qu'il écrit, automystifie sur ses propres motivations ethnicistes canadiennes-françaises ; ou bien il cherche sciemment à nous les dissimuler. Peu importe du reste puisque Gérard Bouchard est là pour nous faire connaître les intentions cachées de Dumont.

Il devrait suffire ici de rappeler qu'un penseur du calibre de Fernand Dumont prend la peine de réfléchir avant d'écrire, et que lorsqu'il écrit « la culture française » il n'a pas la « canadienne-française » derrière la tête. Au fait, pourquoi Dumont a-t-il écrit « culture française » et non « culture canadienne-française » ? Pourquoi la culture de convergence dont devra se doter la société québécoise ne peut pas être, à ses yeux, la culture canadienne-française ? La réponse est évidente, si évidente en fait que Bouchard, qui a lu Dumont, ne devrait pas l'ignorer. Si la culture de convergence ne saurait être en aucune façon la culture canadienne-française, c'est tout simplement parce que celle-ci n'existe plus *comme telle*, qu'elle appartient au passé, à un passé définitivement révolu²³. Quarante ans après le déclenchement de la Révolution tranquille, nous ne sommes plus des Canadiens français. Ceux que Dumont, dans *Raisons communes*, appelle significativement « les francophones » ou « les Français du Québec », ne vivent plus dans cette culture canadienne-française dont la religion catholique constituait le pivot. Voilà ce que Dumont constate comme tout le monde. Sauf qu'il ne se borne pas à répéter un tel truisme. Pour lui — et c'est là précisément ce que Bouchard, parmi tant d'autres, n'arrive pas à comprendre ou à admettre —, ce n'est pas parce que la culture canadienne-française a cessé d'exister *comme telle* qu'elle ne nous concerne plus, qu'elle n'a plus rien à nous dire sur nous-mêmes aujourd'hui. La sortie de la *référence* canadienne-française, aussi irréversible soit-elle, ou plutôt parce qu'elle est irréversible, pose un formidable défi à la mémoire collective, un défi qui met en jeu l'avenir de la langue et de la culture françaises en Amérique. Je reviendrai plus loin sur cet aspect crucial de la réflexion de Dumont sur le Québec²⁴. Auparavant, je voudrais montrer avec plus de précision à quelle profonde méprise aboutit Gérard Bouchard dans sa lecture de Dumont. À cet effet, j'ai retenu trois énoncés, qui suffiront à faire saisir l'ampleur du contresens.

Énoncé n° 1 : Bouchard écrit : « Enfin, il semble bien que, sous la plume de M. Dumont, l'intégration des immigrants soit en réalité synonyme d'assimilation pure et simple à la culture canadienne-française²⁵. »

Sur quoi s'appuie ce « il semble que » ? À quelle(s) déclaration(s) de Dumont Bouchard nous renvoie-t-il ? À aucune, et pour cause. Que trouve-t-on « en réalité » sous la plume de Dumont ? Ceci, qui oppose un démenti formel aux allégations de Bouchard :

En refusant le multiculturalisme et l'assimilation autoritaire des immigrants, en insistant sur la spécificité des communautés nationales, je n'ai énuméré que des critères pour ainsi dire négatifs. Comment envisager des caractéristiques positives ? Comment répondre au problème crucial que l'on commence à percevoir dans toute son acuité : qu'est-ce qui maintient ensemble les Québécois²⁶ ?

Il ne saurait donc être question d'imposer aux Québécois non francophones une culture canadienne-française qui n'est même plus celle des francophones. Mais alors de quoi s'agit-il ? De « la question du fondement de la société civile », répond Dumont²⁷. Et qu'une *culture publique commune* au sens où l'entend par exemple Gary Caldwell ne suffise pas, selon lui, à répondre à cette question, cela tient à l'idée que Dumont se faisait d'une authentique communauté politique, d'une démocratie digne de ce nom. À ses yeux, celle-ci ne se réduit pas à des « institutions politiques et juridiques qui confèrent le statut de citoyen » : elle « suppose des références culturelles auxquelles les individus s'identifient²⁸ ». Ce que Dumont envisage ici, c'est, à l'intersection du culturel et du politique, une *nouvelle référence* pour l'ensemble de la société québécoise, une culture commune qui, tout en se nourrissant de « l'apport de la diversité culturelle²⁹ », permettrait enfin de surmonter le traditionnel clivage entre francophones et anglophones, le fossé entre les deux solitudes. L'ancienne référence canadienne-française n'ayant plus cours dans une société québécoise marquée par le pluralisme culturel, celle-ci se trouve, dès lors, confrontée à la tâche de se construire une « culture de convergence », c'est-à-dire une culture qui ne soit pas la négation artificielle des particularismes culturels, ni leur simple juxtaposition, comme dans le multiculturalisme à la Trudeau, mais leur « lieu de ralliement³⁰ », le lieu d'un dialogue interculturel véritable. « Dans tous les pays du monde, y compris les États-Unis, il y a une culture, une langue médiatrices. La question est de savoir quelles seraient celles du Québec. Ce n'est pas là un préjugé nationaliste ; c'est une question fondamentale qui concerne la santé de la vie en commun dans une société³¹. »

