

Bulletin d'histoire politique

L'état de la nation

Jean-Philippe Warren



Volume 9, numéro 1, automne 2000

Présence et pertinence de Fernand Dumont

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060427ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060427ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)
1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Warren, J.-P. (2000). L'état de la nation. *Bulletin d'histoire politique*, 9(1), 60–70.
<https://doi.org/10.7202/1060427ar>

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

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

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

L'état de la nation¹



Jean-Philippe Warren
Doctorant en sociologie
Université de Montréal

Je n'apprendrai rien à personne en disant que le devoir principal de la politique est présentement de réconcilier les idéaux et les techniques, les symboles et la rationalité.

Fernand DUMONT

Introduction

À l'image de l'œuvre classique que nous a laissée le sociologue français Émile Durkheim, l'œuvre de Fernand Dumont est absolument dépassée et radicalement actuelle. Personne ne croira, en parcourant par exemple les pages des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, trouver une description positive et exacte du système des croyances et du sacré, alors même qu'il en ressent à la lecture la puissance évocatrice et le souffle inspirateur. Il me semble pouvoir en dire autant de l'œuvre de Dumont.

D'un côté, cette œuvre apparaît compromise par son insistance à vouloir préserver l'esprit de l'ancien monde canadien-français, dont les traditions, les rites, les croyances et les valeurs communes hérités des siècles passés sont chez elle les matériaux concrets de l'avenir de la société québécoise. Plus le temps passe, inexorablement, fatalement, plus le passé dont Dumont a voulu saisir et prolonger le sens est trahi par l'histoire tout en s'y traduisant et perpétuant. L'idée assez chargée parfois de réminiscences de la culture première, par exemple, idée qui revient hanter continuellement les ouvrages de Fernand Dumont, ne veut plus rien dire aux générations montantes d'aujourd'hui et les *vicissitudes de la mémoire collective* ont été telles depuis trente ans que je ne suis pas sûr qu'une pareille chose existe encore. D'un autre côté, l'œuvre de Dumont trouve justement, paradoxalement, son actualité dans le rappel à ressaisir pour nous-mêmes — dans le

refus, la honte ou l'acceptation — cette part du passé qui fait que nous sommes ce que nous sommes jusque dans l'étrangeté à nous-mêmes. Quoique déjà d'une autre époque que la nôtre, Dumont nous interpelle donc par cela même qui le condamne à prime abord, à savoir non pas le contenu concret de ce qu'il tentait de rescaper du raz-de-marée modernisateur des années 1960, mais par le rôle qu'il faisait jouer à un contenu désormais pour d'aucuns lointain, fugitif, vague ou antédiluvien, dans la formation d'une conscience de soi collective capable de se porter vers l'avenir. La forme vide d'une approche compréhensive et interprétative, est-ce cela seul qu'il nous reste d'une pensée aussi riche, profonde et complexe une fois décanté le mouvement de l'histoire auquel elle s'était indissolublement liée ? Et si, comme Durkheim et sa recherche d'une morale renouvelée, ou Platon et son rêve d'une cité idéale, cela seul résumait toute la leçon d'un homme qui n'a jamais voulu cacher la simplicité de ses espérances ? La morale qu'il faut savoir tirer des ouvrages même les plus épistémologiques de Fernand Dumont n'est peut-être pas autre chose qu'un parti pris quant au lieu possible d'une communauté où la personne pourrait reconnaître un peu du tremblement de ses doutes et l'implication de ses valeurs. Vouloir tirer de l'œuvre de Dumont un programme est une aberration historique aussi grave à mes yeux que de ressusciter des limbes les corporations de Durkheim.

C'est la raison pour laquelle, dans ce trop court texte, je voudrais dégager la forme, et la forme seulement que peut prendre l'idée de nation chez Dumont lorsqu'on la situe dans le contexte actuel et dans une perspective qui vient en partie d'une sensibilité originale à la jeune génération montante. Qu'on ne s'attende donc pas ici à une exégèse de la pensée de Dumont ; une telle exégèse est à mes yeux stérile. Il s'agit plus simplement de reprendre à neuf l'inspiration politique de son œuvre sans rien céder de la puissance de sa réflexion critique ni de la charge de nos propres interrogations dans un monde qui n'est plus en rien, sur le plan concret, celui dans lequel a vécu le sociologue de Laval. Dans ce texte, je voudrais, on me le pardonnera, penser avec Dumont, à la suite de Dumont tout en l'interprétant, mais sans avoir la prétention de l'expliquer, de le critiquer ou de le démonter afin d'offrir le fonctionnement des rouages de sa véritable pensée à la contemplation du public universitaire.

