

LA RÉNOVATION DE
L'HÉRITAGE DÉMOCRATIQUE

Entre fondation et refondation



Collectif dirigé par Anne Trépanier

LA RÉNOVATION DE
L'HÉRITAGE DÉMOCRATIQUE

This page intentionally left blank

LA RÉNOVATION DE
L'HÉRITAGE DÉMOCRATIQUE

Entre fondation et refondation

Collectif dirigé par Anne Trépanier

Les Presses de l'Université d'Ottawa

© Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2009.

Tous droits de traduction et d'adaptation, en totalité ou en partie, réservés pour tous les pays. La reproduction d'un extrait quelconque de ce livre, par quelque procédé que ce soit, tant électronique que mécanique, en particulier par photocopie et par microfilm, est interdite sans l'autorisation écrite de l'éditeur.

**Catalogage avant publication de Bibliothèque
et Archives Canada**

**La rénovation de l'héritage démocratique :
entre fondation et refondation / collectif
dirigé par Anne Trépanier.**

**Comprend des références bibliographiques et un index.
ISBN 978-2-7603-0690-5**

1. Canada – Conditions sociales – 1945-.
2. Canadiens français – Histoire – 20^e siècle.
3. Québec (Province) – Conditions sociales – 20^e siècle.
4. Identité collective – Canada. 5. Démocratie – Canada.
6. Représentations sociales – Canada. I. Trépanier, Anne, 1974-

HN103.5.R46 2008 303.40971'09045 C2008-907075-5

542, avenue King Edward
Ottawa, Ontario K1N 6N5



www.uopress.uottawa.ca uOttawa

Les Presses de l'Université d'Ottawa reconnaissent avec gratitude l'appui accordé à son programme d'édition par Patrimoine canadien en vertu de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition, le Conseil des arts du Canada, la Fédération canadienne des sciences humaines en vertu de son Programme de l'aide à l'édition savante, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'Université d'Ottawa.

Les Presses reconnaissent aussi l'appui financier du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités de l'Université d'Ottawa dont a bénéficié cette publication.

Merci aux auteurs de ce livre qui ont accepté de relever le défi d'un ouvrage collectif. Je tiens aussi à exprimer toute ma gratitude au CIRCEM et à Joseph Yvon Thériault pour leur soutien, depuis mon stage postdoctoral jusqu'à cette publication. Que Marie-Hélène Choinière, Joëlle Saint-Arnaud et Louise Cloutier-Trépanier soient ici remerciées pour avoir relu attentivement le manuscrit. Enfin, merci à Louis qui s'est occupé de nos enfants Léonard et Ève pendant les nombreuses séances de réécriture que je me suis imposées au cours des deux dernières années. Merci enfin à Eric Nelson qui a cru en ce projet et à l'équipe de production d'Alex Anderson.

Première civilisation à se définir à partir d'un point cardinal, l'Occident, dans une sorte d'intuition géniale, s'est donné – avec le nom du couchant – la mort pour horizon. Mais il ne le sait pas. Il s'est plutôt identifié à la « découverte » du Nouveau Monde, à la course du soleil et à son éternel retour. Tel l'astre solaire, l'Occident, civilisation du changement et des révolutions, est promis à une perpétuelle renaissance.

*Thierry Hentch, Raconter et mourir.
Aux sources narratives de l'imaginaire occidental.*

TABLE DES MATIÈRES

1 INTRODUCTION

ANNE TRÉPANIÉ

PREMIÈRE PARTIE :

**Réflexions sur la refondation appliquées
à l'histoire canadienne-française devenue
québécoise**

- 20 *Récits de fondation et téléologie. Réflexions autour de
l'historiographie du réformisme canadien-français*
ÉRIC BÉDARD

- 49 *Historiographie de l'ambiguïté et ambiguïté de
la refondation : la querelle de l'ambiguïté dans
le Québec contemporain*
SÉBASTIEN SOCQUÉ

- 83 *Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté
du Québec » : penser la fondation au-delà de la
« matrice théologico-politique »*
GILLES LABELLE

- 116 *Fonder l'autorité sur la liberté : un paradoxe
de la pensée personnaliste d'après-guerre*
JEAN-PHILIPPE WARREN

DEUXIÈME PARTIE :

**Fondation-refondation : quel héritage pour la
liberté?**

- 138 *L'auto-fondation comme mythe fondateur paradoxal
de la démocratie*
STÉPHANE VIBERT

- 160 *Pour une refondation non fondationnelle de la
démocratie : l'hypothèse des « transcendances
relatives »*
PHILIPPE CORCUFF

TROISIÈME PARTIE :

La refondation, une nouvelle catégorie pour penser l'histoire et l'identitaire politiques

- 178 *La parade d'une seconde Conquête :
l'Acte de Québec comme moment fondateur*
ANNE TRÉPANIÉ
- 220 *La refondation de la communauté franco-ontarienne
par l'école : constats et enjeux*
ANNE GILBERT
- 243 *De la pupillarité à la victimisation : l'émergence, le
développement et les effets fondateurs de l'identité
victime des Indiens du Canada (1946-1998)*
MICHEL LAVOIE
- 265 *La refondation comme argument :
l'histoire au service de l'identité*
ANNE TRÉPANIÉ

- 275 **CONCLUSION**
ANNE TRÉPANIÉ

- 285 **PRÉSENTATION DES AUTEURS**

- 291 **BIBLIOGRAPHIE**

- 308 **INDEX**

INTRODUCTION

Quel est le rapport de la collectivité à la démocratie ? Pourquoi la démocratie se nourrit-elle de recommencements au risque d'affaiblir l'État ? Dans quelle mesure la communauté de citoyens est-elle conviée à participer à l'exercice qui consiste à se nommer ? Quels rapports le groupe éclaté entretient-il avec son histoire ? Comment peut-on établir une tradition de recommencement ?

Ce livre tente de répondre à l'une des plus importantes problématiques des sociétés modernes : celle de la rénovation de l'héritage démocratique. L'obsession du moi est passée du « je » au « nous »... Mutations, transformations, migrations, émotions : les expressions politiques des sociétés modernes donnent l'impression d'une quête identitaire perpétuelle qui se poursuit à la fois dans le passé et dans l'avenir : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous ? Que devenons-nous ? Que deviendrons-nous » ?

Cet essai collectif fait le point d'une manière originale sur la façon de faire l'histoire et de gérer le rapport à l'héritage ; il offre une vision nouvelle et dérangeante par le changement paradigmatique qu'il apporte. En effet, la notion de refondation, issue de la conceptualisation actuelle de l'idée de fondation, s'oppose à celle de révolution. En apparence parente de la réforme, la refondation amène une modification profonde de la vie en société et de l'imaginaire démocratique. Alors que les réactions à la Commission sur les accommodements raisonnables au Québec se sont polarisées autour des notions de minorités et de majorité, on aurait tout intérêt à comprendre ce mouvement comme une mutation correspondant à la refondation : une quête d'équilibre entre les éléments de péril, d'appartenance, d'excentration et de rénovation de l'héritage. Autrement dit, nous gagnerions à voir en cela une situation sociale et historique dramatiquement moderne, où le métissage et la continuité entre l'être et le devenir ne sont pas

seulement des paroles appartenant au seul registre du *politically correct* au sens des « Lumières... tamisées » (Philippe Corcuff), mais où elles font partie d'une éthique politique respectée par la plupart des sociétés modernes, et en particulier par le Canada et le Québec.

Alors que la qualité de l'exercice démocratique se mesure souvent à la facilité avec laquelle un groupe accède à la consommation de biens matériels ou culturels, la présente réflexion permet de considérer de façon globale une réalité pleine de contradictions : la société démocratique en crise d'identité – constituée d'individus à l'ego surdéveloppé – entre fondation et refondation. La question du bien commun, centrale en politique, semble se déclinier en besoins circonstanciés, changeant au gré des allégeances, fondant des identités passagères. Qu'en est-il de l'identité politique collective ? La situation du multiculturalisme dans les sociétés démocratiques actuelles varie en fonction des luttes de reconnaissance de groupes minoritaires très diversifiés et dont souvent les appartenances et les besoins identitaires convergent¹. En effet, les rapports d'opposition entre les différents segments identitaires des collectivités et l'équilibre des nombreux éléments mémoriels et historiques au sein de chacun des groupes ont pour effet de faire émerger ou renaître un référent politique collectif. Cette situation à plusieurs balanciers invite à la reformulation du *credo* identitaire, à la rénovation de l'héritage commun, voire au renouvellement du bagage imaginaire du groupe historique concerné.

Ce livre a pour objectif de considérer l'idée de refondation en partant de l'idée de fondation et de l'envisager sous trois aspects historiographiques, à savoir comme problématique philosophique, comme catégorie historique et comme argument identitaire. Nos lecteurs seront accompagnés dans un questionnement philosophique ancré dans la question démocratique, de même que dans une lecture nouvelle, voire une compréhension revivifiée, de l'histoire politique des groupes identitaires au Québec et au Canada. Le contexte contemporain de réflexion sur l'identité permet aux auteurs de ce livre de poser la question des définitions collectives du groupe habitant sur le territoire du Québec et du Canada sans poser d'*a priori* politique puisqu'elle

est largement débattue et n'appartient à aucun camp ou parti. La question de l'identité fait l'objet de débats de société, de réflexions individuelles et collectives. C'est la matière principale des observations et des analyses des intellectuels.

L'héritage démocratique est multiforme, plurivoque et étendu. Le défi qui se pose à une enquête pluridisciplinaire (historienne, sociologique, philosophique), qui se résume trop souvent à des analyses globales cyniques et à des tentatives décontextualisantes et arides, est celui de prendre la réalité démocratique dans toute sa prégnance mais aussi dans son idéal, c'est-à-dire comme il se révèle, de façon sensible et contextuelle. C'est pourquoi nous traiterons de la question de la fondation et de la refondation sous trois angles : l'historiographie, la philosophie politique et les études de cas issues d'études historiques et de géographie humaine.

Qu'est-ce que la refondation² ?

L'idée de refondation marque une volonté d'équilibrage, le début d'une nouvelle mise en œuvre des aspirations du groupe, d'un remodelage qui n'efface pas toute légitimité antérieure à son expression comme le ferait l'idée de révolution. L'idée de refondation provient des velléités de recommencement. Elle est en relation étroite avec les idées de péril, d'appartenance, d'excentration et de rénovation de l'héritage.

Par péril, nous entendons le rapport d'un groupe avec un autre groupe dont la culture ou le rôle politique est hégémonique. La survivance est la réponse à une menace réelle ou supposée, tandis que l'assimilation est le résultat de la relation inégale avec l'autre groupe.

La tension entre la citoyenneté et la nationalité résulte d'une contradiction apparente, que la dialectique réconcilie au moyen du terme nominatif d'« appartenance ». Si l'appartenance peut découler d'une identité primordiale, elle peut aussi être une intersection entre différents réseaux, un espace négocié.

L'excentration constitue le lieu de possibilités sociales hors du centre, entendu comme une référence politique. Le

dilemme de positionnement par rapport à l'Autre s'exprime par la marginalisation ou la distinction ; il est de nature quasi familiale. En effet, il y a dans l'idée d'excentration une référence à un centre, lequel peut être religieux, culturel, linguistique, territorial ou politique.

L'idée de rénovation de l'héritage est, de même, issue d'une dialectique mettant en présence l'aspiration à une stabilité identitaire et la dynamique du mouvement, ou, dit autrement, du retour à un espace du possible pertinent dans la contemporanéité du besoin d'assises. L'entreprise mentale ou effective de la rénovation de l'héritage se distingue de la fondation par l'idée de recommencement et son corollaire, la réparation, ou si l'on préfère, de rénovation, qui la sous-tend. On a, d'une part, les idées de nouveauté et de recommencement entrelacées et d'autre part, celles de réparation, d'aménagement et de conservation de l'héritage. En cela, cette idée est la plus proche de l'idée de refondation reprise intuitivement par plusieurs historiens et penseurs du social historique. Je défends personnellement cette interprétation de la refondation, puisque c'est à elle que je suis arrivée dans ma thèse de doctorat. Cela dit, j'ai orienté les auteurs de cet ouvrage collectif dans une certaine direction, mais chacun d'eux discute de la refondation comme il l'entend et, ainsi, est responsable de son propos.

La refondation, une catégorie non pertinente ?

La Révolution française a fait basculer toute la société dans un *autre* monde, en proclamant des valeurs nouvelles et en jetant les bases d'un État libéral prenant la forme de la République. Elle instituait un nouvel ordre : « Il reste qu'un fait essentiel ne peut, quoi qu'on fasse, être passé sous silence : et c'est tout naïvement le fait même de la Révolution ; entendons de la prise de conscience collective de la rupture brusque, par la violence, de la continuité, de l'héritage et de la tradition³ ». Toutefois, vu les nombreux soubresauts, débordements, avancées et reculs successifs de la Révolution, on peut penser que pour rendre compte de la rénovation de l'héritage qu'amènent ces affrontements, que l'idée de refondation aurait une place de

choix dans la nouvelle historiographie française, même dans ses interstices historiques ou dans ses temps dits morts. Alors que François Furet a fait l'histoire de la « continuité révolutionnaire⁴ », Louis Girard a dit, il y a près de 40 ans, que la Révolution française s'étendait en fait de 1789 à 1799 : « [U]ne révolution qui s'étend sur des périodes aussi longues et sur des espaces aussi vastes, n'est plus guère, en mettant les choses au mieux, qu'une phase, qu'une période, d'une très vaste évolution⁵ ». Cette évolution doit nécessairement, à notre avis, avoir apporté une reconfiguration de l'imaginaire politique et des pratiques qui y sont liées.

Dans le cas des États-Unis, en revanche, si l'idée de repousser la frontière dessine le trait narratif historique de l'identité, « la Révolution américaine n'est pas considérée comme un acte politique » comme tel, écrit Dick Howard, « elle n'est que le prolongement factuel de la société libérale⁶ ». La lutte nécessaire pour des instances politiques aurait répondu à l'impératif du bien commun et aurait ainsi dû mener à l'incarnation de la liberté : « Les droits garantis par la souveraineté pouvaient alors prendre une forme soit sociale, soit politique, selon la représentation qu'on s'en faisait⁷ ». À l'idée de révolution se greffe l'idée de régénération, à laquelle la refondation est aussi sensible. Qu'elle soit française ou américaine, la révolution a instauré des valeurs – la citoyenneté et la démocratie – qui s'expriment à travers l'exercice des droits civiques. « Si l'histoire de la France peut être déclinée à partir d'une révolution qui serait toujours à accomplir, voire à conjurer, l'histoire des États-Unis a ceci de particulier qu'elle a oublié sinon refoulé son origine révolutionnaire⁸ ». L'héritage commun que ces révolutions ont laissé au monde politique occidental est néanmoins celui de la possibilité de remettre en question l'ordre établi.

Écrire la vie de la démocratie ou réécrire l'histoire...

Si l'écriture de l'histoire est un besoin qui dépasse largement la seule civilisation occidentale, il semble bien qu'un canevas

narratif lui appartient en propre : celui de la ligne du temps⁹. Aussi, en lien avec l'idéologème du progrès, est-il difficile de ne pas ramener l'histoire d'un groupe à la poursuite de sa pleine réalisation. Or, cette quête peut devenir l'objet d'une construction idéologique ou utopique.

Les tentatives de redéfinition identitaire du groupe se nourrissent abondamment de faits historiques. Cependant, la société historique sait qu'elle dispose de mécanismes de changement et qu'elle peut les mettre en œuvre. Alors, l'utopie serait une volonté de se dégager du temps, de s'arrêter à un moment précis du temps ou de construire une nouvelle société à l'extérieur de son champ d'influence¹⁰. La montée des idéologies extrêmes (nationalisme et révolution) est inextricablement liée au passage d'une société fondée sur un rapport transcendant à l'Ailleurs vers une médiation immanente. Comme elle est en perpétuelle tension dialectique avec l'idée d'excentration, la refondation peut s'inscrire dans ce mouvement. En effet, l'excentration par rapport à un lieu de pouvoir et de décision est passée de l'imaginaire du divin à la conscience et à l'imaginaire politiques. La naissance de l'État et la domination de la politique sur le religieux ont fait basculer le système de représentation de soi. Du point de vue de l'histoire politique, l'excentration pensée comme un rapport axial a transité par la monarchie de droit divin vers une représentation parlementaire.

Comprendre l'utopie, c'est répondre à deux questions [...] : à quels changements faut-il procéder pour construire un monde meilleur ? À celui du système politique ou économique ? [...] La seconde question porte sur les moyens du changement. Ceux-ci passent presque exclusivement soit par les lois, soit par l'éducation. Mais quels facteurs rendent le changement possible ? La révolution est l'option la plus rare, l'évolution étant la plus commune [...] mais souvent on ne nous en dit rien. Toujours est-il que la dite évolution amène une véritable révolution dans l'ordre social¹¹.

Sur le plan de l'immanence, le sentiment et l'idée d'excentration ont aussi transporté la représentation de l'Ailleurs de l'au-delà des mers vers le continent et, déjouant les blocs décisionnels, ont fait des individus groupés en société des aspirants au pouvoir politique. Sur l'axe horizontal, donc, l'idée d'excentration joue dans les domaines géographique, culturel et politique. En enlevant à l'excentration sa connotation négative et en instituant le lointain comme référence, on a affaire à un « non-encore-advenu¹² », c'est-à-dire à une utopie futuriste concrète.

Le sentiment et l'idée de péril sont, quant à eux, associés à l'élaboration de stratégies de sauvegarde et de défense d'un territoire ou d'une identité. Ces stratégies ont été abondamment exploitées par les idéologies montantes au XIX^e siècle. En effet, allant de pair avec la montée des nationalismes en Europe, la notion de frontière et de culture locale, le péril est un argument moteur de la refondation. En réaction contre la perte de pouvoir du religieux, l'unité du groupe sera maintenue par la clef de voûte que devient, en raison de la foi commune au legs et à l'appartenance au groupe, l'unité historique.

Motivée par le péril et par la naissance d'une conscience historique du groupe, la question de l'appartenance révèle aussi une volonté de conservation. La notion d'appartenance, indissociable de la notion de loyauté, est peut-être la source indicelle qui est susceptible de nous renseigner le plus sur l'excentration. En effet, en identifiant les Autres, en définissant un programme identitaire et des pratiques confirmant l'unicité et la permanence du groupe, elle permet une recherche sur l'imaginaire et l'identitaire politiques centrée sur la citoyenneté et la nationalité. En effet, le projet politique, quel qu'il soit, prend en compte une réalité nouvelle, issue de la Révolution française : le peuple existe, il est le dépositaire de l'imaginaire de la société. L'imaginaire de la société est ce qui subsisterait d'expressions idéologiques un temps enracinées dans un contexte historique précis, quand celles-ci seraient désaccordées et cesseraient d'être en prise sur le réel pour devenir des structures esthétiques et risibles. En effet, la constante est le désir de réorganisation collective en vue du changement. Si l'idéologie est, selon Marcel Gauchet,

« un genre inédit de discours et de croyance », elle sert de « légitimation de l'activité collective¹³ » et elle est tributaire de la formulation progressive de la Révolution française, qui, en faisant basculer le système politique, entraîne une réorganisation des pratiques politiques et identitaires et un changement dans la représentation du groupe.

La refondation au secours de la révolution non advenue

L'idée de refondation offre, sur le terrain de l'identité politique canadienne, la possibilité d'accomplir le projet ambitieux consistant à changer le monde colonial en respectant les acquis des deux grandes traditions culturelles et politiques, la française et l'anglaise. Moins risquée que la révolution, la refondation est un projet de conciliation, voire de réconciliation, dans la mesure où les héritages du passé sont considérés comme hétérogènes, c'est-à-dire nombreux et d'allégeances différentes. La mémoire historique et les récits qui la maintiennent sont la nourriture du groupe historique qui se questionne sans cesse sur son identité. En fouillant les récits identitaires, les Québécois se révèlent en fait être des assoiffés de Soi, d'où la problématique qui s'impose depuis le dernier référendum sur la souveraineté du Québec : l'identité politique du groupe historique.

Notre lecture des histoires du Canada publiées par François-Xavier Garneau, Thomas Chapais et Lionel Groulx, d'une part, et des histoires du Québec plus récentes d'autre part, nous a permis de découvrir, dans le grand récit historique canadien-français et québécois, des thématiques qui touchent à l'identitaire et à l'imaginaire politiques du groupe habitant sur le territoire actuel du Québec : le péril, l'appartenance, l'excentration et la rénovation de l'héritage. Ces occurrences ont été vérifiées dans une foule de textes relevant de diverses écoles de pensée : des écrits et thèses de Marcel Trudel à Gérard Bouchard en passant par ceux de Fernand Ouellet, Jean Hamelin, Serge Gagnon, Pierre Savard, Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert, Yvan

Lamonde et Jocelyn Létourneau, sans oublier les contributions d'auteurs appartenant à des disciplines telles que la sociologie, la science politique et la philosophie, comme Fernand Dumont, Jacques Beauchemin et Guy Laforest. Les groupes de recherche sur l'identité et les idéologies au Québec, sur les Canadiens français, sur la culture populaire, sur les identités plurielles ou sur les francophones en Amérique du Nord soulèvent aussi les mêmes questions, lesquelles sont communes à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire ou aux définitions du groupe québécois¹⁴. Nous sommes loin ici de prétendre que ces auteurs ont brossé, dans leurs travaux, un tableau identique de la trame événementielle, narrative et argumentative de l'histoire du Québec. Plusieurs se réclament d'ailleurs d'une « narration alternative » aux récits « nationalistes mélancoliques », ou aux discours « antinationalistes », pour reprendre des expressions de Jocelyn Maclure¹⁵. Cependant, comme ces idées ont longtemps été et sont encore des appels à la transcendance, nous pensons que la soif d'une telle valeur est encore perceptible dans l'imaginaire politique des sociétés modernes et, en particulier, au Canada et au Québec. En ce sens, nous ne refusons pas cette quête, qu'elle soit orientée vers un engagement démocratique, philosophique ou social. Mais notre propos n'est pas de proposer une nouvelle transcendance. Notre objet de recherche suffit à nous la faire explorer sous différentes formes.

Eric Bédard souhaite voir s'édifier une histoire politique qui mettrait au premier plan des « moments » plutôt que des avènements, des moments dont on pourrait analyser les constantes les traversant. La proposition d'étudier des événements mentaux avec l'outil de la refondation correspond à son souhait de voir l'histoire politique canadienne-française québécoise considérée d'un œil neuf. Ce que nous entendons comme l'idée de refondation s'est exprimé, dans l'historiographie canadienne et québécoise, au moyen de différents termes : certes celui de rébellion, dans les années 1837-1838, mais aussi celui de recommencement, de nouvelle genèse, de peuple neuf, de nouveau projet de société, de collectivité neuve et d'autres encore, selon la discursivité de chaque époque.

En outre, le concept de refondation englobe, entre autres, la « première histoire nationale » (François-Xavier Garneau), les mouvements de rébellion de 1837-1838, les idées de renouveau (Armand Lavergne, Jules Tardivel), d'hygiène socio-culturelle (Antoine Labelle), de peuples fondateurs (Henri Bourassa) de fondation référentielle (Fernand Dumont), de révolution tranquille en 1960 (Jean-Paul Desbiens), de recommencement, en 1970 (René Lévesque), de nouveau projet de société en 1995 (Coalition souverainiste) et de communauté neuve 2000 (Gérard Bouchard) dans l'espace territorial et mentalitaire québécois.

Un questionnement sur trois plans

Notre questionnement collectif sur la rénovation de l'héritage démocratique se fera sur trois plans. La première partie, « Réflexions sur la refondation appliquées à l'histoire canadienne-française devenue québécoise », explique le concept de refondation et son fondement situationnel dans l'historiographie canadienne et québécoise. Les textes d'Éric Bédard, de Sébastien Socqué, de Gilles Labelle et de Jean-Philippe Warren composent cette première partie. Ils soulèvent la pertinence de l'hypothèse de la refondation pour problématiser le rapport des Canadiens et des Québécois à l'histoire et au politique. Dans la deuxième partie, « Fondation-refondation : quel héritage pour la liberté? », Stéphane Vibert et Philippe Corcuff s'appliquent à penser la société démocratique et la pertinence de sa nécessaire et difficile tradition de refondation. Leurs réponses complémentaires complexifient le rapport du philosophe à la cité, mais aussi celui du citoyen à la société. La troisième partie, « La refondation, une nouvelle catégorie pour penser l'histoire et l'identitaire politiques », rassemble des études de cas réalisées par Anne Trépanier, Anne Gilbert et Michel Lavoie. Chacune de ces études applique la catégorie de la refondation à un moment de la rénovation identitaire. Enfin, un dernier article envisage la refondation sous un autre angle, celui de l'argument historique comme instrument de la définition politique de l'identité du groupe québécois.

Réflexions sur la refondation appliquées à l'histoire canadienne-française devenue québécoise

L'idée de refondation est souvent confondue avec celles de refonte, de réforme et de progressisme. Plus la conscience historique du groupe devient un élément incontournable pour sa redéfinition, ainsi que c'est le cas depuis le début du XIX^e siècle au Québec – comme d'ailleurs au Canada –, plus l'idée de fondation appelle une nouvelle catégorisation. Et cela, non seulement parce que la provincialisation du Québec change sa narration et la colore d'une autre forme d'excentration, mais aussi parce que cet espace géo-identitaire pénètre, avec tout le monde occidental, dans l'époque des grands récits. Au cours des XIX^e et XX^e siècles, les historiens sont devenus les principaux définisseurs de l'identité des groupes en mettant en évidence les notions de peuple, de patrie et de nation. Aussi nous semble-t-il que le recours historique au passé historique du groupe appelle une lecture différente de la rénovation de l'héritage démocratique. En effet, la narration historique fait appel à la permanence de l'idée de refondation afin de nourrir une argumentation basée sur l'expérience vécue par le groupe historique dont les contemporains *se lisent* et *se disent* les héritiers. Le chapitre d'Éric Bédard intitulé « Récits de fondation et téléologie. Réflexions autour de l'historiographie du réformisme canadien-français » nous livre les résultats d'un questionnement historiographique sur l'intérêt qu'ont suscité les réformistes canadiens à différents moments de l'écriture de l'histoire canadienne, soutenant ainsi l'intuition de la permanence, de la pertinence et de l'importance d'étudier l'idée de refondation en coups de sonde, en « moments », au plan historique comme au plan historiographique. Éric Bédard propose une étude renouvelée du politique pour comprendre les questions qui ont été sans cesse débattues, afin d'envisager toute la gamme des possibilités qui ont été explorées dans le passé. L'étude historiographique que Sébastien Socqué consacre aux travaux de Gérard Bouchard, d'Yvan Lamonde et de Jocelyn Létourneau traite de la problématique de l'ambiguïté

et de l'ambivalence, qui a été récemment thématifiée explicitement et prise en tant que telle comme champ d'investigation propre. L'auteur expose la manière dont cette problématique de l'ambiguïté a été envisagée depuis qu'elle a été exposée par Hubert Aquin dans les années 1960.

Nous republions « Le «Préambule» à la «Déclaration de souveraineté du Québec» : penser la fondation au-delà de la «matrice théologico-politique» », un texte de Gilles Labelle paru il y a dix ans dans la *Revue canadienne de science politique*, afin de montrer que le problème fondamental qu'a soulevé le pamphlet politico-lyrique du « Préambule au projet de loi sur la souveraineté » (1995) n'était pas propre au Québec, mais concernait la difficile et nécessaire refondation, c'est-à-dire le passage d'une identité politique à une autre, obtenue par un moyen différent. Labelle fait valoir que le « Préambule » ne contenait pas de relents « ethnistes » ou « bucoliques » et qu'il devait plutôt être envisagé à la lumière du malaise de la modernité. Le « Préambule » était une manifestation de ce malaise, lequel consistait, pour reprendre les termes de Hannah Arendt, à commencer et à fonder quelque chose de nouveau. Mais il n'est pas facile de concevoir une liberté qui se recevrait dans le consentement à une transcendance. Si la représentation politique du groupe demande une conscience historique de la part de celui-ci, c'est la mystique du peuple qui est la véritable clef de voûte de son unité. Dans le chapitre qui clôt la première partie de notre ouvrage, « Fonder l'autorité sur la liberté : un paradoxe de la pensée personnaliste d'après-guerre », Jean-Philippe Warren fait le portrait critique du personnalisme d'après-guerre en prenant comme exemple le parcours intellectuel de Fernand Dumont. Il montre que la fondation s'appuie, dans la philosophie personnaliste, sur une exigence paradoxale : l'éveil de la liberté et sa restriction dans les frontières d'un sens historique et d'un appel transcendant.