Pour Dumont, cette « culture médiatrice » ou « de convergence » devait être, au Québec, la culture française, qu'il ne confondait ni avec l'ancienne culture canadienne-française ni, bien sûr, avec la culture de la France. Ce qu'il m'apparaît important ici de souligner, c'est que le concept de « culture de convergence » vient répondre au souci éthico-politique des *raisons communes* là où, au Québec comme ailleurs en Occident, les revendications démocratiques tendent de plus en plus à s'enfermer dans ce que

Marcel Gauchet appelle, dans son dernier livre³², « la logique procédurale-identitaire » propre à la « démocratie des identités ». Toute la question (vieille question de la démocratie moderne dont on pourrait faire remonter l'origine à Rousseau) est de savoir si une démocratie véritable, qui suppose par définition la participation politique des citoyens, est concevable et surtout praticable sans « une généralité publique³³ », sans une représentation d'un au-delà des différences entre les êtres et entre les groupes. Comme d'autres, Dumont croyait que non.

Énoncé n° 2 : Bouchard écrit : « F. Dumont repoussait vigoureusement le modèle de la nation québécoise qu'il accusait d'aliéner l'identité, la *référence* canadienne-française³⁴. »

Cet énoncé est doublement faux. Il l'est d'abord parce que pour Dumont, comme je l'ai déjà assez souligné, l'identité, la référence canadienne-française n'existe plus et que, par conséquent, elle ne peut plus être *comme telle* aliénée ; ensuite, parce que son refus du modèle de la nation québécoise, Dumont le fonde non sur des motifs ethnocistes mais sur un constat sociologique :

[...] on parle couramment de *nation québécoise*. Ce qui est une erreur, sinon une mystification. Si nos concitoyens anglais du Québec ne se sentent pas appartenir à notre nation, si beaucoup d'allophones y répugnent, si les autochtones s'y refusent, puis-je les y englober par la magie du vocabulaire ? L'histoire a façonné une nation française en Amérique ; par quelle décision subite pense-t-on la changer en une nation québécoise³⁵ ?

Dumont est donc formel : il n'existe pas de nation québécoise au sens culturel du terme, sinon par la « magie du vocabulaire », ou encore, pourrait-on dire, par celle des grands nombres, par l'artifice des indices statistiques, comme chez Gérard Bouchard, qui écrit :

Nous pensons qu'il existe un espace collectif propre à fonder au Québec une nation culturelle [...]. Cet espace est fragile, certes, il est dans une large mesure en formation, mais il existe. Il est circonscrit par la langue française, à titre de matrice ou de commun dénominateur, soit comme langue maternelle, soit comme langue d'usage, soit comme langue seconde ou tierce. Sur le plan culturel, ce cadre désigne le lieu premier de la francophonie québécoise, à laquelle chacun peut participer et appartenir à raison de sa maîtrise de la langue. On peut considérer qu'environ 94 % des Québécois (incluant 25 % des Amérindiens) y sont d'ores et déjà inclus, et ce pourcentage est appelé à augmenter dans les décennies qui viennent. En réalité, cette francophonie touche virtuellement l'ensemble des citoyens³⁶ ...

Encore un peu et Bouchard nous assurait que ce pourcentage dépassera bientôt les 100 %... Comment peut-on se faire une image aussi idyllique de la situation du français au Québec ? En se donnant au départ une définition étroite, minimaliste, de ce qu'est une langue ; en adoptant une vision

francophonique du français. Le Liban et le Viêt-nam appartiennent, eux aussi, à la francophonie internationale ; faut-il souhaiter qu'un jour la langue française au Québec jouisse du même statut que dans ces pays ? « Pourquoi, demande Bouchard, les francophones de souche devraient-ils s'inquiéter de ce modèle de la culture québécoise, comme francophonie nord-américaine circonscrite par la langue, livrée aux interactions entre ses composantes et ouverte à toutes les expériences du continent ³⁷? » Pourquoi ? Eh bien parce que, reposant sur une vision réductrice, instrumentale de la langue, le modèle bouchardien de la francophonie nord-américaine ne fait au fond que traduire et consacrer le déracinement de la langue française au Québec, sa déculturation, ce que Dumont appelle son « exil³⁸ » ! Dans la « nouvelle francophonie » de Gérard Bouchard, dans cette francophonie qui est tout sauf « organique » (cf. p. 73), la langue française se caractérise comme « la capacité de communiquer en français, sans exclusion des autres langues maternelles ou d'usage », capacité qui est élevée au rang de « dénominateur commun de la nation culturelle³⁹ ».

Mais imaginons un instant que la langue française au Québec n'ait plus rien d'« organique » pour les francophones de souche eux-mêmes, qu'elle ne soit plus pour eux qu'un instrument de communication ; qu'est-ce qui, dès lors, les justifierait de continuer à parler cette langue ? « Pourquoi défendre la langue française, en promouvoir l'usage ou la restauration, demande Dumont, sinon parce qu'elle vient du passé, qu'elle tient à une identité héritée ? Sans quoi il serait indifférent de parler la langue anglaise partout répandue en Amérique⁴⁰. » Pour celui qui fut le principal architecte de la Charte québécoise de la langue française, parler français en Amérique relève du « paradoxe⁴¹ ». Or, il n'est qu'une façon, selon Dumont, d'assumer, plutôt que de subir, ce paradoxe : c'est de refuser que le rôle du français au Québec ne se réduise « à un simple mécanisme de communication » et de travailler au contraire à ce qu'il devienne un jour « ce qu'est forcément une langue en sa plénitude, c'est-à-dire une culture⁴² ». Faire du français ainsi compris « la culture de convergence » de la communauté politique québécoise, « la médiation indispensable de citoyenneté au sein de la diversité⁴³ » — ce que la loi 101 était en bonne voie de réaliser avant qu'elle ne soit mise en lambeaux par la Cour suprême du Canada — cela ne créerait pas du jour au lendemain (comme dans le monde merveilleux de Gérard Bouchard) une nouvelle nation québécoise. Du moins cela permettrait-il aux 80 % de francophones qui composent la société québécoise de faire valoir leur héritage français, sans préjudice des droits acquis des anglophones et des autochtones.

