Document généré le 24 avr. 2024 02:49

Francophonies d'Amérique

Le commun est-il le sujet du pluriel ?

Joseph Yvon Thériault

Numéro 49, printemps 2020

Entre solitudes, contraintes et aspirations : de l'Acadie, des Caraïbes et de la Louisiane

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1070325ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1070325ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa
Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1183-2487 (imprimé)
1710-1158 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Thériault, J. Y. (2020). Le commun est-il le sujet du pluriel ? *Francophonies d'Amérique*, (49), 103–119. https://doi.org/10.7202/1070325ar

Résumé de l'article

Le pluralisme postmoderne est au coeur des analyses compréhensives des sociétés contemporaines. Comme paradigme, il est aussi de plus en plus utilisé pour comprendre la réalité sociohistorique des communautés minoritaires francophones canadiennes, notamment l'Acadie. J'affirme ici que le paradigme pluraliste est inadéquat pour comprendre le cheminement historique d'une minorité nationale, d'une communauté d'histoire. Il ne peut rendre compte d'un sujet acadien. Cette démonstration est basée sur : 1) une critique du paradigme pluraliste et, 2) de son utilisation dans l'étude des francophonies minoritaires ; 3) un rappel de la centralité du sujet dans les démocraties modernes et, 4) de la compréhension de l'Acadie historique comme sujet moderne ; 5) enfin, sur l'idée que le commun ne permet pas de saisir toute la complexité du sujet. L'histoire du sujet (acadien), c'est l'histoire de l'articulation du monde systémique (l'économie, les régulations technoscientifiques, l'État) à une référence culturelle. L'analyse du sujet n'est pas le repliement d'une référence sur elle-même, elle est l'histoire de la constitution d'une pluralité dans un monde commun.

Tous droits réservés © Francophonies d'Amérique, 2020

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/

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/

Le commun est-il le sujet du pluriel[1] ?

Joseph Yvon Thériault
Université du Québec à Montréal

Critique du pluralisme

J'ai été invité à faire cette conférence avant que je ne publie un court texte sur le site d'*Astheure*, cette petite revue électronique, indispensable, portant sur l'Acadie. Le titre de mon texte était « Je ne suis pas métis… ma mère me l'aurait dit » (2016). Ce texte débutait en rappelant en quoi je suis un peu obsédé par l'obligation, sous forme d'injonction souvent, à nous définir comme pluriel. Je soulignais le nombre considérable de colloques auxquels j'ai assisté au cours des dernières années qui exaltent notre pluralité. Je commençais ce texte en disant : « L'Acadie, le Québec, la francophonie semblent ne plus pouvoir se dire sans que l'on y accole un qualificatif du type « pluriel », « diversité », « hybridité », « métissé », comme dans « l'Acadie plurielle », « Le Québec à l'épreuve de la pluralité », « Métissage et hybridité en littérature francophone[2] », etc. J'ai bien pensé que mon invitation à un colloque qui contient deux fois l'affirmation de la pluralité, « Une Acadie plurielle dans un Canada en évolution de 1867 à 2017 : approches pluridisciplinaires », ne tiendrait plus. Mais non, Corina Crainic, l'organisatrice de ce colloque, a maintenu l'invitation et a même eu la gentillesse de me dire que je n'avais pas à me sentir lié par le thème ; comme je prononçais la conférence de clôture, j'étais libre de parler d'autre chose.

Je n'allais pas suivre ce conseil. Je suis un peu têtu et j'aime la controverse. Je me suis dit que j'allais plutôt parler du commun. J'allais en quelque sorte faire un pied de nez à la pluralité en parlant de son

1 Ce texte est une version modifiée de la conférence de clôture que j'ai prononcée au colloque « Une Acadie plurielle dans un Canada en évolution de 1867 à 2017 : approches pluridisciplinaires », Institut d'études acadiennes (IEA), Université de Moncton, 5 mai 2017. Le ton d'une conférence de clôture, plus proche de l'essai que de l'article de recherche, y est maintenu, mais le texte a été modifié en fonction des remarques de la directrice du présent numéro et du directeur de la revue.

2 Il s'agit de références à des titres de colloques récents.

Francophonies d'Amérique, nº 49 (printemps 2020), p. 103-119.

contraire, le commun. Le commun, selon sa définition courante, on compliquera un peu celle-ci plus loin, est un nom que l'on utilise pour nommer tous les éléments d'un même ensemble, à l'opposé du pluriel, qui vise à décomposer le commun.

Dans le texte « Je ne suis pas métis… ma mère me l'aurait dit », je voyais l'excessive propension à se définir dans la pluralité comme un facteur de dilution du sujet. J'utilise ici le terme « sujet » dans son sens le plus banal. Pour rester dans la métaphore grammaticale, le sujet est celui qui fait l'action. Je prends ici une définition convenue, ordinaire du sujet, telle que l'on peut la trouver sur un site comme *Wikipédia*. Ce dernier définit correctement le sujet, lorsqu'il avance : « Le *sujet* est ce qui constitue la matière, le thème ou bien le motif d'un état ou d'une activité ». C'est lui, le sujet, qui donne sens à la phrase, c'est lui, sociologiquement, qui agit sur…, qui donne sens au monde.