Fondation-refondation : quel héritage pour la liberté ?

La deuxième partie de l'ouvrage, la plus brève, aborde de front l'ambivalence de la fondation et de la refondation au sein de la pensée démocratique. Le croisement de l'univers paradigmatique du péril, de l'appartenance, de l'excentration et de la rénovation de l'héritage avec l'horizon syntagmatique du risque, du métissage et de l'altérité ne nous semble ni neuf ni typique de la contemporanéité québécoise et du contexte global de mondialisation. Les deux textes qui constituent cette deuxième partie tentent d'éclairer les zones grises de la refondation, mise de l'avant par plusieurs acteurs sociaux, historiques et contemporains, poussés par le besoin toujours plus criant de régénérer la démocratie, le groupe, la nation et son récit.

La question de la pertinence heuristique de l'idée de refondation est ainsi discutée en regard de la fondation. L'expérience et l'idéal démocratiques sont explorés dans le texte de Stéphane Vibert, « L'auto-fondation comme mythe fondateur paradoxal de la démocratie ». L'auteur questionne la puissance d'instauration des collectivités humaines modernes. Il émet l'hypothèse que la démocratie ne peut fonctionner sans fondement. Vibert nous rappelle que la démocratie est bien plus qu'un régime politique et il montre aussi que la démocratie s'institue par un récit d'auto-fondation. En jouant de la refondation dans le récit de soi, la démocratie sans fondement bouleverserait radicalement et inéluctablement les cultures historiques qui l'adopteraient.

En revanche, Philippe Corcuff mène une réflexion philosophique sur la désirabilité de la démocratie et invite plusieurs grands auteurs contemporains à la discussion (Lefort, Rancière, Laugier et Derrida pour n'en nommer que quelques-uns). L'auteur met en cause les notions de « fondement », de « totalité » et de la synthèse hégélienne au profit de l'« équilibration des contraires » suggérée par Proudhon. Il fait ainsi le deuil des transcendances divines, des absolus naturels ou des fondements laïcisés qui ont été constitués dans un certain mimétisme avec

les référents religieux (le Progrès, la Raison, le Communisme, le Marché, l'Individu, etc.) pour nous amener sur la piste des « transcendances relatives ».

La refondation, une nouvelle catégorie pour penser l'histoire et l'identitaire politiques

Non seulement l'idée de refondation rend possible l'étude d'une nouvelle mise en récit de l'histoire, exercice motivant le choix et la récupération des lieux de mémoire et de leur redynamisation sur le plan de la négociation d'une identité plurielle dans un monde politique en mutation, mais également elle ouvre la porte à une nouvelle interprétation des récits historiens. Selon nous, l'idée de refondation se présente comme l'élément central de l'imaginaire politique – lieu de référence de l'identité – d'où découlent des pratiques identitaires. Acceptant d'emblée la catégorie de refondation comme pertinente, différente de celle de réforme, de révolution ou de simple refonte, cette troisième partie examine des moments de l'histoire communautaire du Québec et du Canada sous l'angle du recommencement identitaire et de la rénovation de l'héritage, de la migration de sens de l'imaginaire politique. À partir du point focal d'une communauté culturelle en contexte minoritaire au Canada, cette troisième partie illustre la pertinence d'une nouvelle catégorie pour appréhender l'histoire de l'identité politique.

J'ai placé en tête de la troisième partie un texte qui tente une incursion dans l'un des premiers actes refondateurs du groupe historique canadien : la parade d'une seconde conquête peu avant la signature de l'Acte de Québec. Dans « L'Acte de Québec comme moment refondateur », je montre que la Conquête, en tant qu'événement mentalitaire, constitue une référence d'où partent deux vecteurs de la refondation : la continuation et le recommencement obligé. Une immigration différente, un commerce orienté par le mercantilisme britannique et une organisation sociale traditionnelle non-officiellement reconnue me permettent de poser l'hypothèse de la survivance canadienne par la refondation, un exercice

identitaire complexe au point de vue de la représentation politique du groupe.

Avec son étude de terrain, « La refondation de la communauté franco-ontarienne par l'école : constats et enjeux », Anne Gilbert nous présente les résultats de son analyse de l'entreprise de redéfinition de la communauté franco-ontarienne. Telle qu'elle fut menée par l'école de langue française dans la province ontarienne, cette entreprise peut être vue comme un exercice de refondation. Dans le contexte d'une minorité francophone déjà très fragilisée par la cohabitation de plus en plus étroite avec la majorité et par l'assimilation linguistique et culturelle qu'elle favorise, Anne Gilbert expose la façon dont on présente l'histoire et la mémoire, le lien politique et les relations à la majorité. Elle met en lumière la difficulté qu'on éprouve en Ontario français à penser la communauté, dans ce qui la réunit malgré la différence. Dans un texte qui emploie explicitement la refondation comme catégorie interprétative, Michel Lavoie explique et illustre le passage des Autochtones d'une identité de « pupilles » de la nation à celle, tout aussi politique, de « victimes » des gouvernements. Il montre que, par l'assimilation et l'appropriation de leur histoire dans la trame historique canadienne, les Autochtones se sont refondés dans une puissante rhétorique identitaire.

.....

Comme la démocratie et l'identité, la recherche sur la démocratie et l'identité se nourrit à diverses formes de pensée – philosophique d'abord, historique ensuite –, toujours habitée par des références sociologiques, politiques et littéraires. Cette approche théorique nous a permis d'entrer dans une démarche intellectuelle complexe et riche, la troisième fonction présu- mée de la refondation : l'argument historique, que j'aborderai brièvement dans le dernier article de cette troisième partie.

Notes

1. Sur cette question, voir Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004 et Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991. Plus récemment, parus chez Boréal en 2008, mentionnons *Nous*, de Jean-François Lisée et *La dénationalisation tranquille* de Mathieu Bock-Côté, que nous invitons à une discussion imaginaire dans « Nous ne sommes pas Un », une synthèse de lecture à paraître dans la revue *Politique et sociétés*.
2. Les idées qui suivent sont au cœur de ma thèse de doctorat, *La permanence de la refondation dans l'imaginaire et l'identitaire politiques des Canadiens (1663-1867)*, Département d'histoire, Université Laval, 2005, 407 pages.
3. Michel Vovelle, *La Révolution française, 1789-1799*, Paris, Armand Colin, 1992. p. 321, coll. « Cursus ».
4. Voir François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution*, Paris, Flammarion, 1988.
5. Louis Girard, *Étude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830, 1848 et 1870-1871*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1963-1969, p. 3. Nous devons ces conclusions à Lisa T Goodyer pour une discussion intéressante et documentée sur la Révolution.
6. Dick Howard, « La modernité de la révolution américaine », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 2, avril 1988, p. 218.
7. *Ibid.*, p. 219.
8. *Ibid.*, p. 218.
9. Voir l'admirable démonstration de Thierry Hentsch, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.
10. Pierrette Crouzet, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BNF, Fayard, 2000, p. 19.
11. Lyman Tower Sargent, « Traditions utopiques : thèmes et variations », dans Pierrette Crouzet (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BNF, Fayard, 2000, p. 26.
12. Cette expression est de Ernst Bloch, traduite par Françoise Wuilmart, « cet élément essentiel de la réalité, celui de la réalité inachevée », *Le principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1991, p. 624.
13. Ces expressions ont été prises en note au cours du séminaire de Marcel Gauchet donné au Centre d'études politiques Raymond-Aron à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) en

2000-2001. Nul doute que ces expressions se retrouvent dans ses récentes publications.

14. Nous pensons, près de nous, au Centre d'études sur les langues, les arts et les traditions populaires (CÉLAT), au Centre d'études sur les francophones en Amérique du Nord (CEFAN), au groupe de recherche concertée *Le Soi et l'Autre*, au Groupe de recherche sur l'Américanité (GRAM), à Fabula, au Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill et aussi, sans en faire la nomenclature, à toutes les chaires de recherche du Canada s'intéressant ici à la francophonie canadienne, ailleurs à l'identité politique des Québécois et autres approches ou dénominations.
15. Jocelyn Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec/Amérique, 2000. Voir le troisième chapitre pour la question de l'antinationalisme et l'universalisme politique dans la pensée québécoise de l'identité.

This page intentionally left blank



PREMIÈRE PARTIE

Réflexions sur la refondation
appliquées à l'histoire
canadienne-française
devenue québécoise

Récits de fondation et téléologie. Réflexions autour de l'historiographie du réformisme canadien-français

ÉRIC BÉDARD

Toute recherche en sciences humaines qui se respecte, surtout s'il s'agit d'une recherche en vue d'obtenir un diplôme de doctorat, doit débiter par ce qu'on appelle communément une « revue de la littérature ». Dans le cas des politologues, des sociologues ou des littéraires, cette « revue de la littérature » prend la forme d'une lecture critique des différentes théories auxquelles ont recouru jusqu'à maintenant les chercheurs pour éclairer une question. Cette lecture critique permet généralement de dresser la liste de failles empiriques, des carences méthodologiques ou des biais idéologiques des différentes recherches et conduit l'auteur à présenter son propre cadre d'analyse, son « paradigme », qui lui permettra de mieux éclairer le sujet qui a retenu son attention. L'apprenti historien n'échappe pas à ce passage obligé qui, dans son cas, prend la forme d'une « revue de l'historiographie ». La tradition positiviste, captive de sa méthode empiriste, a longtemps rendu cette étape de la recherche un peu laborieuse. L'historien présentait la liste des ouvrages qui, de près ou de loin, avaient traité de son sujet et il prenait bien soin de montrer que les archives exploitées étaient incomplètes ou mal comprises. Cette façon de commenter les travaux antérieurs a longtemps été liée à une certaine manière de concevoir la recherche historique. Influencés par les méthodes des sciences naturelles ou « exactes », les historiens concevaient leur discipline comme une science cumulative ; chaque recherche ajoutait une pierre à l'édifice du savoir ; chaque archive fichée permettait d'avoir une idée plus juste du passé. Comme le montre bien Peter Novick dans le cas des États-Unis, ce « noble rêve » d'une histoire « objective » a été partagé tant par les historiens du national et du politique que de l'économique et du social, par les historiens de « droite » comme par ceux de « gauche¹ ». Si

divers que fussent les sensibilités idéologiques ou les intérêts de recherche, le résultat restait cependant le même. Ces revues traditionnelles de l'historiographie ne tenaient pas beaucoup compte du contexte, de l'historicité des textes d'histoire, ce qui est pour le moins étonnant de la part d'historiens.

Lorsque j'ai entrepris mes recherches doctorales sur la pensée de l'élite « réformiste » canadienne-française du milieu du XIX^e siècle, m'obligeant à une certaine prudence, je ne comptais pas m'éloigner de ce passage obligé. Probablement inspiré, sans trop m'en rendre compte, par cette attitude empiriste typiquement historique, je commençai à lire les nombreux historiens autodidactes ou professionnels, qui, de Joseph Royal à Brian Young, avaient écrit sur des personnages comme Louis-Hippolyte LaFontaine, Augustin-Norbert Morin, Étienne Parent, Pierre-Joseph-Olivier Chauveau et George-Étienne Cartier. Ces personnages, on le sait, ont accepté l'union du Haut et du Bas-Canada, travaillé à l'instauration du gouvernement responsable, combattu les « rouges » et leur projet d'annexion aux États-Unis et tissé des bonnes relations avec l'Église catholique. Chaque fois, la manière de procéder était la même : je tentais de traquer les « erreurs » de fait, impardonnable pour un historien sérieux ; je passais au peigne fin les archives pour y déceler les oublis ; j'examinais minutieusement la bibliographie, espérant presque y trouver un ouvrage « incontournable » qui n'aurait pas été cité ; je lisais même avec soin les remerciements, non, évidemment, pour m'émouvoir du cheminement d'un chercheur, mais bien pour détecter les signes d'une grille idéologique. À force de lire, parfois même de relire, j'en suis venu à rédiger des centaines de pages de notes qui, au fond, ne faisaient que la somme des « fautes » commises par tous mes valeureux prédécesseurs.

Au moment où je m'apprêtais à résumer cette « somme » dans ma revue de l'historiographie, un doute m'envahit. Je me mis à me demander pourquoi tous ces braves historiens s'étaient penchés sur l'époque du Canada-Uni. Il s'agissait dès lors moins de traquer les « erreurs » des uns et des autres, ce que je commençais à trouver futile, que de voir s'il existait, chez eux, une sorte de commune préoccupation,

un fil conducteur qui permettrait de rendre intelligible cette masse d'écrits. Or, en relisant mes notes, ce que je voyais poindre à l'horizon, ce qui semblait se dégager des nombreuses recherches publiées depuis 150 ans sur le « moment » réformiste, prenait la forme d'une quête de refondation, ou de fondation, c'est selon. Les « réformistes » avaient été présentés par des générations d'historiens de sensibilité idéologique complètement différente, cela va sans dire, comme des « fondateurs » soit d'un renouveau national, soit d'une nouvelle constitution, soit d'un nouvel ordre économique et social. Ce qu'avaient voulu dégager les historiens en étudiant les « réformistes », c'était le sens ultime d'une destinée nationale, la grammaire idéologique d'une constitution ou les causes d'une adhésion aux valeurs bourgeoises d'une société nouvellement convertie au capitalisme. Les questions que ces historiens posaient à ces réformistes canadiens-français indiquaient, le plus souvent, une fascination pour la genèse d'une condition présente. Les uns semblaient avoir cherché des héros à installer pour l'éternité dans le panthéon des grands hommes de la nation canadienne-française ou du dominion ; d'autres avaient voulu trouver les penseurs subtils d'un texte constitutionnel qui balise, encore aujourd'hui, la cohabitation difficile de communautés complices ou d'individus libres. Plusieurs, enfin, s'étaient penchés sur ces bourgeois triomphants qui, consciemment ou non, avaient établi les normes d'une nouvelle forme d'asservissement. Sans contredit, il y avait, dans cette quête des origines, un caractère téléologique. L'étude du Canada-Uni et des réformistes devait aider les hommes du présent à affronter de lourds défis nationaux, constitutionnels ou sociaux.

Comme j'appréciais ainsi la contribution de mes devanciers, ma revue de l'historiographie prenait une toute autre allure, moins classique dans sa forme, mais plus riche. Plutôt que de traquer les erreurs des uns et des autres, j'en suis venu à me demander quel but poursuivaient tous ces historiens. Dans le cadre de cet ouvrage qui offre de multiples réflexions sur la valeur heuristique du concept de « fondation » en sciences humaines, ce texte se présente donc comme une modeste étude de cas. Il s'agira, dans la première partie, de voir

comment, pour les historiens d'hier et d'aujourd'hui, l'époque du Canada-Uni a pu représenter un moment de fondation important. Dans la seconde partie, je m'interrogerai sur le caractère téléologique des récits de fondation et je me demanderai s'il est souhaitable et possible d'y échapper.

Trois récits de fondation sur le moment réformiste

Les nationalistes canadiens-français et canadiens-anglais vont considérer l'époque du Canada-Uni comme un moment déterminant et lumineux. Leur interprétation de l'œuvre des réformistes variera énormément, mais leur manière d'envisager le rôle joué par les « grands hommes » dans la renaissance ou l'affirmation d'une nation reste la même. Pour les premiers, le concept de « refondation » convient cependant mieux que celui de « fondation » puisqu'ils considèrent que les réformistes donnent un nouvel élan à la nationalité après une période de grand danger.

Des auteurs nationalistes canadiens-français comme Laurent-Olivier David, Henri-Raymond Casgrain ou Lionel Groulx vont célébrer le triomphe des réformistes qui, en dépit du désespoir suscité par les troubles de 1837-1838, sauvent la nationalité du gouffre. Le récit canadien-français des fondations qui se rapporte aux réformistes insiste sur la capacité qu'ont eue ces derniers d'unir leur communauté nationale alors que l'avenir était sombre. Après la Conquête anglaise, après l'échec des Rébellions, après l'Acte d'Union, voilà que des chefs nationaux viennent unir une nation endeuillée par la défaite et menacée de disparaître. Comme l'explique Laurent-Olivier David à la fin du XIX^e siècle, avec l'Acte d'Union, « les ennemis triomphaient² ». Il fallait donc sonner l'alarme et former un bloc compact. « Pour conjurer l'orage menaçant, explique pour sa part Louis-Philippe Turcotte dans le premier ouvrage historique portant sur la période réformiste, « [les Canadiens français] suivent l'exemple donné par leurs ancêtres dans les moments critiques, et resserreront entre eux les liens de l'union la plus parfaite³ ». Dans la préface d'un ouvrage

d'Antoine Gérin-Lajoie consacré à cette même période, l'abbé Henri-Raymond Casgrain insiste sur la cohésion de la nation ; les Canadiens français, selon lui, étaient alors « unis comme un seul homme », marchant en « phalange serrée⁴ ». Lorsque vint le temps de choisir entre LaFontaine et Papineau, explique Joseph Royal dans une synthèse sur l'histoire du Canada-Uni, les Canadiens français, sans hésiter, préférèrent l'homme « d'entente et d'unité » qui sut affronter la tempête plutôt que de s'enfuir⁵. Malgré le temps qui le sépare parfois des auteurs précédents, Groulx partage leur admiration pour la capacité des réformistes à unir leur nation. Cette unité tiendrait même du « miracle⁶ » selon Groulx. Elle serait due à la dextérité de LaFontaine, qui sut apporter « une formule de direction nette, claire, précise ». Pendant les premières années de l'Union, la nation s'est tenue « dans une parfaite cohésion, dans une parfaite unité de pensée et d'action sur le plan politique⁷ ». De même qu'on célèbre l'unité, ainsi on déplore, bien sûr, sa lente mais inexorable destruction. Sans qu'on lui en fasse endosser formellement la responsabilité, George-Étienne Cartier est parfois montré du doigt. Louis-Olivier David déplore la montée progressive de l'« esprit de parti⁸ » qui correspond, selon lui, au moment où Cartier occupe l'avant-scène⁹.

L'époque qui suit l'adoption de l'Acte d'Union constitue un moment de grâce pour la nation canadienne-française et il importe d'en tirer un enseignement moral. Pour transformer cette terrible défaite en refondation, il fallait des hommes hors du commun. Louis-Olivier David cite des hommes comme Augustin-Norbert Morin, un esprit « désintéressé » comme il s'en fait peu, comme Joseph-Édouard Cauchon, la « forte tête d'une génération puissante¹⁰ », ou comme Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, le « poète vivant d'idéal et de sentiment¹¹ ». Dans ce groupe d'hommes célèbres, Lionel Groulx admire particulièrement LaFontaine dont le discours en français, prononcé en 1842 à Kingston dans le Parlement du Canada-Uni, constitue un remarquable « geste d'action française ». Ce « fils de notre race, écrit Groulx, malgré le découragement universel, et malgré l'esprit de 1841, osa parler français¹² ». Par ce geste courageux, « LaFontaine fut l'homme

providentiel », il « a mérité qu'on le ressuscite au plus tôt dans le bronze, et le socle de sa statue devra l'élever assez haut pour qu'il y prenne la figure d'un sauveur de l'âme française¹³ ». Ce jeune chef « politique et national » a su saisir « l'état d'âme des hommes de son temps : le tragique pessimisme des aînés, mais aussi les espoirs inquiets, l'attente fiévreuse de la jeunesse¹⁴ ». Face au péril, face à la menace de la disparition, l'unité était le seul salut de la nation canadienne-française. La refondation réformiste ne fut possible que dans l'unité. L'histoire offre ici des « leçons » aux contemporains, car elle leur rappelle que les divisions fratricides ne mènent la nation canadienne-française nulle part.

D'autres historiens, nationalistes canadiens ceux-là, ont également célébré la mémoire des réformistes. La nation représentée n'est évidemment pas la même. Les réformistes sont moins les fondateurs de la nation canadienne-française que les inspireurs et les architectes du Canada de la bonne entente. Ils ne sauvent pas les meubles alors que tout semble perdu, ils jettent les bases du grand dominion canadien au sein de l'Empire britannique. Pour bon nombre d'auteurs, les LaFontaine, Morin et Cartier incarnent la dualité fondatrice, la main tendue, la capacité des institutions britanniques à respecter les distinctions nationales. Les réformistes ont des admirateurs tant chez certains impérialistes canadiens-anglais que chez des auteurs canadiens-français conservateurs attachés aux traditions britanniques.

Certains auteurs impérialistes canadiens-anglais du début du xx^e siècle se montrent en effet très sympathiques à l'égard de LaFontaine ou de Cartier. Ceux-ci souhaitent alors que le Canada puisse jouer un rôle actif au sein de l'Empire, notamment en constituant un modèle de cohabitation entre « races¹⁵ ». Pour Stephen Leacock et John Boyd, par exemple, LaFontaine et Cartier représentent bien cette cohabitation possible de « races » distinctes au sein du jeune dominion. Selon eux, l'histoire démontrait que le dominion canadien avait su respecter les communautés historiques qui le composent et n'avait jamais prôné, contrairement aux États-Unis, la fusion des « races » dans un *melting pot*. Cette expérience

historique du dominion canadien devait servir d'exemple à l'Empire. Dans un ouvrage détaillé qui relate les faits menant à l'instauration du gouvernement responsable, Leacock perçoit la bonne entente entre LaFontaine et Baldwin comme une collaboration avant-gardiste qui annonce une cohabitation confiante au sein d'un ensemble beaucoup plus vaste¹⁶. Pour être plus forte, pour rayonner davantage, l'Angleterre ne devait pas demander à ses dominions de renoncer à leur personnalité nationale. L'Empire serait puissant dans la mesure seulement où chacune de ses composantes conserverait ses manières de vivre, ses traditions et son histoire. C'est la thèse que défend John Boyd dans sa volumineuse biographie de Cartier publiée une première fois en 1914, rééditée en 1917 alors que le Canada combat l'Allemagne aux côtés de la Grande-Bretagne. Architecte de la Confédération canadienne, Cartier n'a jamais été un tenant de la « fusion des races », explique Boyd. Cette idée même de fusion est « utopique », selon Boyd, car « la diversité des caractères est dans l'ordre physique, moral et politique du monde¹⁷ ». S'il faut admettre cette diversité, l'encourager même, l'isolement n'est pas non plus une solution. C'est bien ce qu'avait compris Cartier, selon Boyd : « Les idéaux qu'il chérissait pour ses compatriotes ont peu à peu coïncidé avec ceux du Dominion ; et les intérêts du Dominion et ceux de l'Empire sont de même nature¹⁸ ». Les hommes politiques se devaient d'être fidèles à l'héritage des ancêtres, à la tradition particulière à laquelle ils appartenaient. Cet héritage ne pouvait cependant fructifier qu'au sein de vastes ensembles. LaFontaine et Cartier ont rendu le rêve impérial possible, croient Leacock et Boyd, en respectant ces deux principes fondamentaux.

On retrouve une opinion similaire chez des admirateurs canadiens-français des « libertés britanniques » qui, à la manière de Thomas Chapais, d'Alfred DeCelles ou de Jacques Monet, ont soutenu que l'Empire avait permis aux Canadiens français de préserver leur mode de vie traditionnel et leurs institutions principales. Selon ces historiens, la force des LaFontaine et des Cartier aurait été de pressentir que les « libertés britanniques », annoncées dans l'Acte d'Union, confirmées par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, garantissaient aux

Canadiens français la pérennité de leurs droits historiques tout en leur permettant de prendre part à l'édification d'un nouveau dominion. C'est ce point de vue que défend Thomas Chapais, cet historien conservateur par excellence du début du siècle, dans un panégyrique de Cartier lu en 1914¹⁹. Cette perspective est également celle d'Alfred DeCelles, longtemps fonctionnaire au gouvernement fédéral, qui a consacré une biographie à LaFontaine et une autre à Cartier. L'importante réalisation de ces deux grands hommes aurait été de permettre à la nationalité canadienne-française d'accéder aux libertés britanniques et de tourner ainsi définitivement le dos, moins de 100 ans après la Conquête anglaise, à ce sombre régime français, à cette triste Nouvelle-France, époque où notre nationalité « végétait en dehors de l'existence politique²⁰ ». Continuateur de LaFontaine, Cartier a ainsi voulu « établir une espèce de paix perpétuelle entre des hommes d'idées divergentes²¹ », ce qui a été rendu possible grâce aux libertés britanniques, ainsi que l'explique DeCelles dans ses deux biographies publiées au début du xx^e siècle. Plusieurs décennies plus tard, alors que le Québec voit émerger des groupes qui réclament ouvertement la sécession, l'historien Jacques Monet, dans une démarche qui diffère de celle de ses prédécesseurs, reconduit tout de même pour l'essentiel cette lecture historique. En 1964, Monet présente LaFontaine et Parent comme les « parrains de cette communauté internationale qu'est l'actuel Commonwealth des nations²² ». Cette « communauté internationale » n'aurait jamais existé sans la prescience de ces deux hommes qui proposent, pour le plus grand profit des Canadiens français, « l'application intégrale de la constitution britannique²³ ». Monet considère LaFontaine comme un « idéaliste » plein de « désintéressement » et de « générosité », un homme instinctif pour qui la Constitution britannique permettrait de « sauvegarder à la fois l'héritage de son peuple et l'Empire de la Grande-Bretagne²⁴ ». Pour y arriver cependant, deux conditions étaient requises : l'acceptation de l'union des deux provinces et le rejet de l'annexion aux États-Unis. Ces deux conditions seront acceptées par une majorité de Canadiens français qui préfèrent le nationalisme flexible de

Parent et de LaFontaine à celui, plus rigide, de Papineau²⁵. Cette victoire n'a rien de très spectaculaire, admet Monet. Elle n'a pas l'éclat des victorieuses batailles menées au cours des guerres d'indépendance. Vers les années 1850, c'est la raison, c'est-à-dire « l'intérêt bien compris²⁶ », qui sort victorieuse de cette lutte entre bleus et rouges, ainsi que l'habile stratégie que déploie LaFontaine tout au long des années 1840²⁷.

Ces récits nationalistes de fondation sont traditionnels et généralement inspirés sur le plan stylistique. Sauf pour Monet qui s'adresse à d'autres chercheurs, ils rivalisent d'éloquence. Ils n'en ont que pour les grands hommes et leurs inspirantes réalisations. C'est un panthéon à la nation qu'on cherche à ériger, car les hautes figures devront éventuellement inspirer les hommes politiques du moment ou ceux de l'avenir. Pour ces nationalistes, la grandeur de ces personnages réside moins dans leurs idées que dans leur capacité à prédire l'avenir de la nation.

.....

Alors que ces récits qui n'en ont que pour la prescience d'hommes illustres, un autre courant de l'historiographie, plus récent, s'est surtout intéressé à la fondation d'un régime politique. Ce sont moins les pères de la nation qui retiennent l'attention de ces chercheurs que les idées qui vont inspirer et définir le texte fondateur, l'esprit de 1867. Ce n'est pas tant les qualités héroïques des réformistes qui excitent l'intérêt de ces chercheurs que leur capacité à concevoir des institutions, une constitution, des textes. Plusieurs déplorent d'ailleurs que leur pensée n'ait pas fait l'objet d'une attention particulière ou d'une exégèse d'envergure. Contrairement aux Américains, déplorent certains d'entre eux, les Canadiens ne disposaient pas alors d'une édition accessible des débats sur la fondation de la Confédération²⁸.