Énoncé n° 3 : Selon Gérard Bouchard, *Genèse de la société québécoise* de Fernand Dumont « s'inscrit [...] intégralement dans le vieux paradigme de la *survivance*⁴⁴ ».

La méprise est ici totale⁴⁵. Parce que Dumont s'intéresse, après bien d'autres historiens et sociologues québécois, à l'histoire de la survivance canadienne-française, Bouchard se croit permis d'en conclure que la démarche dumontienne s'inscrit dans le vieux paradigme de la survivance, qu'elle en sanctionne l'idéologie ! Conclusion qui ne tient pas debout. En réalité, si Dumont étudie la survivance, s'il en reconstitue la genèse, c'est bien plutôt dans le but de comprendre les raisons pour lesquelles la société québécoise, après avoir pourtant rejeté les supports traditionnels de la survivance, notamment la religion, ne parvient toujours pas à se sortir de la survivance, ou, plus précisément, « à lui joindre enfin le courage de la liberté⁴⁶ ». Car Dumont ne méprisait pas la survivance, pas plus que la religion qui en fut le foyer. À l'inverse, il voyait dans ce mépris, dans le refus du passé religieux canadien-français, le principal obstacle auquel se heurte l'avenir de la société québécoise. Mais n'est-ce pas là précisément ce qui rend la démarche dumontienne éminemment suspecte aux yeux de Gérard Bouchard et de tant d'autres penseurs *souverainistes* actuels ? La profonde méfiance que leur inspire le nationalisme de Dumont ne porterait-elle pas avant tout sur la nette volonté qui s'y exprime d'assumer l'héritage canadien-français, en particulier l'héritage religieux ? C'est à préciser cette hypothèse que je voudrais consacrer la dernière partie de cet essai.

Que faire de l'héritage canadien-français ?

1. La culture comme mémoire

Pourquoi Fernand Dumont était-il non seulement ni même d'abord souverainiste, mais nationaliste ? Pourquoi, alors que, comme le remarque Laurent-Michel Vacher, « plus personne ou presque n'est vraiment — ou du moins ouvertement — nationaliste au Québec⁴⁷ », pourquoi Dumont, lui, l'est-il resté jusqu'à la fin ? Sans doute parce qu'il se savait appartenir à une petite nation menacée. Mais pourquoi les petites nations méritaient-elles selon lui d'être défendues ? Parce qu'elles constituent des communautés et que l'homme — animal politique, selon la définition d'Aristote — a besoin de vivre dans une communauté pour *bien vivre*, de *raisons communes* qui transcendent son existence singulière pour donner sens à celle-ci. Ces raisons communes, les hommes d'autrefois les trouvaient, sans qu'ils eussent vraiment à les chercher, comme données *a priori*, dans la mémoire collective et dans les traditions qui en constituaient la trame⁴⁸. Ainsi en était-il (en simplifiant bien sûr) dans le Québec d'avant la Révolution tranquille. Celle-ci, en mettant fin au règne culturel, sinon politique, de l'Église catholique, aura eu en même temps pour effet de disqualifier la grande mémoire sur laquelle celle-ci fondait sa légitimité aussi bien que celle de la nation.

Le catholique de gauche, le socialiste chrétien Fernand Dumont a accueilli avec enthousiasme la Révolution tranquille⁴⁹, dont il fut du reste l'un des artisans. Toutefois, dès la fin des années 1960, il commence à s'inquiéter de son évolution⁵⁰, du « déni du passé » par lequel les élites cherchent à « apprivoiser l'avenir⁵¹ ». Car, dira-t-il plus tard dans *Raisons communes* : « Comment une capacité de création adviendrait-elle à un peuple s'il est convaincu d'avance que ce qu'il a accompli est sans valeur⁵² ? » Autrement dit : comment, sans ce que Hervieu-Léger appelle un « imaginaire minimal de la continuité⁵³ », sans ce que Simone Weil identifiait pour sa part comme « le bien le plus précieux de l'homme dans l'ordre temporel, c'est-à-dire la continuité dans le temps⁵⁴ » ; comment, sans une mémoire historique, un peuple pourrait-il trouver son chemin à lui dans l'avenir, comment saurait-il ne pas s'y perdre ? Aussi Dumont ne concevra-t-il de défi plus urgent pour la nation francophone que de se réconcilier avec son passé, de se refaire une mémoire, afin que le changement soit bien le sien, que la Révolution tranquille, cette mutation sans précédent de notre culture, ne fût pas « la fête exaltée que se donne une société avant d'entrer dans une agonie plus silencieuse⁵⁵ ». Dans une communication présentée à Toronto en 1985, Dumont déclarait :

Le refus de leur passé par les Québécois, au cours des dernières décennies, est susceptible d'avoir deux issues. Ou bien nous deviendrons sans mémoire, sans identité ; et alors, nous devons avoir le courage de nous fondre dans des peuples qui ont des complexes moins irrévocables que les nôtres. Ou bien nous remanierons notre mémoire, non par un coup de force arbitraire, mais en prenant charge de l'héritage sans le répéter⁵⁶.