Le propos que je défends ici est que la dynamique actuelle, l'exaltation de la pluralité, participe du mouvement postmoderne de déconstruction du sujet. La modernité se serait construite sur l'idée de quelques grands principes ou institutions (la raison, le progrès, les classes, la nation, l'État) ou de grands récits (le libéralisme, le communisme, le nationalisme), qui seraient les sujets de l'Histoire, qui auraient remplacé Dieu. Le paradigme pluraliste, le pluralisme postmoderne (et non le pluralisme en général, celui notamment qui est rattaché à la tradition libérale) incite à ne plus croire à ces grands principes modernes qui feraient l'histoire tels de grands personnages (la nation américaine, la nation française, la nation acadienne). Ce nouveau pluralisme sonne aujourd'hui comme une injonction morale à se méfier de sujets qui prétendent faire l'histoire. Il faudrait plutôt nous comprendre dorénavant à travers « l'histoire en miettes », la « société en réseaux », la « société liquide », les « micropouvoirs », la « fragmentation », bref le pluralisme postmoderne[3].

[3] Ces expressions sont tirées de ce que l'on peut appeler la nébuleuse postmoderne. Pour épargner le lecteur, nous éviterons d'énumérer la longue liste des auteurs et des ouvrages auxquels on peut se référer. Pour une vue d'ensemble de la critique, on consultera le texte de Bénédicte Delorme-Montini (2010), *Le moment postmoderne*. J'ai effectué une lecture plus systématique de ce paradigme dans « Leçon 3 : le cosmopolitisme culturel », de l'ouvrage *Sept leçons sur le cosmopolitisme* (Thériault, 2019 : 91-122).

Par une telle attitude, nous n'avons pas tant multiplié les sujets de l'histoire que déconstruit leur puissance. Nous n'avons pas tant multiplié les mini récits que montré leur fausseté. Le pouvoir est partout, disait Michel Foucault (1974 ; 1990). Ce n'était donc pas quelque chose à s'approprier, à prendre comme un butin. C'est plutôt un processus qui s'insinue dans tous les pores de la société jusque dans le corps. Il s'agit alors pour le comprendre (le pouvoir qui fait société) de refaire la complexe route de sa généalogie, de montrer ses multiples embranchements. La déconstruction est la méthode d'analyse du pluralisme postmoderne. Nous n'avons plus de racines, mais des rhizomes, et ces rhizomes sont trop entremêlés pour être déchiffrés (Deleuze et Guattari, 1976). Michael Hardt et Antonio Negri (2000), dans *Empire*, comparaient l'action sociale contemporaine à une lutte reptilienne (voir aussi Hardt et Negri, 2004). Non plus le peuple, la classe, ces personnages de l'Histoire avec un grand H contre le capitalisme, mais d'innombrables forces reptiliennes, difficiles à cerner, comme dans une multitude.

Même exaltation du pluralisme et même déconstruction du sujet peut-on apercevoir dans la description de la démocratie contemporaine qu'effectue Pierre Rosanvallon (2006). Il ne s'est pas imposé une solution de rechange collective à la crise de la démocratie contemporaine (comme le fut un temps le socialisme), mais une « contre-démocratie », une multitude de protestations, qui expriment leur méfiance et leur défiance à l'égard du pouvoir, plus qu'elles ne proposent une politique positive ou différente du pouvoir actuel (un nouveau sujet). Les protestations contemporaines sont davantage celles de la multiplicité des « rejets » que celles de la manifestation d'un « projet ».

Le sujet, celui qui énonce le motif d'une action, n'a pas été remplacé par de multiples petits sujets, mais par des dispositifs de protestation, de dénonciation, de méfiance et de défiance. Il n'est plus admissible de faire le récit d'une communauté historique ; seule sa déconstruction narrative nous serait accessible.

La déconstruction du sujet francophone

Ce sont ces idées (ou ces craintes), qui nous amènent à penser que le pluralisme aurait un effet délétère sur le sujet, une question que nous avions traitée dans un texte sur la francophonie minoritaire canadienne, É.-Martin Meunier et moi, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada

français ? » (Meunier et Thériault, 2008). Nous reprochions notamment aux travaux de Monica Heller, et à ceux de ce que nous avons appelé l'École de Toronto, de pratiquer une sociologie du soupçon[4], incapable de lire l'intention sociétale ou communautaire des francophonies minoritaires (ce qui comprend ici l'Acadie[5]).

On sait que les travaux d'Heller (1994) portant sur la question des écoles francophones ont principalement consisté à débusquer derrière le discours nationaliste des élites francophones pour l'autonomie scolaire la constitution d'un champ servant les intérêts symboliques (langue et culture) de ce groupe. Cette élite construirait une véritable « illusion collectiviste » qui imposait et impose encore à l'ensemble d'une population des pratiques et des valeurs sociales et culturelles qui sont spécifiques à un groupe. Bref, le nationalisme des francophonies minoritaires serait une « violence symbolique » qui exerçait et exerce son pouvoir sur les catégories subalternes, historiquement les classes paysannes et ouvrières canadiennes-françaises, aujourd'hui les francophones urbains et ceux issus de l'immigration, tout en rendant ces catégories invisibles.

