

Bulletin d'histoire politique

L'État-nation souverain : un espace de totalisation comme condition du pluralisme

Stéphane Vibert



Volume 15, Number 3, Spring 2007

Sur La Société des identités de Jacques Beauchemin

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1054568ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1054568ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (print)
1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Vibert, S. (2007). L'État-nation souverain : un espace de totalisation comme condition du pluralisme. *Bulletin d'histoire politique*, 15(3), 211–219.
<https://doi.org/10.7202/1054568ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2007

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/>

L'État-nation souverain : un espace de totalisation comme condition du pluralisme

STÉPHANE VIBERT

Chercheur en sciences sociales, Université de Montréal

Chargé de cours en science politique, UQAM

Professeur adjoint en anthropologie à l'Université d'Ottawa

De la célèbre « fin des idéologies » – vouée aux gémonies pour avoir un temps masqué l'hégémonie désormais avérée du méta-récit libéral capitaliste – à la post-modernité qui signa l'acte de décès des entités à majuscule censées accompagner l'idéologie moderne (l'Art, l'Histoire, l'Homme, la Politique), il se propage une mode, dont nous sommes toujours les contemporains, de la « déconstruction » nécessaire de toute réalité symbolique, suspectée de charrier avec elle aliénation et domination, essentialisation et réification. L'État-nation souverain n'échappe pas à cette nouvelle version dénaturante du rasoir d'Occam, dont se sert l'Individu délié et auto-référentiel pour couper tous les fils non désirés qui le retiennent au réel. Vidée de toute capacité et de toute effectivité par le haut (la mondialisation économique-financière et ses effets locaux), destituée de toute autorité publique par le bas (les revendications identitaires, communautaires et minoritaires), la réalité stato-nationale serait sous nos yeux en train de rejoindre dans les poubelles de l'histoire son concept – une communauté « imaginée », créée et instrumentalisée par une élite blanche, masculine et bourgeoise.

Rappeler quant à l'histoire des nations démocratiques que les incarnations d'un modèle ne peuvent jamais se confondre avec lui, que les concrétisations toujours partiales et partielles de principes normatifs n'en signifient pas l'inanité, revient à nager à contre-courant, comme s'y risque – c'est là l'un de ses mérites majeurs, parmi nombre d'autres – le travail critique effectué par Jacques Beauchemin à propos de la « société des identités » (2004). Toute

société ne se rend en effet vivable, nous redit-il, que par l'articulation cohérente et ordonnée d'un *mode d'être ensemble communautaire* et d'un *régime institutionnel*, donc de *mœurs* et de *lois*. Et dans la constitution principale de la modernité : une articulation de la *nation* et de la *démocratie*, à l'intersection de la mémoire et de l'histoire, au croisement d'un héritage et d'un projet. La vulgate pluraliste, communautariste, différentialiste, multiculturaliste, cosmopolitiste, rompt tout autant ce lien indéfectible entre culture et politique que le libéralisme procédural le plus utilitaro-contractualiste : nul besoin n'y aurait-il désormais de *demoi* pour vivre en démocratie, de culture commune pour assurer un destin partagé, de liberté collective pour composer les libertés individuelles ou groupales. Ce serait pourtant là faire le deuil de toute quête d'autodétermination, aussi limitée et contrainte soit-elle, et préparer involontairement l'avènement d'une autorégulation de type marchand (puisqu'à défaut d'ordre voulu se créera un ordre *émergent* des interactions immanentes, dont on commence à mesurer combien il sera étranger à toute valeur de justice), à peine civilisée par les recours a posteriori au droit et à l'éthique.

Réaffirmer que (Beauchemin, 2004, p. 163) constitué par un horizon de significations partagées, revient nécessairement à interroger le problème fondamental des *limites* du *demoi*, de l'inévitable distinction du Nous et du Eux qui fonde toute appartenance politique. L'advenue à l'existence d'un corps collectif souverain ne peut être, telle sera l'hypothèse centrale de cette contribution, *ni théoriquement ni pratiquement* contestée, et encore moins récusée, par le *fait du pluralisme interne*, quel que soit le degré apparent de ce dernier. Autrement dit, la démocratie (à la fois en tant qu'*ethos* spécifique et type de légitimité politique) n'est possible qu'à condition de pouvoir reposer sur un espace de totalisation (nommé « national » dans la modernité) considéré comme « donné » (quoique bien entendu historiquement et socialement « construit », mais ni plus ni moins que toute catégorie humaine : communauté, identité, classe, langue, sexe, etc., ce qui ne dit absolument rien sur la réalité de ces modalités d'appartenance), aux frontières certes non pas définitives, mais du moins durables et constitutives (donc pas non plus mouvantes et malléables à volonté).