Cet intérêt pour les idées fondatrices des pères de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (AANB) a pris une ampleur considérable au cours des deux dernières décennies. Le rapatriement de la Constitution canadienne, l'enchâssement d'une charte des droits et libertés et le refus des dirigeants

québécois d'adhérer à la Loi constitutionnelle de 1982 ont provoqué de vifs débats sur les principes politiques constitutifs du texte fondateur canadien et, par voie de conséquence, sur les intentions des hommes qui avaient travaillé à l'élaboration de l'AANB. Ces bouleversements de l'ordre constitutionnel en ont amené plus d'un à analyser les idées de LaFontaine, Parent, Morin ou Cartier en vue de dégager les principes fondateurs du régime politique canadien. Les interprétations qui en résultent débouchent généralement sur trois types de débats : les fondateurs étaient-ils des tories – c'est-à-dire des conservateurs – ou des libéraux ? Étaient-ils en faveur d'une centralisation ou d'une décentralisation du Canada ? Étaient-ils les vertueux héritiers d'un certain républicanisme civique ou les parvenus d'un régime colonial ? Des trois questions, la dernière semble être celle qui a le plus intéressé les historiens québécois. Elle a donné lieu à une réinterprétation fort stimulante du moment réformiste.

L'étude des fondations idéologiques du régime politique canadien s'est récemment renouvelée à la suite de l'emprunt de nouveaux concepts à l'historiographie anglo-américaine. Parmi ceux-ci, il y a celui d'« humanisme civique », qui permettrait de décrire les contours d'une tradition de pensée méconnue²⁹. Selon le politologue canadien-anglais Peter J. Smith, cette tradition de pensée aurait joué un rôle fondamental au Canada, ce que n'auraient pas su voir la plupart des chercheurs. C'est que pendant très longtemps, la culture politique anglo-canadienne n'aurait été vue qu'à travers le prisme du libéralisme lockéen, centré sur la possession individuelle de biens et soucieux de voir l'État garantir avant tout le « droit de propriété³⁰ ». Selon Smith, une telle perspective est réductrice, car la culture politique du début du XIX^e siècle, en Angleterre comme au Canada, avait réellement le souci du bien commun, lequel ne se limitait pas à assurer l'« harmonie des intérêts » qui est au cœur du libéralisme économique. Pour pouvoir présider aux destinées du pays, une conduite morale exemplaire était essentielle dans le régime politique, qu'il soit constitutionnel ou républicain. Pour ceux qui partageaient cette sensibilité humaniste, la propriété était moins une fin qu'un moyen, moins un facteur

de richesse qu'un gage de liberté, car elle procurait au citoyen une certaine indépendance en le mettant à l'abri de la corruption. Le propriétaire était le mieux placé pour prendre des décisions qui soient en accord avec le développement de la cité. Les loyalistes qui fuient la république américaine au début du XIX^e siècle et qui choisissent de s'installer dans les colonies britanniques de l'Amérique du Nord après la guerre d'indépendance seraient, toujours selon Peter J. Smith, les dignes héritiers de cette tradition politique³¹.

Louis-Georges Harvey et Stéphane Kelly, inspirés par ce révisionnisme de l'historiographie anglo-américaine, auront également recours à cette grille de l'humanisme civique pour évaluer la place occupée par les notions de vertu et de corruption dans l'imaginaire politique canadien-français. Spécialiste du discours patriote, Louis-Georges Harvey montre que les notions de vertu et de corruption structurent l'imaginaire des rebelles de 1837. Si les Canadiens craignent tant le gouverneur et sa clique, s'ils défendent âprement la Chambre basse, c'est d'abord et avant tout parce qu'ils veulent éviter à tout prix la corruption, un « fléau, explique Harvey, qui risque de miner les mœurs politiques de la société toute entière³² ». Peu à peu, les chefs politiques canadiens associent la culture politique européenne à la corruption, ils « s'acheminent vers un rejet des formes aristocratiques et de leurs manifestations institutionnelles³³ ». Égalitaire par nature, l'Amérique en vient à incarner la vertu face à une Europe hiérarchique où l'Ancien Régime corrompeur continue de faire des ravages. C'est cette adhésion à l'Amérique – lente et progressive – qui, selon Harvey, amène les patriotes à radicaliser leurs revendications au cours des années 1830, voire, dans certains cas, à militer en faveur d'une république à l'américaine³⁴. Après les défaites de 1837-1838, les leaders canadiens-français vont se rabattre sur le gouvernement responsable. Harvey n'a pas étudié cette période, mais il laisse clairement entendre que LaFontaine, Parent et Cartier se seraient détournés des principes de l'humanisme civique américain pour tremper dans la corruption autrefois dénoncée. « Fait ironique, de noter Harvey, le patronage, jadis instrument de la corruption, permettra aux réformistes bas-canadiens de se

maintenir au pouvoir³⁵ ». L'avènement du gouvernement responsable, laisse entendre Harvey, amène l'abandon du principe de vertu dans l'élite politique canadienne-française qui décide de jouir des fruits de la « petite loterie coloniale ».

Stéphane Kelly appliquera la même grille d'analyse aux réformistes. Selon Kelly, l'imaginaire de la nation canadienne est tout à fait conforme à l'idéal jeffersonien de la « république agraire ». La volonté de rupture avec la France, la défense des prérogatives de la Chambre et d'une véritable démocratie locale, l'apologie d'une vie agricole frugale seraient à la base de cet imaginaire canadien que Kelly associe implicitement à la vertu humaniste, au bien commun. Dès lors, se demande-t-il, comment expliquer l'adhésion des principaux chefs politiques de la nation canadienne à l'Union, au gouvernement responsable et à la Confédération? Comment comprendre cette collaboration à une Amérique du Nord britannique, façonnée par un monarchisme commercial centralisateur et corrompueur? Pour répondre à ces questions, Stéphane Kelly a recours à la théorie qu'a conçue Hannah Arendt pour expliquer l'histoire des Juifs d'Europe. Tout comme les Juifs européens du XIX^e siècle, les Canadiens français seraient un peuple de parias au sein d'un vaste empire. Ils ont le désavantage d'appartenir à une nation colonisée et minoritaire et sont condamnés à la marginalité. Dès lors, les chefs politiques canadiens-français font face à un dilemme : ou devenir des « parias conscients », c'est-à-dire des rebelles, ou devenir des « parvenus ». LaFontaine, mais aussi Parent et Cartier, selon Kelly, choisiront la seconde voie, moins contraignante sur le plan existentiel, et beaucoup plus confortable sur le plan matériel. Ce choix sera facilité par le machiavélisme de Durham qui recommande au gouvernement britannique d'offrir des « places » au sein de l'administration coloniale aux principaux chefs politiques canadiens-français. C'est cette condition de « parvenus » qui expliquerait, selon Kelly, la collaboration des élites canadiennes-françaises à un empire foncièrement étranger, sinon hostile, à l'imaginaire de leur peuple³⁶. Cette caution de l'élite canadienne-française aurait conduit à l'instauration d'un régime centralisateur, qui s'inspire des conceptions de l'Américain Alexander Hamilton³⁷.

Modelé par un humanisme civique opposé à toute forme de corruption, le Canada, au dire de Harvey et de Kelly, fut d'abord une idée. Leur postulat est le même : le volontarisme des « grands hommes » ne peut, à lui seul, expliquer les institutions d'un pays ni rendre compte des principales caractéristiques d'une culture politique. Seules les idées politiques, les principes philosophiques, situés dans leur contexte, peuvent fournir les pistes d'une histoire commune. Ceux qui les défendaient, qui voulaient convaincre leurs contemporains de choisir une institution plutôt qu'une autre, étaient moins les héros d'une époque que les défenseurs d'un régime. On étudie ces grands hommes moins pour les louer que pour rendre compte d'un climat de pensée.

.....

Enfin, en ce qui concerne les réformistes canadiens-français du Canada-Uni, le dernier des grands récits qui traversent l'historiographie a pour centre d'intérêt la fondation d'un « ordre libéral³⁸ ». Pour ceux, nombreux, qui partagent cette conception, les nations et leurs soi-disant grands hommes, les régimes politiques et leurs idées souvent désincarnées ne sauraient rendre compte de la vraie nature des grandes transformations survenues au milieu du XIX^e siècle. Quels que soient les inspirations et les cadres théoriques, ces historiens estiment que le véritable moteur de l'histoire – surtout au XIX^e siècle – est le capitalisme industriel. Celui-ci déferle alors sur l'ensemble de l'Occident et broie tout sur son passage. Tout, c'est-à-dire l'espace aussi bien que les hommes, la matière comme l'esprit. Si les forces du capitalisme se développent plus tôt en Angleterre et sur la côte est américaine, le Québec et le Canada ne seront pas longtemps épargnés. Selon les historiens Brian Young et John Dickinson, le territoire québécois vit une longue période de transition vers le capitalisme qui, *grosso modo*, s'échelonne de 1815 à 1880³⁹.

Le milieu du XIX^e siècle fascine de nombreux historiens qui étudient la mise en place d'une infrastructure capitaliste, l'émergence d'un nouveau « mode de régulation sociale », l'avènement d'une culture bourgeoise. Autant de phénomènes

qui, au dire de ces historiens, vont peu à peu modifier les rapports de force entre les classes sociales, perturber les croyances héritées des sociétés traditionnelles et transformer considérablement le mode de vie des habitants. Au cœur de ce déploiement, de cette transition, il y a l'État, le « garant suprême d'un mode donné de régulation⁴⁰ », selon Jean-Marie Fecteau. L'État qui participe activement au développement économique, édicte de nouvelles normes sociales, applique les lois définies par la classe bourgeoise dirigeante, dispose des marginaux encombrants avec l'aide des Églises ou des philanthropes. À l'époque de l'Union, l'État prend une certaine expansion, engage plus de fonctionnaires, raffine ses moyens de contrôle sur les populations. En somme, pour les historiens qui croient que les effets du capitalisme déterminent l'ensemble des transformations économiques, sociales, politiques et culturelles, l'époque de l'Union est riche, car elle offre un terrain d'exploration de tout premier plan. L'époque de l'Union est tout aussi intéressante pour ce qui regarde le Canada français. C'est durant cette période que le gouvernement met fin, pour de bon, au régime seigneurial, adopte une série de mesures qui rendent les capitaux plus accessibles, contracte de lourdes dettes pour financer les chemins de fer, consolide le réseau scolaire et construit de nouvelles prisons. Pour rendre compte des importantes transformations matérielles ou culturelles, et ainsi mieux les insérer dans une perspective macro-historique, les historiens de cette troisième sensibilité abordent la fondation de l'ordre libéral selon divers points de vue.

Certains, comme Brian Young et John Little, se réclament explicitement de l'héritage marxiste. L'État est l'instrument d'une bourgeoisie d'affaires qui cherche à mobiliser des capitaux au meilleur coût possible, l'outil des « promoteurs⁴¹ » qui veulent participer aux grands travaux ou mettre la main sur les ressources naturelles du territoire, le gendarme qui protège les biens des possédants⁴² contre les appétits voraces des masses laborieuses. Ce sont les « agents⁴³ » du capitalisme en expansion qui sont les véritables personnages de leurs récits. Ces agents sont une compagnie, un groupe d'hommes d'affaires, une congrégation religieuse⁴⁴. Si certaines communautés

locales peuvent parfois leur résister⁴⁵, ce sont ces agents du grand capital qui tirent les ficelles, élaborent les programmes politiques, décident, en dernière instance, de ce qui aura force de loi⁴⁶.

D'autres historiens, comme Jean-Marie Fecteau et André Cellard, plus foucaldiens que marxistes, vont décrire, à travers la gestion du crime, de la pauvreté et de la folie, la fondation d'un ordre libéral qui ne tolère aucune déviation de la norme bourgeoise. Selon Fecteau, le mode de gestion du crime et de la pauvreté, qui était féodal à la fin du XVIII^e siècle, devient capitaliste vers 1840. Le développement progressif d'un nouveau type de socialisation – l'avènement d'un salariat discipliné – et la nécessité de protéger les profits et la propriété des possédants amènent les classes dirigeantes à repenser la « gestion » de la pauvreté et du crime. Car dans ce nouvel ordre social, dominé par la bourgeoisie d'affaires, le pauvre et le délinquant représentent une menace, ce qui explique pourquoi, dès les années 1820, selon Fecteau, on les enferme systématiquement. Le pénitencier et l'asile symbolisent donc le « nouvel ordre des choses » qu'instaure le capitalisme libéral. Selon Fecteau, la période qui s'étend de 1840 jusqu'aux années 1870 est en quelque sorte l'âge d'or du libéralisme. Dans ce monde du laisser-faire où triomphe le libéralisme bourgeois, l'Église ultramontaine tire très bien son épingle du jeu, car elle « a su user de la liberté religieuse pour construire un ensemble remarquable d'institutions fondées à la fois sur la sociabilité paroissiale et sur la dynamique d'ordre religieux en pleine expansion⁴⁷ ». En ce qui concerne les criminels, le nouvel ordre libéral, insiste Fecteau, n'a que faire de l'espoir de rééducation des philanthropes : « C'est au contraire par un accent nouveau et vengeur sur la punition que se démarquera le discours libéral sur le crime et la peine⁴⁸ ». Cette affirmation rejoint tout à fait celle d'un autre spécialiste de l'histoire de la folie au Québec, André Cellard, qui croit, à l'instar de Fecteau, au caractère répressif et punitif de ce nouvel ordre libéral. « À partir du XIX^e siècle, explique Cellard, l'État bourgeois cherche véritablement à s'immiscer partout ; il contrôle, surveille, enferme, réforme et soigne, aux frais de la collectivité,

une kyrielle de types sociaux dont les fous⁴⁹ ». Entre 1810 et 1830, le pourcentage d'arrestations pour vagabondage au Bas-Canada passe de 6 % à 36 %⁵⁰, preuve par A + B du caractère répressif de l'État bourgeois selon Cellard. Tenue à l'écart du monde du capitalisme par les marchands anglais, l'élite canadienne-française n'aurait cependant eu d'autre choix que d'accepter cette répression. Le Montreal Lunatic Asylum et l'asile de Beauport, inaugurés respectivement en 1839 et en 1845, font suite aux « bouleversements engendrés par la crise économique et par les pressions démographiques qui menèrent aux Rébellions de 1837-1838⁵¹ ». Bien que leurs centres d'intérêt ne soient pas absolument les mêmes, bon nombre d'historiens s'entendent pour voir, dans cet État bourgeois du milieu du XIX^e siècle, une sorte de Léviathan⁵². Au service du capitalisme, cet État-Léviathan n'incarne pas seulement le pouvoir d'une élite, encore moins une banale superposition d'institutions civiles. Comme l'a montré Bruce Curtis pour le système d'éducation⁵³ et la politique de recensement⁵⁴, l'État-Léviathan du milieu du XIX^e siècle est surtout un champ de bataille entre des discours sociaux opposés⁵⁵. L'imposition des normes libérales n'a été ni soudaine, ni brutale, ni mécanique. Celles-ci en viennent à prévaloir après avoir été intériorisées par les individus.

Dans ce dernier récit de fondation, qu'en est-il des réformistes ? Quelle place accordent ces historiens aux LaFontaine, Parent, Garneau, Morin, Cauchon et Cartier ? Que représentent ces hommes dans le nouvel ordre des choses ? Jusqu'à quel point leur pensée, leur façon de voir le monde comptent-elles ?

Avant tout désireux d'établir un ordre libéral, les réformistes sont d'abord les représentants de la bourgeoisie triomphante du XIX^e siècle. Ils voudraient certes qu'on les perçoive autrement ; ils aimeraient qu'on dise d'eux qu'ils sont les fondateurs d'une nation ou d'un régime politique, mais la réalité est tout autre, ainsi que le suggèrent ces historiens. Les réformistes sont avant tout des hommes d'affaires souvent cupides qui siègent d'ailleurs à plusieurs conseils d'administration de compagnies financées par les deniers publics. Ce sont aussi des bourgeois

pleins de préjugés à l'égard des pauvres. Ils sont les législateurs complices du grand capital, les porte-parole de la classe dominante, les intendants sans envergure de cet ordre libéral qui se met graduellement en place. Mus avant tout par leurs propres intérêts, la plupart du temps dénués de convictions sincères, les réformistes sont les rouages d'une entreprise complexe qu'ils se gardent bien de critiquer. Leur vœu le plus cher est même d'y prendre part, d'en tirer des bénéfices personnels.

Une belle illustration de cette sensibilité nous est fournie par Brian Young⁵⁶. Sa biographie de Cartier est représentative de cette façon de voir les réformistes. Young s'intéresse à Cartier parce qu'il le considère comme un « bourgeois montréalais typique du XIX^e siècle⁵⁷ ». Avocat des Sulpiciens chez qui il a fait ses études – un agent essentiel du développement du capitalisme, selon Young⁵⁸ – et, plus tard, du Grand Tronc, membre de plusieurs autres conseils d'administration – minutieusement répertoriés par Young –, Cartier entre en politique pour prendre part à la fondation d'un « État moderne centralisé⁵⁹ » au service du capitalisme. Tout un chapitre de cette biographie est d'ailleurs consacré à la « réforme des institutions » qui vont désormais se fonder sur des « valeurs urbaines et bourgeoises⁶⁰ ». L'œuvre législative de Cartier se résume à la centralisation du système scolaire, à l'abolition de la Coutume de Paris, « incompatible, selon Young, avec le capitalisme du XIX^e siècle⁶¹ », et à la victoire définitive du mode de propriété libéral, qui sonne le glas de la « classe des seigneurs⁶² ». Cartier est également un « bourgeois typique » par la vie qu'il mène, ajoute Young. Ce dernier le décrit comme un homme qui s'achète des habits coûteux, aime les mondanités londoniennes, entretient une maîtresse à grands frais, s'achète des centaines de livres qui lui permettent de briller dans les salons chics des grandes capitales européennes. Young peint les contradictions probablement typiques du bourgeois qui jure fidélité à l'Église en même temps qu'il trompe sa femme, plaide en faveur de la tempérance pendant qu'il festoie avec les grands, se présente comme le défenseur des Canadiens français alors qu'il passe ses vacances à Londres. Ce sont ces bourgeois qui ont préparé l'avènement de l'État libéral moderne, laisse entendre Brian

Young. Selon l'historien d'obédience marxiste, nous aurions pu étudier LaFontaine, Cauchon, Morin ou d'autres membres de cette bourgeoisie triomphante, nous serions arrivés aux mêmes conclusions, nous aurions découvert le même esprit « réformiste », le même écart entre le discours et la réalité.

.....

Ces trois grands récits de fondation décrivent tous plus ou moins la genèse d'un avènement : celui d'une nation, d'un régime constitutionnel ou d'un ordre libéral. Les historiens nationalistes cherchent à ériger des panthéons aux grands hommes ; leurs récits enchantés présentent des modèles de patriotisme. Pour d'autres historiens, la question du régime est la préoccupation centrale. Chez ceux-là, on sent poindre des regrets provoqués par un détournement de sens. La nation canadienne était vertueuse, pétrie par un humanisme civique qui se présentait comme une autre voie d'accès à la modernité, expliquent Harvey et Kelly, mais ses chefs politiques l'auraient obligé à se compromettre avec un régime étranger à sa nature. Chez les historiens de l'ordre libéral, enfin, on voit également affleurer une critique acerbe d'un ordre bourgeois qui aurait sournoisement anesthésié, puis asservi les masses, en imposant des normes libérales injustes. Pour peu qu'on les prenne au sérieux, qu'on accepte leurs prémisses, ces récits, tous très cohérents, sont assez convaincants. On ne peut toutefois s'empêcher de ressentir un certain malaise en les lisant. Leur caractère téléologique ne laisse personne indifférent.

Peut-on échapper à la téléologie moderniste ?

.....

Fort heureusement, très peu d'historiens conçoivent aujourd'hui leur discipline comme une science positive en mesure de restituer la totalité du passé dans toute sa transparence. Il est désormais convenu que les historiens sont dans l'histoire et que toute histoire est, jusqu'à un certain point, contemporaine. L'histoire est aussi une mise en forme du passé. Si l'objectivité est un horizon indépassable, si l'historien dispose d'une méthode rigoureuse, s'il partage avec ses confrères

des procédés qui permettent une falsification de la « preuve », il reste que les conclusions qu'il livrera après plusieurs années de recherches seront exprimées dans un style qui sera le sien. Cette mise en forme n'est pas seulement le produit d'un langage particulier, elle n'est pas seulement un récit original, elle révèle aussi une intention, participe d'une représentation du monde, défend une certaine idée de la science et du « vrai ». L'historien n'est pas un témoin passif du passé, il ne fait pas que retranscrire ce qu'il a vu, entendu et lu à l'intention des contemporains que nous sommes, il est un médiateur actif qui cherche à répondre aux questions soulevées par les femmes et les hommes de son temps.

Non sans raison, cependant, certains craignent que cette évidence nous entraîne sur des chemins dangereux. Dans le débat qui l'oppose à l'épistémologue Hayden White, Roger Chartier dit craindre que ce *linguistic turn* nous pousse sur la pente combien glissante d'un relativisme malintentionné où les « faits » seraient mobilisés uniquement pour servir les thèses d'historiens-idéologues. Si l'histoire n'est plus que mise en récit, craint Chartier, dès lors que faire de faits structurants comme la Deuxième Guerre mondiale ou la Shoah? De tels faits ne limitent-ils pas l'éventail des narrations possibles⁶³? L'histoire est, certes, un récit, mais elle n'est pas que cela. Sans être des traités définitifs sur un sujet donné, les ouvrages des historiens ne sont pas, non plus, des œuvres d'imagination bien documentées. Entre ces deux positions extrêmes, tenues par bien peu d'historiens faut-il le rappeler, il reste une immense marge d'indétermination, un très grand espace pour interpréter ce que d'aucuns pourraient considérer comme des faits structurants. Cet espace rend possible la réécriture de l'histoire.

En plus du langage, du style, le contexte et les valeurs de l'historien comptent énormément. Admettre qu'il y a toujours une part de « présentisme » dans les récits que les historiens proposent à leurs contemporains ne signifie donc pas que l'on renonce au principe de vérité. Comme pour mes prédécesseurs, mon intérêt pour les réformistes canadiens-français du XIX^e siècle s'inscrit dans un contexte bien particulier. Je trouve que les défis des réformistes sont, à bien des égards, ceux de

la génération à laquelle j'appartiens. Les patriotes se sont accrochés à leurs espoirs et cru au combat politique. Mais leur lutte s'est heurtée à un mur et la génération réformiste a dû réparer les pots cassés. Le destin de la génération réformiste est semblable à celui de la génération X. Les deux doivent assumer le destin incertain d'un peuple qui doit relever de lourds défis ; les deux évoluent dans un monde désenchanté et sans utopie ; les deux assistent à la disparition d'un certain mode de vie fondé sur des assises un peu plus stables et traditionnelles. J'ai étudié les réformistes pour voir comment, dans des moments de grandes difficultés, on peut se ressaisir et rebondir, pour le meilleur ou pour le pire. Une fois ces choses reconnues, je comptais, avec le plus de justesse et de transparence possible, rendre compte de ce que j'avais vu, rapporter le plus fidèlement possible les débats dont j'avais été le témoin. Cette honnêteté dont j'ai tenté de faire preuve ne pourra cependant jamais masquer complètement ces curiosités bien personnelles qui m'ont poussé à aller à la rencontre des réformistes du milieu du XIX^e siècle.

Le malaise que j'ai ressenti en me penchant sur les récits de fondation que j'ai évoqués plus haut ne tient pas tant à leur « présentisme », probablement fatal, comme je viens de le montrer, qu'à leur « téléologisme ». Il importe en effet de distinguer l'influence normale que peut avoir le présent sur l'historien d'avec sa volonté de comprendre à tout prix un avènement. De la part d'historiens amateurs du début du XX^e siècle, cela pourrait ne pas surprendre outre mesure. Si la vérité importait à ces autodidactes autant qu'aux historiens professionnels d'aujourd'hui⁶⁴, la finalité ultime de leurs portraits élogieux était de nourrir la fibre patriotique de leurs contemporains. Gardiens de la mémoire, ils décrivaient l'avènement de la Nation, celle du courage et de la bravoure, cette nation du cœur que l'on chérit comme sa propre famille. Il n'est guère surprenant, donc, que ces historiens aient pu verser dans le lyrisme de la téléologie. Mais, chez des historiens plus contemporains, qui ont l'habitude de se moquer des vieux historiens plein de préjugés, une telle inclination « téléologiste » avait de quoi surprendre.

En dépit de leurs concepts de plus en plus complexes, de leur admirable érudition, de leurs techniques d'enquête éprouvées, ces historiens continuaient de proposer des récits téléologiques. La conception moderniste qui domine les études historiques récentes ne semble pas échapper à cette règle. Qu'elle traite du mouvement ouvrier, de l'émancipation des femmes, du développement des villes, du libéralisme, des vagues d'immigration, l'histoire des modernistes se présente le plus souvent comme une vaste enquête sur le changement, comme une étude approfondie des transformations, des mutations et des ruptures qui ont marqué la société québécoise à travers le temps. Il s'agit, presque toujours, d'analyser les tournants, de mettre à jour des genèses, d'analyser les « brèches » d'une modernité à venir qui permettraient de comprendre le Québec dans lequel nous vivons aujourd'hui. Les historiens modernistes n'ont donc pas seulement exploré de nouveaux champs de recherche, ils n'ont pas seulement raffiné considérablement leurs analyses, tourné leurs regards vers les « oubliés de l'histoire », fait reculer, en somme, les frontières de la connaissance, ils ont aussi proposé une interprétation forte du parcours québécois. Une interprétation au cœur de laquelle on retrouve le paradigme de la « modernisation » politique, économique et sociale. Lorsqu'on présente les réformistes comme des bourgeois triomphants, cette posture saute aux yeux.

Le danger du téléologisme moderniste est de ne pas saisir toutes les virtualités que recèle le passé. Comme le souligne fort judicieusement Pierre Trépanier, ce n'est pas parce que des « possibilités » ont été écartées qu'elles sont « nécessairement moins importantes, moins efficaces, moins bonnes ou moins vraies ». Bien qu'elles soient difficiles à comprendre pour les contemporains que nous sommes, ces possibilités « sont nécessaires à "l'intelligence de l'histoire"⁶⁵ ». Le danger de la téléologie est de ne pas toujours rendre compte de la contingence dans laquelle les acteurs du passé ont pu baigner, de ne pas suffisamment examiner les différentes options qui s'offraient à eux. Est-ce grave? Non, si l'histoire est perçue comme une discipline « utile » censée éclairer (lire : servir) le présent; oui, si l'histoire est d'abord conçue comme l'une

de ses vieilles formations humanistes qui fournit du recul par rapport aux événements, qui montre les permanences d'une condition humaine qui, par-delà les changements, est faite de la même pâte.

Est-il possible d'échapper à la téléologie, de ne pas seulement étudier l'histoire comme un avènement? Peut-être est-ce là un défi impossible. Mais je propose tout de même d'essayer. Pour y arriver, je vois trois pistes : 1) découper l'histoire en moments plutôt que faire la genèse d'avènements; 2) comparer ces moments entre eux afin de faire ressortir des constantes; 3) renouveler l'histoire du politique.

On pourrait donner deux sens distincts mais complémentaires au concept de « moment ». Par « moment », on pourrait voir un temps pris isolément, arraché à une continuité. Un temps donné que l'on observe en tentant d'oublier ce que serait devenue la société aujourd'hui. Un « moment » qui aurait été, pour les contemporains, un présent fait de tous les possibles, traversé par toutes les virtualités d'un futur inconnu. Par « moment », on pourrait aussi entendre « étape ». L'« étape » d'une histoire qui renvoie à des caractéristiques propres. Non pas l'étape comme phase d'un cheminement connu mais comme une unité de temps et de sens qui posséderait sa propre texture. Dans le cas de l'histoire du Québec, ces moments devraient tourner autour d'événements structurants comme, par exemple, l'instauration de la colonie royale au XVII^e siècle, la Conquête britannique du XVIII^e siècle, les Rébellions de 1837-1838, l'Union des deux Canadas, la réforme éducative de 1875, l'infériorité économique des Canadiens français et la Révolution industrielle, la Révolution tranquille, etc. L'étude de ces moments couvrirait des périodes relativement courtes, quelques décennies tout au plus, fournirait des indications sur l'état social qui prévalait alors, permettrait de découvrir les grands débats de chaque époque, les possibilités qui s'offraient aux individus influents ou aux forces sociales concurrentes; elle tenterait, surtout, de dégager les préoccupations récurrentes. L'étude d'un moment plutôt que d'un avènement marque un rapport particulier au temps. L'historien se présente devant la scène du passé comme

s'il pouvait, le temps d'une étude minutieuse, figer le décor, immobiliser les personnages. À la manière des historiens de l'art, il s'agit, pour l'historien du pays, de fixer son regard sur un tableau datant d'une époque précise. Non pour décrire la beauté du travail, mais pour dégager le sens des grands débats sociaux, saisir les concepts clefs d'une délibération nationale.