Les récents travaux d'Heller (2014a ; 2014b) portant sur les travailleurs migrants procèdent de ce même esprit de déconstruction de l'univers national, autrement dit, de la francophonie comme sujet. La culture, la langue seraient aujourd'hui déliées de tout ancrage territorial, d'où le caractère obsolète des revendications nationalistes. Nous sommes dans le postnationalisme. À l'encontre du discours élitiste et des projets scolaires qui militent toujours pour une « construction identitaire francophone », le vrai monde en serait à la pluralité identitaire, à l'identité migrante et à ses variantes linguistiques, à l'identité comme vecteur touristique, à l'identité comme niche d'emplois dans un marché « déterritorialisé » (les

[4] La sociologie du soupçon consiste à toujours chercher les manipulations du système derrière les pratiques des acteurs. On a souvent caractérisé ainsi la sociologie de Pierre Bourdieu (voir, notamment, *Langage et pouvoir symbolique* [2001] et « L'économie des échanges linguistiques » [1977]), l'une des influences importantes des travaux de Monica Heller.

[5] Je ne procède pas ici à une critique spécifique d'analyses pluralistes portant sur l'Acadie, mais bien à une critique du paradigme pluraliste. L'équipe de Monica Heller a notamment intégré l'Acadie dans ses analyses, voir Monica Heller *et al.* (2014a), « La mobilité au cœur de la francophonie canadienne ». On trouvera aussi des éléments du paradigme pluraliste particulièrement centrés sur l'Acadie chez Jean Morency (2006) et Chedly Belkhodja (2006).

Acadiens de Fort McMurray) ou comme folklore devenu marchandise internationale (les chanteurs Acadiens en France).

Comme le disait récemment Mathieu Wade, dans une minutieuse critique de la démarche de Monica Heller :

> La culture, dans ce nouveau paradigme, ne sert plus à exprimer ou à interroger l'identité du groupe qui la produit, elle n'obéit plus à des logiques internes – ce que Bourdieu appellerait un champ culturel francophone. La langue ne sert plus à exprimer des identités, à formuler des projets collectifs, à alimenter une sphère publique. Plutôt, elle répond à des exigences externes de rentabilité et de marchandisation d'une forme folklorisée – mais rentable – d'authenticité dans le circuit mondialisé du tourisme culturel (2016 : 205).

Tout n'est pas faux dans ces analyses qui font dorénavant école, bien au-delà du travail de Monica Heller. Nous vivons bien à l'ère du néolibéralisme, de la dilution des sujets historiques, du pluralisme identitaire. Mais il m'apparaît que la sociologie du soupçon ne raconte que la moitié de l'histoire. En décrivant le monde, notre monde, comme un monde sans sujet, sans intention, un monde dirigé par des forces anonymes (le marché, la mondialisation, la technique), on éclipse ainsi l'envers du processus, la permanence de sujets voulant donner sens au monde. Une telle attitude fait d'une tendance observable (la fragilité du sujet) la réalité, la seule réalité de notre situation. Il est trop simple, il me semble, de réduire, par exemple, la persistance dans les milieux de la francophonie canadienne d'une intention de « faire société », d'une intention nationale, à une illusion collectiviste au service d'intérêts utilitaires ou symboliques d'un groupe en particulier. Il y a là toujours, pour moi, à côté d'un monde qui en effet se dilate, l'imprégnation, la permanence d'un sujet qui veut faire l'histoire. C'est ce qu'oublie le paradigme du pluralisme.

Je reviendrai dans un moment sur la place du sujet dans l'histoire de la modernité et dans notre histoire singulière. C'est que je veux présenter l'histoire de l'Acadie comme celle d'un sujet, d'un sujet moderne. Je rappellerai simplement, pour le moment, comment cette idée de faire société, de se gouverner soi-même, d'être le sujet de son histoire, idée qui reste au cœur de l'imaginaire acadien, est étroitement associée à l'existence d'un commun ou, et on y reviendra, d'un « nous ». Et que cette idée est inhérente à l'imaginaire des sociétés modernes, aux sociétés démocratiques. Elle n'a pas été une illusion, ni dans les sociétés modernes ni dans sa petite concrétisation à l'échelle acadienne. Elle a marqué (tant nous, les Acadiens, que nous, les modernes) notre activité dans le monde.

La déconstruction et son corollaire, l'infinie diversité du monde, participent d'une désubjectivation du monde. La proposition voulant que nous ne serions plus des sujets identitaires, ou encore que l'identité serait un voile masquant les rapports sociaux de domination, m'effraie. On peut imaginer que, dans les grandes sociétés (les sociétés américaine, française, etc.), une telle sociologie du soupçon puisse simplement éclairer de manière critique le parcours de l'histoire. Mais dans une petite société, fragile, minoritaire, comme l'est l'Acadie, on ne peut oublier cette autre moitié de l'analyse (la permanence d'un sujet collectif), sans conséquence importante pour l'existence même de la société. L'intellectuel dans ce cas, pour parler comme Fernand Dumont, a une responsabilité à l'égard de sa société comme sujet, il ne peut poursuivre « seulement des objectifs semblables à ceux qui retiennent dans les grandes cultures ; il faut aussi s'interroger sur les fragiles assises de son travail, sur une appartenance incertaine » (1997 : 227).

L'intention d'une minorité nationale, même si elle est portée par une élite, n'équivaut donc pas à l'intention d'une classe dominante dans une société majoritaire. Il m'est toujours étrange d'associer l'Acadie aux privilèges d'une société dominante blanche. Il me semble que « nous » habitions plutôt de l'autre côté de la lorgnette, celle des petites nations qui ont peine à valider leur existence[6]. Les tenants du paradigme pluraliste, en traitant des petites nations, notamment de l'Acadie, comme lieu de pouvoir à déconstruire, oublient souvent qu'ils n'ont pas devant eux la grandeur, la splendeur, la puissance, l'attirail sociétal et institutionnel d'une grande société, d'une société dominante.