La nation

La réflexion de Dumont sur la nation se situe exactement à l'antipode de la mode intellectuelle contemporaine, tant il est vrai qu'elle se rattache à un certain courant philosophique romantique avec lequel les penseurs d'aujourd'hui s'imaginent pouvoir rompre impunément. Car de l'appel de la race à l'idéologie du métissage désormais véhiculée dans les discours officiels, il y a eu ici quelqu'un pour s'interroger sur le sort de la culture en dehors d'une

tentation maniaque d'atteindre quelque pureté originelle hypothétique et sans sombrer pour autant dans des velléités de dissolution de toute essence quelle qu'elle soit. En d'autres termes, entre le refus de l'étrangeté de la pensée traditionaliste, proche parfois d'un certain fanatisme de l'*entre-nous*, et l'intégration de chacune des réalités culturelles dans un jeu d'ouverture qui les purge toutes ensembles de leur mémoire et de leur substance historique, un intellectuel a voulu rendre compte d'une tierce voie, plus précaire certes, plus incertaine, assurément, et pourtant autrement plus fraternelle que les discours actuels sur la nation, discours qui refusent l'idée d'une possible intégration culturelle au moment même où ils encouragent par tous les moyens l'intégration économique de toute réalité sociale (devenue ressource, clientèle ou marchandise) aux différents environnements où elle se présente. Dumont aurait été sans doute le premier à sourire du paradoxe idéologique d'une société libérale qui tend à dissoudre les anciens liens culturels et communautaires dans l'exacte mesure où elle force les travailleurs à s'intégrer au marché du travail, les marchés locaux et nationaux à s'intégrer aux marchés internationaux ou les industries à s'intégrer à la nouvelle configuration du monde technologique. Il aurait été le premier à s'inquiéter qu'en prolongement de cette dissolution de la totalité du sens de la culture dans le mouvement d'une fabrication de systèmes intégrés et cybernétisés, les univers privés se referment — lentement, progressivement — sur eux-mêmes.

C'est dans le prolongement de cette pensée que je veux montrer maintenant l'effort contemporain de nier la nation, cet effort destiné à rencontrer la culture au-delà de la nation et à la nier elle aussi au profit du métissage. Interprétant librement Dumont dans le mouvement même où je puise dans son œuvre mon inspiration, je voudrais, sommairement, prendre prétexte de l'œuvre de Dumont pour critiquer une certaine pensée pure de notre époque, celle précisément qui voudrait se tourner vers l'avenir détachée de toute contingence historique et libre de tout symbole.

Les débats politiques actuels s'enfoncent parfois dans une opposition irréductible entre les formes de nation civique et organique, sorte de fermoir scolastique qui emprisonne dans une formule manichéenne la réflexion intellectuelle. Le trouble de penser la nation est simplement évacué au profit d'un slogan qui privilégie *a priori* la nation civique comme la seule forme moderne (lire ici acceptable, fondée, légitime) de la nation. Ce faisant, on oblitère la dimension sociologique du fait national, on voile de la nation la caractéristique nationale en niant qu'elle puisse définir d'abord une communauté de sens. Dans une telle perspective, la nation renvoie au droit, le droit à la constitution, et la constitution à une transcendance qu'il n'est pas possible de jamais mettre en question puisqu'elle n'appartient ni à

l'histoire, ni à des valeurs normatives, ni à des tractations politiciennes. Derrière le texte de la sacro-sainte constitution plane le mystère d'une origine inénarrable. Il n'est guère plus possible de penser la nation comme une identité collective historique, ce que pourtant elle est dans le couple État-nation, mais il s'agit de déboucher par la nation, conçue comme un espace vide, sur l'État (et par l'État, sur le Droit), en dressant en repoussoir la caricature d'une nation ethnique totalitaire, fascisante et raciste. C'est ainsi que la nation finit par désigner la société civile répartie sur un territoire découpé par la juridiction étatique. Et la politique qui découle d'une telle conception nationale se ramène à une fonction instrumentale visant à arbitrer les droits des individus en dehors d'une référence à une réalité collective plus haute. La nation ne devient plus ici par voie de conséquence qu'un autre mot pour nommer la société, et la société confine désormais à un système social où l'observateur ne voit guère plus qu'un polypier d'individus.