S'il faut découper l'histoire en moments, c'est moins pour voir les changements surgir que pour analyser les récurrences. Maintenant que nous savons que la modernité économique, sociale, idéologique et culturelle s'est développée au Québec à peu près au même rythme que celui des autres sociétés occidentales, alors que nous savons que notre retard était relatif, que nous avons fait ressortir les multiples transformations qui ont eu cours dans l'histoire du Québec, peut-être y aurait-il lieu de se pencher davantage sur ce qui a fait problème et sens durant toutes ces années, sur ce qui a pu durer, par-delà les transformations observées. Non pas pour en dégager une essence, mais bien davantage pour s'inscrire, comme individu, dans une histoire longue. En ce qui me concerne, cet intérêt pour les constantes découle de deux préoccupations. La première a trait à notre époque de changements perpétuels et de transformations cruciales. Pour y survivre, il faudrait savoir s'adapter et accepter de changer nos habitudes. Dans un tel contexte, les repères personnels et collectifs deviennent parfois flous. L'établissement de constantes nous permettrait peut-être de retrouver un sens de la durée, et ainsi d'envisager notre époque sous un autre éclairage. L'autre préoccupation est plus philosophique. La modernité a fait de l'être humain un « individu » libre qui, à l'égard des générations précédentes, n'aurait aucune dette, les morts n'ayant aucun droit sur les vivants, selon les mots célèbres de Thomas Paine. En dépit des avancées indéniables qu'aura permise la modernité, je continue de croire, à l'instar d'Edmund Burke, que l'être humain est aussi un héritier. Pour comprendre qui nous sommes et dans quelle société nous vivons, il ne faut pas tant accepter telle quelle la société qui nous est léguée que tenter de saisir les grands débats qui l'ont faite à travers le temps. Par-delà les changements qui ont préparé la modernité occidentale,

qu'elle soit politique ou économique, il existe une « question du Québec » qui se pose pour nous à chaque génération.

Cette « question du Québec » ne peut être ressaisie que par l'étude du politique. Seule la lunette du politique permet d'envisager tous les grands débats qui marquent un moment précis de l'histoire. Non pas le politique comme simple chronique d'événements, comme récit épique d'une conquête et d'une conservation du pouvoir, comme chasse gardée des politiciens, mais plutôt comme espace de délibération commun, de médiation entre le privé et le public, comme lieu d'affrontements entre forces sociales et idéologiques opposées. En somme, le politique comme lieu de conflits, de remises en question, comme lieu privilégié grâce auquel une simple population devient une communauté, grâce auquel un simple territoire devient une cité. Dans cette étude renouvelée du politique, il s'agirait moins d'analyser les changements qui se préparent que de reconnaître les questions décisives, de déceler les différentes possibilités qui ont été explorées ou exclues dans le passé. Au cours des dernières décennies, nous avons assisté à une expansion sans précédent de la recherche dans une multitude de domaines. L'étude de moments, par la lunette du politique, permettrait peut-être de proposer de nouvelles synthèses éclairantes et ainsi de faire apparaître le passé québécois dans toute sa scintillante totalité.

Notes

1. Peter Novick, *That Noble Dream. The « Objectivity Question » and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
2. Laurent-Olivier David, *L'union des deux Canadas 1841-1867*, Montréal, Eusèbe Senécal et Cie, 1898, p. 11.
3. Louis-Philippe Turcotte, *Le Canada sous l'Union 1841-1867*, Québec, Presses mécaniques du Canadien, 1871, p. 39.
4. Henri-Raymond Casgrain, « Préface », dans Antoine Gérin-Lajoie, *Dix ans au Canada de 1840-1850. Histoire de l'établissement du gouvernement responsable*, Québec, L.-J. Demers, 1888, p. 7.
5. Joseph Royal, *Histoire du Canada, 1841 à 1867*, Montréal, Beauchemin, 1909, p. 218.

6. Lionel Groulx, « La démission de LaFontaine », dans *Notre maître le passé*, t. 3, Montréal, 10/10, 1977, p. 296.
7. Lionel Groulx, « Discours » dans Clarence Hogue (dir.), *Hommages à LaFontaine. Recueil des discours prononcés au dévoilement du monument de sir Louis-Hippolyte LaFontaine*, Montréal, Comité du monument LaFontaine, 1931, p. 102-103.
8. L.-O. David, *L'Union des deux Canadas*, op. cit., p. 169. Une vue que ne partage pas Charles-Édouard Lavergne, qui voit dans le personnage de Cartier « le guide intrépide de notre race ». Voir Charles-Édouard Lavergne, *Georges-Cartier. Homme d'État canadien 1814-1873*, Montréal, Langevin et L'Archevêque, 1919, p. 22. Lavergne est le seul auteur connu à classer Cartier dans la catégorie des grands leaders nationaux canadiens-français.
9. Lionel Groulx, « Les idées religieuses de Cartier », dans *Notre maître le passé*, t. 1, Montréal, 10/10, 1977, p. 225.
10. Laurent-Olivier David, *Biographies et portraits*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1876, p. 58.
11. *Ibid.*, p. 60.
12. Lionel Groulx, « Un geste d'action française en 1842 », dans *Notre maître le passé*, t. 1, Montréal, 10/10, 1977, p. 173. Voir aussi du même auteur, « Faillite d'une politique », *RHAF*, vol. II, 1948-1949, p. 81-96.
13. *Ibid.*, p. 187.
14. Lionel Groulx, « Un chef de trente-trois ans », dans *Notre maître le passé*, t. 2, Montréal, 10/10, 1977, p. 143.
15. Carl Berger, *The Sense of Power. Studies in the Ideas of Canadian Imperialism 1867-1914*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 138, 144, 259.
16. Stephen Leacock, *The Makers of Canada*. vol. 14. *Baldwin, LaFontaine, Hincks. Responsible Government*, Toronto, Morang & Co, 1907, p. 359-360.
17. John Boyd, *Sir George Etienne Cartier Bart. His Life and Time. A Political History of Canada from 1814 until 1873*, Toronto, Macmillan, 1917, p. 355.
18. *Ibid.*, p. 360.
19. Cité dans J. L. Laflamme (dir.), *Le Centenaire Cartier 1814-1914*, Montréal, 1927, p. 243.
20. Alfred D. DeCelles, *LaFontaine et son temps*, Montréal, Beauchemin, 1925, p. 178.
21. Alfred D. DeCelles, *Cartier et son temps*, Montréal, Beauchemin, 1913, p. 170.

22. Jacques Monet, « LaFontaine et les problèmes de notre temps », *Relations*, n° 288, décembre 1964, p. 360.
23. *Ibid.*
24. Jacques Monet, *La première révolution tranquille. Le nationalisme canadien-français (1837-1850)*, Montréal, Fides, 1981, p. 62-63.
25. Jacques Monet, « French Canada and the Annexation Crisis », *Canadian Historical Review*, vol. XLVII, n° 3, septembre 1966, p. 258 ; « Les idées politiques de Baldwin et LaFontaine », dans Marcel Hamelin (dir.), *Les idées politiques des premiers ministres du Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969, p. 19.
26. J. Monet, *La première révolution tranquille*, *op. cit.*, p. 478.
27. Jacques Monet, « French Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism », *Canadian Historical Papers*, juin 1966, p. 42.
28. Voir « Introduction » dans Janet Ajzenstat, Paul Romney, Ian Gentles, William D. Gairdner (dir.), *Canada's Founding Debates*, Toronto, Stoddart, 1999, p. 1-4. Cet ouvrage a été traduit et publié en 2004 aux Presses de l'Université Laval. La préface de la version française a été rédigée par Stéphane Kelly et Guy Laforest. Voir aussi Marc Chevrier, « La genèse de l'idée fédérale chez les pères fondateurs américains et canadiens », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 20.
29. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975 ; *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Londres, Cambridge University Press, 1985.
30. Peter J. Smith, « The Ideological Origins of Canadian Confederation », dans Janet Ajzenstat et Peter J. Smith (dir.), *Canada's Origins*, Ottawa, Carleton University Press, 1995, p. 47-78.
31. Peter J. Smith, « Civic Humanism vs. Liberalism – Fitting the Loyalists In », *JCS – REC*, vol. XXVI, n° 2, été 1991, p. 25-43.
32. Louis-Georges Harvey, « Le mouvement patriote comme projet de rupture (1805-1837) », dans Yvan Lamonde et Gérard Bouchard (dir.), *Québécois et Américains. La culture québécoise aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Fides, 1995, p. 90.
33. *Ibid.*, p. 95.
34. Louis-Georges Harvey, « The First Distinct Society. French Canada, America and the Constitution of 1791 », dans Janet

- Ajzenstat et Peter J. Smith (dir.), *Canada's Origins*, op. cit., p. 79-107.
35. Louis-Georges Harvey, « Le mouvement patriote comme projet de rupture (1805-1837) », dans Yvan Lamonde et Gérard Bouchard (dir.), *Québécois et Américains*, op. cit., p. 107. Voir aussi Louis-Gorges Harvey, *Le printemps de l'Amérique française. Américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005.
 36. Stéphane Kelly, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.
 37. Stéphane Kelly, *Les fins du Canada*, Montréal, Boréal, 2002.
 38. Je reprends ici le titre autant que l'idée centrale d'un article : Ian McKay, « The Liberal Order Framework », *Canadian Historical Review*, vol. 81, n° 4, décembre 2000, p. 617-645.
 39. John A. Dickinson et Brian Young, « Une économie et une société en transition, 1816-1885 », *Brève histoire socio-économique du Québec*, Québec, Septentrion, 1992, p. 123-176. Le concept de « transition » pour cette période et les bornes chronologiques proposées par Young et Dickenson sont partagés par d'autres spécialistes du XIX^e siècle. Voir Serge Courville, Jean-Claude Robert et Normand Séguin, *Le pays laurentien au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 127.
 40. Jean-Marie Fecteau, *Un nouvel ordre des choses : la pauvreté, le crime, l'État au Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*, Montréal, VLB éditeur, 1989, p. 11. Voir aussi « L'État, les rapports entre sphères publique et privée et la régulation sociale au XIX^e siècle au Québec. Questions de méthode et hypothèses », dans *Cahiers d'histoire*, vol. XVIII, nos 1-2, printemps-automne 1997, p. 21-33 ; « Prolégomènes à une étude historique des rapports entre l'État et le droit dans la société québécoise, de la fin du XVIII^e siècle à la crise de 1929 », *Sociologie et sociétés*, vol. 18, n° 1, avril 1986, p. 129-138.
 41. Brian J. Young, *Promoters and Politicians. The North-Shore Railways in the History of Quebec, 1854-85*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.
 42. Brian Young, « Positive Law, Positive State : Class Realignment and the Transformation of Lower Canada, 1815-1866 », dans Allan Greer et Ian Radforth (dir.), *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1992, p. 50-63.

43. Selon John I. Little, le mouvement de colonisation des *townships* a fait l'objet d'un rapport de force entre « agents » concurrents du capitalisme émergent. Voir John I. Little, *Nationalism, Capitalism, and Colonization in Nineteenth-Century Quebec*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989.
44. Brian Young, *In Its Corporate Capacity. The Seminary of Montreal as a Business Institution, 1816-1876*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986, p. 50-63.
45. John I. Little, *State and Society in Transition. The Politics of Institutional Reform in the Eastern Townships 1838-1852*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997.
46. Brian Young, *The Politics of Codification. The Lower Canadian Civil Code of 1866*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994.
47. Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre. Crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2004, p. 327.
48. *Ibid.*, p. 154.
49. André Cellard, *Histoire de la folie au Québec de 1600 à 1850*, Montréal, Boréal, 1991, p. 140.
50. *Ibid.*, p. 196.
51. André Cellard et Dominique Nadon, « Ordre et désordre : le Montreal Lunatic Asylum et la naissance de l'Asile au Québec », *RHAF*, vol. 39, n° 3, hiver 1986, p. 347.
52. Allan Greer and Ian Radforth, *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1992.
53. Bruce Curtis, *Building the Educational State : Canada West, 1836-1871*, Londres, Althouse Press, 1988 ; « Preconditions of the Canadian State : Educational Reform and the Constitution of a Public in Upper Canada, 1837-1846 », dans J. K. Johnson et Bruce G. Wilson (dir.), *Historical Essays on Upper Canada. New Perspectives*, Ottawa, Carleton University Press, 1989, p. 341-368.
54. Bruce Curtis, *The Politics of Population. State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
55. Rainer Baehre, « The State in Canadian History », *Acadiensis*, vol. 24, n° 1, 1994, p. 119-133.
56. Brian Young, *George-Étienne Cartier, bourgeois montréalais*, Montréal, Boréal, 1982.
57. *Ibid.*, p. 188.

58. *Ibid.*, p. 94.
59. *Ibid.*, p. 142.
60. *Ibid.*, p. 131.
61. *Ibid.*, p. 143.
62. *Ibid.*, p. 146.
63. Roger Chartier, « L'histoire entre récit et connaissance », *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 87-107.
64. C'est du moins ce que je constate dans une anthologie récente. Voir Éric Bédard et Julien Goyette, *Parole d'historiens. Anthologie des réflexions sur l'histoire*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006, p. 15.
65. Pierre Trépanier, « L'historien et la tradition », dans Damien-Claude Bélanger, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 89.

Historiographie de l'ambiguïté et ambigüité de la refondation : la querelle de l'ambigüité dans le Québec contemporain¹

SÉBASTIEN SOCQUÉ

But it would be a mistake to think that any given event or set of events reveals anything like “the true face” of any nation or any culture. [...] No history of anything as large as a nation gets it right. All any history can do is to put the nation in a certain context, suited to a certain purpose. [...] There is no privileged context in which it appears as it really is.

– Richard Rorty,

« The United States as Republic and as Empire »

Les notions d'ambigüité et d'ambivalence, ainsi que le faisceau de phénomènes et de réalités que l'on tente de saisir au moyen de ces dernières, c'est-à-dire les multiples et contradictoires modalités d'une irrésolution politico-identitaire, sont au cœur des débats contemporains les plus vifs sur l'écriture de l'histoire, la saisie du présent dans la pensée et l'anticipation intéressée du futur. Elles y ont été installées depuis une dizaine d'années, entre autres, et notamment, par les travaux de Gérard Bouchard, Yvan Lamonde et Jocelyn Létourneau. Cette problématique de l'ambigüité et de l'ambivalence, souvent en filigrane dans nombre de leurs travaux, s'est vue récemment thématisée explicitement, prise en tant que telle comme objet de recherche et champ d'investigation propre.

On peut percevoir différents types de problèmes et d'axes de controverse : qu'est-il légitime de désigner au moyen du concept d'ambigüité, dans la réalité et l'histoire québécoise ? Comment « applique-t-on » ce concept ? Peut-on se montrer parfaitement neutre, c'est-à-dire produire une historiographie des phénomènes désignés ici comme ambigus qui échappe à des controverses de nature politique, soit d'une nature qui concerne ce que Max Weber appelait « nos responsabilités vis-à-vis du futur » ?

Les thuriféraires de l'idée du progrès comme mouvement irréversible et cumulatif doivent s'inquiéter du retour sur le devant des scènes intellectuelle et politique de phénomènes et de discours qui avaient, au cœur de la Révolution tranquille, amplement joui de leurs « quinze minutes de célébrité » et desquels on pouvait estimer qu'on avait épuisé la richesse et dépassé définitivement la problématique. On se trouve ici, avec un Québec aux prises avec son ambiguïté et les multiples tentatives de cerner, sinon d'éradiquer ce phénomène, face à un cas classique de *déjà-vu*, face, en quelque sorte, à la farce d'une répétition de l'histoire². Cette répétition se produit au moment où plusieurs signes suggèrent que la mémoire, la conscience historique, la compréhension du présent et la préfiguration du futur du Québec traversent une zone de turbulence³. La concurrence, entre différentes postures historiographiques et politiques face à l'ambiguïté, elle-même trahit cette turbulence. Dans ce texte, je voudrais exposer la manière dont cette problématique de l'ambiguïté a été revisitée et approfondie et me pencher plus spécifiquement sur les problèmes que pose le discours de l'ambiguïté à des entreprises historiographiques concurrentes, autrement dit sur la manière dont ces différents programmes de recherche sur le Québec contemporain et son histoire prennent en charge l'ambiguïté québécoise.

Cette querelle québécoise de l'ambiguïté n'est donc pas inédite. En 1962 déjà, Hubert Aquin accordait son attention à ces phénomènes d'ambiguïté ; on fera finalement preuve d'une raisonnable violence herméneutique en utilisant l'ambiguïté comme abréviation de la description et de l'interprétation fouillées et minutieuses qu'il produit du phénomène de fatigue culturelle⁴. Aquin considère que l'attitude canadienne-française vis-à-vis de ce phénomène est elle-même ambivalente.

On connaît le genre de remède qu'il prescrivait à ce qu'il envisageait comme une pathologie ; mais, à ses yeux, l'urgence de cette modification du réel ne justifiait pas qu'on fit l'économie d'une authentique méditation historique sur les sources de cette ambiguïté et de cette fatigue. On peut même imaginer qu'il considérerait qu'une thérapie pertinente ne saurait s'ancrer dans autre chose qu'une véritable intelligence du phénomène

et de ses racines historiques⁵. Aquin a souvent opté pour la posture du militant politique ; mais là où il n'est pas du tout *militant*, là où il se comporte comme un *penseur* au sens le plus traditionnel, c'est dans sa tentative de parvenir à une position théoriquement stable et précise sur le phénomène de l'ambiguïté canadienne-française – aux antipodes d'une position ambivalente – et de formuler ainsi une interprétation résolue et tranchée de l'amalgame de phénomènes que focalise et condense l'expression de *fatigue culturelle*.

En fin de compte, est confinée à l'ambiguïté, pour Aquin, une culture qui ne peut « se manifester globalement » (p. 86), à laquelle font défaut certains attributs d'une « société organique souveraine » (p. 84) mais dans laquelle, je suppose, ne sont pas complètement éteintes certaines aspirations. Ici, envisager « la culture canadienne-française dans sa globalité » (p. 84), cela équivaut à l'envisager en termes sociopolitiques et cela implique l'exercice de la liberté politique. La perspective adoptée est celle d'une « [...] culture que nous dirons “nationale” dont l'existence, si débile⁶ soit elle, peut être vérifiée à partir d'un certain nombre de manifestations » (p. 83) mais à laquelle sont interdites la « globalisation » et la « totalisation », c'est-à-dire l'exercice sociopolitique de sa liberté, l'autodétermination, et son expression intégrale. Cette culture se trouve(ra), selon Aquin, impliquée dans des processus de « domestication », de « déréalisation », de « conscription » et d'« exorbitation culturelle ». La difficulté d'assumer pleinement ces processus, et l'incapacité de les reléguer au passé, définissent ce que Hubert Aquin appelle l'ambiguïté. En retour, l'ambiguïté pérennise ces difficultés et incapacités.

Ce thème de l'ambiguïté est récurrent et crucial chez Hubert Aquin. Son traitement permet à Aquin d'exprimer sa compréhension de la situation historique canadienne-française.

Les analyses qu'il produit des phénomènes les plus divers (le joul, la Place Ville-Marie, l'attitude à laquelle sont contraints « nos fédéralistes » qui sont « temporisateurs par vocation et nous parlent d'une Confédération qui de fait n'existe pas », etc.) induisent la conclusion que chacun de ces

phénomènes « témoigne d'une ambiguïté typique de notre situation coloniale » (p. 179).

Le jugement de valeur qu'il porte sur l'état de la culture, au sens le plus large, de ses compatriotes, « consommateurs d'ambiguïté » (p. 181), est sans équivoque. L'ambiguïté est ici clairement associée à la débilite mentionnée plus haut⁷, tout comme s'avère sans équivoque le traitement qu'il préconise pour que se matérialise sa conviction suivant laquelle « notre existence culturelle peut être autre chose qu'un défi permanent et que la fatigue peut cesser ». Aquin n'est pas fêru de continuité à tout prix et son rapport au passé et à l'histoire est tout sauf conservateur.

Le geste politique qu'il envisage est clair, radical et de nature révolutionnaire. Il consiste en une brusque et définitive déconfédération. Cette refondation⁸, pure et totale, est exempte de toute demi-mesure puisqu'elle prend acte des « faillites » attribuables au fait que « nos nationalistes voulaient l'amélioration de notre condition de dépendance et non la suppression de ce rapport de dépendance » (p. 57). Aquin considère qu'il faut, et que l'on peut, apprendre de l'histoire. Il entend tirer toutes les leçons de près d'un siècle d'inscription du Canada français dans la Confédération.

Cette refondation suppose que le nationalisme sache cesser de « s'asphyxier dans son lyrisme glorieux mais inefficace » (p. 57) et que les séparatistes parviennent à démentir Aquin, à qui, essentiellement, ceux-ci « semblent plutôt contemplatifs que charitables ou, si vous voulez, plus mystiques qu'efficaces⁹ » (p. 54).

Ce qui assombrit le plus densément l'horizon de cette refondation pourrait se résumer à l'ambivalence et à l'ambiguïté des Canadiens français, de sorte que chez Aquin l'identification clinique (sociologique et historiographique) de l'ambiguïté est expressément solidaire de l'avènement pratique de la refondation. La dissipation analytique des ambiguïtés libère la voie du progrès et de l'émancipation. L'analyse se veut propédeutique à l'agir.

Par conséquent, depuis les réflexions de Hubert Aquin sur la « fatigue culturelle du Canada français », l'ambivalence et

l'ambiguïté québécoises ont le plus souvent été implicitement ou explicitement associées à l'impuissance, à l'improductivité, à la paralysie et à la stagnation.

On peut trouver chez Gérard Bouchard des traces de la postérité aquinienne la plus orthodoxe, tandis que les travaux de Jocelyn Létourneau pourraient ici être introduits comme l'une des tentatives les plus radicales d'en finir avec l'aquinisme dans la culture québécoise¹⁰. Dans la suite de ce texte, il s'agira de préciser comment la manière dont les trois auteurs qui nous occupent élaborent leurs propres discours de l'ambiguïté concourt à l'émergence d'une querelle québécoise de l'ambiguïté¹¹.

La position modérée d'Yvan Lamonde, sur cette question, nous semble se caractériser par le fait qu'elle échappe autant que possible aux controverses qui font rage sur le sujet. Ainsi vais-je brièvement présenter cette approche de l'ambiguïté québécoise comme celle qui parvient à un maximum de neutralité (ou suscite le minimum de controverse) en formulant l'hypothèse que le paradigme historiographique dans lequel elle s'inscrit est, moins que d'autres, tributaire d'un horizon particulier de refondation, suggérant par là que les controverses historiographiques les plus virulentes actuellement portent, curieusement, sur le futur.

Je présenterai ensuite les prismes respectifs à travers lesquels Létourneau et Bouchard perçoivent et traitent la question de l'ambiguïté québécoise. Ces derniers, qui travaillent tous deux dans l'écart défini par une distinction idéale-typique entre les représentations de soi qui « mobilisent » et celles qui « inhibent », tentent de relever un défi historiographique et identitaire, celui de l'ambiguïté.

Il devrait apparaître qu'en dernière analyse, ce qui oppose ces deux penseurs, ce qui est vraiment difficile à concilier chez eux, relève d'un différent quant aux horizons d'attente et aux paramètres spécifiques de la refondation¹².

1. Une archéologie de l'ambivalence identitaire : Yvan Lamonde

Yvan Lamonde, tente, dans *Allégeances et dépendances*¹³, de « penser clair, sinon vrai » (une expression qu'il emprunte à André Laurendeau) au sujet de ce que de nombreux analystes de la condition et de l'identité québécoises ont appelé l'ambivalence et l'ambiguïté des Québécois¹⁴. Plus précisément, Lamonde estime qu'une exploration de nature historique sur les origines et les causes de ces traits identitaires permettra seule, aujourd'hui et pour demain, de « penser clair, sinon vrai ».

S'il n'est guère simple d'anticiper les conséquences de cet exercice herméneutique de redécouverte et de revivification de diverses traditions, il faut apercevoir que la querelle de l'ambiguïté est l'un des avatars du choc entre des projets concurrents de re-façonnement de la conscience historique, de l'appréhension de soi et de l'imaginaire social et collectif au Québec (rapport Canada–Québec ; (re)découverte de l'américanité du Québec ; héritages et ancrages européens, religieux, etc.). Les enjeux et implications de cette querelle sont donc vastes, et identitairement significatifs. Lamonde procède ici à une excavation de certains des piliers principaux de la représentation de soi, c'est-à-dire de l'interprétation d'eux-mêmes par les Québécois.

On peut définir [l'ambivalence] comme la coexistence chez un individu et chez un peuple de deux valeurs ou de deux significations différentes, opposées sinon contradictoires, accordées à une même réalité, comme l'expression d'un sentiment dualiste à l'égard d'une même question (Lamonde, p. 7-8).

Gérard Bouchard accorderait sans doute à Lamonde qu'on ne parlerait pas autant, aujourd'hui, d'ambiguïté, et qu'il « n'y aurait pas d'ambivalence [si le Québec] avait trouvé avec le Canada le statut qu'il cherche depuis quatre décennies » (p. 8).

« Cette problématique de l’ambivalence et de l’identité [...] a pris forme au cours et au terme d’une synthèse d’histoire intellectuelle du Québec publiée récemment, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Montréal, Fides, 2000 » (p. 9). Ce qui a mis la réflexion de Lamonde en mouvement, c’est un certain nombre de décalages, de distorsions et d’écarts entre les affiliations affichées et les affiliations réelles des Québécois, les ancrages imaginés et les ancrages vérifiés, par exemple entre ce mythe (au moins cette curieuse représentation) encore vivant d’un Québec « plus européen » en Amérique du Nord et l’américanité réelle de la culture et de la société québécoises, etc. Il considère que certains traits identitaires, bien réels (perceptibles dans les comportements et les postures les plus courantes, y inclus les discours), ne sont pas perçus ou vécus comme tels, qu’ils échappent à la représentation (de soi).

Comme nous l’avons déjà signalé, l’ambition de Lamonde, moins que d’évaluer les grandeurs et les misères associées à une posture soi-disant ambiguë des Québécois, est d’en expliquer, ou au moins d’en expliciter, la genèse, de restituer les processus historiques qui rendent raison de ce trait de caractère générique contemporain, pour ainsi dire sans le *juger* (au sens de *jeter la pierre*) ou en évaluer les mérites pratiques. Il considère qu’il existe une richesse et une complexité identitaires, que permet de restituer le discours historique, mais que le discours *vulgaire* contemporain occulte ou ignore. « Au-delà de la “vérité” historique il importe de prendre conscience de la complexité et de la richesse d’une identité québécoise qui reconnaît toutes ses composantes, les jauge et les “métabolise” » (p. 113). Lamonde suggère implicitement que toutes ces composantes ne sont *pas* métabolisées et que les Québécois sont *hors d’eux-mêmes* (à cet égard, aliénés), devenus étrangers à leurs propres ancrages et à ces dimensions de leur réalité ; en ce sens, son livre doit contribuer à rendre les Québécois à eux-mêmes, et cela ne s’effectue qu’au risque (ou à la faveur !) d’une redécouverte de l’altérité en soi. Lamonde ne travaille évidemment pas en direction d’une dissolution ou d’une pulvérisation identitaires, au contraire, mais table sur une

attention scrupuleuse à certains paramètres d'une complexité constitutive et fondatrice.

