

Bulletin d'histoire politique

Nation et civilisation à l'épreuve des identités

Serge Cantin



Volume 15, numéro 3, printemps 2007

Sur La Société des identités de Jacques Beauchemin

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1054566ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1054566ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantin, S. (2007). Nation et civilisation à l'épreuve des identités. *Bulletin d'histoire politique*, 15(3), 193–200. <https://doi.org/10.7202/1054566ar>

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

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/>

Nation et civilisation à l'épreuve des identités

SERGE CANTIN

Université du Québec à Trois-Rivières

Allons tout de suite à ce que Jacques Beauchemin¹ appelle lui-même sa « thèse », quoique ce mot ne soit peut-être pas le plus approprié pour désigner ce qui m'apparaît plutôt comme l'expression argumentée d'un malaise ou d'une inquiétude devant l'évolution de nos sociétés. À quoi tient au juste cette inquiétude ? À la « difficulté dans laquelle nous nous trouvons maintenant de définir un sujet politique totalisant auquel l'agir politique pourrait se référer » (p. 56). Bref, à la difficulté d'en appeler à des *raisons communes*². Difficulté d'autant plus inquiétante, selon Beauchemin, qu'elle n'est plus reconnue comme telle par les théories politiques dominantes, toutes plus ou moins inféodées à la *doxa* du pluralisme identitaire qui discrédite l'idée d'un sujet politique totalisant, quand elle ne l'associe pas au totalitarisme.

Notons d'abord que, pour inhibée ou refoulée qu'elle paraisse aujourd'hui, cette inquiétude n'est pas nouvelle. C'est, *mutatis mutandis*, celle qu'éprouvait un Tocqueville devant les « périls que l'égalité fait courir à l'indépendance humaine »³, ou encore celle qu'inspirait à un Benjamin Constant l'inéluctable progrès de la « liberté des modernes »⁴, liberté que l'auteur d'*Adolphe* chérissait pourtant, mais dont il craignait en même temps que son règne n'efface la mémoire de la « liberté des anciens », c'est-à-dire du sus-nommé sujet politique totalisant. À quoi il faudrait assurément ajouter, avant celles de Constant et de Tocqueville, l'inquiétude de Jean-Jacques Rousseau, qui, déjà au XVIII^e siècle, se heurtait au problème que la société des identités prétend avoir surmonté, à savoir : comment combiner la volonté particulière et la volonté générale, la liberté individuelle des modernes et la liberté politique des anciens ? Certainement pas, répondait Louis Dumont, à la manière de Rousseau, par une « identification abrupte de l'individualisme et du holisme »⁵. Ce qui n'empêchait pas cependant Louis Dumont, comme Constant lui-même d'ailleurs, de se porter à la défense du citoyen de Genève

pour avoir eu l'intelligence de reconnaître « le fait fondamental de la sociologie », une vérité que les critiques de Rousseau préfèrent le plus souvent ignorer ou qui leur apparaît « comme un mystère, voire une mystification »⁶.

Je dirais que c'est par-dessus tout à ce « mystère », à ce fait fondamental de la sociologie, que veut nous éveiller le sociologue Jacques Beauchemin, au risque de ne rencontrer chez ses collègues eux-mêmes que méfiance ou, pire, qu'indifférence. D'autant que l'auteur n'a guère de solutions à proposer au problème moderne que, dans la lignée des grands inquiets, il s'entête pourtant à revisiter, cependant que les autres, la tête blindée dans le sable de leurs certitudes, s'abandonnent « au culte de l'éphémère et à la mascarade identitaire » (p. 160). Nos savantes autruches ne voient pas en effet le problème ; ils ne voient pas le danger qui « nous guette [...] quand les humains ne représentent plus rien politiquement et qu'ils ne sont alors qu'humains » (p. 180). Mais quel danger, rétorqueront les autruches ? Pourquoi les humains ne chercheraient-ils pas à n'être qu'humains ? Pourquoi faudrait-il qu'ils continuent à *s'aliéner* dans le Sujet politique totalisant et à se charger inutilement du fardeau des Anciens ? Au nom de quelle loi immuable, de quelle transcendance politique, devraient-ils se retenir d'être ce qu'ils sont en assumant jusqu'au bout leur liberté de modernes ? Oui, pourquoi pas, après tout, *la société des identités* ?