Pour Dumont, ce remaniement de la mémoire, cette prise en charge de l'héritage, concernait aussi et peut-être d'abord la religion.

2. « La religion pour mémoire »

S'interrogeant, dans *Raisons communes*, sur les causes et sur les effets du déclin rapide et apparemment « irrémédiable » du catholicisme dans la société québécoise, Dumont soulevait l'hypothèse suivante :

Il se pourrait que, au moment où elle semble disparaître, la culture que l'Église nous a façonnée au cours des temps nous laisse dans un tel état de dénuement et de désarroi, avec des cicatrices si profondes, qu'il soit indispensable, depuis que le pouvoir ecclésiastique s'est desserré, de voir les choses avec plus d'acuité que dans les polémiques passionnées d'hier⁵⁷.

Or, pour moins polémique qu'elle soit devenue avec le temps, il ne semble pas cependant que la question de notre passé religieux soit perçue aujourd'hui « avec plus d'acuité » qu'à l'époque, pas si lointaine du reste, où la dénonciation de l'obscurantisme religieux nous tenait lieu souvent d'explication historique. D'où, sans doute, l'inquiétude que Dumont manifestera à

la fin de sa vie devant une crise de la mémoire collective que, non sans audace, il identifiera à une crise spirituelle, à « la crise spirituelle de notre culture » :

Les gens n'en parlent pas, sans doute parce qu'ils ressentent de la pudeur ou craignent d'être ridiculisés. La question se pose aussi bien pour les incroyants que pour les croyants. Le catholicisme a été un élément fondamental de notre culture, un élément d'intégration. On peut le critiquer ou le regretter, c'est une constatation. Ce catholicisme faisant maintenant défaut, qu'est-ce qui va donner à notre culture sa faculté d'alimenter des idéaux et des solidarités⁵⁸ ?

Cette déclaration de Dumont n'est pas isolée : on pourrait en citer d'autres où perce la même inquiétude spirituelle, que d'aucuns auront vite fait de minimiser, en la réduisant à un comportement idiosyncrasique. « On ne sait peut-être pas assez, nous dit Bouchard, que Fernand Dumont était, à la fin de sa vie, un intellectuel profondément déçu de l'évolution récente du Québec et très pessimiste quant à son avenir⁵⁹. »

On ne sait peut-être pas assez... Mais que devrait-on savoir ? Que le caractère « très sombre⁶⁰ » du diagnostic que Dumont portait sur la société québécoise disqualifie par le fait même ce diagnostic ? Bouchard n'est assurément pas le seul aujourd'hui à tirer prétexte du « pessimisme » de Dumont pour éluder les très graves questions qu'il soulevait à la fin de sa vie, notamment dans *Raisons communes*. D'ailleurs, s'il est vrai que de tous les livres de Dumont *Raisons communes* fut sans doute le plus discuté, force est d'admettre que la discussion, ou la controverse, aura presque uniquement porté sur le chapitre III : « Nation et politique ». Comme si ce chapitre n'entretenait aucun lien avec le reste du livre et avec le diagnostic précis et argumenté qu'il renferme sur l'état de notre culture, sur la grave maladie dont elle souffre. Cette forclusion ne trahit-elle pas l'impasse où se trouve aujourd'hui notre nationalisme ? Impasse qui est celle, pour reprendre l'excellente formule de Jacques Beauchemin, « d'un désir de souveraineté fondé sur la définition d'une identité qui ne se reconnaît plus comme culture » et dont la promotion, bien loin de rapprocher de l'objectif qu'elle prétend servir, « contribue à l'érosion des arguments favorables au projet d'émancipation politique d'une communauté historiquement située⁶¹ ».

Troublant paradoxe d'une pensée souverainiste engagée dans une incessante fuite en avant pour échapper à son passé nationaliste « ethnique » honteux, passé que les adversaires de la souveraineté ne manquent d'ailleurs pas cruellement de rappeler à nos souverainistes *post-nationalistes* qu'il est le leur, quoi qu'ils en aient. Chez Gérard Bouchard, cette fuite en avant tend à emprunter le chemin de l'historicisme comme forme particulière du positivisme, cette *croyance* déjà vieille qui ne voit dans la religion que le vestige d'un ancien temps à l'ignorance duquel nous aurait heureusement arrachés

la science positive. De ce point de vue, il va sans dire qu'une réflexion sur la nation comme celle de Dumont, qui *postule* (au sens kantien du terme) l'existence d'un « esprit » de la nation⁶², ne peut procéder que de la nostalgie, sinon du repli ethnique :

Un peu comme Durkheim dont il était un spécialiste, il [Dumont] se demandait s'il était possible de fonder des solidarités, des idéaux collectifs, sans l'appui de la spiritualité que procure le religieux. Il est permis de penser que, dans ces conditions, il a choisi de se replier sur ce qui avait survécu de l'antique héritage culturel et qui paraissait devoir être préservé en priorité, à la fois pour garder vivant l'héritage des ancêtres et pour rester digne de leur mémoire⁶³.