Qu'est-ce que le sujet ?

J'ai souligné jusqu'à maintenant comment la pluralité pouvait participer à désubjectiviser le monde et comment cela était plus dommageable aux sujets fragiles, aux petites sociétés minoritaires comme l'Acadie. Dans une telle perspective, le pluriel n'est le sujet de rien ; il s'affirme plutôt comme un contre-sujet. J'aborderai maintenant plus spécifiquement l'idée de sujet, deuxième élément de mon triptyque : pluralité, sujet, commun. Je

[6] Voir, à ce sujet, le travail que nous avons effectué sur les petites sociétés (Boucher et Thériault, 2005).

voudrais souligner son importance dans le monde moderne et en quoi l'Acadie était (et est peut-être encore) un sujet moderne.

L'idée de sujet est intimement liée à l'idée de démocratie. « Je ou nous, "humains", voulons être le Sujet du monde », voilà comme on pourrait résumer le programme de la démocratie moderne. De ce point de vue, modernité et démocratie sont une seule et même chose (Lefort, 1986). Un monde sans sujet serait une régression à l'univers clos de la tradition ou un saut vers la victoire définitive des systèmes économiques et techniques sur nos vies. L'idée de sujet, telle que je l'entends ici, est une idée religieuse, du moins elle nous fut transmise par l'idée de Dieu. Il n'est pas sans intérêt de s'en rappeler. Dans l'univers des religions monothéistes, Dieu seul est Sujet, il a créé le monde et lui seul connaît sa finalité. « La mort de Dieu » (Nietzsche) ou « le désenchantement du monde » (Weber) sont des formules qui annoncent la disparition du sujet divin. Mais le sujet n'est pas mort avec la mort de Dieu, il s'est plutôt incarné dans le monde, il s'est fait chair.

On peut ainsi décrire la modernité comme le long chemin par lequel l'humanité cherche en « elle-même ses propres lois », son propre devenir, son historicité. Déjà en 1725, dans *La science nouvelle*, Giambattista Vico annonçait ceci : « [L]e monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut et on doit en retrouver les principes dans les modifications de son intelligence même[7]. » Une telle proposition n'est pas que philosophique, la praxis de la démocratie est inextricablement liée à cette conception du sujet moderne. C'est ensemble, en commun, grâce à la participation de tous que nous définissons dorénavant les règles du vivre-ensemble (du moins, le croyons-nous). L'humain est le sujet de sa propre vie, il se prend pour Dieu, telle est la rieuse prétention de la modernité, telle est la rieuse prétention de la démocratie.

Rieuse prétention, car rien n'est aussi simple. Deux idées au départ ont cru pouvoir définir qui était ce sujet qui se substituait à Dieu ou, du moins, l'intention qui l'animait : la raison et la culture. Alain Touraine croit trouver celles-ci dans les travaux de Descartes : l'homme est doté d'une raison, mais il a aussi une âme (1992 : 59). La raison et l'âme peuvent être les deux lieux où est générée la société. Deux propositions paradoxales. La raison est une mécanique qui produit des continuités,

7 La citation de Vico est tirée de Philippe Raynaud (1987 : 71-72).

elle est prévisible ; l'âme renvoie à la sensibilité, à la passion. Dualité d'un sujet qui se retrouvera ainsi rapidement dédoublé en opposition. D'un côté, l'idée d'une société rationnelle, celle des Lumières, une société mue par la raison de l'homme et par le développement des sciences et de la technique, un sujet que l'on peut saisir par son parcours utilitaire ou rationnel. C'est l'idée du progrès. De l'autre côté, l'idée d'un sujet identitaire, culturel. Si l'humain fait son histoire comme il le veut, il n'est pas soumis au seul diktat de la raison ; il s'inscrit dans une histoire, dans un imaginaire, dans un corps ; il a une culture, une tradition, une langue. Pour les romantiques (en réponse au rationalisme des Lumières), ce qui est proprement humain, issue de la volonté et de la créativité humaine, c'est la culture[8].

Le sujet moderne est divisé entre la culture (identité) et la raison (l'univers des systèmes qui façonne le monde humain). Les sciences humaines le confirmeront. Je veux dire qu'il ne s'agit pas que d'une lubie de philosophe. Freud, qui s'intéresse au sujet individuel, nous apprendra qu'il est divisé entre le « ça » (ses passions intérieures) et le surmoi (le monde extérieur) : le sujet individuel est mû par une raison, mais aussi par un inconscient qui est le siège des passions. C'est la crise de ce sujet divisé (on ne réussirait plus à articuler les deux pôles du sujet) qu'Alain Ehrenberg (2008) voit aujourd'hui dans la fatigue d'être soi, c'est-à-dire la fatigue du sujet moderne individuel face à l'injonction d'être soi, comme la fatigue culturelle (et politique) du sujet collectif. Cela n'est pas sans rappeler « La fatigue culturelle du Canada français » qu'Hubert Aquin formulait au début des années 1960. Toutefois, pour Aquin cette fatigue était plutôt le fait d'essayer d'être un sujet, sans y parvenir, plutôt que de l'avoir trop été. La fatigue dont parlait Aquin, c'était la fatigue des petites sociétés.