Non seulement Jacques Beauchemin ne minimise pas la portée de cette objection, mais on peut dire qu'il la renforce en reconnaissant, jusqu'à un certain point du moins, le bien-fondé de la critique que les thuriféraires du politico-identitaire adressent au sujet politique totalisant : « L'histoire de la modernité ne nous montre-t-elle pas que l'universalisme, qui fonde la citoyenneté, et les prétentions du sujet politique, que constitue la nation, à parler au nom de l'intérêt général avaient contribué à faire taire les paroles minoritaires ? À les soumettre à un pouvoir qui, en dépit de ses prétentions à la neutralité, était celui de certaines classes et catégories sociales ? » (p. 8) Aussi, à l'investissement du politique par l'identitaire, l'auteur trouve d'évidentes vertus émancipatoires pour tous les laissés-pour-compte du projet universaliste moderne, y compris pour la nation elle-même, qui fut, historiquement parlant, la première bénéficiaire de cet investissement. En effet, et quelle que soit la suspicion, sinon l'aversion, dont lui témoigne de nos jours le communautarisme identitaire, le nationalisme n'en devrait pas moins être considéré comme « la première forme de communautarisme », celle qui, « bien qu'engendré[e] par la modernité elle-même, a contribué à miner son projet universaliste » (p. 118). Comme si, aux yeux de l'auteur, la modernité était dialectiquement traversée par une force centrifuge qui tendrait à dissoudre son projet universaliste dans un identitaire de plus en plus différencié, dont la société des identités représenterait l'ultime avatar, apolitique

et « esthétisant ». À moins qu'il ne s'agisse plutôt d'une force centripète qui, loin de contredire le projet universaliste moderne, en révélerait au contraire le véritable ressort, *individualiste* ?

Jacques Beauchemin, me semble-t-il, nous propose simultanément ces deux lectures concurrentes de la modernité. Or si l'une et l'autre sont défendables, leur conjonction m'apparaît toutefois problématique et frappe d'une certaine ambiguïté l'ensemble du processus qu'il décrit.

LA SOCIÉTÉ DES IDENTITÉS EST-ELLE MODERNE OU POSTMODERNE ?

L'ambiguïté concerne d'abord le statut de la société des identités par rapport à ce que l'auteur appelle, d'une manière à mon avis un peu vague (j'y reviendrai), le projet universaliste de la modernité. Tantôt, en effet, la société des identités nous est présentée comme un détournement, voire comme une trahison de l'idéal universaliste de la modernité, de son projet de civilisation ; tantôt, elle tend à apparaître au contraire comme l'aboutissement du même projet. Dès lors, la question se pose : la société des identités marque-t-elle ou non une discontinuité ou une rupture dans l'histoire politique moderne ? Pour le dire autrement, sommes-nous dans la post modernité – comme semble l'indiquer par exemple le titre du 5^e chapitre : « Les éthiques postmodernes et le déni du politique » – ou dans la « modernité avancée », comme l'auteur semble le suggérer en employant à quelques reprises cette expression ?