L'évacuation de la nation historique dans les discours conduit à l'abandon de la référence identitaire sociétale au profit d'une gestion platement bureaucratique des différences culturelles. La fédération canadienne se résume à cet égard le plus souvent à un consensus entre des communautés culturelles aux allures parfois de ghettos. La vitalité de la communauté chinoise n'a pas d'écho sur celle de la communauté juive ; les échanges sont rares parce qu'ils ne sont pas nécessaires à l'exception des coalitions éphémères visant à infléchir les programmes et les lois du gouvernement fédéral. Et pendant que les communautés se métamorphosent en une infinité de lobbies afin de réclamer les droits sous prétexte des discriminations diverses qu'elles subissent dans la vie civile (communautés suisse, anglaise, québécoise, mais aussi grandes entreprises capitalistes, amis de la nature ou culs-de-jatte), le gouvernement se transforme en un administrateur ayant à charge de gérer, en sus du ramassage des ordures ainsi que des soins hospitaliers, les rapports des communautés linguistiques, ethniques ou corporatistes. Le gouvernement reçoit la mission d'exercer un arbitrage technocratique, opératoire et pragmatique, des conflits de plus en plus nombreux qui surgissent au sein de la collectivité, épuisant à cette tâche le sens historique dont il se trouvait porteur depuis un demi-millénaire. C'est que l'insistance sur la nation civique arrive justement au moment où éclate de toutes parts l'idéal des Lumières sur lequel reposait l'idée de citoyenneté. Et l'idéal des Lumières est en crise non parce que la modernité n'aurait pas encore trouvé la recette parfaite pour combiner ensemble les différents ingrédients de son incarnation ; mais il l'est de manière constitutive, endogène, parce que son application historique concrète, dans les pays qui l'ont peu à peu adopté comme garant transcendantal de leur action sur elle-même, a mis à jour des apories méconnues des philosophes et penseurs qui en ont élaboré jadis les

grandes lignes. La raison universelle et absolue de Hegel, cela ne veut plus rien dire devant la montée des entreprises multinationales, la transformation technocratique du droit, la mutation des espaces politiques publics en réseaux médiatiques. Une citoyenneté hypothétique qui remplacerait l'appartenance communautaire, je veux bien, mais laquelle ? Citoyen de quoi, au juste, lorsque la fonction citoyenne en vient à définir le simple droit de réclamer des droits selon les conjonctures événementielles qui se présentent sur l'arène publique et qui sont elles-mêmes sujettes à manipulation selon les capacités d'action des catégories de citoyens. Le citoyen voit l'espace de sa cité lentement se rapetisser jusqu'à prendre la taille des groupes de pression auxquels il participe. Et de l'intérieur cette étrange cité prend pour lui la forme d'un environnement auquel il doit s'adapter s'il veut s'intégrer.

Dans un tel contexte, que faire de la culture qui s'obstine à demeurer par-delà la négation de la nation et le ravalement de l'individu à l'unique dimension de la citoyenneté, comment l'empêcher de tendre subrepticement vers un développement national ? Disons-le : après avoir liquidé la nation dans l'opposition ethnique/civique, la rectitude actuelle remplace le sens toujours présent de la culture (car immanent à la vie en société) par la doctrine du métissage, dans laquelle la dimension communautaire de l'existence humaine n'est préservée qu'au prix de son ravalement au niveau de la vie privée (comme ce fut longtemps le cas pour les Juifs, par exemple).