Résumant l'identité québécoise par une équation¹⁵ mettant en fonction les rapports – complexes, parfois tordus, souvent malheureux – à la France, à la Grande-Bretagne, aux États-Unis, à Rome (qui, dans un Canada français ultramontain constitue une sorte de « tribunal de dernière instance », p. 104) et au *Rest of Canada*¹⁶, son hypothèse est que l'ambivalence québécoise résulte d'un « conflit des allégeances » (une concurrence des dépendances), qui à son tour constitue un « rappel de la situation historique coloniale du Québec¹⁷. Un tel conflit n'existerait pas si le Québec n'avait pas connu des sujétions ou des subordinations coloniales successives ou simultanées, ce que sont les dépendances » (p. 8). « Compte tenu de la richesse de ces héritages [...], il est un peu attendu que la synthèse de ces influences constitue un défi et confère quelque ambivalence à la représentation de soi des Québécois » (p. 229).

Dans cet amalgame complexe et conflictuel d'affiliations politico-identitaires, on a souvent tenté de mettre de l'ordre, par exemple, à l'aide de principes relativement simples, clairs et précis comme le « principe des nationalités¹⁸ » ou le « droit à l'autodétermination », mais, s'empresse-t-il d'ajouter, « on ne poussera pas toujours la logique à son terme¹⁹ ».

Dans un passage qui préfigure également des positions articulées récemment par Gérard Bouchard, Lamonde suggère « un lien entre laïcisation de la société et de la pensée québécoises et son évolution vers un nationalisme plus revendicateur, plus autonomiste », qui permet de « voir clair, en dissipant la confusion » et associe de ce fait l'ambivalence, porteuse ici d'un coefficient distinctement négatif, à une « vision du politique porteuse de tiraillements, d'anachronismes, de confusions ».

On le voit, Lamonde considère qu'il n'est pas du ressort de l'historien de *trancher dans le vif* des complexités identitaires québécoises²⁰, mais il ne s'interdit pas quelques jugements – qui sont ici des jugements de fait – sur le coût politique et collectif de ce trait de caractère et de cette manière d'être au monde (plus précisément, d'« être en Amérique du Nord »...). C'est ainsi que je comprends Lamonde quand il propose de

« s’interroger sur le type de “tension” que génère l’ambivalence dans une perspective de “penser clair”, qui ne confine pas au “séparatisme” » (p. 22) : il ne pénètre pas la luxuriance de ces ambivalences et ambiguïtés muni d’un dispositif propre à équarrir cette complexité, mais plutôt équipé d’un matériel macro et microscopique sophistiqué, puisqu’il ne s’agit pas d’intervenir ici sur (ou contre) l’objet mais de le situer dans l’éclairage, et de le saisir à son échelle, les plus appropriés.

Il se montre très explicite quant au type de problème qu’il entend poser et résoudre, c’est-à-dire des problèmes historiques ou archéologiques, et précise que « [c]ette ambivalence, actualisée par Aquin en 1962 et réactualisée ces dernières années, est celle qui parle encore et toujours aux contemporains. Il en est une autre, inactuelle et historique, qui donne à l’ambivalence actuelle toute sa profondeur, tout son souffle » (p. 23). On devrait ajouter que cette « inactualité » n’empêche pas qu’en explicitant et approchant la seconde on éclaire la première. Il entend donc se concentrer sur « l’ambivalence inactuelle et historique » et s’y confiner, mais il s’avère en pratique difficile d’y parvenir sans se positionner de manière au moins préliminaire, mais plus universelle, sur l’ambivalence « en général ». Lamonde semble parfois avoir une grande difficulté à emboîter le pas à ce que nous présentons plus loin comme un renversement létournien de certaines valeurs : ainsi, sur les rapports entre religion et politique, il insinue que l’ambivalence rime ici avec « confusions » et « anachronismes²¹ ».

2. L’impuissance de l’ambiguïté :

Gérard Bouchard

Bouchard, dans ses travaux les plus récents d’histoire des idées²², qui sont des travaux aussi originaux et fouillés que controversés, concentre plus spécifiquement son attention sur certaines des figures intellectuelles, emblématiques du passé et de la culture canadiens-français (un ensemble de penseurs qui recoupe largement celui que Aquin désigne quand il mentionne « nos nationalistes », p. 57).

Sur les Canadiens français, leurs « penseurs » et « nos grands nationalistes », Aquin a préfiguré assez exhaustivement une perspective que reconduit et approfondit Bouchard :

Qu'advient-il finalement du Canada français? À vrai dire, personne ne le sait vraiment, surtout pas les Canadiens français dont l'ambivalence à ce sujet est typique : ils veulent simultanément céder à la fatigue culturelle et en triompher, ils prêchent dans un même sermon le renoncement et l'ambition. Qu'on lise, pour s'en convaincre, les articles de nos grands nationalistes, discours profondément ambigus où il est difficile de discerner l'exhortation à la révolution de l'appel à la constitutionnalité, la fougue révolutionnaire de la volonté d'obéir. La culture canadienne-française offre tous les symptômes d'une fatigue extrême : elle aspire à la fois à la force et au repos, à l'intensité existentielle et au suicide, à l'indépendance et à la dépendance (Aquin, p. 97).

Nos penseurs ont déployé un grand appareil logique pour sortir de la dialectique canadienne-française qui demeure, encore aujourd'hui, épuisante, déprimante, infériorisante pour le Canadien français. Le « comment en sortir? » a été le problème fondamental de nos penseurs et leurs fuites dialectiques ne font qu'exprimer tragiquement ce goût morbide pour l'exil dont nos lettres, depuis Crémazie, ne font que retentir. Ce qu'ils ont fui, dans le gaspillage idéologique ou les voyages, c'est une situation intenable de subordination, de mépris de soi et des siens, d'amertume, de fatigue ininterrompue et de désir réaffirmé de ne plus rien entreprendre (Aquin, p. 99).

Bouchard se penche sur la même configuration de phénomènes caractérisés par l'ambivalence et l'ambiguïté, qu'il interprète comme symptômes des mêmes maux que ceux que diagnostique Aquin. Il accorde une attention particulière à ce que Fernand Dumont avait décrit comme « les synthèses cultu-

relles, religieuses, économiques et politiques où, hier encore, on enfouissait pêle-mêle toutes les définitions et tous les rêves de l'homme canadien-français²³ ». *La Pensée Impuissante* est une contribution insolite à l'histoire des idées au Canada français, dont l'angle d'analyse est très précis (et très déterminant) : il s'agit de mettre en évidence l'incapacité d'intellectuels importants (de la période s'inscrivant entre l'échec des Rébellions et l'aube de la Révolution tranquille) de proposer aux Canadiens français une représentation utile et féconde du monde et d'eux-mêmes. Dans cette perspective sont disséquées la vie et l'œuvre de quatre penseurs importants²⁴, ainsi que le protéiforme courant ruraliste.

Ce que tente de révéler Bouchard, c'est non seulement la présence de contradictions au sein de ces discours, mais surtout la nature et la qualité particulières de ces contradictions, qu'aucun de ces penseurs n'aurait su dépasser en une représentation efficacement dynamisante et mobilisatrice. Il considère que les contradictions et incohérences initiales dans des parcours de réflexion peuvent, en principe, instituer une tension créatrice et fructueuse, mais il met en évidence le fait, et déplore, que chez ces penseurs emblématiques, ce ne fut précisément pas le cas²⁵ : le problème dans « la pensée fragmentaire ou équivoque », c'est que « le contradictoire y est laissé béant ». En ce sens, cette pensée (au moins comme propédeutique à une intervention dans le réel) se neutralise elle-même, et « les traits collectifs qu'elle induit sont l'incertitude, le désarroi, l'inhibition, la peur de l'avenir, le doute de soi, l'inertie ». Bouchard ajoute qu'il y a non seulement un lien entre ces traits de caractère collectifs et d'éloquents indices de sous-développement, mais encore que ces traits collectifs ne permettront pas de surmonter ce sous-développement. Dans ce sens précis, on peut parler d'une défaite de (ces segments de) la pensée canadienne-française.

La pensée impuissante, ainsi sans doute que le livre sur Lionel Groulx (composé suivant des options herméneutiques et un but similaires) *peut, avec profit, être lu comme* une réponse à certaines objections de Jocelyn Létourneau à l'endroit de précédents travaux, et à la problématique générale qui caractérise

les travaux de ce dernier (travaux qui se sont en partie élaborés en réaction aux positions de Bouchard); cela s'explique à la fin du texte, mais l'ensemble du propos est comme le symétrique du schéma défendu par l'auteur du récent *Ce que veulent vraiment les Québécois* et de *Passer à l'avenir*²⁶.

Signalons toutefois que le thème de l'ambiguïté et de l'ambivalence québécoises n'est pas inusité à l'échelle de l'ensemble des travaux de Bouchard et ne surgit pas non plus ici comme référence polémique, puisqu'au contraire il occupait déjà, par exemple, une place cruciale dans la « proposition générale » qu'élabore Bouchard dans le substantiel chapitre III de sa *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*²⁷, consacré à la « formation et [aux] transformations de la culture et de la nation au Québec ».

Cette « proposition générale » présente le canevas interprétatif suivant lequel le parcours historique de la francophonie du nord-est de l'Amérique²⁸ est déchiffré et historiographiquement pris en charge; elle s'énonce en termes de « société fragile », de « société hésitante », « écartelée », « partagée entre des visions et des destins concurrents », incapable de dépasser ses « divisions », ses « incertitudes », sa « fragilité », son « indécision », ses « contradictions », son « ambivalence », confinée à « une sorte d'entre-deux », s'en remettant à des « demi-mesures », à des « positions contradictoires », etc. (2001, p. 81-83, tout ceci n'excluant pas une certaine dose d'« expériences positives », p. 106, par exemple).

L'histoire des idées de Bouchard prolonge et développe des intuitions déjà élaborées sous forme idéale-typique dans sa *Genèse*, où il est déjà question de « faire ressortir, dans leurs diverses figures, les antinomies et contradictions du discours de la survivance » (2001, p. 110). « [T]oute l'ambiguïté et l'ambivalence qui caractérisait la pensée des lettrés », disait déjà Bouchard, confirme le fait que « le trait véritablement significatif réside plutôt dans le déchirement, dans les dispositions contradictoires » (2001, p. 125).

En outre, la question de l'ambiguïté, si elle n'est pas prise spécifiquement comme thème, structure le propos et la rhétorique de *La nation québécoise au futur et au passé* : le

« modèle de la nation québécoise comme francophonie québécoise » dont Bouchard se fait l'avocat dans la première partie de l'ouvrage doit pallier les difficultés identifiées au cœur de modèles concurrents de représentation et de projection de la nation québécoise (ou, plus précisément de la nation dont les francophones du Québec constituent la composante principale). Ces difficultés s'énoncent ici en termes d'une longue liste de malignes ambiguïtés (1999, p. 43, 26, 57, 61 et 78). L'un des signes de supériorité du modèle proposé est précisément qu'il permette de dissiper ces multiples ambiguïtés, qui dégradent et compromettent l'« autorité » et la « cohésion collective » des « États-nations d'Occident » (1999, p. 17).

Dans sa tentative de présentation des paramètres primordiaux de l'accomplissement historique québécois, Bouchard octroie un rôle crucial aux notions d'ambivalence et d'ambiguïté et insiste sur les infortunes et les périls inhérents à l'incapacité québécoise à dépasser l'ambivalence et les contradictions irrésolues, en direction de récits porteurs, mobilisateurs et efficaces, et des formes d'agir et de pratique qui en seraient éventuellement induites. Chez Bouchard, l'ambivalence idéologique est explicitement associée à l'impuissance, à une maligne fragmentation et à un échec de la pensée (puisqu'elle initie des pratiques elles-mêmes ambiguës). Il rappelle en outre que les époques de progrès, de conquête et d'avancée du Canada-français (comme la Révolution tranquille) correspondent à – et ont été déclenchées par – une radicalisation et un désambivalancement au sein des représentations, des idées et des mythes, ce qui suggère qu'ambiguïté et progrès sont antinomiques, non pas *en principe*, pour des raisons conceptuelles, mais à titre factuel, du moins tel que l'attestent les faits pris en charge par l'historiographie de Bouchard²⁹.

Ce n'est pas, au sens habituel, en historien des idées que Bouchard aborde les problèmes et les objets qu'il traite. Ce qui l'intéresse, ce n'est, en elles-mêmes, ni la soi-disant conformité au réel de ces pensées et idéologies, ni l'éventuelle possibilité, par un tour de force herméneutique, de rendre « finalement cohérentes » ces pensées syncrétiques et fragmentaires³⁰. Ce n'est pas ainsi de toute façon qu'il convient selon lui

d'appréhender le phénomène ou l'objet idéologique. La perspective plus large dans laquelle s'inscrit sa démarche est celle de l'« étude comparée des cultures nationales dans les collectivités neuves », c'est-à-dire l'étude par comparaison du déploiement historique des nations émergeant de la rencontre des colonisateurs européens et des peuples aborigènes (Australie, Nouvelle-Zélande, Brésil, Mexique, États-Unis, etc.). Ce comparatisme permet de mettre en évidence autant la banalité que la spécificité du cas québécois – ce qui signifie, sur des points précis et en comparaison avec des entités précises, et suivant des critères qu'il importe de *rendre publics*, son retard et son échec – et l'incursion de Bouchard dans le champ de l'histoire des idées n'est que l'un des fils de la trame devant expliquer une telle spécificité du cas québécois sur l'arrière-plan défini par cet ensemble des collectivités neuves auquel il appartient. Les discours examinés sont systématiquement inscrits dans leurs « coordonnées sociales » et rapportés aux « effets sociaux induits » (2004, p. 256). Ce que cherche Bouchard, c'est un *lien explicatif* entre des phénomènes socioculturels, en l'occurrence entre la « fugue dans un imaginaire équivoque » qu'il identifie dans l'œuvre de ces penseurs, et la « difficile insertion » des Canadiens français dans le continent et le monde (la chance des Canadiens français étant à cet égard d'avoir massivement su exister et se développer en faisant abstraction des injonctions des élites confuses). L'ambiguïté du discours est sans cesse rapportée à l'ambiguïté des pratiques. Ces penseurs, leurs fuites, leurs étranges fantasmes, leurs projections et représentations loufoques, ne sont pas à la hauteur des défis socio-historiques auxquels fait face le Canada français. Le discours équivoque est un discours de l'impuissance parce qu'il n'arme pas son auditoire, mais au contraire le désarme, l'inhibe, le neutralise, lui aliène les destins possibles et les histoires souhaitables. C'est cela qui intéresse ici Bouchard : le problème dans les mythes proposés par ces penseurs, c'est qu'ils sont inopérants, ce qui signifie ici qu'ils ne concourent à nul relèvement collectif.

La posture et la culture de l'ambiguïté et de l'ambivalence ont maintenu – et maintiennent toujours – les Québécois

en marge de l'histoire qui, dans une perspective spécifique, celle de « la nation québécoise au futur », (qu'explicite scrupuleusement Bouchard³¹), aurait pu, aurait dû et devrait aujourd'hui être la leur, ce geste préluant au dépassement d'une *anomalie* québécoise mise en évidence sur une base comparative qui permet d'établir avec précision et rigueur (c'est-à-dire à l'aide d'une batterie de paramètres et d'indicateurs) que le Canada français, puis le Québec, ont suivi, sur des points précis, une trajectoire inédite et tardent à accoucher des promesses du Nouveau Monde. L'ambiguïté serait l'une des causes de cette trajectoire inédite ; et l'attention accordée à l'ambiguïté concourt à l'explication historique de cette trajectoire. En ce sens, l'ambiguïté est ici explicitement inculpée, et condamnée.

La solidarité entre l'horizon politique de la refondation et l'option critique qui préside à l'élaboration d'une historiographie de l'ambiguïté est rappelée quand Bouchard affirme que le fait de « construire l'histoire nationale selon l'acceptation la plus extensive et la plus inclusive de la nation québécoise » relève « d'un choix scientifique et politique » (1999, p. 118-119. Ce que Bouchard appelle « une proposition » (p. 24), est à la fois une affaire historiographique et une affaire politique.

3. Jocelyn Létourneau et l'ambiguïté disculpée

Il y a sans doute de quoi surprendre Létourneau et les létourneiens dans la suggestion que ce qui les oppose à une position comme celle de Bouchard concerne les horizons et paramètres de refondation qui structurent et animent leurs démarches respectives, et cela pour la raison bien simple que les létourneiens se définissent souvent comme ceux qui mettraient fin, en historiographie québécoise ou canadienne, à l'arrogance et aux diktats des projets concurrents de refondation et de modification des réalités québécoise et canadienne et ce, tant aux plans historiographique que politique.

Quoi qu'il en dise, l'horizon d'une certaine forme de refondation n'est pas absent de la position de Létourneau, même si,

en la présentant ainsi, je trahis sans doute l'une des intentions et l'un des motifs théoriques majeurs de Létourneau. Ainsi, l'ataraxie historiographique de Létourneau relève plus du vœu pieux, ou tout simplement de l'une des nombreuses ambiguïtés qui caractérisent le programme de Létourneau, sans, semble-t-il, alimenter chez lui le moindre tourment (ce qui, dans la perspective d'un ambiguïste³² radical et avoué comme lui, ne devrait peut-être pas être considéré comme un problème ou au moins comme une incohérence).

S'il faut prendre, comme historien, le Québec tel qu'il est donné (par opposition au Québec tel qu'il peut être fantasmé), le problème ne se situerait nullement dans l'échec des divers projets de refondation qui, comme le reconnaît Létourneau, ont été mis en œuvre au cours de l'histoire québécoise, mais plutôt dans la permanence et la prégnance – après ces échecs qu'il faudrait enfin avoir la capacité et le courage d'enterrer – de cet horizon, de cet imaginaire et de cette obsession de la refondation chez certains Québécois (la frange pathologique et déviante des Québécois : les historiens et intellectuels).

Le projet de Létourneau, loin de hâter ou de favoriser l'avènement de quelque refondation, consisterait ainsi plutôt à ne pas céder à l'impatience et à l'intransigeance refondatrice qui auraient le plus souvent empêché les interprètes de lire *sereinement* la réalité *sereinement* ambiguë du Québec. Pour remettre cela en question, je préciserai à quelle refondation je fais référence, avec une légère torsion du langage, dans le cas de Létourneau : il s'agit d'une refondation essentiellement sémantique, et pour autant, radicale.

Dans le sillage de Ramsay Cook et de Guy Laforest, Létourneau procède à un audacieux renversement des valeurs : il prolonge la démarche que préconise Laforest et que ce dernier admire dans une vie antérieure de Cook, qui consiste à insister sur les « vertus de l'ambiguïté » et sur le fait qu'au Québec, « l'ambiguïté [...] est aussi une sagesse, bien plus qu'un signe de fatigue culturelle³³ ».

Puisque l'espace me manque, et puisque j'ai eu ailleurs l'occasion de m'exprimer sur le sujet³⁴, je vais me contenter

ici de tenter de démontrer l'inscription, chez Létourneau, de l'historiographie de l'ambiguïté, dans un certain horizon de refondation. Cela me permettra quand même de résumer les linéaments de l'apologie létournienne de l'ambiguïté, le fait que l'effort de cet auteur a souvent consisté à tenter de mettre en évidence la sagesse pratique, la *prudence* et l'intelligence qui se manifestent dans un mode d'être à première vue déroutant.

Cela requiert que l'on précise ce en quoi consiste la refondation chez Létourneau, puisqu'il s'agit évidemment d'un paradoxe. En fait, comme on le verra dans ce qui suit, la refondation étrange dont il est ici question se résume à une redéfinition et à une révision de la conscience historique et des représentations de soi, bien que la prétention beaucoup plus modeste soit de refléter plus adéquatement les représentations *déjà* existantes. Aquin expliquait que les Canadiens français ne sont pas seulement ambigus³⁵ au sens courant, mais encore ambigus² (au second degré) vis-à-vis de leur ambiguïté¹ ; Létourneau entend les déculpabiliser sur l'ambiguïté¹ en dissipant l'ambiguïté².

Le projet de Létourneau consiste largement à désamorcer la charge anxiogène inhérente à la conviction aquinienne que « [l]e Canadien français refuse son centre de gravité, cherche désespérément ailleurs un centre et erre dans tous les labyrinthes qui s'offrent à lui » (Aquin, p. 96). Si l'idée de l'errance pourrait lui sembler désagréablement connotée, Létourneau, je pense, serait enchanté par l'image du labyrinthe³⁶.

Létourneau accorde avec enthousiasme à Aquin que :

[l]e conquis [...] est un être humilié [...]. Comme il a été spolié et privé de ses droits, il s'octroie, par surcompensation, le droit à l'hésitation politique, le droit à l'indétermination, le droit aux contradictions et le droit à tous les droits. Le colonisé est profondément ambivalent : il hésite, il oscille [...] (p. 140).

Le défi qu'il assume est de penser l'hésitation, « le droit à l'indétermination [et aux] contradictions », « l'ambivalence »

et « l'oscillation » de manière totalement contemporaine, tournée vers le futur, en faisant autant que possible abstraction des réalités que résume chez Aquin la situation de « conquis », d'« humilié » et de « colonisé », c'est-à-dire en tentant de neutraliser les implications du jugement explicatif de Lamonde mettant en relation l'ambivalence et l'ambiguïté avec les échecs, les dépendances non consenties, la répression et la violence.

Ce défi est relevé en deux temps : d'une part, tenter, à la fois par des efforts de recontextualisation et de réinterprétation audacieux et par des astuces parfois strictement verbales, d'atténuer la validité et la consistance historiques de cette vision assez accablante, et, d'autre part, redonner ses lettres de noblesse à l'ambiguïté en général, comme manière pour les Québécois de se représenter (dans) le présent et le futur, d'utiliser les leviers et de mettre en œuvre les stratégies qui leur permettent de s'y inscrire de manière féconde, réussie et heureuse³⁷.

Si Létourneau rejette le pathos³⁸ perceptible dans un texte comme « La fatigue culturelle du Canada français », il me semble qu'il pourrait en assumer certaines prescriptions. « Le problème n'est pas d'écrire des histoires qui se passent au Canada, mais d'assumer pleinement et douloureusement toute la difficulté de son identité. Le Canada français [...] ressent une "certaine difficulté d'être" » (p. 96; ici, les « histoires » réfèrent à la fiction et non à l'historiographie). Quoi qu'on puisse penser de la manière dont il s'y prend pour relever ce défi, il me semble indéniable qu'il tente effectivement d'« assumer pleinement toute la difficulté de l'identité » du Canada français; mais il interprète cette « difficulté » comme une complexité, comme une difficulté-pour-les-interprètes et moins comme une difficulté réellement vécue par le commun des héritiers du Canada français, ces derniers étant harcelés identitairement par les interprètes.

Tandis que Bouchard veut démontrer que le Canada français a été handicapé par l'équivoque et l'ambivalence de certaines représentations de soi alambiquées et de certains discours confus, Létourneau aimerait faire voir que Bouchard n'est

que le dernier (c'est-à-dire le plus récent) avatar d'une longue tradition interprétative marquée par l'incapacité militante, fanatique et, en réalité, anxiogène pour les Québécois d'apprécier la sagacité et le génie propre d'un petit peuple installé dans une situation si particulière et pour lequel l'ambivalence et l'ambiguïté se sont toujours avérées avantageuses et essentiellement profitables.

La défense et l'illustration de l'idée de réconciliation des Québécois avec leur ambivalence, et les conséquences historiographiques de cette tentative de redéfinition – ou au moins d'ajustement – identitaire, constituent l'un des fils conducteurs de *Passer à l'avenir*, qui porte, au-delà des paramètres de l'élaboration d'un récit historique rigoureux, sur la manière dont on hérite du passé et sur les modalités les plus fécondes du souvenir en regard des exigences du présent et du futur. « Au fond l'objet central de ce livre n'est pas tant le passé lui-même que le défi posé par sa mise en narration dans l'optique de la production d'une société meilleure et dans la perspective aussi de la constitution d'un héritage émancipateur pour les Québécois de demain³⁹ ». *Passer à l'avenir* porte sur la manière dont devrait se structurer la mémoire des Québécois (et des Canadiens), et sur la contribution souhaitable d'une juste historiographie à ce processus. Le paradigme historiographique que Létourneau tente de légitimer *repose* sur une option politique, sur la conception d'un avenir porteur (« une société meilleure », « un héritage émancipateur », etc. des notions qui ne sont pas – et ne peuvent pas être ! – neutres) et des responsabilités contemporaines vis-à-vis de cet avenir.

Létourneau soutient que c'est le refus, chez de nombreux historiens et intellectuels, d'assumer l'ambiguïté québécoise qui, non seulement invalide scientifiquement une bonne partie de l'historiographie, mais encore complique singulièrement la tâche historique d'un petit peuple francophone en Amérique du Nord anglophone, un peuple dont toute la sagesse a justement consisté à adopter des postures suffisamment subtiles et complexes pour parer avec succès à deux périls : l'assimilation et l'excentration⁴⁰. Létourneau estime que l'évitement simultané

de ces deux écueils, associés de tout temps par les uns ou les autres au spectre de la disparition collective, explique pourquoi les *anciens Canadiens* tout autant que les *nouveaux Québécois* ont, jusqu'à maintenant, pratiqué l'ambivalence et apprécié l'ambiguïté comme mode d'être et d'avancement collectif. C'est pour contourner de tels écueils que les descendants des *anciens Canadiens* ont perfectionné des stratégies identitaires que résumant les termes d'ambiguïté et d'ambivalence. La conjonction complexe des réponses à ces périls de l'assimilation et de l'excentration est le ressort ultime de ce que Létourneau appelle l'ambiguïté et l'ambivalence des Québécois, tant il est vrai que l'assomption de ces deux finalités a pu donner lieu à des stratégies déroutantes. Dans la mesure où il faudrait, comme le pense Létourneau, constater aujourd'hui que ce parcours est essentiellement couronné de succès, il considère qu'il est inapproprié – voire périlleux – de refuser encore d'apprécier les mérites de cette attitude et c'est pourquoi il invite ses contemporains à « s'extirper de cette *epistémè* empreinte d'abattement et de nostalgie », le paradigme au Québec d'une ambivalence mal assumée et triste.

C'est à partir de ce type de position, à la fois historiographique, identitaire et politique, que Létourneau congédie d'infructueuses tentatives de « désambivalencer » les Québécois : celle qu'il associe à l'indépendantisme québécois, et celle qu'il associe au nationalisme et au centralisme canadiens. Autant l'indépendantisme québécois que le dogmatisme canadianiste, nationaliste et centraliste qui règne à Ottawa, la capitale fédérale, prolongent et traduisent politiquement l'incapacité à déployer la générosité interprétative que mérite l'ambiguïté québécoise, une intransigeance déplacée et inadéquate. L'une des manières dont Létourneau tente de nous extraire de ces ornières traditionnelles consiste à promouvoir un nouvel éventail de représentations de soi s'appuyant sur une historiographie « inspirée par une éthique de la réparation » léguant aux jeunes générations un héritage porteur pour un avenir ouvert.

Ces idées constituent la pièce maîtresse de l'arsenal conceptuel que Létourneau déploie pour inciter les Québécois à

abandonner le pathos mélancolique de l'inachèvement et de l'échec collectifs. Létourneau propose d'en finir avec ce refrain lancinant auquel il reproche autant son inadéquation au réel que ses effets inhibiteurs pour les contemporains et les *héritiers*. Il est selon lui historiographiquement et politiquement inacceptable de répéter aux Québécois qu'ils ne sont pas à la hauteur des destins nationaux concurrents qu'on tente en réalité de leur imposer mais entre lesquels ils ont toujours eu la sagesse de naviguer à vue⁴¹. Par conséquent, l'histoire la plus féconde et la plus porteuse à écrire sur le Québec est l'histoire de son ambiguïté, cette ambiguïté résumant d'ailleurs « ce que veulent vraiment les Québécois ».