Ainsi l'inquiétude de Dumont quant à l'avenir d'une société privée de toute référence religieuse — ce qui, dans le cas de la société québécoise, veut dire privée d'une bonne partie de sa mémoire — serait-elle l'expression d'une pensée au fond rétrograde, tournée vers le passé et qui refuse l'avenir. Dès lors qu'il s'interroge sur la possibilité de fonder des solidarités « sans l'appui de la spiritualité que procure le religieux », Dumont ne peut être, selon Bouchard, qu'un nostalgique de la survivance enclin à se replier sur l'ancienne société canadienne-française à fondement religieux.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que Bouchard simplifie la problématique dumontienne de l'avenir de la mémoire et de la religion⁶⁴, problématique qui s'inscrit du reste dans une tradition intellectuelle aussi vieille que la démocratie moderne. Quoi qu'il en soit, récuser le bien-fondé d'une inquiétude sur l'avenir d'une société sous prétexte que cette inquiétude serait de nature spirituelle ou religieuse, voilà qui me paraît relever d'un positivisme assez primaire. Que Durkheim lui-même, dont on ne peut certainement pas mettre en doute la foi en la science, n'y ait pas cédé, qu'il n'ait pas cru en la possibilité de vider la moralité de tout contenu religieux, cela aurait pourtant dû avertir Gérard Bouchard que les choses ne sont peut-être pas aussi simples qu'il le pense. En réalité, une inquiétude sur le sort de la religion dans la culture, loin d'être l'apanage de croyants arriérés, touche au plus vif des débats actuels sur la démocratie.

Ces débats, comme on le sait, ont fait resurgir au premier plan la figure de celui qui fut peut-être le grand penseur de la démocratie moderne, Alexis de Tocqueville. Ce que l'on sait moins, par contre, c'est que nul peut-être n'a été plus sensible au lien entre religion et démocratie que Tocqueville, lui qui, tout en n'étant guère plus porté que Durkheim sur la « chose » religieuse, tout en se réjouissant même du déclin politique de l'Église dans la France de son époque (comme Dumont dans la société québécoise actuelle), n'en plaidait pas moins (comme Dumont) pour le maintien de la religion. Pourquoi ? Qu'est-ce qui justifiait le plaidoyer de Tocqueville en faveur de la religion ? La réponse se présente à première vue comme un paradoxe :

c'est son attachement à la liberté politique, compromise par les progrès mêmes de la démocratie moderne, qui incitait Tocqueville à se porter à la défense de la religion. En « réclamant le maintien de l'esprit religieux, c'est en fait, explique Jean-Michel Besnier, à la morale et au sens de la communauté du christianisme qu'il [Tocqueville] fait appel », car « la religion unit les hommes et prémunit donc contre les méfaits d'un individualisme désocialisant ainsi que contre le matérialisme qui représente en démocratie la tentation la plus nocive ⁶⁵ ». Mais qu'est-ce qui, dans la religion, permettrait à celle-ci de remplir un tel rôle social ou communautaire et, par là même, de « moraliser la démocratie » ? C'est, répond Besnier en écho à Tocqueville, l'espérance et « le goût de l'avenir » dont est porteuse la religion : « L'avenir tel qu'il s'exprime dans l'espérance entretenue par la religion est seul à même de souder la communauté dans le sentiment d'un destin commun et d'inviter à auto-dépassement que traduit, de manière exemplaire, le souci pour la postérité et le lien générationnel⁶⁶. »

Il y a là, en germe chez Tocqueville, une phénoménologie de l'espérance humaine et chrétienne dont Fernand Dumont a lui-même proposé une esquisse⁶⁷. Ce qu'il faudrait montrer avec précision, c'est comment, de Tocqueville à Dumont (en passant par Heidegger, Gadamer et Arendt) — donc de la première moitié du XIX^e siècle à la seconde moitié du XX^e — la question du devenir de la religion dans la démocratie va tendre de plus en plus à s'identifier à la question de « l'avenir de la mémoire », au fur et à mesure de la disqualification des traditions et de la destruction progressive des milieux de vie, ces « emplacements de l'espérance », ces « lieux où l'avènement se conjugue à la finalité⁶⁸ ». Dans cette perspective d'un rapport étroit, structurel entre mémoire et religion — que contribue à éclairer la théorie dumontienne de la culture comme distance et mémoire (la dialectique de la culture comme milieu et de la culture comme horizon) — l'avenir de la religion dans la démocratie désignerait un enjeu anthropologique fondamental, à savoir la possibilité même, pour la majorité des hommes, de cet « auto-dépassement » dont parle Besnier en écho à Tocqueville ; en termes dumontiens, la possibilité pour chacun de transcender sa vie quotidienne et ainsi de pouvoir participer, en tant que sujet politique, à l'interprétation de l'histoire.