Il existe une hiérarchisation déterminante, et indéniable à qui sait voir (la détruire en un lieu ne fait que la reconduire par déplacement en un autre), entre le *pluriversum* humain (une pluralité de sociétés auto-organisées par un imaginaire collectif instituant, de nature hétéronome ou autonome : Castoriadis, 1975) et le « pluralisme » socio-identitaire (une pluralité d'identifications relatives, internes à la totalité signifiante comme mode d'être au monde). La fragmentation radicale d'un ensemble social ne prouverait pas

tant son indisponibilité pour l'option souverainiste qu'au contraire la nécessité d'entrevoir la potentialité de souverainetés multiples et juxtaposées mûres pour se déclarer, ainsi que l'ont montré certains événements récents en Europe orientale (qui invitent par ailleurs à relativiser l'irénisme naïf assimilant pluralisme et harmonie, sous les figures de la consociation ou du fédéralisme...). Ou alors, unique autre versant de l'alternative, la démission de cet ensemble social en tant que collectivité unie engendrerait son acception de règles fixées à un niveau supérieur (international) ou différent (mondialisation capitaliste) (Vibert, 2002). Si toute diversité n'est appréhendable qu'à l'aune de la totalité qui offre une forme logique aux particularités, cela signifie que le « pluralisme » n'est lui-même pensable que comme structure ordonnée par une unité souveraine, sinon à devenir... pluralisme d'unités souveraines. Et en conséquence, nous sommes conduits à admettre que le mode de composition du tout, comme toute réalité ontologique humaine, ne se présente que comme monde de sens, à la fois transcendant et normatif, un univers surplombant qui dans la modernité politique démocratique s'est toujours incarné sous les traits d'un État-nation (et ses variantes que sont une nation en quête d'État ou un État réunissant plusieurs nations). Un État-nation qui se présente toujours comme l'expression dynamique des mœurs et coutumes d'une culture majoritaire, fut-elle indéfiniment critiquable et réformable au gré des conflits politiques et sociaux, ainsi que de l'intégration progressive d'*outsiders* (ouvriers, femmes, minorités ethniques ou religieuses) « aux marges du politique ».

LE DIALECTIQUE DU PLURALISME IDENTITAIRE : ENTRE ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE

L'élucidation socio-anthropologique des sociétés modernes consiste en partie, depuis Durkheim et Mauss au moins, à distinguer les niveaux *explicite* (autrement dit « conscient », y compris sur le mode de mythologie historique) et *implicite* (les soubassements symboliques ou matériels) de l'existence collective. Le fait que la « configuration individualiste » (Dumont, 1983) en vienne à définir (au sens où son imaginaire fondamental se structure autour de la figure prééminente du sujet moral, autonome et rationnel, à la source des expressions concomitantes du contractualisme politique, de l'utilitarisme économique, de la science objective ou de la responsabilité juridique) n'emporte pas pour autant comme conséquence que la « réalité sociale » (qui en son fond propre n'en reste pas moins « holiste » selon L. Dumont, c'est-à-dire essentiellement hiérarchie de valeurs à vocation totalisante, Vibert, 2004) se confonde avec son mode de légitimation.