Bien entendu, nous venons de plus loin que nous-mêmes, le but que nous fixons à notre espérance n'arrive jamais à nous achever tout entier, entre les deux notre vie ressemble à celle du voyageur dont la course a pour origine et pour terme la tension même qui l'entraîne. S'il fallait absolument payer tribut au vocabulaire de la rectitude politique, je dirais que la culture québécoise est métisse en son être même puisqu'elle tient tout ensemble une religion vaticane, des habitudes qui lui viennent de sa fréquentation des peuples amérindiens, une façon de vivre à l'américaine, des institutions britanniques, un droit romain, une langue française. Mais allant beaucoup plus loin, l'idéologie du métissage se veut l'idéal jamais atteint, toujours précaire, toujours recommencé, d'une certaine culture composite et irréductible aux composantes. Vu ainsi, le métissage n'est pas le produit net d'une intégration ; il n'est pas même le processus par lequel se créent des alliances, ni le mouvement dans le creuset duquel s'enfantent les multiples renouvellements d'être ; sautant à la limite, l'idéologie du métissage exige plutôt le constant renoncement à être ensemble quelque chose, quoi que ce soit, fût-ce à la limite des « métis » — ces êtres toujours trop purs, toujours trop campés dans une manière d'être, toujours trop enracinés. « Le métissage, qui n'est ni substance, ni essence, ni contenu, ni même contenant, n'est donc

pas à proprement parler “quelque chose”. Il n'existe que dans l'extériorité et l'altérité, c'est-à-dire autrement, jamais à l'état pur, intact et équivalent à ce qu'il était autrefois. Mais n'étant pas identité, il n'est pas non plus altérité, mais identité et altérité entremêlées, y compris en liaison avec ce qui refuse le mélange et cherche à démêler². » N'est-ce pas clair ? Le métissage idéologique suppose l'acceptation d'un être mouvant, instable, problématique, puisque toujours ouvert à ce dialogue plein d'exubérance qui est sa raison d'être — dans le double sens d'être son être même et la condition dans laquelle il se crée.

Cela serait très bien, et nous serions parfaitement d'accord avec une telle idéologie, si celle-ci, d'une part, ne faisait l'impasse sur l'impérialisme économique qui conditionne par en dessous l'appel à se dévêtir de sa culture pour se fondre dans un embrouillement radical des référents identitaires nationaux, et si, d'autre part, elle pouvait créer les assises politiques d'un véritable dialogue des cultures. Car ce nouvel avatar de l'homme universel promis par l'idéologie du métissage, n'est-ce pas, sous un déguisement, l'être individualiste contemporain condamné à l'enfermement dans sa vie privée, pendant que les industries culturelles profitent de son isolement pour brouiller les dernières traces de son destin collectif ? N'est-ce pas parallèlement la justification de la transformation des anciennes coutumes en une publicité et une culture de masse livrées aux manipulations des médias qui ne laissent d'elles à la fin qu'une âme égarée dans le maelström d'une infinité d'opinions déliquescents ? Le métissage, c'est très bien pour l'art abstrait, c'est parfait pour combiner des recettes de cuisine, cependant ce ne peut être le programme d'un peuple soucieux de se donner les lignes d'un destin collectif. Comment ne pas entendre ici l'appréhension angoissée de Claude Lévi-Strauss, lorsqu'il déclarait : « Mais si l'humanité ne se résigne pas à devenir la consommatrice stérile des seules valeurs qu'elle a su créer dans le passé, capable seulement de donner le jour à des ouvrages bâtards, à des inventions grossières et puérides, elle devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même à leur négation³. » Un projet de société, comme tout projet de culture, comporte une certaine fermeture à partir de laquelle il peut définir l'horizon de son ouverture.

La culture est donc fermée : néanmoins elle ne l'est jamais entièrement, puisque cette fermeture n'est chez Dumont que le premier geste d'un mouvement vers un dépassement critique. Comme ce fut le cas, par exemple, des impressionnistes obnubilés d'abord par la question des jeux de lumière, cette fermeture initiale, aussi limitée soit-elle au départ, peut être en effet la prémisse à une ouverture radicale. Dumont nous l'apprendrait si nous ne le savions déjà : la culture est un *legs du passé* et un *projet d'avenir*. Cela s'ex-

plique par la nature de la culture, laquelle ne saurait se ramener entièrement à des mœurs, des traditions, des modèles de culture, bref à ce que Dumont nomme un milieu, puisqu'elle se découpe sur un horizon plus large où les faits de la vie commune trouvent leur consistance et leur profondeur. La culture étant problématique en son être même, délimitant d'abord en quelque sorte une béance entre la culture première et la culture seconde, elle n'arrive jamais à se refermer tout entière sur elle-même. Le mythe, l'histoire, les grands récits, les religions sécularisées, les légendes, les médias de masse pointent dans la direction d'une hypostase de ce qui est vécu par les hommes au ras de la vie sociale. La culture tend d'elle-même vers une transcendance.