Le renversement des valeurs, qui prépare le terrain à l'historiographie de Létourneau, consiste donc à réinterpréter l'ambiguïté comme expression de pragmatisme, de finesse, de subtilité, de *phronèsis* et d'attention à la complexité des choses et des gens, contre une compréhension plus canonique de l'ambiguïté comme reflétant la débilité, la malhonnêteté, l'investissement dans de vilains stratagèmes, et les stratégies pusillanimes de contournement des défis, etc. Ce renversement permet à Létourneau de table sur tout un registre de significations renouvelées : ainsi, l'attentisme et les louvoiements se voient connotés favorablement et de manière approbative, par Létourneau.

L'opération à laquelle procède Létourneau est beaucoup plus qu'une simple tentative de coller mieux que d'autres interprètes de la réalité québécoise à la manière dont les Québécois se pensent et se représentent *eux-mêmes*. Il est difficile de ne pas voir, dans cette tentative de montrer que l'ambiguïté est juste, belle et bonne, un authentique et ambitieux exercice de transvaluation et de transfiguration morale.

Dans ce sens-là, l'historiographie de Létourneau est suspendue à une tentative de modification assez radicale (la « racine » à laquelle il est fait référence étant le langage lui-même). Elle table sur une intervention dans le réel, qui devrait entraîner une nouvelle manière de (se) concevoir et de (se) représenter qui est indissociable d'une modification de l'agir.

Létourneau n'apprécie pas assez l'ambiguïté pour accepter tous les risques de cette ambiguïté; en fait, il cherche à protéger et à immuniser cette ambiguïté (il a bien compris que l'ambiguïté² menace l'ambiguïté¹) et il ne semble pas voir ce qu'il y a d'étrange à recommander implicitement aux Québécois de se montrer *résolument ambigus* (au lieu d'être ambigus vis-à-vis de leur propre ambiguïté, permettant à des projets de désambivalencement de faire leur chemin⁴²). Ici, peut-être doit-on comprendre que Létourneau s'enferme dans une aporie classique du (et de son) conservatisme. En attendant, nombreux sont les contemporains de Létourneau qui lui reprochent de se faire « l'apôtre des défauts québécois⁴³ » avec une complaisance à laquelle aucune histoire ne le contraint.

Conclusion

On le voit, la virulence du débat n'est pas prête de s'atténuer sur ce que Aquin appelait « la vocation ambiguë du peuple québécois » et « la vocation trouble de la nation québécoise⁴⁴ » comme essence du « problème canadien-français » (Aquin, p. 69).

Bouchard et Létourneau assument l'existence de « balises négociables et amovibles qui composent l'amont du savoir » (Bouchard, 1999, p. 142), et cherchent tous les deux « des points de vue inusités sur des lieux connus » (Létourneau, 2006, p. 9). Ces balises sont de nature politique, mais il persiste chez eux un différend quant à celles qui doivent effectivement composer l'amont du savoir historique sur le Québec.

Du fait de leurs options épistémologiques (qu'ils partagent à plusieurs égards et sur des points significatifs), les létourniens et les bouchardiens sont destinés à se faire accuser (voir à s'accuser mutuellement) de *wishful thinking* méta-historique, de confondre leurs rêves politiques avec l'effectivité et le réel du parcours historique canadien-français et québécois. Si ce jugement est fondé, alors il est à prévoir (et à craindre) que les létourniens et les bouchardiens de la corporation historique ne cessent pas de sitôt de s'adresser mutuellement les plus véhéments reproches d'immaturité et d'incapacité de faire face

au réel (voir Bouchard, 2001, p. 51). En effet, les deux admettent que l'écriture de l'histoire se laisse orienter et structurer par des choix et des visions (qu'il faut certes éviter de dissimuler, qu'il faut donc expliciter et soumettre à la discussion) qu'aucune procédure strictement descriptive-historique ne dicte rigoureusement ou directement.

La querelle de l'ambiguïté, autant aux plans politique qu'historiographique, peut être interprétée comme l'un des éléments d'une discussion plus vaste sur la manière dont il faut hériter de la survivance (comme citoyen, comme penseur politique et comme historien québécois), et si (et comment) il s'avèrerait judicieux de dépasser ou de dissoudre cet héritage, ou au contraire de le faire fructifier⁴⁵. De manière peut-être inattendue, on retrouve pour une fois Bouchard et Létourneau solidaires dans l'idée qu'à cet égard il y a plus à attendre de la culture populaire que de la culture des élites. Bouchard aurait, par son propre exemple, remédié à l'époque où les élites soit-disant éclairées tentaient de mobiliser et d'embriquer le peuple dans des idéologies et des projets en réalité flous, obscurs et dénués de toute pertinence, mais Létourneau préférerait qu'on ne s'y fie pas puisque ici encore ce qu'il aime décrire et interpréter comme l'ambiguïté sereine des Québécois serait et resterait notre meilleure et notre unique pierre de touche.

S'agissant de la refondation, les paradigmes en concurrence, qui manifestent d'évidentes puissances d'élucidation, risquent de produire des résultats décevants, puisque la relation entre la description du passé et l'horizon d'un futur espéré ou souhaité y est trop intime (les paramètres de l'élaboration du passé découlant ici directement des solutions désignées à la crise de l'avenir); évidemment, on parle ici *en principe*; il se pourrait qu'en réalité, la part de prophétie créatrice, de « pari sur le futur » (Bouchard) se révèle à la hauteur des attentes. Dans ce cas, la pire ambiguïté aurait, pour certains (les « vainqueurs », ceux qui écriront la prochaine histoire), les meilleurs résultats.

L'impardonnable oubli, l'absente trop brillante, de ce texte est évidemment (la question de) la nation québécoise. C'est

de cette question, beaucoup plus primordiale, que la question de l'ambiguïté, un peu artificielle, tire en réalité son urgence et son potentiel polémique. C'est l'imbrication de la question de l'ambiguïté à celle de la nation qui rend possibles l'anxiété, la réprobation ou la complaisance, toutes militantes, que cette dernière suscite.

Le fait que, eu égard à cette question nationale, chez plusieurs auteurs (ceux-ci en particulier), les décisions (théoriques, méthodologiques, morales, politiques) soient prises « en amont » de l'élaboration et de l'exécution du programme historiographique rend tout arbitrage, et particulièrement l'arbitrage historique, fort périlleux.

Notes

1. Des segments de ce texte ont été présentés dans le cadre de nombreux séminaires et conférences (Toruń, Graz, Monopoli, Debrecen); les questions et réactions émanant de ces auditoires très hétéroclites m'ont permis (voire contraint...) d'améliorer ce texte encore bien imparfait, et m'ont permis de m'initier aux vues *mitteleuropéennes* sur ces questions. Je dois également aux exigences formulées par l'éditrice du présent volume d'utiles modifications; qu'elle en soit remerciée.
2. « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce », phrase inaugurant Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, I, Paris, Weydemeyer Éditeur, 1852.
3. Ce que Bouchard résume en disant que le paradigme de la survivance « ne convient plus » et que celui qui lui a succédé, le « paradigme de la modernité », « ne suffit plus » (Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999, p. 123). On voit « renaître un esprit d'ambivalence et d'hybridation qui semble vouloir ramener à l'ordre du jour toutes les options du passé » (Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, p. 84). Sans doute est-ce dans ce type de circonstance qu'on se rabat sur les *Roads not Taken* pétrifiés dans le passé, le défi étant de revivifier et de re-signifier ces chemins.

4. L'ensemble des « sous-attitudes dépossédées que des anthropologues ont déjà baptisées de “fatigue culturelle” » correspond très exactement pour Aquin à l'ensemble de « tous les corollaires psychologiques de la prise de conscience de cette situation minoritaire » (Hubert Aquin, *Blocs erratiques*, Montréal, Les Quinze, 1982, p. 88-89); quand on citera Aquin, ce sera toujours à cette édition que renverront les numéros de pages. La totalité de ce texte, « La fatigue culturelle du Canada français », ne se laisse pas résumer comme une réflexion sur l'ambiguïté du Canada français, même si une telle réflexion fait éminemment partie de ce que Aquin y exprime de plus percutant et de plus original (certains diront « de plus actuel » et d'autres, « de plus digne d'être relégué aux oubliettes »). « La fatigue » est une tentative de recontextualiser l'idée d'indépendance pour la désolidariser de l'horizon réactionnaire dans lequel P. E. Trudeau a tenté de l'inscrire. Cette recontextualisation passe par une critique de l'usage qui est fait par le futur premier ministre du Canada des concepts d'« Histoire », d'« Universalité », de « mondialisation », de « Guerre » et de « Paix », ainsi que par une analyse du caractère et de la situation du Canada français, dans le cadre du monde et du Canada.
5. « Avant même de porter un jugement de valeur sur nos péchés, nos déficiences, nos fautes ou nos exploits, il importe froidement d'étudier le Canada français dès maintenant comme une culture qui, même décevante, n'en est pas moins globale » (Aquin, *op. cit.*, p. 86).
6. La débilité dont il est ici question est évidemment synonyme de faiblesse, de déficience, de fragilité et de mollesse.
7. Ou encore à la tromperie et à l'abus de confiance dont il estime avoir été victime : « Pourquoi je suis désenchanté du monde merveilleux de Roger Lemelin », p. 251.
8. Au Québec, le fait fondamental à prendre en compte est « l'absence d'un acte fondateur de la nation, d'un acte glorieux, net et franc comme l'Insurrection de 1776 aux États-Unis, qui aurait servi de socle à la conscience collective » (Bouchard, *op. cit.*, 2001, p. 119-120). L'une des manières de comprendre ce que Bouchard entend par « commencement », « affirmation » (*op. cit.*, 1999, p. 75) ou « formalisation » et l'« institutionnalisation » (*op. cit.*, 1999, p. 54, 55) consiste à les inscrire dans le champ lexical et sémantique de la (re)fondation. Pour des usages récents voir : Anne Trépanier, « La permanence de

la refondation dans l'imaginaire et l'identitaire politiques des Canadiens (1663-1867) », Département d'histoire, Thèse de doctorat, Université Laval, 2005, ainsi que Jocelyn Létourneau, *Que veulent vraiment les Québécois ?*, Montréal, Boréal, 2006.

9. L'un des arguments par lesquels ces nationalistes, même séparatistes, justifient cette tendance à « ménager la chèvre et le chou » et à « dorer la pilule » est d'ordre stratégique : le souci de ne pas brusquer une population réputée timorée, le risque inhérent à ce genre d'attitude étant de donner l'impression qu'on ne fait pas confiance à la population, qu'on ne l'estime pas à la hauteur de la situation et qu'on préfère tout compte fait la duper. « À mon avis, ce qu'on néglige trop quand on raisonne de la sorte c'est le degré réel d'éducation politique des Canadiens français. Ce degré est élevé » (*op. cit.* Aquin, p. 55). Il ajoute que « [l']indépendance ne peut être assimilée à une loi qu'on vote, parmi tant d'autres, comme si de rien n'était. C'est une notion politique révolutionnaire, et c'est comme telle qu'on doit la présenter aux Canadiens français. Ce serait les sous-estimer que de camoufler ou d'atténuer la portée révolutionnaire de l'indépendance, et aussi, par cette domestication légaliste qui se veut trop évidemment habile, on empêchera les vraies forces en présence impliquées de se dégager, de se manifester ». Préfigurant les critiques provenant du jusqu'au-boutisme séparatiste et de l'anti-séparatisme, il conclut en disant que « [d]ans les discours séparatistes [...] on a tendance à atténuer les difficultés de l'indépendance, on essaie de dorer la pilule à la population qui aurait plutôt besoin d'être au plus vite mise en présence d'un jeu de force dont elle serait l'arbitre par voie d'élections » (p. 60). Les effets qu'il attend (c'est-à-dire l'attitude et les comportements qu'il tente de susciter ou de favoriser) de son slogan « l'indépendance ne sera pas idyllique » sont les mêmes que ceux qu'on espérait, quelques années plus tard, dans le Bronx et dans South Central, en scandant que « *The Revolution will not be televised* ».
10. On pourrait même dire que chacun tente d'incarner historiographiquement ce rapport à Aquin, pour reconduire avec quelques variations et quelques réorientations, le paradigme historiographique modernisateur (ou « normalisateur », ou « révisionniste », au choix...).
11. Cette « querelle de l'ambiguïté » au sein de l'historiographie québécoise trahit l'existence de fortes turbulences au sein du paradigme modernisateur ; le fait que des démarches aussi antago-

niques sur certains points significatifs que celles de Bouchard et de Létourneau prétendent s'inscrire dans (l'esprit de) ce paradigme suggère à lui seul qu'une certaine ambiguïté affecte désormais l'interprétation de ce paradigme. Les problèmes liés à la thématisation historique de l'ambiguïté québécoise suscitent une querelle au sein de la famille modernisatrice, qui pourrait bien favoriser ou catalyser une dislocation de cette famille.

12. Une autre divergence, celle-là méthodologique et plus propice à un arbitrage rationnel, porte sur le comparatisme. Cette option méthodologique se révèle être un outil historiographique extrêmement puissant et Bouchard en a éloquentement légitimé le principe, quoi qu'on puisse penser de la mise en œuvre et de l'opérationnalisation qu'il produit et propose. On ne tentera pas ici d'arbitrer le différend Létourneau/Bouchard mais il me semble que ce qui, dans la position de Bouchard n'a pas été suffisamment apprécié est cet élément crucial de sa méthode, le comparatisme. La manière dont il en exprime et défend le motif et ce qu'il est raisonnable d'en attendre mérite d'être prise en considération par quiconque entend sérieusement discuter son travail. Il me semble que rien de ce que Bouchard affirme ou propose (disons, de plus original, ce qui signifie, au choix, de plus brillant, de plus controversé ou de plus scandaleux) ne peut sérieusement être démêlé ou séparé de cette méthode.
13. Yvan Lamonde, *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Nota Bene, 2001 (les numéros de page renvoient à cet ouvrage).
14. On doit à Daniel Latouche (*Une société de l'ambiguïté : libération et récupération dans le Québec actuel*, Montréal, Boréal, 1979) une réflexion sur le Québec qui s'énonce également en termes d'ambiguïté, et on trouve, comme on y reviendra, des réflexions importantes chez Guy Laforest et Ramsay Cook.
15. $Q = - (F) + (GB) + (USA)^2 - (R)$. Cette équation se veut une rectification de la manière dont on se représente spontanément ou canoniquement l'ancrage historico-identitaire des Franco-Québécois ; les signes, positifs ou négatifs, doivent être entendus comme contre-balançant un élément de représentation de soi. Par exemple, « $- (F)$ » ne signifie pas qu'il n'y a aucune composante française dans l'identité québécoise mais qu'on la surestime ou la surévalue et qu'il faudrait en retrancher à notre représentation spontanée pour parvenir à une représentation plus juste ou adéquate. En d'autres termes, « $-$ » signifie « moins que ce que

l'on s'imagine ». « (USA)² » signifie qu'il faut ajouter une forte dose d'« états-uniannité » à une représentation de soi qui l'aurait, selon Lamonde, sérieusement sous-estimée et négligée. Lamonde ne confond pas « américanité » et « états-uniannité » puisque la seconde n'est que l'une des possibilités, modalités ou incarnations de la première, une autre de ses incarnations étant précisément exprimée par $[-(F) + (GB) + (USA)^2 - (R)]$. Lamonde déplore sans doute que les Québécois, encore aujourd'hui, aient tendance à se concevoir comme des « Européens du Nord de l'Amérique » plutôt que comme une variété d'Américains, d'autres variétés étant les Canadiens anglophones ou les États-Unis. On pourrait se demander si Philip Resnick ne tenterait pas, récemment, d'instiller une confusion semblable dans l'esprit des Canadiens (voir *The European Roots of Canadian Identity*, Calgary, Broadview Press, 2005).

16. Les programmes de recherche de ces trois historiens québécois se développent en interaction plus ou moins étroite, et parfois en symbiose. En l'occurrence, Jocelyn Létourneau serait à l'origine de l'adjonction d'une nouvelle variable (C) (« Canada ») à l'équation de Lamonde. Il me semble difficile de décider s'il faudrait l'introduire comme « + (C) » (comme choisit de le faire Lamonde) ou « - (C) », c'est-à-dire si la manière dont les Québécois se représentent leurs ancrages et leur réalité identitaires sur- ou sous-estime cette composante canadienne. En outre, on trouvera dans Bouchard (*op. cit.*, 1999, p. 132) ainsi que dans Bouchard (*op. cit.*, 2001, p. 14, 77, 83, 173) un résumé assez précis de l'option interprétative qu'exemplifie la démarche de Lamonde dans son examen des « allégeances et dépendances ».
17. L'hypothèse d'une concurrence des dépendances doit ici compter comme une explication plus que comme une explicitation.
18. Voir par exemple Lamonde, *op. cit.*, p. 49 et p. 68.
19. Cette idée d'une logique, d'une cohérence ou d'une résolution vacillantes, chez Lamonde, résume le genre d'inaboutissement repéré par Bouchard dans l'histoire de la pensée sociale canadienne française. Voir Lamonde, *op. cit.*, p. 49.
20. Contre ma lecture, je cite : « Ces héritages identifiés, documentés, assumés ont été analysés de façon critique en cherchant chaque fois à voir ce qu'ils avaient de grâce et de pesanteur, en scrutant chaque fois ce qui pouvait être délesté de ces pesanteurs ». Mais un peu plus loin : « Tout cela a été vécu et ne peut être oublié ni gommé ni refoulé sans conséquences. La souveraineté, quelle

qu'elle soit, passe obligatoirement par la connaissance et la conscience de ses dépendances, de ses attaches réelles ou imaginaires » (Lamonde, *op. cit.*, p. 252).

21. Lamonde, *op. cit.*, p. 244 ; on ne prétend pas que cela résume l'attitude de Lamonde par rapport à la question générale de l'évaluation de l'ambiguïté ; mais cela compromet au moins toute tentative d'installer Lamonde du même côté de la barricade que Létourneau. Lamonde aimerait que l'on puisse redécouvrir la richesse et la pluralité des assises identitaires du Québec moderne, sans que cet héritage ne soit source de tergiversation et d'atermoïement. Il considère qu'il y a moyen de restituer (au moins pour le regard du lecteur des livres d'histoire...) ces multiples sources de l'identité sans que cette diversité ne suscite à nouveau la confusion identitaire. D'un geste paradoxal, il rappelle les sources de l'ambivalence en espérant désamorcer cette ambivalence, ou en espérant qu'elle ne sera pas reconduite. Peut-être la solution est-elle d'isoler et d'expurger l'élément de dépendance (et son efficace propre) et de ne retenir que la dimension de l'héritage pluriel, en s'appuyant sur le fait que les pratiques ont évolué et que ce qui n'était que dépendances a pu traverser des modifications qualitatives significatives.
22. Voir Gérard Bouchard, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Nota Bene, 2003 et Gérard Bouchard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français, 1850-1960*, Montréal, Boréal, 2004.
23. Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, Montréal, HMH, 1971, p. 58. En 1967, un collègue citélibriste de Dumont dénonce ou raille également ces expressions de fuite fantasmagique et inhibitive. P. E. Trudeau déplore lui aussi que « grand [sic] dieux ! nous n'avons eu que cela, des prédicateurs de fierté et des prophètes de mission providentielle. Nous abondions en vastes synthèses, nous construisions des superstructures élaborées [...]. Lénine appelait de telles constructions des engouements bourgeois, et je comprends pourquoi : cela permet à la bourgeoisie de brasser beaucoup de concepts, de faire comme si elle voulait réformer bien des choses, mais sans l'obliger à changer quoi que ce soit à la réalité. Dans l'introduction à *La grève de l'amiante* (éditions Cité libre, 1956), je démontrerais combien notre histoire a été farcie de ces élucubrations, dont chacune était destinée à faire de nous un grand peuple » (*Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH 1967, p. ix).

24. Arthur Buies (1840-1901), Edmond de Nevers (1862-1906), Édouard Montpetit (1881-1954) et Jean-Charles Harvey (1891-1967).
25. Bouchard propose une typologie des « procédés, stratégies ou subterfuges que met en œuvre la raison pour subvertir, résorber, surmonter, aménager d'une façon ou d'une autre le contradictoire », que nous ne pouvons pas exposer ici. Voir aussi Bouchard, *op. cit.*, 2003.
26. On parle bien ici d'une manière dont ce livre pourrait être reçu ou interprété avec profit par le public, et non d'une intention qui aurait présidé à l'élaboration et à la production de ce livre. Ce genre d'*intention* concerne surtout l'auteur et ses biographes.
27. Bouchard, *op. cit.*, 2001, p. 81-83.
28. Il est question, dans ce troisième chapitre de la *Genèse des nations*, à l'interrogatif, d'« un vieux pays neuf? » ; cela rappelle le roman de l'un des fondateurs et plus illustres animateurs du mouvement sioniste, Theodor Herzl (auteur du fameux *L'État des Juifs, Der Judenstaat*), dont le titre était justement *Altneuland* (en français, aux éditions de l'éclat, 2004 : *Altneuland Nouveau pays ancien*) ; les détracteurs de Bouchard pourraient être tentés de souligner que, quand Herzl anticipait (ou rêvait) [d'] « un vieux pays neuf » (évidemment on parle ici du « pays » au sens politique), il le faisait sous forme romanesque (un roman utopique ou d'anticipation), fictive, et qu'il savait distinguer la fiction de l'érudition historique. On peut noter par ailleurs qu'il existe, sur cette question comme sur plusieurs autres, des similitudes frappantes entre les débats métahistoriques québécois et israélien. En feuilletant, par exemple, un recueil comme *Critique du post-sionisme. Réponse aux « nouveaux historiens » israéliens* (sous la direction de Tuvia Fruling, Paris, In Press, 2004), on se rend compte que ces discussions focalisent des enjeux à la fois épistémologiques et politiques analogues et que s'y font jour des anxiétés d'une similitude souvent frappante.
29. En ce sens, le rejet bouchardien de l'ambiguïté ne résulte pas d'une condamnation morale *a priori* du phénomène ou de la posture, ou d'une idiosyncrasique inclination pour la clarté et l'univocité : il entend au contraire démontrer que l'ambiguïté a souvent desservi les Canadiens français.
30. Il semble que ce soit le plus souvent par une critique strictement externe à son projet tel qu'il l'énonce et le légitime qu'on ait pu lui reprocher cela. N'ayant *a priori* rien à reprocher à l'option et à la perspective interprétatives élues par Bouchard, je dois pourtant

signaler qu'elles ne me semblent pas toujours les plus pertinentes ni les plus fécondes à appliquer à des penseurs qui ont pourtant pu manifester une certaine (ou une apparence d') ambivalence et une certaine dose d'irrésolution, et je pense ici à André Laurendeau. Dans ce cas, il me semble moins pertinent de jouer telle citation contre telle autre (ce qui en l'espèce ne s'avèrerait pas très difficile) que de tenter de montrer plutôt quelle est la cohérence profonde de sa position (ce qui, en l'espèce, ne s'avère pas si acrobatique). Plus généralement, on note que le parti pris interprétatif proposé par Bouchard a suscité une certaine controverse. Cette fixation sur la contradiction n'est pas toujours comprise ni appréciée. Qu'il suffise de dire qu'elle est, *prima facie*, tout à fait admissible et que sa légitimité doit être jugée plus sérieusement à la lueur de sa capacité réelle d'élucidation.

31. Voir la première partie de Bouchard, *op. cit.*, 1999, p. 7-80).
32. Ceux qui connaissent la prose de Létourneau savent que ce dernier ne m'en voudra pas de néologiser ici !
33. Guy Laforest, *De la prudence*, Montréal, Boréal, 1993, p. 76. Pour comprendre à quel point il peut être difficile d'honorer ce « renversement des valeurs », signalons par exemple que Guy Laforest, qui entend suivre Ramsay Cook sur les « vertus de l'ambiguïté pour la société québécoise », aimerait quand même pouvoir, dans d'autres contextes, continuer de s'appuyer sur les attributs traditionnels de l'ambiguïté, notamment quand il évoque « les promesses notoirement ambiguës de renouvellement du fédéralisme, faites aux Québécois par M. Trudeau lors du référendum de mai 1980 » (p. 169). Il va à l'encontre des intentions de Laforest de suggérer que cette adéquation entre l'ambiguïté (« une sagesse ») des Québécois et l'ambiguïté (« perverse ») de Trudeau implique la légitimité de l'action de ce dernier. Laforest n'est pas totalement réconcilié avec l'idée ou le principe de l'ambiguïté et les pages 115-116 de *Trudeau et la fin d'un rêve canadien* (Sillery, Septentrion, 1992), semblent confirmer que Guy Laforest, sur la question des grandeurs et misères de l'ambiguïté, occupe une position ambiguë.
34. Notamment dans Sébastien Socqué, « Séparation, dialogue et fraternité ou l'esprit du fédéralisme canadien : réflexions inspirées de Samuel LaSelva, André Laurendeau et Jocelyn Létourneau », présenté dans le cadre du colloque « Le fédéralisme, le Québec et les minorités francophones du Canada » tenu par le Centre de civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa les 9,

- 10 et 11 mars 2006 ; *ibid.*, « Recension de *Passer à l'avenir* (Jocelyn Létourneau, 2001) et *La pensée impuissante* (Gérard Bouchard, 2004) », *Central European Journal of Canadian Studies*, vol. 5, 2006 ; *ibid.*, « Assomption et apologie de l'ambiguïté québécoise chez Jocelyn Létourneau : Libération ou aporie ? », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 3, 2005 ; *ibid.*, « Recension de *Passer à l'avenir* de Jocelyn Létourneau », *Cités. Philosophie, histoire, politique*, vol. 23, 2005. On reconnaîtra ici quelques lignes empruntées ça et là à ces textes.
35. Par cette ambiguïté-là, de premier degré en quelque sorte, l'on entend ici leurs allégeances politiques multiples et leurs socles identitaires contradictoires, ainsi que leur apparent refus de trancher, de choisir, de se décider et de se montrer résolu, leur apparente capacité de se comporter de manière totalement incohérente et contradictoire.
 36. Dans un labyrinthe, pour le dire très rapidement, les trajectoires sont rarement rectilignes... L'image du labyrinthe angoisse les maniaques du vecteur ou du faisceau, les obsédés de la ligne droite et de ses parallèles, mais pas les deleuziens comme Létourneau.
 37. Évidemment, entre le fait d'être heureux et le fait de réussir, il y a un écart dont il faudrait sans doute préciser la nature et les implications pour le projet de Létourneau, puisque ce dernier, en réaction aux normes et aux objectifs trop ambitieux qu'il juge que l'on tente d'imposer aux Québécois, a déjà objecté qu'« il faudrait enfin et pour une bonne fois comprendre que les Québécois aspirent simplement à être heureux » (citation approximative).
 38. En outre, soulignons que le propos aquinien participe de manière archétypique de « l'épistèmè empreinte d'abattement » dont Létourneau estime qu'il est urgent d'extraire la culture et la représentation de soi québécoises.
 39. Jocelyn Létourneau, *Passer à l'avenir*, Montréal, Boréal, 2000, p. 12.
 40. Dans son récent *Que veulent vraiment les Québécois?* (*op. cit.*), Létourneau complique un peu le schéma (il n'y a plus simplement 2 écueils, mais 4 ; on peut imaginer que Létourneau en découvre demain 8 ou 16 : cela ne modifie pas significativement la structure fondamentale du schéma. Le schéma de base consiste en une paire de désirs contradictoires entre lesquels Létourneau soutient, au moins espère, que le sujet québécois ne se comporte pas comme l'âne de Buridan). Une recension de cet ouvrage (Sébastien Socqué, « Recension de *Que veulent vraiment les*

Québécois? », *Mens*, vol. VIII, n° 2, 2008) expose ces réaménagements théoriques qui, au moins à première vue, ne bouleversent rien de ce qui avait été élaboré et proposé dans *Passer à l'avenir*. Dans ce récent ouvrage, Létourneau continue de lutter contre les réductions à l'absurde des dilemmes québécois.