En fait, le sujet est un processus qui réarticule, réunit ce que la modernité désunit : l'âme et la raison, la culture et le progrès. Pour parler comme Habermas (1978), la modernité désunit le monde-vécu (la culture) et l'univers des systèmes techniques économiques. Je dirai que ce processus est politique quand cette tentative de réarticulation est collective, quand elle passe par des sujets collectifs : des classes, des nations,

8 On trouvera une bonne illustration de cette dichotomie dans *L'idée d'humanité* (Legros, 1990).

des grands récits idéologiques. Elle se dépolitise quand la réarticulation est perçue comme un processus purement individuel. Beaucoup d'intellectuels aujourd'hui pensent que seul le sujet individuel est capable d'une telle réarticulation (la fin du politique), toute réarticulation par un sujet collectif serait une sorte d'imposition extérieure qui brimerait l'autonomie individuelle (Touraine, 2013).

Nous serions dans une société hyperindividualiste. Une telle perspective est étroitement associée à l'idée du pluralisme, telle que nous l'avons évoquée plus tôt. Le sujet collectif doit être déconstruit par des postures qui sont essentiellement celles de la place qu'occupe un sujet individuel, d'où un éclatement infini du sujet moderne. Ou, au contraire, le sujet individuel est une construction nécessairement plurielle, trouble (Butler, 2005). Il est difficile, dans de telles perspectives, de penser la démocratie, car celle-ci est liée à l'idée que « nous voulons nous gouverner nous-mêmes ». Mais comment « nous gouverner nous-mêmes » si l'idée d'un « nous », voire d'un commun, nous est dorénavant impossible [9] ?

L'Acadie comme sujet

Je veux tout d'abord rappeler comment, pour moi, l'Acadie est, ou peut-être était (avant le pluralisme), ou du moins pourrait le redevenir, un sujet politique moderne, une tentative de réarticuler un monde de sens avec l'univers des systèmes, de l'économie dominante, bref du progrès moderne. L'Acadie n'était pas une essence ni une tradition, mais un processus de subjectivation. Du moins, c'est ce que j'en ai saisi depuis presque une quarantaine d'années maintenant. Dans ma thèse de doctorat, il y a très, très longtemps de cela, qui portait sur le mouvement coopératif et le nationalisme en Acadie, je percevais dans l'expérience coopérative un procès de réarticulation entre l'univers communautaire (l'univers de la petite production, la paroisse, la communauté franco-catholique) et l'avancée du capitalisme marchand, la modernisation de l'État (Thériault, 1981). L'action coopérative voulait relier le village à l'économie capitaliste, mais ce mouvement devint rapidement un enjeu national pour (re)lier l'Acadie

[9] J'ai développé plus longuement l'enjeu démocratique que pose ce refus moderne du « nous » en regard du pluralisme identitaire et de la démocratie radicale dans « Le cosmopolitisme et le refus de l'institution », deuxième partie de *Sept leçons sur le cosmopolitisme* (Thériault, 2019).

(une identité) à la modernité (les processus économiques, techniques). Une telle expérience ne visait pas à maintenir immobile le village ni à le fondre dans la modernité capitaliste, elle voulait « relier », « réarticuler » ; l'Acadie était un sujet moderne.

L'identité à l'épreuve de la modernité, c'est le titre de mon essai publié en 1995, qui renvoie à la même idée (l'épreuve de la modernité), mais cette fois pour la construction de la référence acadienne elle-même. L'Acadie est une tentative de construction d'un sujet moderne. J'ai toujours cru qu'il ne fallait pas suivre (du moins, comme discours savant) le discours des nationalistes, qui fondent l'Acadie dans une sorte d'essence presque déjà présente dans le bateau de Poutrincourt qui amena les premiers colons en Acadie ; une essence qui ne ferait depuis lors que se déployer. Quelle formidable essence, ou résilience, que même une déportation ne détruisit pas ! L'Acadie éternelle : une conscience nationale déjà présente avant même sa formulation romantique dans l'Allemagne du début du XIX^e^ siècle !

J'ai cru plutôt voir dans l'Acadie un sujet moderne dans la foulée de la construction des sujets nationaux du XIX^e^ siècle, le grand siècle des nationalités. Ce n'était donc pas tant l'affirmation du déploiement d'une essence qui traverse le temps que la volonté, pour reprendre une expression de Rameau de Saint-Père, de relier, d'articuler, les débris épars de l'Acadie française, à l'épreuve d'une modernité économique et politique qui n'incluait pas ces débris dans sa marche. Au milieu du XIX^e^ siècle, cette modernisation s'affirmait tant par la constitution d'une Église-nation, le développement de l'État canadien, la généralisation du capitalisme, la construction du chemin de fer que par la formulation politique de la nationalité canadienne-française. Dans tous ces exemples, la *track, the railway*, pourrait-on dire, passait à côté des débris acadiens. Il ne s'agissait donc pas tant de sauver ces débris, de réhabiliter la société traditionnelle, que de les réarticuler à un monde en mouvement, de constituer l'Acadie comme sujet.