Pour faire court, ne serait-ce pas cela au fond la nation, pour Dumont, une transcendance politique de la culture, dans une métamorphose qui ressemble à certains égards à celle qu'opère la culture lorsqu'elle devient œuvre d'art ou article de science ? La nation marque le dépassement dialectique, mais historique, d'une identité autrefois immédiatement donnée par l'ethnie, le clan, la caste, la religion, les us et coutumes, etc. Bien davantage qu'à la culture comme mémoire et héritage, c'est pour ma part à ce dépassement dialectique que nous devons nous arrêter.

La nation n'est point une réalité traditionnelle que le mouvement du progrès aurait tenté vainement de refouler en marge de la modernité, et qui se retrouverait par conséquent à l'aube du XXI^e siècle comme une sorte d'irréductible résidu d'une tradition partout moribonde. Elle ne procède pas directement des coutumes et des croyances de la société traditionnelle comme voudraient nous le faire croire et les libéraux fermement convaincus de trouver en elle un obstacle au plein épanouissement de l'individualisme, et les conservateurs qui s'imaginent y trouver un rempart contre l'érosion des valeurs communes héritées du passé. D'emblée la nation s'est développée dans l'histoire occidentale comme une réalité moderne, bourgeoise, critique jusqu'à un certain point de la culture, ce qui explique qu'on la retrouve au sein du long processus qui mène des empires, des royautes et des chefferies à la création, sur le territoire d'une Europe éclatée et paradoxalement homogénéisée, d'une série d'États de droit universels et absolus. Le XIX^e siècle est celui de l'essor industriel de l'Europe, de la diffusion des idéaux des Lumières, de l'engouement politique pour les valeurs républicaines, du positivisme, certes, il est dans une même mesure le siècle par excellence de l'histoire et du nationalisme. Si la nation est désormais une réalité dépassée, ce ne peut donc être parce qu'elle serait subitement devenue contraire au progrès, à la Raison et aux Lumières, mais bien plutôt parce que la modernité avec laquelle elle avait partie liée est entrée dans une crise radicale, entraînant dans une conflagration de plus en plus alarmante toutes les

facettes de la société qu'elle avait cru subsumer sous l'empire de la Raison. Partout l'on fait état d'une crise de l'éducation, d'une crise de la famille, d'une crise de la science, d'une crise de la culture, d'une crise de l'identité, d'une crise des institutions politiques, et j'en passe. La nation ne fait à l'évidence pas exception, et on comprend mieux que certains puissent prendre prétexte de la situation pour l'accuser d'avoir fait son temps. Une telle attitude représente pourtant une grave erreur. Car c'est dans l'approfondissement du rôle que la nation a joué dans la dynamique de la modernité, bien davantage que dans le déni de son caractère moderne et la volonté iconoclaste de s'en débarrasser sans autre forme de procès, que peut se trouver la réponse, s'il y a, à la dérive actuelle de la fonction citoyenne.

Ce fut une conquête certaine que le dépassement des communautés fermées sur elles-mêmes, de façon que se dégage un statut politique des sociétés, qu'émergent le citoyen et le sujet de droit parmi les particularismes ; il est tout aussi indéniable qu'il faille travailler à la consolidation d'un droit international encore précaire, avec les institutions indispensables ; on ne contestera pas non plus l'urgence de resserrer les liens entre les États. Cependant, il serait périlleux que, pour y arriver, les particularismes se dissolvent dans de grands organismes planétaires où les technocrates de l'économie ou de l'idéologie domineraient en maîtres au nom de l'homme universel. Ce serait pour le moins un paradoxe que, sous prétexte de dépasser les nations, on en revienne aux vastes empires des temps anciens⁴.