41. Évidemment, la navigation à vue n'est pas la plus reposante ; peut-être faut-il accepter définitivement qu'il ne sera jamais reposant – quoi qu'il arrive à un Québec qui refuse, en Amérique du Nord, à la fois l'assimilation et l'excentration – de « piloter » le Québec (voire « d'être Québécois », tout simplement). En d'autres termes, la souveraineté ne réglera pas ce problème *là*. C'est le genre de chose que Létourneau nous aide à comprendre. Il est sans doute ironique que l'une des caractéristiques québécoises les plus frappantes et durables qui se dégage des travaux de Létourneau est l'incroyable vulnérabilité et la grande précarité de la vie collective des Québécois.
42. Pour ne pas être mal compris, je voudrais préciser qu'à mon avis, non seulement (et évidemment) le séparatisme et le pan-canadianisme stricts sont des options non ambiguës, univoques et univalentes ; mais le fédéralisme l'est tout autant, quelle que soit sa version, y inclue la version multinationale. D'ailleurs, si je prétendais (note 30) que la position de André Laurendeau ne doit pas être inscrite dans le schéma de la pensée équivoque, c'est parce qu'il y a moyen de donner un sens précis, tout le contraire d'une ambiguïté, à la vision d'un « Québec fort et autonome dans un Canada uni ». Pour les mêmes raisons, j'estime que le concept d'ambiguïté pose plus de problèmes qu'il n'en résout dans la position de Guy Laforest. J'ignore si cela pointe en direction d'un problème réel ou simplement verbal chez Laforest (probablement le deuxième).
43. Comme Patočka reprochait à Masaryk de se faire « l'apôtre sacré des défauts tchèques » (*L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 159). Dans « Assomption et apologie de l'ambiguïté québécoise chez Jocelyn Létourneau : Libération ou aporie? » (*op. cit.*), je formulais une série de critiques à l'endroit du paradigme *ambiguïste* de Létourneau et je ne peux ici revenir sur le détail de ces critiques, que je peux au moins rappeler schématiquement. Aucune, évidemment, de ces critiques n'était à saveur idéologique ou partisane, puisque je pense que l'ambiguïté sous une forme ou une autre peut agrémente une grande variété de visions et de visées politiques. J'ai signalé : la désinvolture avec

laquelle il aborde la question de la nation et du nationalisme, de toute évidence plus complexe (par excellence chez quelqu'un comme Bouchard) que sa réduction à une différenciation brutale et stupide entre « nous et eux » (comme le laissent parfois entendre certains létourniens) et négligeant le fait que l'alternative à la nation pourrait bien être une forme éculée d'ethnicité ; des tendances apologétiques à l'immunisation de l'ambiguïté québécoise ; le fait que l'impossibilité d'ancrer une histoire critique, une histoire des rendez-vous manqués, constituait peut-être une *reductio ad absurdum* de ce paradigme hagiographique de l'autosatisfaction ; la pétition de principe fondant une historiographie dans laquelle l'ambiguïté fonctionne autant comme un *terminus a quo* que comme un *terminus ad quem*, qui tient pour acquis comme quasi-postulat ce qu'elle devait précisément illustrer ou démontrer, c'est-à-dire la grandeur de l'ambiguïté ; l'ambiguïté (c'est-à-dire l'insuffisance) descriptive-théorique et pratique-normative de l'ambiguïté ; et puis finalement un reproche que l'on désigne parfois par le *Tu quoque* de César à Brutus : Létourneau considère que les interprètes mélancoliques de la réalité et de l'histoire québécoises confondent ce qu'ils aimeraient que le Québec soit (devenu) et ce qu'est effectivement (devenu) le Québec et d'infester leur historiographie de jugements de valeurs subreptices et déplacés ; difficile de dire si les jugements de valeur sont ici déplacés mais Létourneau ne se prive pas lui-même d'en produire, d'où *Tu quoque*, « toi aussi » : Létourneau fait ici face à un dilemme.

44. Ce qui devrait troubler ici étant que Aquin parle de « vocation »...
45. La question des faits et des valeurs en histoire – tout comme celle, au demeurant, de la téléologie – semble littéralement *hanter* les historiens québécois actuels, qui semblent être animés par un curieux puritanisme méthodologique. Il semble que le *telos* et cette fameuse dichotomie (dont la légitimité ne peut plus être tenue pour acquise ; voir par exemple H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002) ne soient pas les seules sources de terreur chez les historiens puisque l'essence, la *res* et la substance, et les périls d'« essentialisation », de réification et de « substancialisation » qui leurs sont associés, suscitent également l'anxiété et la frayeur les plus vives. Cela est une dimension de la querelle de l'ambiguïté que je n'ai pu aborder ici, comme d'autres dimensions méthodologiques et épistémologiques de la question ; partie remise.

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté du Québec » : penser la fondation au-delà de la « matrice théologico-politique »ⁱ

GILLES LABELLE

Présentation

Il est toujours déplaisant de se relire. Et risqué aussi. À la peur de découvrir une phrase, un propos qu'on avait cru bien frappé, subtil, et qu'on découvre plutôt maladroit, se marie le désir qui vient inmanquablement de reformuler pour mieux dire. Nous est alors rappelée la règle, qui préside à toutes les rééditions et qui est fort simple : ou bien jouer le jeu, c'est-à-dire republier le texte tel quel, mis à part quelques modifications tout à fait mineures (ici, par exemple, faire disparaître les « récents » et « récentes » qui ne le sont plus), ou bien tout recommencer, écrire un autre texte.

Si j'ai choisi de proposer cet article datant de presque dix ans à Anne Trépanier pour son ouvrage, c'est parce que je crois que ce texte, même s'il porte sur des événements liés de près au référendum québécois de 1995, pose un problème qui reste entier en 2008 et qui est celui de l'indépendantisme.

Je peux facilement imaginer que le lecteur du texte qui suit, s'il a été un peu attentif à la campagne référendaire de 1995, se frappe le front et dise : « Mon Dieu, j'avais oublié ça ». « Ça », en l'occurrence, étant la « Déclaration de souveraineté » de septembre 1995, qui devait être adoptée par l'Assemblée nationale après un vote positif au référendum. Si elle est tombée dans l'oubli, ce n'est pas seulement parce qu'elle remonte à une douzaine d'années – en fait, elle a été pour ainsi dire presque oubliée au cours de la campagne

ⁱ Ce chapitre a d'abord été publié sous la forme d'un article dans la *Revue canadienne de science politique*, vol. 31, n° 4, décembre 1998, p. 659-681. Nous remercions cette revue de nous avoir accordé la permission de le reproduire.

référendaire elle-même, puisque les indépendantistes y ont fait peu allusion, comme s'ils en étaient gênés ou mal à l'aise. Comme le Québec cultive la mémoire de courte (très courte) durée, on l'a à peu près complètement oubliée après 1995, sauf quelques deux ou trois articles (dont le mien) et quelques passages d'ouvrages sur la politique québécoise. Et pourtant...

Cette « Déclaration de souveraineté », pour malhabile qu'elle ait pu paraître dès sa lecture publique au Grand Théâtre de Québec en septembre 1995, posait un problème crucial : sur quoi *fonder* l'indépendance du Québec? Les dirigeants indépendantistes de l'époque croyaient – et avec eux toute la modernité politique, dans laquelle ils s'inscrivaient – que le *fait* ne suffit pas quand vient le moment de faire apparaître dans le monde de nouvelles entités politiques. Celles-ci doivent advenir en s'annonçant à la face du monde, en montrant le *droit* qu'elles ont d'exister – un droit qui va bien au-delà de la légalité et qui concerne les justifications qu'on donne des actes que l'on pose en ayant égard à l'histoire universelle, rien de moins. Autrement dit, les peuples qui choisissent d'exister comme des États le font en *donnant leurs raisons*. Ainsi les Pères fondateurs des États-Unis d'Amérique ont déclaré d'inoubliable façon dans la « Déclaration d'indépendance » que « lorsque, dans le cours de l'histoire humaine, un peuple en vient à dissoudre les liens qui le liaient à un autre et à assumer parmi les peuples de cette terre la place que les lois de la nature et Dieu lui réservent, le respect pour l'humanité exige que ce peuple rende raison des causes qui justifient la séparation ».

Le Québec, s'il se prononce un jour pour l'indépendance, ne pourra pas se contenter d'invoquer le désir de la majorité. Jamais, en effet, les modernes n'ont confondu le règne de celle-ci avec le droit. Si la majorité décide légitimement, c'est qu'elle peut rattacher ses œuvres à l'humanité ou à des principes qui évoquent une forme de transcendance, la justice par exemple. Le Québec indépendant devra, comme toute autre société ayant accédé à l'indépendance, se forger un récit de fondation, se déclarer à lui-même ce qu'il est et ce qu'il veut et le déclarer à la face du monde entier. Or la question essentielle

est la suivante : jusqu'à quel point des récits sinon fatalement lyriques, du moins s'appuyant sur une prose magnifiant des événements pour les associer à la grandeur humaine, sont-ils recevables dans une modernité où règnent de plus en plus ouvertement ceux que Péguy appelait les « malins », ceux qui se croient très intelligents parce qu'ils se vantent de ne plus croire à rien ? C'est en pensant à ceux-là que Péguy déclarait dans « Notre jeunesse » qu'« on ne peut pas fonder toujours. Ça fatigueraitⁱⁱ ». Que dirait-il de nos jours, devant ce qui se présente de plus en plus souvent comme le nihilisme à visage découvert des modernes « avancés » que nous sommes devenus – et singulièrement au Québec où, pour des raisons qu'il vaudrait la peine d'explorer, règne quasiment sans partage chez nos intellectuels et journalistes la *doxa* du « déniaisé », qui a tout compris, tout dévoilé, et qui, blasé, est revenu de tout. Comme si pareil discours, à terme, ne laissait pas tout le champ libre aux plus habiles des comptables, des stratèges et des calculateurs en tout genre.

Les auteurs de la « Déclaration de souveraineté » ont au moins eu le mérite de relever le défi de la formulation d'un discours public qui soit autre chose que purement *prosaique*. On peut trouver leur discours irrecevable, pour toutes sortes de bonnes raisons. C'est ce que je pensais en 1998, c'est ce que je pense encore. Mais, à tout prendre, je préfère de loin ces élucubrations à celles qui portent sur le « déséquilibre fiscal » ou le « partage des champs de compétence ».

ⁱⁱ Charles Péguy, « Notre jeunesse », dans *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1961, p. 513.

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté du Québec » :
 penser la fondation au-delà de la « matrice théologico-politique »

[...] il faut prendre garde qu'il n'y a chose plus difficile à entreprendre, ni à réussir plus douteuse, ni à conduire plus périlleuse que de s'aventurer à introduire de nouvelles institutions¹.

je suis arrivé à ce qui commence²

Introduction

En février 1997, Guy Laforest écrivait dans un article publié par *Le Devoir* : « Il est presque scandaleux que les divers documents qui ont servi de base à la campagne du OUI n'aient pas été davantage scrutés à la loupe en 1996. Qu'en était-il par exemple du fameux préambule cher à M. Parizeau³ ? ». Ce silence observé à l'égard du « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté⁴ » remonte pour ainsi dire à la campagne référendaire elle-même. Une revue de presse révèle, en effet, que si des éditoriaux ou des chroniques ont été consacrés au « Préambule » dans les quotidiens et dans quelques hebdomadaires dans les jours qui ont suivi sa lecture, tant les souverainistes que les fédéralistes (ceux-ci après l'avoir vivement rejeté⁵) n'y ont quasiment plus fait allusion par la suite. À l'exception de Lise Bissonnette, qui estima l'entreprise « attachante » quoique « périlleuse », le « mariage du poétique et du politique aboutissant », selon elle, « à un métissage malaisé⁶ », les éditorialistes et chroniqueurs ont réagi plutôt négativement au document, déclarant que les souverainistes étaient attachés « à une autre ère⁷ », qu'ils rêvaient d'une « société parfaite⁸ », qu'ils étaient « déconnectés » des « vraies préoccupations » des Québécois⁹, qu'ils adoptaient un ton passéiste¹⁰ ou « ethno-nationaliste¹¹ ». Dans des propos rapportés par un journaliste du *Devoir*, le philosophe Charles Taylor, estimant que le document mettait l'accent « sur les émotions et les aspirations des Québécois de souche », disait avoir été « mal à l'aise devant ce texte¹² ». Le silence des souverainistes, très peu nombreux à défendre publiquement le « Préambule », pourrait donner à entendre que plusieurs d'entre eux ont ressenti un certain malaise¹³.

Je me propose d'examiner dans ce chapitre le sens du « Préambule » et aussi du « malaise » qu'il a semblé susciter et qui s'est très tôt transformé en silence ayant à peu près perduré jusqu'à ce jour¹⁴. Je chercherai à démontrer que le problème fondamental que soulève le « Préambule » n'est pas propre au Québec, qu'il n'est pas dû, par exemple, à des tendances « ethnicistes » ou « bucoliques » du nationalisme québécois, mais qu'il doit plutôt être appréhendé à la lumière du malaise de la modernité en face de l'entreprise dont le « Préambule » est une manifestation, laquelle consiste, pour reprendre les termes de Hannah Arendt, à *commencer* et à *fonder* quelque chose de nouveau¹⁵. Pour ce faire, je procéderai d'abord à une analyse du contenu du « Préambule » ; j'indiquerai ensuite en quoi celui-ci peut être considéré comme se rattachant à ce que l'on peut nommer, à la suite de Claude Lefort notamment, la « matrice théologico-politique¹⁶ » ; enfin, j'amorcerai une discussion à propos du problème que soulèvent la crise de cette matrice et la question du commencement et de la fondation dans la modernité.

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté » considéré comme « récit de fondation »

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté » est l'énoncé d'une certaine intention, consistant à faire du Québec un État souverain. Or, tout événement (anticipé) de cette sorte comporte, ainsi que l'écrit Hannah Arendt, une « mesure d'arbitraire absolu », de telle sorte que le *fait* en lui-même ne suffit pas à l'autoriser, à lui conférer un sens¹⁷. Aussi pareil événement suppose-t-il généralement un effort afin de rendre raison de la rupture dans l'institué qu'il représente. Effort qui consiste à transformer l'événement brut en commencement à proprement parler – en commencement d'une suite dans le temps, d'une inscription qui puisse légitimement perdurer dans le tissu historique¹⁸. Cette transformation de l'événement en commencement passe par un récit¹⁹ qui le rattache à une source d'autorité qui puisse lui donner sens, le « fonder ».

On appellera « récit de fondation » un tel récit – lequel, il faut le remarquer, par une sorte de « rétroactivité fabuleuse », comme l’écrit Jacques Derrida²⁰, fonde aussi sa propre capacité d’énonciation, se donne le *droit* d’annoncer et d’énoncer un commencement²¹. Si un récit de fondation renvoie, le plus souvent, à un ensemble de textes, en certaines occasions on peut en trouver un qui agit comme une sorte de référent central : c’est le cas, par exemple, de la « Déclaration d’indépendance » américaine. On peut dire, sans bien sûr assimiler ces textes l’un à l’autre, que le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté » fait pendant à la « Déclaration d’indépendance ».

Cherchant dans un premier temps à déterminer le sujet porteur de cette intention de faire du Québec un État souverain, le « Préambule » énonce l’existence d’un « Nous », – plus précisément d’un « Nous, peuple d’ici²² ». On peut penser qu’un énoncé de ce type, qui suppose un sujet « englobant », est inévitable dans les circonstances : le « je » comme le « vous » (ou bien sûr le « tu ») étant exclus²³, il ne reste que le « nous », ou encore le « il » ou le « ils », c’est-à-dire des formules par lesquelles le peuple se trouverait décrit par un observateur anonyme et à distance (« Le peuple du Québec décrète... » ou « Les citoyens québécois décrètent...²⁴ »). On peut également juger inévitable que les auteurs du « Préambule²⁵ », privés par la modernité démocratique de la possibilité d’évoquer explicitement des sources d’autorité comme « Dieu » ou la « nature », aient recours à l’histoire pour tenter de donner sens à ce « Nous²⁶ ».

Cependant, ce recours à l’histoire est, par définition, piégé : car trouver un « Nous » qui ait consistance et destin, au travers d’un enchevêtrement complexe d’événements où le « Nous » est tout autant « fait » que « défait », n’est pour le moins pas évident. Cette difficulté, les auteurs du « Préambule » paraissent chercher à la contourner en procédant, d’abord, à une « naturalisation » implicite de l’histoire du « Nous ». Ce qui se trouve énoncé dans ce qu’on pourrait appeler le « préambule du Préambule » (1-10), dans ces phrases que la plupart des commentateurs ont citées pour montrer à quel point le texte était anachronique ou s’inspirait des idées de Lionel Groulx.

L'histoire du peuple du Québec y est décrite en recourant à une imagerie qu'on pourrait qualifier d'« agriculturaliste » : au départ, ont « sem[é] pour nous quatre cents ans de femmes et d'hommes et de courage, enracinés au sol et dedans retournés » ; maintenant, « [v]oici venu le temps de la moisson », « [i]l est enfin venu le temps de récolter » afin que « nous, ancêtres de demain », puissions, à notre tour, « préparer pour notre descendance des moissons dignes des travaux du passé ». Passé, présent et avenir, en somme, esquissent un parcours qu'il est impossible de ne pas vouloir emprunter : des « travaux » attendent le « Nous », travaux qui devraient « ressembl[e]r » (aux travaux du passé) et « nous rassemble[r] enfin²⁷ ».

Avant de décrire plus précisément la nature de ces « travaux », il importe de rappeler les conditions de la naissance du « Nous » : « Nous fûmes jadis des « pionniers », indique-t-on, et, plus tard, ce « Nous » allait devenir « une nation, puis un peuple » (11-12). Héritiers d'une « grande civilisation », la française bien entendu, ces « pionniers » se sont immédiatement enrichis de la présence des « Premières Nations » (13-14), comme de l'apport de la « communauté anglaise » et des « immigrants » (21-22). C'est cette heureuse rencontre qui permet, d'abord, de retracer les contours d'un « Nous, peuple d'ici²⁸ » (25), désigné comme acteur d'une série d'événements historiques, ceux-ci se rapportant principalement aux années 1760 (la Conquête), 1774 (l'Acte de Québec), 1840 (l'Acte d'Union) et 1867 (la Confédération) (16-24)²⁹. Événements qui annoncent que le dit « peuple d'ici », qui fait montre d'« endurance » devant les menaces dont il est l'objet (puisqu'on ira jusqu'à vouloir l'« assimiler » – 19), est l'auteur de sa propre histoire (devenant même « l'un des deux fondateurs de la fédération canadienne » – 23-24).

L'adversité qu'il a supportée n'a donc pas empêché, en somme, le « peuple d'ici » de se développer : il a habité et transformé un certain sol ou territoire (26-31), il a vécu et persiste à vivre en français (32-34), il a créé et il préserve une certaine culture (35-36) et il a très tôt cru et croit encore à la démocratie (37-39). Tout ceci constitue un « héritage » (40) qui doit aboutir à « la prise en charge irrévocable de

[son] destin », à un certain « choi[x] » quant à « l'avenir » (41-42, 49). Mais avant de préciser en quoi consiste ce choix, il importe de considérer le passé de ce « peuple d'ici » – plus précisément son passé récent, lequel détermine son présent.

Ce passé récent est placé sous le signe de l'« hiver », qui « nous est connu », dont « [n]ous savons [l]es frimas, [l]es solitudes [...], [l]es morsures », – mais aussi la « fausse éternité et [l]es morts apparentes » (50-53). Un passé récent, donc, qui annonce, au-delà des difficultés, un avenir, assimilé à une renaissance, voire une résurrection. Ce passé récent se lit, plus précisément, sous le signe de la tromperie : alors que le pacte de 1867 devait consacrer l'égalité « des deux [peuples] fondateurs », l'État canadien a constamment nié, par la suite, ce contrat originel (57-60). Au point qu'en 1982, moment culminant de cette entreprise de négation, la Constitution a été modifiée « en profondeur et à notre détriment, passant outre à l'opposition catégorique de notre Assemblée nationale » (62-64). Un « tort » a bien été commis en 1982, ce qui a été tacitement reconnu au moment des discussions devant conduire aux accords du lac Meech et de Charlottetown, lesquels se sont cependant conclus par des échecs (65-69). Or, aux « promesses » (54) trahies, le Québec a toujours répondu en « perdur[ant] » (70), sa volonté de durer ayant cependant, depuis peu (la « Révolution tranquille »), pris un visage inédit : « nous avons pris le parti de ne plus nous cantonner dans la survivance mais, désormais, de construire sur notre différence » (76-78). Étant donné la menace que représente pour « notre identité même » le Canada tel qu'il est (celui modelé par la *Loi constitutionnelle de 1982*) (80-81), il importe d'agir, il importe d'accéder à la souveraineté : « Nous, peuple du Québec, affirmons notre volonté de détenir la plénitude des pouvoirs d'un État » (84-85).

De la naissance et du passé lointain (des « pionniers » jusqu'à la constitution d'un « peuple d'ici »), nous sommes donc ensuite passés au passé récent, qui est aussi notre présent et, enfin, à l'avenir. Celui-ci est décrit dans la suite du « Préambule³⁰ ». Il est placé sous le signe d'une formule de prime abord quelque peu énigmatique : « l'être précède

l'avoir », c'est là un « principe » qui se situe au « cœur de notre projet » (91-93). « Être » semble vouloir se rapporter à l'identité, car la formule est immédiatement suivie d'une assez longue description du « Nous » québécois, lequel parle une langue (qui « scande nos amours, nos croyances et nos rêves » – 94) et baigne dans une culture (qui « nous chante, nous écrit et nous nomme à la face du monde » – 99-100) lui permettant d'« assum[er] » ses « joies », ses « chagrins », ses « succès » et ses « échecs » (103-105). Ceci, dans le respect des droits de tous (128-132), dans la compassion (nous nous dressons « contre la misère et la pauvreté ») (133), dans la tolérance et la solidarité (122-124), notamment à l'égard des minorités (Premières Nations, anglophones) (142-146) à qui on propose soit une « alliance nouvelle » (145), soit des garanties quant à leurs droits (146). Même quand il est question d'activités apparemment moins nobles, pourrait-on dire, comme le travail ou la production, le document se fait tout aussi lyrique : les « réussites de ce pays » (107-108) témoignent d'abord et avant tout de « [n]otre capacité d'entraide et [de] notre goût d'entreprendre » (109-110) qui font « de nous des bâtisseurs » (112); le « développement » des « collectivités locales et régionales » témoigne de leur « imagination » (117-119); même les actuels « défis mouvants du travail et des échanges » sont l'occasion de montrer « [n]otre aptitude au consensus et à l'invention » (114-115) ou encore notre capacité à nous poser en « Gardiens de la terre, de l'eau et de l'air » et notre « souci de la suite du monde » (120-121). Cette place prédominante attribuée à « l'être », en définitive, se concrétise dans la volonté de ce « peuple d'ici » d'assumer son identité, de prendre sa destinée en main et de proclamer que « [l]e Québec est un pays souverain » (166).

L'« avoir », censé, comme nous l'avons vu, sinon s'opposer, du moins être précédé par l'être, n'est nulle part défini dans le « Préambule ». Cependant, pour avoir une idée de ce qu'il signifie, il n'y a sans doute qu'à superposer le devenir auquel est appelé le « Nous » québécois au passé lointain des origines. Le passage du « Préambule » qui concerne l'avenir recouvre assez bien celui qui vise à décrire ce passé lointain : comme

si l'avenir était une sorte de retour au passé, défini comme un moment originel, quasiment sans tâches, où se tissent des alliances conduisant à l'émergence du « peuple d'ici », où s'affirme pour la première fois un peuple qui habite une terre, la travaille en français, etc. (11 et suiv.). Retour à l'origine, qui suppose, cependant, un détour par l'« hiver », comme nous l'avons vu ; de sorte que, sans forcer le sens du texte, il est possible de conclure que ce retour à l'origine représente une sorte de « rédemption », laquelle suit une période où le sens profond de l'origine s'est ou bien perdu, ou, à tout le moins, s'est trouvé mis en veilleuse, les « espoirs du début » ayant été « démenti[s] » (57). Période médiane qui marque une sorte de « chute », en quelque sorte, où, par suite des promesses non tenues et des tromperies, il a bien fallu se résoudre à « des tractations et des marchandages » (70-71) – où, pour le dire autrement, le « Nous » dont il est question a été empêché d'être, où il a dû se rabattre sur la « survivance », faire des compromis, et donc négocier son être, son identité, comme s'il s'agissait de quelque chose que l'on *aurait* et, donc, que l'on pourrait brader, en totalité ou en partie. En d'autres termes, l'odyssée dans l'histoire du « Nous » québécois, par où sont traversés successivement la naissance, le passé (lointain et récent), le présent, et où, finalement, s'annonce un avenir, est une sorte de révélation à lui-même de son *être* profond ou essentiel, donné dès le départ, mais quasiment perdu ensuite (rappelons-le : « persister à l'intérieur du Canada signifierait s'étioler et dénaturer notre identité même » – 79-81), quand les circonstances ont fait de cet être un quasi-objet, un *avoir*.

Si le contenu du « Préambule » se laisse bien lire comme une odyssée à trois moments – naissance de l'« être », dégradation en « avoir », renaissance –, il faut alors dire que son sens global repose sur une trame déjà esquissée, dès ses toutes premières lignes, dans des termes qui, empruntant au vocabulaire de l'agriculture, ainsi que nous l'avons vu, cherchaient à naturaliser une histoire traversée, comme toute autre, par la contingence. Après avoir longtemps semé, disaient ces lignes, il faut maintenant récolter afin de semer à nouveau demain.

L'odyssée décrite dans la suite du « Préambule » précise : il y a bien eu une origine, et celle-ci, après avoir été quasiment perdue, peut maintenant être en quelque sorte « récupérée », de même que l'expérience de cette quasi-perte. Ces précisions témoignent d'un déplacement, pourrait-on dire : au-delà d'une naturalisation de l'histoire, ce à quoi renvoie cette odyssée est une structure de récit qui, par l'évocation auquel elle a recours d'un parcours réglé, à l'insu même des acteurs, en trois étapes (âge d'or des origines, chute, rédemption), a pu être considérée comme se situant au cœur de l'aire civilisationnelle judéo-chrétienne. Selon Northrop Frye, alors que les polythéismes s'appuient sur une temporalité axée sur la répétition cyclique et l'éternel recommencement, le monothéisme judéo-chrétien suppose une temporalité aboutissant à une sorte d'accomplissement : la Bible énoncerait une trame narrative en forme de U³¹ : le commencement se résout d'abord en chute, et celle-ci est suivie d'une lente (et difficile) remontée vers Dieu³². En reprenant cette trame narrative – qu'ils en aient été conscients ou non n'importe pas ici –, les auteurs du « Préambule » posaient que l'histoire du Québec, au-delà même de la contingence et de la trame enchevêtrée des événements qui pourraient en faire douter, a un sens dont l'aboutissement inéluctable est la souveraineté, non seulement parce que cette histoire se trouve assimilée à un phénomène naturel (la récolte), mais aussi et surtout parce qu'elle s'arc-boute, quoique médiatement, c'est-à-dire en reprenant et rejouant une pièce donnée avec les fondements mêmes de l'aire civilisationnelle dans laquelle elle s'ancre, à une source d'autorité transcendante, soit le récit judéo-chrétien des rapports entre l'humanité et Dieu. Les auteurs du « Préambule », en somme, ont cherché à mettre à l'abri de la contingence l'histoire du « Nous » québécois en l'appuyant sur une narration qui la dépasse, et de loin, en ce qu'elle prétend énoncer rien de moins que le sens du monde (sinon de l'univers) tout entier. Qu'ils aient procédé en s'abstenant de toute référence directe au récit judéo-chrétien n'a pas empêché, dans une société profondément marquée par la critique de l'Église catholique depuis plus de 40 ans, l'expression d'un malaise diffus mais généralisé, y

compris chez les souverainistes, devant un texte dont le moins que l'on puisse dire est qu'il apparaît mal dégagé de référents à saveur « théologico-politique ».