J'ai cru, plus récemment, trouver dans *Évangéline : contes d'Amérique* le meilleur lieu pour retracer l'histoire du sujet acadien (Thériault, 2013). *Évangéline* est un récit, un conte, une construction, parce qu'un sujet n'est pas qu'un fait, n'est pas qu'une factualité brute. Le sujet est processus, volonté, effort de réarticulation, effort de faire un monde, de faire société à partir d'éléments décousus de l'univers du sens et de l'univers du système. Suivre la trace de la construction, de la transformation à travers

le temps du récit d'Évangéline, c'était suivre le difficile travail d'articulation du sujet acadien.

On m'a rappelé qu'il fallait « oublier Évangéline » (Chiasson, 2014) ; c'est se méprendre sur mon intention : ce que je déplorais, ce n'est pas l'oubli d'Évangéline, mais l'oubli du récit acadien, de l'Acadie en tant que sujet qui s'y était lové pendant plus d'un siècle. L'oubli d'Évangéline a correspondu à l'effacement du sujet acadien, a correspondu à l'Acadie plurielle.

Le commun peut-il se substituer à la communauté ?

J'en arrive au troisième et dernier terme de mon triptyque : le commun. « Le commun est-il le sujet du pluriel ? » J'ai souligné jusqu'ici que le pluriel s'affirmait comme une critique du sujet, qu'il conduisait à la désubjectivation ou, dans une moindre mesure, à sa fragmentation. Le pluriel ne peut pas être sujet parce qu'il est un principe de désarticulation, alors que le sujet est articulation.

Comme je participais à un colloque sur le pluralisme, j'ai voulu éviter de trop parler de communauté, de nation, de « nous », un ensemble de termes qui suscitent habituellement la critique des pluralistes. « Vos sujets sont exclusifs », disent-ils, « ils ne sont pas inclusifs de la pluralité des sociétés post…, postnationales, postcoloniales, postsociétales ».

En passant en revue plusieurs études récentes, je suis tombé rapidement sur le mot « commun », une expression qui revient à la mode, particulièrement dans les milieux de la gauche pluraliste[10]. Un peu comme si les tenants du pluralisme avaient compris qu'ils s'éloignaient du sujet, d'un lieu de construction intentionnelle de la société, bref de la démocratie. Le sujet moderne par excellence, la nation, leur causant de l'urticaire, ils ont déterré un vieux mot, le commun, qui serait, selon eux, à la fois porteur de pluralité et de subjectivité.

Qu'à cela ne tienne, j'aime les vieux mots qui reviennent à la mode, ils sont polysémiques. Ivan Illich rappelait qu'il était toujours sage, lors de l'apparition d'un mot nouveau dans l'univers intellectuel, de chercher un sens ancien qui pourrait nous instruire sur son usage contemporain. C'était le cas pour lui, par exemple, du genre, le genre étant une vieille

[10] Voir, notamment, Pierre Dardot et Christian Laval (2014), *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*.

expression moyenâgeuse (Illich, 1983). Ainsi en est-il du mot « commun », qui renvoie étymologiquement à l'idée de communauté, de communion. Une courte exploration de son utilisation nous permettra de mieux comprendre la difficulté d'être sujet. Car, comme on vient de l'évoquer, c'est plutôt pour s'éloigner de l'idée de communion, inscrite dans l'idée de communautés nationales, que l'on doit sa résurgence contemporaine.

Rappelons donc les usages anciens du mot « commun ». Dans le vocabulaire anglais, les *commons* signifiaient la propriété commune des terres dans l'Angleterre préindustrielle. D'où « la tragédie des communes » dans la littérature économique, c'est-à-dire la privatisation des espaces communs comme fondement de la société capitaliste. Marx en avait déjà fait ses choux gras (« l'expropriation des communs », chapitre XXVII du *Capital* : « L'expropriation de la population campagnarde »). *Commons* ici, commun, renverrait au bien public, à des espaces publics, ce que la monnaie ne peut acheter, comme le dit récemment Michael Sandel (2012). Il faudrait ainsi, selon la nouvelle grammaire du commun, recréer du commun, souvent matériel, des biens publics comme l'eau, des espaces environnementaux, mais aussi des espaces publics (des promenades et des parcs urbains), se réapproprier la ville en créant du commun contre l'appropriation privée par l'automobile, etc.

Commons s'utilise aussi dans la tradition britannique dans *House of Commons*, la Chambre des communes, qui fait référence au peuple, à ceux qui dépendaient du « commun » pour vivre. Ce qui renvoie à l'origine populaire de la Chambre des communes. On est ici dans une dimension plus politique du commun : la production politique du commun. Seulement, là encore, les usagers contemporains du commun aiment se référer surtout à la Commune de Paris, à la plèbe, au peuple (de gauche), un commun qui est davantage protestation, rejet, qu'intention, que projet (Breaugh, 2007).

Le commun ainsi esquissé dans sa nouvelle mouture est-il un sujet ? Selon les formulations que nous venons d'énoncer, il ne le serait pas parce qu'il se réfère plutôt à un objet que l'on peut s'approprier (le bien commun, l'espace commun), mais qui n'est pas lui-même sujet, ou encore à un rejet (déconstruction du commun). Être dans le commun ne veut pas dire qu'on soit un sujet (celui qui fait l'action) : déambuler dans une foule ne crée pas un sujet. Avoir des biens communs ne signifie pas que nous sommes les sujets de ces biens.