Peut-être faut-il procéder de la même façon concernant le « pluralisme identitaire » censé définir nos sociétés contemporaines : plus qu'une description sociologique adéquate, il incarnerait un « mode de représentation » idéologique, au sens non péjoratif d'ensemble de représentations et d'idées-valeurs. Bien entendu, cette idéologie n'est rien moins qu'illusoire : comme toute « croyance » (que l'on pense aux conséquences de la différence construite des races, des classes ou des nationalités), elle engage des effets politiques et sociaux bien réels, et contribue à orienter le devenir des sociétés qui se pensent comme telles. Ceci dit, cela permet également de nuancer et circonscrire le pluralisme contemporain. Car, sans pouvoir développer ces arguments ici (Vibert, 2005), il faut d'une part signaler que la plupart des identités contemporaines revendiquées s'expriment sur le mode d'une appartenance élective et choisie (sous-tendue par la figure du Sujet autonome abstrait qu'il s'agissait pourtant de dissoudre par la mise en évidence de son ancrage multi-identitaire, Labelle, 2005), et d'autre part, elles s'élèvent sur fond d'un conformisme généralisé produit par l'homogénéisation culturelle moderne (via l'urbanisation, la consommation et la médiatisation), (Gauchet, 2002, p. 355). Ces deux assertions s'avèrent bien plus complémentaires que contradictoires, dans le sens où l'individualisme s'impose comme référence majeure des sociétés démocratiques (notamment à travers la constitutionnalisation généralisée des droits fondamentaux), mais demande évidemment à être institué *socialement*, à travers des institutions spécifiques (éducation, loi, mœurs) toujours connotées selon une tradition historique et culturelle particulière (d'où les différences parfois considérables sur des sujets sensibles où les droits fondamentaux « formels » nécessitent une substantialisation impérative, directement attestable et impossible à justifier « en raison », ainsi que le montrent les positions inconciliables sur la peine capitale, l'avortement, le port d'armes, le mariage pour conjoints de même sexe, l'expression d'opinions extrémistes, etc.). La radicalisation du procès de personnalisation se traduit par une poursuite effrénée d'authenticité, qui pousse à épouser, de manière intraitable (comme choix revendiqué d'un Moi auto-fondé) mais jamais exclusive (car l'identité est aussi éphémère et contingente qu'elle se veut indiscutable), les « identités » (ethniques, religieuses, morales, sexuelles) devenues payantes sur le marché des styles de vie, monnayables en « reconnaissance » sur la scène publique (même au prix de leur folklorisation, à coups de subventions étatiques permettant à la métaphore de la « mosaïque » de devenir représentation sociale hégémonique : Bissoondath, 1995).

Si la diffraction des modes d'authenticité à apparence communautaire (groupes d'intérêt identitaire serait un terme plus juste) constitue l'expression majoritaire du pluralisme contemporain, il s'en suit que (Freitag, 2002)

qui en découle aboutit nécessairement à l'éclipse du sujet politique unitaire moderne qui en est pourtant la condition de possibilité. De plus, en sa radicalité logique, le pluralisme différentialiste en vient à légitimer au nom même du principe démocratique la reconnaissance de droits collectifs à des communautés, à savoir justifiant des pratiques jugées incompatibles avec les « droits de la personne » (notamment en rapport à l'égalité entre sexes ou générations : droits à l'intégrité physique, à l'héritage, libertés de circulation, de mariage, etc.). C'est l'obstacle élémentaire sur lequel vient buter le « droit à la différence », obligeant la société nationale démocratique à se percevoir telle qu'elle est, c'est-à-dire comme un univers de valeurs, plus ou moins formalisées en des institutions légales.

La distinction nécessaire (Descombes, 1999) entre identités « égalitaires » (visant à la fin d'une discrimination ou à la concrétisation d'un droit universel, et donc tout à fait compatibles avec la reformulation constante des normes d'un « monde commun » démocratique, ainsi que l'exprime la plupart des revendications quant à des femmes, des personnes racisées ou stigmatisées, des personnes handicapées, etc.) et identités « différentialistes » (visant l'exemption de la loi commune, et donc le renversement de la hiérarchie entre appartenance citoyenne et communautaire au profit de la seconde) invite à cerner cette dialectique du « droit à la différence ». Si la « pure différence » ne peut déboucher que sur l'*apartheid* au pire (respect apparent d'une différence ghettoïsée et réifiée dans une infériorisation politique, socio-économique et symbolique) et la sécession au mieux (par obtention d'une capacité d'autodétermination collective), la revendication pluraliste (pour ne pas se retourner en son contraire) doit donc nécessairement s'inscrire dans un cadre totalisant d'égalité citoyenne formelle, (Beauchemin, 2005, p. 152).

En quelque sorte, au-delà des apparences, le pluralisme identitaire de nos contrées démocratiques appelle conceptuellement l'autodétermination (autrement dit la souveraineté), dans le sens où il contraint à spécifier les frontières de l'espace où l'expression des différences est possible et même favorisée (par le biais de leur reconnaissance publique exprimée par des rapports de réciprocité symbolique et matérielle, ce qui est bien autre chose qu'une simple tolérance indifférente) sans aboutir à la fragmentation synonyme de juxtaposition et séparation : l'on pose que tous les groupes particuliers ont droit au respect de leur propre particularité, cela signifie qu'ils sont tous égaux *sous un certain rapport* (Laclau, 2000, p. 18), un rapport qui ne peut être qu'une loi commune répartissant les droits et devoirs. Ce sont ces frontières qui délimitent la « complétude institutionnelle » (Dieckhoff, 2000), vecteur d'une « culture sociétale » (Kymlicka, 2001), autant d'expressions qui dans leurs nuances propres ne font que reconduire l'impossibilité d'éviter l'identification d'un *demos*, « peuple » substantiellement défini (même si évidemment

« pluriel » en ses inscriptions partielles : politiques, religieuses, ethniques, etc.) pour accéder à la souveraineté, par la médiation d'un État représentatif du bien commun constamment renégocié.