3. Histoire et mémoire

Sans doute donc, Dumont s'inquiétait-il de l'avenir d'une société privée de toute référence religieuse. Reste que cette inquiétude ne tenait pas tant chez lui à la disparition de telle ou telle croyance religieuse qu'à la dissolution, dont il percevait les indices à travers la crise de la culture contemporaine, de la mémoire collective — de ce « mode d'appréhension de la temporalité que représente la tradition⁶⁹ » — dont la mobilisation fut, depuis toujours,

le fait de la religion. À cet égard, l'inquiétude de Dumont, encore une fois, s'apparente à celle d'un Tocqueville ou d'une Simone Weil : elle porte sur l'avenir de l'homme quand, « le passé n'éclairant plus l'avenir⁷⁰ », il marche dans les ténèbres et risque de s'y perdre, de perdre cette capacité de *dédoublement* en quoi consistent essentiellement la conscience et la culture, cette profondeur de lui-même que l'homme ne peut atteindre, comme le pensait aussi Hannah Arendt, que par la mémoire⁷¹.

On ne saurait confondre cette mémoire-là, dont l'avenir préoccupait tant Fernand Dumont, avec le concept bouchardien de mémoire, avec ce « fourmillement mémoriel sans précédent », ces « reconstitutions historiques en tout genre (musées, reconstitutions archéologiques, sites, téléromans, romans historiques, généalogie) », qui témoigneraient aujourd'hui d'une « démocratisation » de la mémoire ! « Qui, ajoute Bouchard, voudrait objecter — à moins de vouloir cultiver le goût de la contradiction — que cette effervescence elle-même serait en même temps le symptôme et l'acte compensatoire de l'amnésie, que cette inflation du passé serait justement l'expression de l'éclatement de la mémoire, de la perte du sens⁷² ? »

Qui en effet ? Mais tous ceux qui, loin de cultiver le goût de la contradiction, cherchent à se rendre attentifs aux contradictions à travers lesquelles une société exprime et dissimule à la fois les tensions qui l'habitent, les luttes, les résistances et les censures qui la travaillent. Tous ceux qui, à travers le « fourmillement mémoriel » cher à Bouchard, discernent, comme Danièle Hervieu-Léger, « autant d'indicateurs de l'effacement d'une mémoire collective unifiante » en même temps qu'autant « d'efforts de conjuration de la perte de mémoire⁷³ ». Non, la mémoire n'est pas ce à quoi Bouchard la réduit : elle « n'est pas un éclairage externe porté sur le cours de l'histoire ; elle est l'assomption d'une histoire énigmatique au niveau d'une histoire significative où l'interprétation devient vraisemblable et la participation envisageable⁷⁴ ».

Telle est, aux antipodes du positivisme triomphant, la tâche politique (au sens le plus élevé du terme) à laquelle Dumont aura voulu contribuer en écrivant sa *Genèse de la société québécoise*, ce livre qui relève de ce que Paul Ricœur appelle « une thérapie de la mémoire⁷⁵ ». Ce qui explique que son intention ait été si peu ou si mal comprise, l'idée d'une telle thérapie contredisant en effet un postulat de la science historique objective, car elle suppose que l'histoire peut être instruite par la mémoire, que le « caractère rétrospectif de l'histoire n'est pas le dernier mot sur la connaissance historique », que si « les faits sont ineffaçables, si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes⁷⁶ ». Non qu'il s'agisse d'oublier ou de camoufler les faits. « Bien au contraire, ajoute Ricœur,

il faut garder une trace des faits pour pouvoir entrer dans une thérapie de la mémoire ; ce qu'il faut guérir, c'est la capacité destructrice de ses souvenirs⁷⁷. » Mais pour y arriver, pour que la dette à l'égard du passé ne nous enferme pas dans « le sentiment douloureux de l'irréversible⁷⁸ », encore faut-il admettre que l'histoire humaine n'est pas, comme Bouchard semble le croire (cf. p. 99 et suiv.), réductible aux « procédés d'*objectivation* » que lui applique l'historien ; encore faut-il savoir se mettre à l'écoute des hommes du passé :

Non seulement les hommes du passé, imaginés dans leur présent vécu, ont projeté un certain avenir, mais leur action a eu des conséquences non voulues qui ont fait échouer leurs projets et ont déçu leurs espoirs les plus chers. L'intervalle qui sépare l'historien de ces hommes du passé apparaît ainsi comme *un cimetière de promesses non tenues* [...]. Et c'est en délivrant, par le moyen de l'histoire, les promesses non tenues, voire empêchées et refoulées par le cours ultérieur de l'histoire, qu'un peuple, une nation, une entité culturelle, peuvent accéder à une conception ouverte et vivante de leurs traditions⁷⁹ .

Si j'ai pris la peine de citer aussi longuement Ricœur, c'est que ses propos traduisent parfaitement l'intention qui a présidé à la démarche de Dumont dans *Genèse de la société québécoise*, cet essai où la distance à l'égard de notre passé « n'exclut pas pour autant la complicité avec les gens d'autrefois, l'effort pour nous réapproprier quelque chose de ce qu'ils ont senti afin de rendre un peu intelligible ce qu'ils ont vécu ⁸⁰ ».