De la même manière, l'usage plus politique du commun, tel qu'on le remarque aujourd'hui chez les partisans de la démocratie directe, c'est-à-dire la valorisation du pouvoir de l'assemblée, de la constitution spontanée du peuple dans la rue, le commun comme protestation, déconstruction, bref l'image de la Commune de Paris, ne réhabiliterait pas non plus l'existence d'un sujet. Ces conceptions, rappelait récemment Stéphane Vibert (2016), dans une analyse de l'usage politique contemporain du commun, privilégieraient « l'agir pratique », l'action spontanée, sur toute « ontologie » substantielle, c'est-à-dire sur toute existence d'une réalité sociale préalable au commun, que cette réalité renvoie à l'histoire, au sens ou à la communauté, dans son sens traditionnel. Le commun *sui generis* se construirait par lui-même, en autopoïèse, dans l'action pratique.

Le commun ne serait pas un sujet ici parce qu'il refuserait d'articuler l'expérience du monde (l'identité) au monde des systèmes. C'est la définition que l'on vient de donner du sujet. Cela expliquerait aussi le caractère évanescent, fluide, liquide, des pratiques du commun ou de la démocratie directe ; je pense, par exemple, à des mouvements de type *Occupy* et au Printemps érable québécois, comme aux plus vieilles expériences de communes, dont la Commune de Paris. Ces expériences du commun ne persistent pas dans le temps parce qu'elles sont le fruit d'une subjectivité vide, une subjectivité qui n'est pas réellement inscrite dans une forme historique instituée ; elle refuse tout ancrage institutionnel. Sans ancrage, le sujet s'envole.

Nous avons rappelé que le sujet est l'action par laquelle une intention articule une pluralité de sens à l'univers des systèmes. Il faut donc revenir à une conception plus banale, plus ordinaire du sujet comme dans notre métaphore grammaticale du début. Le *Dictionnaire du français facile* définit ainsi le « nom commun » : « Le nom commun doit devenir nom propre pour qu'il devienne sujet. » Autrement dit, le sujet doit s'approprier un monde : il ne peut le créer artificiellement.

Bien que Mathieu Wade n'utilise pas le terme « commun », mais bien celui d'« espace public », c'est dans cet esprit (un sujet qui se construirait sans racines) que s'insèrent ses récents travaux sur l'Acadie (2016). Il s'agit d'appréhender l'Acadie comme pure émanation d'un espace public, on dira plutôt, à la manière de Nancy Fraser (1990), comme émanation de plusieurs espaces publics, espaces publics qui ne surgissent pas tous des frontières qui dictent habituellement le discours nationaliste. C'est tantôt

la langue, tantôt le territoire, tantôt l'environnement, tantôt la question des genres, tantôt d'autres choses qui animent ces espaces publics, mais jamais à proprement parler un commun qui serait devenu sujet.

À la différence des travaux de Monica Heller que Wade critique, celui-ci ne déconstruit pas le sujet acadien, mais le fait disparaître, le rend évanescent. Il n'est plus grammaticalement celui qui fait l'action, il n'agit plus, ou plutôt, s'il apparaît, c'est à la fin de l'histoire, comme le résultat spontané, imprévu, autoconstruit, mais combien fragile. L'Acadie comme sujet, qui articule une pluralité de sens à un monde extérieur, n'est pas le sujet de cet espace public.

Faire que le commun soit un sujet est chose difficile. Hannah Arendt (1961), au milieu du siècle dernier, définissait déjà le monde commun comme un paradoxe. Dans un premier temps, c'était un lieu politique, un lieu construit, un espace public où la pluralité se rencontrait et faisait société, elle disait plutôt faisait « monde commun ». Mais, dans un second temps, ajoutait-elle aussitôt, si le monde commun ne peut être défini par un monde déjà là, par une tradition, le monde commun ne peut se constituer. Il faut l'existence préalable d'un monde déjà là pour que la pluralité se rencontre. Dans le vocabulaire qui est le mien ici, pour que le commun devienne le sujet du pluriel, il faut qu'il se conjugue au passé, dans une tradition de sens, dans une communauté déjà là, sinon la rencontre demeure évanescente.

Pour conclure sur la permanence du sujet acadien

Le commun ou encore l'espace public sont des lieux, des espaces, des territoires où s'expriment des sujets, mais ils ne sont que des sujets fuyants. Il ne faut donc pas tenter de les substituer au sujet acadien, de peur d'effacer tout sujet.

En fait, il n'est pas nécessaire que le sujet acadien persiste. Dans l'histoire de l'humanité, et même de la modernité, l'épuisement du sujet acadien ne serait pas une catastrophe (même *The Story of Us* n'en faisait récemment pas mention, et seuls les Acadiens s'en sont offusqués[11]).

[11] Nous faisons référence à la série *Canada : The Story of Us,* produite par la CBC à l'occasion du 150e anniversaire de la Confédération canadienne, dans laquelle on ne faisait pas mention de la déportation des Acadiens.

« Nous ne sommes qu'un témoignage », murmuraient des voix à Maria Chapdelaine, pour rappeler la petitesse du sujet canadien-français. N'en est-il pas encore plus vrai de l'Acadie ?