L'ÉTAT-NATION SOUVERAIN COMME MODE DE COMPOSSIBILITÉ DÉMOCRATIQUE

Pour qu'une « particularité », une identification partielle, puisse devenir signifiante, il convient qu'elle apparaisse comme *partie d'un tout*, donc intégrée (Leca, 1996, p. 231). Sur ce mode des associations volontaires et non prescrites, le « pluralisme social » est inhérent au bon fonctionnement du régime démocratique et à la « culture » globale d'une communauté politique, orientant son destin historique par l'appréciation délibérative de ses normes et valeurs fondamentales.

Tout autre s'avère, nous l'avons dit, la posture « différentialiste » (à partir d'une conception de l'authenticité comme indiscutable et irrécusable) qui déconstruit le « pluralisme démocratique libéral » en montrant qu'en fait il privilégie *une* culture, hégémonique par appui sur les mœurs majoritaires. Or la récusation de l'Universel offert par la médiation de l'État comme bien commun conduit à renvoyer l'élaboration des valeurs et normes au niveau des minorités et communautés concurrentes, *donc à leur attribuer les caractéristiques traditionnelles de la souveraineté* (qui plus est, selon une re-naturalisation implicite potentiellement ethnicisante) ! En l'absence d'un cadre commun (pas seulement procédural car distinguant toujours le permis de l'interdit *à un moment donné*), d'un « métalangage » qui articule affranchissement *et* intégration à un espace citoyen de réciprocité stato-nationale, ne restent que le judiciaire (le droit) et l'économie (le marché) pour assurer la coexistence sur un même territoire d'identités potentiellement conflictuelles.

En posant la question incontournable du politique comme lieu de totalisation et espace de médiation, Jacques Beauchemin réintroduit la nécessité logique d'un tout « transcendant » (qui sans pour autant être religieusement à l'abri d'une interrogation démocratique s'en trouve néanmoins non directement dépendant, puisque structurant les formes mêmes de la délibération), dont la nature se révèle fondamentalement et irréductiblement *normative* : (Castoriadis, 1996, p. 239). La règle de la majorité en démocratie représentative n'est elle même justifiée en son fond que si la communauté politique admet l'égalité des opinions de citoyens libres et autonomes. Ces normes fondamentales, *constitutives* de la société, ne peuvent donc que provenir d'un imaginaire instituant anonyme, c'est-à-dire être l'expression indéfiniment renouvelée d'un groupe majoritaire sur un territoire, s'auto-déterminant dans

son devenir et constituant le noyau de la communauté politico-culturelle, laquelle ne s'avère jamais dans la durée une composition instable d'identités hétérogènes.

Car « l'accroissement de la pluralité culturelle requiert symétriquement le développement de la réflexion sur ce qui tient ensemble les diverses cultures et sur ce qui permet (normativement et sociologiquement) leur *existence en commun*, qui va au-delà de la simple coexistence » (Leca, 1996, p. 270). L'élément central de la politique démocratique consiste en une juste dialectique du désaccord, à travers l'existence d'un débat qui présuppose un quasi-consensus concernant notamment les règles de résolution des conflits. Or si ces modes de décision légitime ont pu être adoués, ce n'est que sur fond d'une *histoire* indissolublement culturelle (à partir de normes définissant le bien et le juste) et politique (institutionnalisant ces valeurs en des formes stables et durables quoique discutables) : ainsi, nul peuple n'a jamais décidé démocratiquement d'adopter la démocratie comme régime (c'est toujours le fruit d'une *décision* initiale considérée comme légitime au nom de biens primordiaux : la raison, le progrès, la dignité), et nul peuple n'a jamais voté pour décider *qui* était le « peuple » (position auto-contradictoire qui aurait à fixer au départ de l'action ce qui devrait n'être idéalement connu qu'à la fin du processus). La forme démocratique et le substrat national ne procèdent pas en leur point ultime d'une *fondation rationnelle*, mais dépendent d'une reconnaissance symbolique, plus implicite (à travers des discours et pratiques aux motivations et finalités toujours partielles et déterminées) qu'explicite.