Là réside la grandeur de l'entreprise de Fernand Dumont : c'est-à-dire, comme toute grandeur véritable, dans sa profonde humilité. Une humilité qui me paraît faire défaut à Gérard Bouchard, lui qui, depuis quelque temps, dédie son incontestable intelligence à « ce jeu de massacre auquel se sont livrés des ramasseurs de ragots et même quelques chercheurs sérieux au cours de la Révolution tranquille⁸¹ ». Après Lionel Groulx et Fernand Dumont, voilà que c'est au tour maintenant de Félix-Antoine Savard et finalement de toutes nos élites du *passé*⁸² de subir le nettoyage ethnique de l'historien-sociologue. Nos élites du *passé* car Gérard Bouchard sait bien épargner les élites du présent, celles, bien vivantes et bien portantes, auxquelles on peut penser que lui-même appartient. Point aveugle de la déconstruction bouchardienne de notre histoire, cet *oubli* n'est probablement pas étranger à la *censure* que Dumont dénonçait aux premières pages de *Raisons communes* : « On a beaucoup vilipendé les magistères des temps anciens ; il est aisé de les dénoncer maintenant qu'ils ont perdu le contrôle du théâtre ; il est plus difficile, plus périlleux peut-être, de se demander qui commande le nouveau spectacle idéologique⁸³. »

S'il est une chose que Gérard Bouchard aura réussi à nous démontrer dans *La nation québécoise au futur et au passé*, c'est bien que le péril en

question n'avait rien d'imaginaire. Mais que cherche au juste Gérard Bouchard en noircissant ainsi la mémoire de Fernand Dumont ? Et quand donc cessons-nous d'effacer toutes traces derrière nous, comme s'il fallait se punir d'avoir survécu.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, coll. « Balises », 1999.
2. *Ibid.*, p. 54.
3. Comme le fait Michel Seymour dans sa critique des positions de Dumont (cf. *La nation en question*, Montréal, l'Hexagone, 1999, chap. VI, p. 61-75). Pour discutabile qu'elle soit par ailleurs, cette critique a du moins le mérite de présenter d'entrée de jeu la thèse de Dumont comme celle de « la nation culturelle », en spécifiant qu'elle « ne doit pas être confondue avec la nation ethnique » (p. 61).
4. « Le bilan de Fernand Dumont », *L'Actualité*, vol. 21, n° 14, 15 septembre 1996, p. 87.
5. *Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté, Journal des débats*, le mercredi 19 février 1992, n° 29, CEAS-950.
6. Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 52.
7. *Ibid.*, p. 51 et 52.
8. C'est, soit dit en passant, pour des motifs analogues à ceux de Dumont que Hubert Aquin rejetait, en 1962, la conception ethnique de la nation : « La nation, écrivait Aquin, n'est pas, comme le laisse entendre Trudeau, une réalité ethnique. Il n'y a plus d'ethnies, ou alors fort peu. Les déplacements de population, l'immigration, les assimilations [...] ont produit une interpénétration des ethnies dont un des résultats incontestables, au Canada français par exemple, est le regroupement non plus selon le principe de l'origine ethnique (la race, comme on disait encore il y a vingt-cinq ans), mais selon l'appartenance à un groupe culturel homogène dont la seule spécificité vérifiable se trouve au niveau linguistique. » (« La fatigue culturelle du Canada français », dans *Blocs erratiques*, Montréal, Éditions Quinze, 1977, p. 81, italique dans l'original.)
9. *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 45 et 52.
10. *Ibid.*, p. 26.
11. Voir Gérard Bouchard, « Réflexion sur le Québec et la diversité », *L'Action nationale*, vol. 87, n° 4, avril 1997, p. 128.
12. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 26.
13. *Ibid.*, p. 29, italique dans l'original.
14. *Ibid.*, p. 29-30.
15. *Ibid.*, p. 30.
16. Jacques Beauchemin, « Une fascination qui mine le projet souverainiste », *Le Devoir*, 25 juin 1999, p. A9.
17. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 71.
18. *Ibid.*, p. 32.
19. Il convient ici de rappeler que Gérard Bouchard s'est fait l'écho des accusations de racisme portées il y a quelques années contre le chanoine Groulx, en exhortant ses compatriotes (dans *Le Devoir* du 26 mars 1997) à « prendre nettement congé » de l'historien nationaliste et de son époque. Voir également Gérard Bouchard, « Ouvrir le

cercle de la nation. Activer la cohésion sociale. Réflexion sur le Québec et la diversité », *L'Action nationale*, avril 1997, p. 123.

20. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p.44-45.

21. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 67.

22. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 48-49, italique dans l'original.

23. Voir notamment Fernand Dumont, « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 38, n° 3, p. 419-467.

24. Je me permets de renvoyer également à mon article « La réception herméneutique de Groulx chez Fernand Dumont », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 8, automne 1997, p. 104-121.

25. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 49.

26. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 66.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 67.

29. *Ibid.*, p. 129.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 129.

32. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 ; voir notamment p. 111-127.

33. *Ibid.*, p. 127.

34. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 49.

35. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 63-64.

36. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 63-64.

37. *Ibid.*, p. 69.

38. Cf. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, chap. VI : « Le français, une langue en exil », p. 121-142.

39. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 138.

40. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997, p. 144.

41. Cf. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 81.

42. *Ibid.*, p. 67.

43. *Ibid.*

44. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 50, italique dans l'original.