Il n'en va pas de même du sujet dans la modernité, car sa disparition serait une lourde perte. Nous l'avons rappelé, l'émergence du sujet réflexif est intimement liée à la démocratie, au désir (conscient) de faire société, de donner une intention au monde en articulant ce que la modernité désunit. Si le sujet comme conscience réflexive de faire société est une invention moderne, la modernité n'a pas inventé beaucoup de formes de sujets, c'est-à-dire beaucoup de lieux articulant le monde du sens et le monde des systèmes socioéconomiques. Il y a dans le monde contemporain plusieurs acteurs, mais les acteurs sont sur la scène, le sujet, lui, produit le script. Les nations sont l'une des formes privilégiées par lesquelles le sujet moderne s'est affirmé.

La disparition du sujet, au nom de sa pluralité, serait une catastrophe pour l'idée moderne de la démocratie et sa prétention à vouloir faire société. Certes, avec la disparition du sujet, la société continuerait, mais elle serait construite, à notre insu, spontanément, sans qu'une intention humaine (bref, une culture) vienne lui insuffler une direction.

C'est parce qu'elle se prétend sujet du pluriel (commun) que l'Acadie est intéressante. Du moins, elle l'a été, c'était là son intention historique. Et elle a un enracinement suffisant pour l'être encore.

Bibliographie

Aquin, Hubert (1962). « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, nº 23 (mai), p. 299–325.

Arendt, Hannah (1961). *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.

Belkodja, Chedly (2006). *D'ici et d'ailleurs : regards croisés sur l'immigration*, Moncton, Éditions Perce-Neige.

Boucher, Jacques, et Joseph Yvon Thériault (dir.) (2005). *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

Bourdieu, Pierre (1977). « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, vol. 34, p. 17-34.

Breaugh, Martin (2007). *L'expérience plébéienne : une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot.

Butler, Judith (2005). *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion,* Paris, La Découverte.

Bourdieu, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. « Points essais ».

Chiasson, Herménégilde (2014). « Faut-il oublier Évangéline ? », *Argument*, vol. 12, nº 2 (printemps-été), p. 226-232.

Dardot, Pierre, et Christian Laval (2014). *Commun : essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte.

Deleuze, Gilles, et Félix Guattari (1976). *Rhizome, introduction*, Paris, Éditions de Minuit.

Delorme-Montini, Bénédicte (2010). « Le moment postmoderne », *Le Débat*, vol. 160, nº 3, p. 178-196.

Dumont, Fernand (1997). *Récit d'une émigration*, Montréal, Éditions du Boréal.

Ehrenberg, Alain (2008). *La fatigue d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob.

Foucault, Michel (1974). *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Foucault, Michel (1990). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Fraser, Nancy (1990). « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text*, nos 25-26, p. 56-80.

Habermas, Jürgen (1978). *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot.

Hardt, Michael, et Antonio Negri (2000). *Empire*, Paris, Exils.

Hardt, Michael, et Antonio Negri (2004). *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Montréal, Éditions du Boréal.

Heller, Monica (1994). *Crosswords: Language, Education, and Ethnicity in French Ontario*, Berlin, Mouton de Gruyter.

Heller, Monica, *et al.* (2014a). « La mobilité au cœur de la francophonie canadienne », *Recherches sociographiques*, vol. 56, nº 1 (janvier-avril), p. 79-104.

Heller, Monica (2014b). *Paths to Post-Nationalism: A Critical Ethnography of Language and Identity*, Oxford, Oxford University Press.

Illich, Ivan (1983), *Le genre vernaculaire*, Paris, Seuil.

Legros, Robert (1990). *L'idée d'humanité*: i*ntroduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset.

Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles,* Paris, Seuil, coll. « Esprit ».

Meunier, É.-Martin, et Joseph Yvon Thériault (2008). « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français ? », dans Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda

Cardinal (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada : nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Éditions Fides, p. 205-240.

Morency, Jean (2006). « Les visages multiples de l'américanité en Acadie », dans Madeleine Frédéric et Serge Jaumain (dir.), *Regards croisés sur l'histoire et la littérature acadiennes*, Bruxelles, Peter Lang, p. 55-66.

Raynaud, Philippe (1987). *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France.

Rosanvallon, Pierre (2006). *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil.

Sandel, Michael J. (2012). *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York, Farrar, Straus and Giroux.

Touraine, Alain (1992). *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

Touraine, Alain (2013). *La fin des sociétés*, Paris, Seuil.

Thériault, Joseph Yvon (1981). *Acadie coopérative et développement acadien : contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistances*, thèse de doctorat (sociologie), Paris, École des hautes études en sciences sociales.

Thériault, Joseph Yvon (2013). *Évangéline : contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique.

Thériault, Joseph Yvon (2016). « Je ne suis pas métis… ma mère me l'aurait dit », *Astheure*, (15 décembre), [En ligne], [https://astheure.com/2016/12/15/je-ne-suis-pas-metis-ma-mere-me-laurait-dit-joseph-yvon-theriault/comment-page-1/] (30 avril 2020).

Thériault, Joseph Yvon (2019). *Sept leçons sur le cosmopolitisme : agir politique et imaginaire démocratique,* Montréal, Québec Amérique.

Vibert, Stéphane (2016). « L'institution de la communauté **:** une lecture critique de la sociopolitique du commun », *SociologieS*, (octobre), [En ligne], [https://sociologies.revues.org/5683] (30 avril 2020).

Wade, Mathieu (2016). *Langues publiques et publics linguistiques : enquête sur l'effet structurant du régime linguistique néo-brunswickois sur les sciences sociales et la société civile acadiennes*, thèse de doctorat (sociologie), Montréal, Université du Québec à Montréal.