Pour finir, concernant plus spécifiquement le Québec, toute la difficulté de faire émerger une nation souveraine pourvue d'un État démocratique tient précisément en la nature généralement acceptée comme *préconstituée* de la communauté d'appartenance, celle-ci devant son existence (déjà chez Renan) à (Leca, 1996, p. 263). Les valeurs fondatrices du lien de la citoyenneté (institutions identificatrices de l'appartenance globale), en tant que conditions de possibilité de toute délibération ultérieure, ne peuvent être placées au même niveau que l'interaction des identités, communautés et expressivités permises par l'inclusion dans ce monde commun, (Thériault, 1994, p. 30). Si en régime démocratique cette « société instituée » (le « Nous » du récit national) demande à pouvoir être potentiellement redéfinie dans ses normes fondamentales (donc révisable en droit et en fait), elle s'avère pourtant soustraite à la contestation permanente sur sa *légitimité*. Et la légitimité de la nation québécoise en tant que « société globale » ne peut s'asseoir que sur un double pilier, sans lequel le déséquilibre produirait sa chute : la reconnaissance d'une histoire originale témoignant d'un mode d'être au monde collectif d'une part, et d'autre part la transfiguration de cet (Oakeshott) en

valeurs substantielles inscrites dans un projet politico-culturel, jugé hiérarchiquement *supérieur* par le « peuple québécois » à l'existence comme province autonome au sein de l'État fédéral canadien.

Ultimement, le pluralisme (social, identitaire) ne trouve sa concrétisation que par son articulation subordonnée à un ensemble hiérarchiquement prééminent, car après tout, (Sartori, 2000, p. 73). La compréhension de la dialectique de l'identité et de la différence, des différents niveaux d'appartenance, passe par la reconnaissance d'un décentrement nécessaire pour toute inscription citoyenne dans l'universel d'une communauté nationale comme « culture commune » (politique *et* culturelle), à travers (Beauchemin, 2004, p. 42). Reste à situer les frontières de ce « bien commun », en considérant qu'en ces affaires, le non-choix se révèle un choix, en l'occurrence favorable au maintien de la situation actuelle, une « multination » conçue comme niveau de solidarité et de destin partagé. À l'opposé, l'avènement d'un État-nation québécois en tant qu'expression politique d'une communauté historique ne peut donc en aucun cas être discrédité par la multiplicité des expressions particulières qui s'en font l'écho, bien au contraire, et quelles que soient les tonalités parfois dissonantes qui en résultent, car toutes participent, plus ou moins volontairement, de la réponse variée au même appel à l'existence collective (y compris en *dénonçant* le projet souverainiste : en débattre implique *déjà* admettre son appartenance à un même ensemble, ainsi légitimé en tant que sujet unitaire s'interrogeant sur son avenir). Et cette existence collective sourd à travers cette pluralité de réponses, elles qui s'agrègent dans la durée autour d'un récit fondateur toujours plus consistant à mesure qu'il fait débat.

BIBLIOGRAPHIE

- Beauchemin, Jacques, *La société des identités*, Outremont, Athéna éd., 2004.
- , « Défendre la société comme être ensemble », *Arguments*, vol. 8, n° 1, 2005, p. 142-153.
- Bissoondath, Neil, *Le marché aux illusions – La méprise du multiculturalisme*, Québec, Boréal, 1995.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- , *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 221-241.
- Descombes, Vincent, *Esprit*, n° 253, 1999, p. 65-85.

Dieckhoff, Alain, *La nation dans tous ses États – Les identités nationales en mouvement*, Paris, Champs Flammarion, 2000.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme – Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

Dumouchel, Paul, dans P. Dumouchel et B. Melkevik, *Tolérance, pluralisme et histoire*, Montréal-Paris, L'Harmattan, 1998, p. 119-134.

Freitag, Michel, *L'oubli de la société*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

Gauchet, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

Kymlicka, Will, *La citoyenneté multiculturelle – Une théorie libérale des droits des minorités*, Québec, Boréal, 2001.

Labelle, Gilles, *Arguments*, vol. 8, n° 1, 2005, p. 114-126.

Laclau, Ernesto, *La guerre des identités – Grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2000.

Leca, Jean, *Revue Française de Science Politique*, vol. 46, n° 2, 1996, p. 225-279.

Sartori, Giovanni, *Pluralisme, multiculturalisme et étrangers*, Paris, Éd. des Syrtes, 2000.

Thériault, J-Yvon, *Sociologie et sociétés*, n° 2, 1994, p. 19-32.

Vibert, Stéphane, *Anthropologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 177-194.

—, *Louis Dumont – Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004.

—, « Les apories de la démocratie multiculturelle », *Cahiers du CEVIPOF*, n° 43, 2005, p. 190-231.