45. L'historien Pierre Tousignant a d'ailleurs relevé cette profonde méprise : « Loin de "s'inscri[re] intégralement dans le vieux paradigme de la survivance", comme le prétend Gérard Bouchard, Fernand Dumont considère, au contraire, que le repliement défensif issu de la survivance culturelle a assez duré et qu'il faut mettre un terme à une "si longue hibernation" ». (Introduction aux *Normes de Maurice Séguin*, Montréal, Guérin, 1999, p. 18-19.)

46. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 336.

47. Laurent-Michel Vacher, « Souverainisme sans nationalisme : la nouvelle trahison des clercs ? », *Argument*, vol. 2, n° 1, automne 1999, p. 9-17.

48. « Dans les sociétés traditionnelles dont l'univers symbolico-religieux est tout entier structuré par un mythe d'origine, rendant compte à la fois de l'origine du monde et de l'origine du groupe, la mémoire collective est donnée : elle est entièrement contenue, de fait, dans les structures, l'organisation, le langage, les pratiques quotidiennes de sociétés régies par la tradition ». (Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993 p. 178.)

49. Au début de *La Vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse ?* (Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 13), Dumont évoque « l'extraordinaire matin de la Révolution tranquille ». Lire également les toutes premières lignes de l'Avant-propos de *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 11.
50. On peut retrouver trace de cette inquiétude notamment dans les nombreux articles que Dumont écrivit, entre 1967 et 1975, dans la revue *Maintenant*.
51. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 104.
52. *Ibid.*
53. Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 206.
54. Simone Weil, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973, p.131.
55. Fernand Dumont, *La Vigile du Québec*, *op. cit.*, p. 95.
56. Fernand Dumont, « Jadis, une société religieuse », repris dans *Le Sort de la culture*, Montréal, l'Hexagone, 1987, p. 246.
57. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 222.
58. « Le bilan de Fernand Dumont », *art. cit.*, p. 87.
59. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 50.
60. *Ibid.*
61. « Une fascination qui mine le projet souverainiste », *art. cit.*, p. A9.
62. Voici ce qu'écrivait André Laurendeau au début des années 1950, au moment où s'effectuait le passage au néo-nationalisme : « Nous savons toute la distance qui sépare le national du religieux, nous savons qu'en allant de l'un à l'autre nous changeons d'ordre, il ne s'agit pas de rééditer des confusions dangereuses. Mais nous savons également que reconnaître des valeurs communes de culture, exige un dépassement de soi et des choses purement matérielles ; c'est d'une certaine manière, accéder à l'esprit. » (« Y a-t-il une crise du nationalisme », *L'Action nationale*, vol. 4, n° 3, décembre 1952, p. 224, cité par Louis Balthazar, « André Laurendeau, un artiste du nationalisme », dans *André Laurendeau, un intellectuel d'ici*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1990, p. 175.) Il faut savoir que l'homme qui écrivait ces lignes avait perdu la foi depuis quelques années déjà. Aussi, comme le souligne Balthazar, « il ne s'agit [...] pas pour lui, en aucune façon, de reprendre le discours célèbre de M^{re} Louis-Adolphe Pâquet sur "la mission spirituelle" du Canada français. Il ne s'agit même pas de poursuivre l'idéal de Lionel Groulx. » De quoi s'agit-il alors ? Ni plus ni moins que « d'une croyance très nette en ce que les solidarités humaines, sociales, nationales sont plus que des réalités matérielles. Elles sont, pour Laurendeau, des réalités spirituelles. » (Balthazar, *art. cit.*, p. 175.) Aussi l'étaient-elles pour Dumont. Je me permets de renvoyer à mon article : « L'esprit de la nation. Le dialogue posthume de Fernand Dumont avec André Laurendeau », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XX^e siècle*, n° 10, hiver 2000, p. 155-165.
63. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 51.
64. Voir, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche éditeur, 1995 ; *L'institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987, notamment le chap. IV ; et *Pour une conversion de la pensée chrétienne*, Montréal, HMH, 1964.
65. Jean-Michel Besnier, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 2, Paris, Édition Grasset & Fasquelle, 1993 ; je me réfère ici à la réédition dans *Biblio-Essais*, Le livre de poche, 1998, p. 872 et 873.
66. *Ibid.*, p. 875.
67. Fernand Dumont, « Préalables à une théologie de l'espérance », dans *L'espérance chrétienne dans un monde sécularisé*. Travaux du congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Sherbrooke du 16 au 19 août 1971, Montréal, Fides, 1972, p. 9-23.

68. *Ibid.*, p. 21 et 22.
69. Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1968, p. 210.
70. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 399. Cité par Fernand Dumont dans *L'Avenir de la mémoire*, *op. cit.*, p. 15.
71. Cf. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 124-125.
72. Gérard Bouchard, *La nation québécoise...*, *op. cit.*, p. 108.
73. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cit.*, pp. 206 et 207.
74. *L'avenir de la mémoire*, *op. cit.*, p. 90.
75. Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et François de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 190.
76. Paul Ricœur, « La marque du passé », *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 1, 1998, p. 29 et p. 28 ; mes italiques.
77. Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 190.
78. Paul Ricœur, « La marque du passé », *art. cit.*, p. 29.
79. *Ibid.*, p. 30-31 ; mes italiques.
80. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 330.
81. *Ibid.*
82. Cf. Gérard Bouchard et Michel Lacombe, *Dialogue sur les pays neufs*, Montréal, Boréal, 1999.
83. Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 24-25.