Pour l'instant, entre l'individu nu vaquant à ses affaires et les structures bureaucratiques, privées, nationales ou internationales, quels liens pourraient exister, aujourd'hui, si la communauté politique, et par elle, l'appartenance au pouvoir, avaient d'ores et déjà perdu toute signification et toute effectivité ? Cette médiation nécessaire, il semble assez clair qu'elle ne peut se soutenir en dehors d'une référence nationale. Entre l'individu et le système, quelle autre médiation que la nation peut à la fois enraciner les volontés particulières et les porter à se dépasser elles-mêmes en des idéaux plus hauts ? C'est que la nation, phénomène contingent, concret, particulier, représente déjà un universel par rapport à l'idée de patrie : d'un côté, la nation ne s'affranchit pas de la culture pour investir l'État, elle la sublime ; et de l'autre, elle ne fait pas l'État épouser les formes de la culture, ce qui serait la dernière absurdité, puisque l'État constitue d'emblée un universel formel qui se nierait lui-même à vouloir se confondre avec les particularités concrètes de la culture ; mais elle donne à l'État une orientation, je dirai un visage, où elle peut reconnaître par certains traits l'esprit de la culture dont la nation est issue. La nation prend racine à mes yeux dans une volonté politique de donner aux libertés individuelles bourgeoises des institutions communes par une sublimation, une idéalisation et une transfiguration de la culture, historique et contingente, sur le territoire royal. La

nation française, par exemple, s'est constituée autour d'une langue française qui n'était parlée à l'origine que dans le bassin parisien, et où ni les Provençaux, ni les Bretons, ni les Basques ne pouvaient donc immédiatement se reconnaître. La nation moderne ne se constitue pas grâce à une série de médiations directes mais par un dépassement dialectique fait de médiations sans cesse reportées où elle ne se reconnaît à la fin que dans l'étrangeté à elle-même.

Une nation, une culture où elle trouve son inspiration première, une histoire où elle circonscrit les lieux de ses références et de sa légitimité, un projet collectif où elle s'incarne dans l'histoire, tout cela implique-t-il une homogénéité ou le ressac d'un racisme latent ? Nul moins que le sociologue de Laval n'a sombré dans de pareils travers, lui dont la philosophie politique est tout entière construite autour de la notion de dialogue, à tel point qu'on peut avancer que le repli sur la culture canadienne-française que certains auteurs mal avertis lui imputent n'est que la conséquence de l'appel à son dépassement, comme l'intégrisme supposé que certains lui reprochent n'est que la conséquence de la dualité radicale partout présente dans son œuvre à la manière d'un motif sans cesse repiqué. Dumont ne cesse en effet d'accumuler de manière un peu maniaque les oppositions sans jamais vouloir se décider pour un terme de l'alternative au détriment de l'autre, et sans jamais par ailleurs vouloir ni les confondre ni les dissoudre dans une unanimité plus haute, mais en tenant les deux bouts dans leur plus intransigeante intégrité : par exemple, la personne s'épanouit dans la communauté, la culture seconde s'instruit de la culture première, la raison s'incarne dans la culture, la science s'articule sur les rêves, le milieu se découpe sur un horizon, et ainsi de suite. S'interdisant de trancher dans la complexité du réel afin de le ravalier à une dimension de l'existence humaine, Dumont rêve d'une philosophie politique pouvant préserver la dualité constitutive des relations sociales. « Au sortir d'un climat officiellement religieux, dit-il, libérés que nous sommes de ses contraintes, est-ce le vide qui sera désormais au foyer de notre culture ou parviendrons-nous à instaurer un dialogue de valeurs pluralistes ? De toutes les questions que j'ai disséminées dans ce livre, voilà à mon avis celle qui commande toutes les autres⁵. » Ni une uniformité qui casserait les différences ni un vide qui les tolérerait toutes dans l'indifférence, mais recherche d'une unité sans cesse contredite par un dialogue qui, par définition, consacrerait l'union de la société au moment même où il en révélerait l'intime division. Si je suis la logique argumentaire de Dumont, il ne faut donc pas casser les différences culturelles ou les brouiller, mais trouver les médiations par lesquelles elles puissent, tissant des liens chaque fois renouvelés dans leur portée même, s'enrichir les unes les autres par un contact incessant. Il ne s'agit donc point d'arbitrer les rapports des

communautés entre elles par la création d'une quelconque instance impériale de type bureaucratique ; il s'agit plus profondément de fédérer ce qui se trouve laissé fragmenté au ras de la vie sociale par la création d'une série de médiations à travers lesquelles elles puissent faire entendre leur voix dans la définition de la vie commune.