Cette ambiguïté, je l'imputerais à une définition trop extensive de la modernité. « La société moderne, écrit Beauchemin, s'est formée dans la rencontre du marché, de l'État de droit et d'un projet politique conjuguant émancipation et responsabilité (p. 139) ». Cette triple, sinon quadruple, détermination de la société moderne n'est pas fautive bien sûr ; elle me paraît même assez bien décrire la configuration complexe de nos démocraties. Toutefois, on peut se demander si elle ne laisse pas dans l'ombre la caractéristique essentielle de la société moderne, à savoir l'avènement de l'individu, ce que Louis Dumont a appelé « l'idéologie individualiste ». Tel est d'ailleurs le sens de la critique que Gilles Labelle adressait à Jacques Beauchemin dans les pages de la revue *Argument* sous le titre : « Société des identités ou des individus ? » Dans cette alternative, Labelle voit « plus qu'une nuance analytique », ces « deux caractérisations de notre état sociétal ayant, précise-t-il, des incidences quant à la manière de traiter de quelques-uns de ses traits fondamentaux ». Je crois qu'il a raison, et je serais aussi de son avis lorsqu'il écrit que « le politico-identitaire, au fond, reprend la prémisse libérale classique pour la radicaliser : au commencement *et à la fin* est l'individu »⁷. Qu'y

a-t-il, en effet, au commencement et à la fin de la modernité, c'est-à-dire à notre époque, sinon l'affirmation de l'individu comme valeur *universelle* suprême, ce que Labelle appelle « l'individu délié » ? N'est-ce pas cet individu délié qui tend aujourd'hui à s'accomplir dans la société des identités, en prétendant choisir librement ses attaches identitaires, conforté dans sa démarche par toutes ces « éthiques inspirées des théories de la post modernité [qui] ont en commun, comme le souligne à bon droit Beauchemin, de proposer une régression de l'éthique dans l'infra politique » (p. 74). Sauf que, pour radicale et inquiétante qu'en puisse être aujourd'hui l'expression, cette régression – que Beauchemin caractérise comme une « éthicisation des rapports sociaux » – représente moins, à mon avis, une rupture qui porterait atteinte à la poursuite du projet universaliste moderne que l'aboutissement de ce projet, entendu comme celui, universaliste et artificialiste, des droits de l'homme, projet qui, comme le souligne Marcel Gauchet, « s'est épanoui idéologiquement au travers d'un procès en règle du passé, instruit spécialement au titre du péché de “nationalisme”, supposé avoir constitué la matrice des iniquités et oppressions sans nombre dont l'individu a été victime »⁸.

Or pour bien saisir la nature et les racines de cette accusation de péché portée à l'endroit du nationalisme, je crois qu'il faut commencer par reconnaître que, contrairement à ce qu'affirme Jacques Beauchemin (p. 37), *la modernité ne s'institue pas dans le politique*. Elle s'institue plutôt, ou *tente* plutôt (sans jamais y réussir, j'en conviens) de s'instituer ou de s'auto-instituer dans le déni du politique et dans l'immanence du social au sens arendtien⁹, là où il n'y a plus, *en théorie*, que des individus qui dépendent les uns des autres pour vivre et rien de plus. Je dis bien *en théorie* parce qu'il s'agit bien sûr d'une utopie, de la grande utopie moderne-libérale, du grand fantasme individualiste des sujets-rois auto fondés. Or ce fantasme, aussi ancré soit-il dans la psyché de l'individu moderne (ou peut-être vaudrait-il mieux dire de l'intellectuel moderne), n'empêche pas ce dernier de demeurer malgré tout un être social ; il n'abolit pas en lui, loin s'en faut, le besoin de communauté. D'où cette tension permanente entre « universalisme et particularisme » que souligne Beauchemin, mais dont il n'a pas, selon moi, défini les termes avec suffisamment de rigueur. Car l'universalisme moderne est essentiellement un universalisme de l'individu, ce qui rend par conséquent pour le moins problématique, sinon contradictoire, la référence à des *raisons communes*, le recours à un Sujet totalisant. Quant au particularisme moderne, je dirais, avec Louis Dumont¹⁰, qu'il combine des traits holistes et individualistes, ou, plus précisément, qu'il témoigne de l'adaptation de la culture traditionnelle, communautaire ou holiste, à l'idéologie moderne, individualiste et artificialiste.