Conclusion

On peut voir en Platon un homme rétrograde à la philosophie fascisante, lui qui était convaincu que les enfants devaient faire dès leur jeune âge l'objet d'un élevage confié à l'État et que la poésie devait être dénoncée comme un vice ; on peut aussi le lire comme le philosophe de la liberté, de la justice et du rêve d'une fraternité enfin conquise dans une cité idéale. De semblable façon, Fernand Dumont peut aujourd'hui nous apparaître dans la peau d'un personnaliste dépassé par l'éclatement des communautés anciennes ou d'un catholique conservateur attaché à une transcendance spirituelle progressivement évanouie avec la montée de la société technique. Dans ce trop court essai, j'ai voulu montrer qu'il peut nous apparaître également comme un penseur dont le rêve d'une réconciliation plus haute des aspirations individuelles dans le creuset de la nation peut encore inspirer nos engagements politiques⁶. Le dialogue tant prôné par Dumont, cela ne veut pas dire l'intégration culturelle, mais cela ne veut pas dire non plus l'éclatement des paroles de la foule dans une cacophonie qui n'élargirait la tolérance que pour ravaler les différences à un isolement et une solitude plus condamnables encore. D'un autre côté, quand la nation confine au statut civique, ce n'est plus la nation, et c'est mentir que de faire passer innocemment des droits pour des attachements et des procédures pour des devoirs. Dumont nous rappelle la nécessité de cultiver la mémoire pour y puiser les matériaux de l'avenir ; mais surtout, surtout, il nous met en garde d'oublier le destin collectif sans lequel l'individu ne conquiert sa liberté qu'au profit de son inutilité, et c'est en cela qu'il apparaît actuel. Accuser Dumont d'être un philosophe politique rivé au passé et un nationaliste imbu des écrits du chanoine Groulx me paraît donc absurde car alors on ne lit chez lui que les traces du folklore qu'il avait pieusement gardées en mémoire ou celles d'une religion chrétienne à laquelle il s'est voulu jusqu'au bout fidèle. Au fond la confusion vient peut-être, ce que d'aucuns s'entêtent à ne pas voir, de ce que Fernand Dumont est un intellectuel directement, exactement, résolument, radicalement moderne, en ce sens précis qu'il ne se situe pas comme Lionel Groulx entre le traditionalisme (qui n'est d'ailleurs pas la tradition, soit dit en passant) et la modernité, mais qu'il est de plain-pied un auteur de la modernité⁷. Cela, nous l'entendons mal, nous ne le comprenons pas davantage, parce que nous nous situons déjà en partie au-delà de la modernité, que nous avons rompu avec elle en croyant la perpétuer et que nous cherchons,

dans notre incompréhension d'un des intellectuels les plus féconds de ce siècle, à abolir le peu qu'il en reste sous prétexte de nous débarrasser d'un résidu de tradition égaré sous la plume d'un auteur du XX^e siècle. Preuve qu'un auteur qui utilise avec respect les mots « nation » et « tradition » peut encore faire scandale dans un monde qui s'ingénie à profaner chaque jour davantage ce qui fait la beauté de la vie commune : la mémoire, le don, les symboles, les rites et, sur cette base, un idéal à formuler pour la suite du monde...

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. J'aimerais remercier Gilles Gagné pour ses justes suggestions et ses commentaires.
2. François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997, p. 82.
3. Claude Lévi-Strauss, « Race et culture », dans *Regards éloignés*, Paris, Plon, 1983, p. 47.
4. Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997, p. 90.
5. *Ibid.*, p. 231.
6. On retrouve là une des conclusions à laquelle j'étais parvenu dans mon petit ouvrage, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Sainte-Foy, PUL, 1998. J'y ai écrit que si l'œuvre de Dumont n'a pas vieilli par la richesse et la pertinence des questions qu'elle pose, ses solutions sont désormais d'un autre âge. Un demi-siècle me sépare de Fernand Dumont, c'est assez dire que j'ai parfois peine à me reconnaître directement dans son œuvre, même si ses intentions me rejoignent toujours.
7. En fait la question est beaucoup plus difficile et complexe. Disons (en reprenant les catégories de Michel Freitag) que Dumont est un auteur moderne critique de la modernité sous un mode post-moderne (!). Il lit très bien les apories de la modernité, mais il n'échappe pas aux apories de la postmodernité en voulant sauver la modernité de sa dissolution. Expliquer cela prendrait tout un chapitre d'un gros livre, je n'insiste donc pas.