NATION, CIVILISATION ET POUVOIR

Cette adaptation réciproque du holisme et de l'individualisme – de la liberté (politique) des anciens et de la liberté (individuelle) des modernes – porte un nom chez Louis Dumont : celui de nation, et au sens dit « ethnique » du terme. Car la théorie ethnique de la nation – qui, chez Herder, fait essentiellement référence (« en laissant de côté les glissements pervers du mot “ethnique” ») à la communauté de culture – possède, selon Dumont, une origine hybride, à la fois holiste et individualiste, qui explique d'ailleurs sa fortune dans la mesure où cette théorie « représente précisément une adaptation – en somme, une application – de l'individualisme aux sociétés non individualistes [pensons, par exemple, à la société canadienne-française] confrontées à la modernité individualiste. La conclusion serait presque, ajoute Dumont, que, lorsqu'il a prise sur le réel, l'individualisme le doit à son contraire »¹⁴.

Cette quasi-conclusion de Louis Dumont – à savoir que ce n'est que pour autant qu'il s'adapte ou se combine au holisme (à l'être social de l'homme, à son besoin de socialité) que l'individualisme moderne a prise sur le réel, la nation dite « ethnique » étant le nom de cette combinaison sociologique réelle – ne me paraît pas très éloignée, somme toute, de ce que dit Jacques Beauchemin à propos du nationalisme, qui, « même lorsqu'il cherche à imposer un particularisme communautaire, se situe encore dans la perspective d'un projet de civilisation » (p. 119). Mais peut-être faudrait-il aller plus loin encore et se demander si un projet de civilisation moderne est concevable en dehors de la nation, sans la médiation de ces particularismes communautaires que constituent au premier chef les nations. « Car une chose est certaine, disait l'autre Dumont, Fernand : les *totalités* culturelles sont toujours *particulières* » ; en d'autres termes, l'*horizon* universel de la civilisation ne se découvre qu'à partir des « enracinements particuliers », il suppose et exige des « communes origines », des *milieus* de culture, des nations. Cette dialectique entre civilisation et nation, Marcel Gauchet s'est appliqué à la décrire et à la défendre dans un texte récent sur le problème européen :

La civilisation est le produit commun des nations, elle les transcende ; elle est leur horizon universel. Elle est ce qui justifie de les dépasser ; elle porte le projet d'une union où se réaliserait ce qu'il y a de plus pur à l'œuvre au sein des communautés particulières. Dans l'autre sens, la civilisation ne peut pas exister en elle-même et pour elle-même indépendamment des nations ; elle a besoin de leur support ; elle les suppose comme ses agents, comme les vecteurs de son développement. Le problème est de trouver un juste équilibre entre les deux ordres d'exigences. Des nations qui oublient ce qu'elles visent ensemble se

renient ; une civilisation (dans le sens de *la* civilisation) qui veut exister dans son universalité sans communautés particulières pour la déployer risque de s'abolir¹².

Elle risque en effet de s'abolir pour devenir le contraire de la civilisation : un monde barbare, c'est-à-dire sans mémoire et sans profondeur¹³, un monde de l'immédiat où, pour paraphraser Fernand Dumont, les hommes se feraient cueillir par les bureaucraties comme des lapins¹⁴. Ce qui pose tout le problème du pouvoir.

Qu'en serait-il du pouvoir dans une société des identités parfaitement dénationalisées ? Qu'en est-il de la domination là où l'État n'est plus qu'« une altérité qui ne symbolise plus »¹⁵, où le principe d'autorité qui fondait la légitimité de l'État a disparu – cette disparition n'étant elle-même, comme l'a bien montré Arendt, que « la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition »¹⁶ ?

Il va sans dire que la disparition de l'autorité n'implique pas la disparition du pouvoir. Au contraire, privé d'autorité et de légitimité symbolique, le pouvoir risque de devenir – derrière le paravent des théories de la justice, des chartes des droits et libertés, de l'égalité formelle des identités, etc. – de plus en plus arbitraire et sauvage : un lieu apolitique où l'État joue le rôle d'instrument au service des plus forts, c'est-à-dire des plus riches (Bush, Berlusconi, Harper, etc.), naturellement enclins à confondre leurs intérêts privés avec ceux de toute la société, avec le développement économique, le développement sans frein, le développement dit durable.

LA SCÈNE QUÉBÉCOISE

À la toute fin de son livre, Jacques Beauchemin formule l'espoir que le triomphe des identités ne se réalise pas au détriment de l'acteur social ; ce qui suppose, selon lui, « un projet éthico-politique » auquel les individus puissent s'identifier et participer. Au Québec, comme on le sait, ce projet éthico-politique s'est largement confondu depuis les années 1960 avec le projet d'indépendance, qui visait à « raccorder ce que la survivance [canadienne-française] avait dissocié, [à] réconcilier la communauté nationale avec un grand projet politique »¹⁷. Or il se trouve – comme l'a d'ailleurs brillamment montré Beauchemin dans son livre précédent¹⁸ – que le projet d'indépendance s'est dévoyé dans un souverainisme on ne peut plus civique et inclusif, où l'ouverture à l'autre n'a d'égal que l'oubli de soi, de notre propre histoire, de notre propre héritage canadien-français. En embrassant ce souverainisme honteux, ce « souverainisme sans nationalisme » (selon la formule du regretté

Laurent-Michel Vacher), le Parti Québécois a entraîné le projet d'indépendance du Québec sur le terrain miné de ses adversaires, là où le bien commun se laisse mesurer à l'aune des intérêts que peuvent en tirer des individus abstraits de leurs appartenances, dénationalisés et dépolitisés. Et l'on s'étonne ensuite de la désaffection d'un Michel Tremblay ou d'un Robert Lepage pour la souveraineté !

Que ce souverainisme-là – dont la *société des identités* décrite par Beauchemin constitue en quelque sorte le modèle – n'ait pas encore accouché d'un Québec politiquement souverain, cela ne demeure une énigme que pour ceux qui, obnubilés par l'idéologie individualiste moderne, sont incapables de reconnaître le mystère que constitue « le fait fondamental de la sociologie ». Car le fait est que la société n'est pas « une mascarade identitaire » ; qu'elle « n'est pas, comme y insiste de son côté Pierre Legendre, un amas de groupes, ni un torrent d'individus, mais le théâtre où se joue, tragique et comique, la raison de vivre »¹⁹.

Comparer la société à un théâtre, c'est reconnaître que la raison de vivre qui s'y joue, aussi universelle qu'elle soit, et pour qu'elle le soit, ne peut se dire dans une langue universelle, mais qu'elle a toujours besoin d'une langue distincte, aussi singulière que celle des *Belles Sœurs*. Car, comme disais je ne sais plus qui, si les dauphins parlent le dauphin, les hommes, eux, ne parlent pas l'humain.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna éditions, 2004.
2. Voir Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995.
3. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, dans *Œuvres complètes*, éd. J.-P. Mayer, tome II, Gallimard, Paris, 1979, p. 335.
4. Benjamin Constant, « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », dans *De la liberté des modernes*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Hachette/Pluriel, 1980.
5. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 102.
6. *Ibid.*, p. 101.
7. Gilles Labelle, « Société des identités ou des individus ? », *Argument*, vol. 8, n° 1, automne 2005/hiver 2006, p. 120.
8. Marcel Gauchet, « La nouvelle Europe », dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 498.

9. Voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 47-60.
10. Louis Dumont, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991, p. 23-24.
11. *Ibid.*, p. 25.
12. Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 468-469.
13. « Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir », Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, p. 125.
14. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 53.
15. Jacques Rancière, cité par Beauchemin, *La société des identités, op. cit.*, p. 179.
16. Hannah Arendt, *La crise de la culture, op. cit.*, p. 124.
17. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 335.
18. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2002.
19. Pierre Legendre, *La fabrique de l'homme occidental*, Éditions Mille et une nuits/Arte Éditions, 1996, p. 17