Mais il ne faudrait pas en conclure que le « Préambule » et les réactions qu'il a suscitées constituent une affaire « proprement québécoise ». Car la crise de la « matrice théologico-politique » à laquelle paraît renvoyer la trame narrative du « Préambule » est un fait de la modernité même.

La « matrice théologico-politique » dans la modernité

Quoi de plus logique, quand vient le moment de bouleverser radicalement ce qui est au nom de ce qui doit-être, que de juger « impérative » la sortie de l'ordre du « fait » pur et simple afin « d'en appeler à quelque chose [...] de plus haut³³ » ? C'est pourquoi le recours à une forme d'« absolu » constitue une tentation récurrente de toutes les entreprises qui visent à surmonter la « fragilité inhérente aux affaires humaines » afin de commencer et de fonder quelque chose de nouveau³⁴. En donnant à cet « absolu » la forme, familière étant donné l'héritage historico-culturel du Québec, d'une sorte de « consécration » de l'histoire du « Nous » québécois par le biais de la mobilisation d'une rhétorique dont l'ancrage s'avère la trame narrative propre au judéo-christianisme telle que l'a décrite Frye, les auteurs du « Préambule » reprenaient à leur compte les éléments constitutifs d'une « matrice », c'est-à-dire d'un certain ensemble de référents symboliques, que l'on peut désigner comme « théologico-politique ». Or, toute la question, nous le verrons, est de savoir jusqu'à quel point cette matrice est compatible avec la logique profonde qui gouverne la représentation que la modernité donne d'elle-même, laquelle suppose, pour reprendre la terminologie commode de Paul Tillich, que l'« horizontalité » a tendance à y supplanter la « verticalité » comme horizon où s'épanouit le sens³⁵ – la présumée incompatibilité entre ces deux ordres de représentation ne permettant pas, par ailleurs, d'évacuer la question de ce sur quoi on pourrait s'appuyer pour commencer et fonder

quelque chose de nouveau à l'ère du « désenchantement du monde ».

Mais expliquons d'abord plus précisément ce qu'il faut entendre par « matrice théologico-politique ». À son fondement, une thèse exprimée au mieux par Marcel Gauchet³⁶ : on ne peut, à tout le moins à son point d'origine, dissocier le vivre-ensemble d'une représentation de la dépendance de l'humanité à l'égard d'une « altérité³⁷ », d'un « dehors³⁸ » ou d'un « lieu autre³⁹ ». Le phénomène de la « religion première », comme le nomme Gauchet, tout en se manifestant dans des formes différenciées, paraît cependant partout renvoyer en son fond à une commune conviction. La terre et l'humanité ne se sont pas faites ou « auto-engendrées⁴⁰ », elles entretiennent une « dette de sens⁴¹ » à l'égard d'une instance représentée comme relevant d'un ordre métasocial. L'humanité, en d'autres termes, suppose à l'origine une « topographie » qui distingue le « haut » et le « bas », l'être ensemble s'étayant sur la subordination à l'égard du sacré et du divin, situé ou localisé dans une verticalité qui détermine le plan horizontal des rapports sociaux. Or, à mesure que la hauteur se trouve dotée d'un ou de plusieurs noms qui permettent de l'invoquer, un élément intermédiaire en vient à s'insérer entre le haut et le bas : du sein de l'être ensemble, quelques êtres sont distingués, les « plus hauts parmi les humains⁴² ». Car comment se placer à l'écoute du ciel si la terre constitue un seul plan indifférencié ? L'État, comme instance chargée d'interpréter la loi métasociale, naît en tant qu'actualisation de la potentialité, toujours présente dans la religion première, du dégagement d'une instance animée par ce que Gauchet nomme les « maîtres de sens⁴³ ».

L'histoire d'une certaine partie du monde (l'« Occident ») est cependant celle de son « désenchantement ». C'est que, selon Gauchet, le monothéisme aboutit finalement, à travers une histoire tortueuse qui culmine dans le christianisme, au désenclavement ou à la disjonction du « visible », de la terre, d'avec l'« invisible », le ciel. Non seulement les maîtres du sens, invoquant le ciel à l'appui de leurs dires et de leurs décisions, n'en apparaissent pas moins comme toujours humains, trop

humains ; mais, en outre, après la crucifixion de Jésus-Christ, censé avoir réalisé « une fois pour toutes » la conjonction du visible et de l'invisible, les monarques de la fin du Moyen Age chrétien, bien que revêtus d'oripeaux christiques afin de justifier leur droit (« divin ») de gouverner, n'en doivent pas moins admettre qu'ils exercent l'autorité *en l'absence* de Dieu⁴⁴.

Ceci ne signifie toutefois pas, bien au contraire, que la cité moderne s'institue hors de toute référence au lieu autre, qu'elle s'étaie sur une topographie fondée sur le « plan », conçu comme immanence radicale, « surface idéale et neutre, sans aspérité, inégalité ou courbure⁴⁵ ». Car, assez paradoxalement, c'est d'une sorte de « sacralisation » du monde visible que paraît, au moins dans un premier temps, s'autoriser l'affirmation de son autonomie à l'égard de l'invisible : comme si les fidélités religieuses, en somme, ne pouvaient se trouver détournées de leur investissement en Dieu et en l'espoir d'accéder au Royaume des cieux que dans la mesure où elles se trouvaient « réinvesties » dans le visible. Tout se passe, indique Lefort, comme si nous avions affaire à une sorte de « permanence du théologico-politique⁴⁶ », entendue comme la persistance de l'adhésion à des représentations qui, quoique décrivant le monde visible, maintiennent vivantes une expérience du « dehors ». C'est ce que montre la constitution des monarchies nationales et absolutistes en Europe occidentale, qui s'appuient sur des représentations du roi et du royaume faisant valoir contre les prétentions de l'Église « une sacralité qui simultanément leur soit propre et vaille celle administrée par la hiérarchie spirituelle », avec pour résultat une élévation « par la perpétuité [d]es institutions de la terre au rang des entités du ciel⁴⁷ ». Non seulement le corps du roi paraît dédoublé, c'est-à-dire mortel et immortel, humain d'un côté, et pourtant participant, de l'autre, d'une temporalité réservée aux « personnes évangéliques », mais le royaume lui-même, considéré comme « corps collectif », acquiert, au-delà des personnes physiques qui y vivent, la « consistance » d'une « personn[e] transcendant[e] dont les purs esprits de l'autre monde, seuls, peuvent fournir une idée⁴⁸ ». En d'autres termes, à la base de l'autonomie du monde visible et de la représentation d'un

« corps politique doté de sa raison d'être en lui-même⁴⁹ » se trouve une « catégorie nouvelle d'être sacrés⁵⁰ » que « nul n'a vus et auxquels pourtant nous ne cessons de nous dévouer », c'est-à-dire « l'État invisible », d'une part, et le royaume qu'il coiffe, de l'autre, royaume qui deviendra plus tard « la Nation éternelle⁵¹ ».

Dans ce contexte, le fait, souvent relevé par les historiens, que le corps du roi est objet d'amour pour son peuple, loin de relever de l'anecdotique (ou du pathologique), dévoile les assises d'un « registre érotico-politique⁵² » qui tisse la trame du politique non seulement à l'orée de la modernité mais bien au-delà. Le schéma ainsi esquissé, suivant lequel la dévotion du peuple envers le corps du roi s'alimente de l'attrait irrésistible suscité par qui prétend pointer vers la loi (à défaut de la dire, puisqu'elle se définit par son absence) et, de ce fait même, vers la réalité substantielle parce qu'incorporée du collectif tout entier⁵³, est si prégnant que, même après la décapitation du roi (en Angleterre en 1649, en France en 1793), les institutions révolutionnaires et postrévolutionnaires n'en persistent pas moins à mobiliser, afin de se fonder, « les catégories théologico-politiques apparemment discréditées⁵⁴ ». En effet, au-delà même du recours à la nature ou à Dieu (qu'on a pu, en France, rebaptiser l'« Être suprême ») pour fonder la république moderne, celle-ci, comme l'illustre au mieux Michelet selon Lefort, s'édifie sur une « demande » de « foi » qui suppose que soit procédé à un véritable « sacre » du « peuple », lequel, quoique « toujours invisible », oblige les populations simplement empiriques « à faire un effort » pour correspondre à leur être véritable. Comme si, en somme, le « peuple de France » en venait à reporter sur lui le propre du corps du roi, opération au travers de laquelle, selon Michelet,

il se scinde entre son existence dans l'espace et le temps, dans laquelle il apparaît faillible, divisé, voire méprisable sous les traits du « gouvernement de la foule » ou du « caprice populaire » [...] et, d'autre part, son existence intemporelle, dans laquelle il gagne sa vraie identité,

s'avère infaillible, uni à lui-même et juste détenteur d'un droit absolu. [...] [D]ans ce dernier statut, il occupe la place du roi⁵⁵.

La matrice théologico-politique peut donc se trouver réalisée dans des formes multiples et différenciées. Loin d'être confinée à des ensembles d'institutions et de représentations qui renvoient formellement aux textes appartenant au corpus judéo-chrétien, cette matrice est présente partout où se trouve établi, même si le vocabulaire est en apparence parfaitement laïque, un certain rapport entre le visible et l'invisible, par quoi se trouvent reportés sur le premier de ces termes des attributs relevant du second, qu'il s'agisse de l'imputrescibilité ou d'une téléologie dont la fin est l'accomplissement inéluctable de l'être essentiel. En arc-boutant implicitement l'histoire du Québec et du « peuple d'ici » sur une trame narrative que Frye considère comme propre au récit judéo-chrétien des rapports entre Dieu et l'humanité, le « Préambule » à la « Déclaration de la souveraineté » peut être considéré comme s'inscrivant, à sa façon, dans cette matrice. Si la manière dont il réalise cette inscription est peut-être originale, le fait même de cette inscription ne l'est pas, car le « Préambule » est une manifestation d'une tentation maintes fois relevée dans les temps modernes de fonder l'existence d'entités collectives comme les peuples ou les nations sur une forme ou une autre d'absolu.

Or, toute la question, qui déborde largement le cas québécois, est celle de la compatibilité entre la matrice théologico-politique, le recours, direct ou indirect, à une forme d'absolu pour se doter d'un « Nom d'Un » et l'exigence propre à la modernité, au moins depuis Descartes, de tout soumettre au doute méthodique. Autrement dit, si la modernité paraît s'édifier, d'un côté, sur la sacralisation du visible qui garantit son autonomie à l'égard de l'invisible, de l'autre, cette même autonomie suppose une interrogation qui signale une volonté de l'humanité de maîtriser et de dominer progressivement l'être du visible⁵⁶. D'où cette question que pose Arendt, notamment : comment un récit qui énonce le caractère

prétendument incontestable, parce que reposant sur l'absolu, de commencements qui donnent sens à des entités collectives comme les nations ou les peuples, pourrait-il suppléer au « manque élémentaire d'autorité » dont souffre tout énoncé de ce type dans une ère marquée par le doute méthodique et le « soupçon » généralisé qui s'ensuit⁵⁷ ? Quels récits de fondation pourraient donc résister à la critique des sciences sociales, par exemple, qui, en révélant la réalité des réseaux de socialité élémentaires ou des « communautés de communication⁵⁸ » que masque pour s'édifier l'entreprise de construction nationale, parachèvent en quelque sorte l'entreprise moderne de « démasquage » et d'« extermination » des « opacités originaires⁵⁹ » ? La modernité ne condamne-t-elle pas les nations et les peuples, en dernière instance, à la « délégitimation généalogique », à l'impitoyable mise à jour des conventions humaines, trop humaines, sur lesquelles se fonde le lien social ? En livrant le secret de tous les montages inhérents aux récits de fondation, n'est-il pas incontestable que l'esprit moderne réussit sinon à « pulvériser » l'origine, du moins à faire du temps de la naissance un temps platement empirique, sans aura ou relief⁶⁰ ? Aussi, aux récits fondateurs, qui ne sont rien que des fictions, c'est-à-dire des constructions historiques, contingentes – aussi bien dire : arbitraires – l'humanité moderne en vient-elle à opposer une véritable passion « archéologique » par quoi, explorant le temps de l'origine, elle ne retrouve inmanquablement qu'elle-même au terme de son investigation ; comme si, aux nations et peuples fondés dans des récits, devait inéluctablement succéder, de par la logique profonde de la modernité, l'humanité qui s'est à elle-même tout donné, l'humanité auto-engendrée ou auto-fondée : « [l']espèce humaine, voici ce qu'elle [l'humanité moderne] met en lieu et place du corps mythique du Père. Elle veut que l'humanité devienne ses propres père et mère, sa cause première et finale, chaque homme étant appelé à s'identifier à l'Homme⁶¹ ». Faut-il donc conclure à la fin des « Nous » du peuple ou de la nation, désormais incapables de se fonder par recours à une forme ou une autre d'absolu, et à leur effacement devant l'humanité universelle ?

Refonder un « Nous » après le désenchantement du monde ?

Je ne chercherai pas ici à trancher la question de savoir s'il est vrai que l'humanité autofondée constitue bien l'aboutissement inéluctable de la logique de la modernité⁶². Pas plus que je ne me demanderai si cet aboutissement présumé est souhaitable⁶³. Ce sont là des questions dont la complexité est telle qu'elles débordent largement le cadre du présent chapitre. Plus modestement, je me demanderai s'il est possible d'envisager un récit de fondation qui soit compatible avec le doute méthodique des Modernes – ce qui, il est vrai, pourrait permettre de répondre partiellement à la première des questions ci-dessus. Dans le présent contexte, cela reviendra notamment à énoncer *ce sur quoi pourrait s'appuyer* un « Préambule » de la « Déclaration de souveraineté » conçu autrement que celui qui a été rendu public en septembre 1995.

Rappelons d'abord brièvement, par souci de clarté, les données du problème. Aucun essai pour repenser la fondation ne peut faire abstraction de l'impossibilité de s'appuyer désormais sur le « Très-Haut », la « nature » ou, plus largement, sur toute autre figure qui renvoie à un absolu et ainsi à une nécessité inéluctable, dans la mesure où la tendance de la modernité est précisément de tout soumettre à la discussion. D'où la nécessité de trouver un récit qui, à la fois, permette effectivement de fonder (donc qui ait une autorité qu'évoquait auparavant l'absolu) et puisse se trouver, ce qui paraît constituer une deuxième exigence contradictoire avec la première, l'objet de la discussion et de la critique dans l'espace public sans pour autant en être délégitimé ou anéanti. Comment pareil récit pourrait-il être possible ?

Pour trouver une réponse à cette question, on peut, d'abord, examiner de plus près l'attitude des modernes adeptes du « démasquage » impitoyable des récits de fondation, qu'ils considèrent comme des récits qui sont purement fictifs et qui sont à déconstruire. Je dirai ici que l'attitude du sujet qui se livre à un examen critique des récits fondateurs a au moins une chose en commun avec celle du sujet qui n'est pas engagé dans

ce type d'activité. En effet, tant l'adhésion à un récit fondateur que la distance prise à son égard supposent la *liberté* du sujet à l'égard de l'objet ou de la chose que ce récit constitue – la liberté étant définie ici simplement comme le fait de prendre une distance à l'égard de ce qui est censé faire autorité et de la faire connaître⁶⁴. Or, si ce raisonnement est bien fondé, il en découle un paradoxe auquel je vois mal comment il serait possible d'échapper : un récit fondateur qui disposerait au cœur des représentations autour desquelles il s'articule la notion de liberté à l'égard de ce qui est, se trouverait en quelque sorte « nourri » et ainsi conforté dans son être, dans la mesure même des efforts fournis pour montrer qu'il n'est qu'une fiction et rien qu'une fiction. Ou, pour le dire autrement, pareil récit transformerait en discours qui l'« alimenterait » toute critique qui lui serait adressée, puisqu'une telle critique constituerait une forme de liberté à l'égard de ce qui est, confirmant par là la « vérité » sur laquelle le « Nous » prétend précisément se fonder. Un récit fondateur structuré de cette façon ne craindrait donc aucunement le doute méthodique des modernes et, plus largement, la délibération démocratique : tout au contraire, il s'en nourrirait.

Cette approche de la question, tout en s'inspirant de celle que propose Hannah Arendt, qui s'est la première occupée de repenser systématiquement la question de la fondation dans un univers privé du recours à l'absolu et marqué par le doute méthodique⁶⁵, s'en distingue dans la mesure où elle cherche à éliminer la part importante de « religiosité » que semble conserver l'approche arendtienne. Pour Arendt, le « moment inaugural » que représente l'institution d'un espace fondé sur l'« action » constituant un effort « presque surhumain⁶⁶ », dans la mesure où il implique une sorte de rupture avec « la séquence même du temps⁶⁷ », fait « autorité » auprès des générations futures, les « oblige⁶⁸ » et, par là, les induit à « re-fonder⁶⁹ » constamment la république. Ainsi, selon Arendt, la Révolution américaine parvient à se fonder et à se re-fonder, à faire découler « la stabilité et l'autorité d'un corps politique donné » de son « commencement » plutôt que de la « nature » ou de « Dieu⁷⁰ ». Cependant, Arendt admet que

la fondation ainsi comprise, si elle entend bien rompre avec le recours à l'absolu, n'en doit pas moins paraître auréolée d'une sorte de « caractère sacré pour les générations post-révolutionnaires⁷¹ ». La fondation, en d'autres mots, doit être considérée comme indissociable de la « trinité romaine » autorité-religion-tradition⁷². Selon celle-ci, à la fondation, qui fait autorité, sont « reliées » les générations à venir, cette liaison étant transmise par la tradition ou par la mémoire de l'ancestral⁷³.

Dès lors, le problème soulevé par l'approche arendtienne concerne peut-être moins l'étonnante sous-estimation qu'elle suppose des référents auxquels ont pourtant très explicitement recours les « Pères fondateurs » des États-Unis d'Amérique – à la « nature » ou à « Dieu⁷⁴ » – que la contradiction consistant à décréter, d'abord, une incompatibilité entre le doute méthodique et l'élaboration de récits fondés sur le recours à l'absolu, puis à proposer un autre récit fondateur appuyé, comme l'auteure l'avoue elle-même, sur la mémoire d'un événement inaugurateur devant absolument être considéré comme « sacré ». Arendt ne constate-t-elle pas le déploiement au xx^e siècle aux États-Unis d'une critique des Pères fondateurs dont les effets ne sont peut-être pas si différents, même si, selon elle, le « culte de la constitution » y a « survécu⁷⁵ », de ceux entraînés par la critique qu'elle-même adresse à des récits ayant recours à des absolus tels que la nature ou Dieu ? En d'autres mots, la mémoire que l'on doit préserver des événements fondateurs n'est-elle pas tout aussi empreinte de religiosité, et dès lors sujette à la critique impitoyable des modernes, que celle qui évoque une origine consacrée par Dieu ou la nature ?

Or le propre d'un récit fondateur comme celui très brièvement esquissé au début de cette section, qui disposerait au cœur de ses représentations la liberté à l'égard de ce qui est, est qu'il ne suppose pas nécessairement le recours à la tradition ou à la mémoire d'un moment auréolé de « sacré » pour se conserver. Plutôt que de la tradition ou de la mémoire, il se nourrit du conflit ou de la division qu'il suscite : comme on l'a dit, même ses adversaires doivent forcément user du référent qui

est disposé en son centre, soit la liberté à l'égard de ce qui est, dans l'élaboration de leur critique. En ce sens, ce qu'il institue est moins un espace lié par une mémoire de l'ancestral ou d'un moment inaugural dont le sens devrait être préservé à tout prix, qu'un espace marqué par la lutte ou la division, lesquelles n'entraînent cependant pas la fragmentation ou l'éclatement, dans la mesure où c'est autour d'un même référent – qui agit comme une sorte de « tiers symbolisant⁷⁶ » – que s'assemblent tant les adhérents que les critiques du récit. Autrement dit, l'espace institué par un récit fondateur de cette sorte, quoiqu'il soit « un », est aussi, en même temps et indissociablement, traversé par la division, sans pour autant être conduit à l'éclatement pur et simple – cette indissociabilité, cette paradoxale union, de l'un et du divers, constituant le propre, selon Marcel Gauchet notamment, de l'espace démocratique moderne. « [C]ontre les apparences » indique Gauchet,

le conflit est un agent essentiel de la cohésion sociale [...] Dans [l]a mesure où les individus s'affrontent sur les raisons d'être et les finalités de leur société, ils s'affirment comme les membres d'une *même* communauté. [...] Par le conflit social, les individus et les groupes se posent comme ennemis au sein d'un même monde. La lutte des hommes est productrice d'*appartenance* et restauratrice d'une dimension de communauté⁷⁷.

Si ces raisonnements sont corrects, posant la possibilité d'un récit fondateur qui ne serait pas incompatible avec le doute méthodique des modernes et, plus largement, avec la délibération sans tabou caractéristique de la modernité démocratique, il reste à établir ce qui pourrait constituer la trame concrète d'un récit de cette sorte. En d'autres termes, que pourrait être un récit qui dispose en son cœur un référent tel que « la liberté à l'égard de ce qui est » ?

On cherchera ici à répondre à cette question en usant d'une stratégie qui consiste à partir des ressources qu'offre la possibilité de traduire ce dernier énoncé (en évitant évidemment d'en altérer le sens), de façon à déterminer un ou des événements

historiques qui pourraient lui correspondre. Ainsi, « la liberté à l'égard de ce qui est » peut aussi équivaloir à une « liberté à l'égard d'un être que nous avons en commun » – puisque, comme on l'a dit, cet être est forcément commun à la fois à ceux qui adhèrent au récit fondateur et à ceux qui en contestent le sens, tous se le partageant, pourrait-on dire, « en parts égales⁷⁸ ». Pour le dire encore autrement : cet être à l'égard duquel on exerce sa liberté est notre « chose commune » ou encore notre « chose publique » – notre *res publica*. Pour poursuivre plus avant cet exercice de traduction, sans forcer pour autant, répétons-le, le sens de ce qui est énoncé, il semble qu'on pourrait également dire que la liberté qui est celle tant des adhérents que des critiques d'un pareil récit fondateur, est donc une « liberté républicaine », au sens littéral du terme : une liberté qui s'exerce dans la division, comme nous l'avons vu, mais autour d'une chose qui est commune ou publique. D'où la conclusion qu'on peut tirer de ce bref exercice de traduction : un récit fondateur qui renfermerait en son centre la notion de liberté républicaine pourrait être confirmé dans son être par ses critiques, lesquels, comme les adhérents ou défenseurs de ce récit, seraient forcément amenés, dans l'exercice même qui consiste à formuler leur critique à user d'une liberté à l'égard de la chose commune qu'est ce récit.

Revenons au cas du Québec⁷⁹. Nous avons déjà vu que, parmi les dates mentionnées dans le « Préambule » et devant décrire l'odyssée du « Nous » québécois, manquaient celles de 1837-1838. Or n'est-ce pas précisément un des moments privilégiés de l'histoire du Québec ou s'est élaborée à tout le moins une idée – à défaut d'institutions, puisque les événements ont eu la suite qu'on sait – de la liberté républicaine⁸⁰ ? L'article 2 de la « Déclaration d'indépendance » de 1838 ne proposait-il pas explicitement de faire du Bas-Canada une république, fondée, précisait l'article 16, sur le suffrage masculin dans distinction de fortune⁸¹ ? En disposant ces événements au cœur d'un récit cherchant à fonder le projet souverainiste moderne, ne parviendrait-on pas, sans demander que ce « moment inaugural » soit considéré comme l'objet d'une mémoire devant préserver son caractère « sacré », à dire le sens, comme on

l'a indiqué, tant de l'attitude des adhérents que de celle des opposants à pareil récit ? La liberté républicaine des Patriotes, en d'autres mots, ne pourrait-elle pas devenir de cette façon « notre chose commune ou publique », ce tiers symbolisant qui, tout en faisant l'objet de vifs débats quant à son sens, ce qui est indépassable dans le cadre de la modernité démocratique, serait pourtant confirmé comme ce qui rassemble, malgré les conflits qu'il susciterait immanquablement ?

À cela, on objectera peut-être, en s'inspirant de la thèse de Fernand Dumont sur la genèse de la société québécoise, que l'histoire du Québec contient plus de périodes de « résistance » que de périodes de « révolution » et que c'est donc sur les premières plutôt que sur les secondes qu'on devrait se fonder pour mener une réflexion sur les « commencements » qui pourrait nous « être utile devant les défis actuels de la société québécoise⁸² ». N'est-il pas vrai, en effet, qu'il « est des peuples qui peuvent se reporter dans leur passé à quelque grande action fondatrice : une révolution, une déclaration d'indépendance, un virage éclatant qui entretient la certitude de leur grandeur » alors que, « [d]ans la genèse de la société québécoise », on ne trouve « rien de pareil » et « [s]eulement une longue résistance⁸³ » ? Cependant, en plus de considérer l'apparente confusion dont procéderait pareil énoncé entre récit fondateur et histoire à proprement parler⁸⁴, il faudrait surtout se demander si toute fondation qui se base sur une imagerie de la « chute » n'est pas nécessairement condamnée à supposer une suite décrite comme un « hiver de la survivance⁸⁵ » et une conclusion assimilée à une rédemption. Ne se condamne-t-on pas immanquablement, en voulant fonder sur un moment de traumatisme originaire comme la Conquête, à faire des sujets porteurs de la rédemption, qui doit « enfin », comme l'indique le « Préambule » de 1995, nous faire sortir de la « survivance », des être essentiellement animés par le « ressentiment », si bien décrits dans certains romans québécois comme des « complexés, des peureux et des jaloux, balançant sans cesse entre la soumission et la colère⁸⁶ » ? Or on devrait savoir, au moins depuis Nietzsche, que sont bien limitées les

possibilités de fonder des être animés par le ressentiment⁸⁷, celui-ci étant une manifestation de la volonté de puissance en tant que « force réactive⁸⁸ ».

Mais peut-être, au fond, la véritable question, advenant le cas d'un autre référendum au Québec sur la souveraineté, tiendra-t-elle moins à la possibilité de fonder autrement, d'opposer un *autre* « Préambule », brisant avec la matrice théologico-politique judéo-chrétienne et, plus largement, avec l'appel à la religiosité, qu'à la tentation de ne pas fonder du tout. Cette tentation pourrait être forte, non seulement en raison de l'échec du « Préambule » de 1995 (y compris, rappelons-le, auprès des souverainistes, qui ne l'ont guère défendu), mais également en raison de la forte tendance qu'ont les souverainistes à faire une lecture *nationaliste* selon laquelle le « peuple d'ici » n'aurait pas besoin d'être fondé puisqu'il existerait en quelque sorte sans médiation, toujours authentiquement lui-même, son être étant l'exact équivalent de son « vécu ». Comme le dit Jean Larose, l'adversaire principal de l'indépendantisme au Québec est peut-être bien un certain nationalisme qui suppose que le peuple n'a pas à s'instituer, n'a pas à se fonder puisque, d'ores et déjà tout entier présent à lui-même, il *est*⁸⁹.

Notes

1. Nicolas Machiavel, *Le Prince*, ch. VI, trad. de Yves Lévy, Paris, Garnier-Flammarion, 1980, p. 29.
2. Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 5.
3. Guy Laforest, « Comment être patriote au Québec en 1997 », *Le Devoir*, 11 février 1997.
4. Il s'agit du « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté » comprise dans le « Projet de loi n° 1 » intitulé « Loi sur l'avenir du Québec » (Éditeur officiel du Québec, 1995) – lequel projet n'a par ailleurs jamais été adopté par l'Assemblée nationale étant donné les résultats du référendum d'octobre 1995. Lu publiquement au Grand Théâtre de Québec le 6 septembre 1995, le « Préambule » avait fait l'objet de débats au sein des Commissions itinérantes sur l'avenir du Québec dans les mois précédents (voir

- Jacques Parizeau, *Pour un Québec souverain*, Montréal, VLB éditeur, 1997, p. 88).
5. Voir la réaction de Daniel Johnson rapportée par Philippe Cantin, « “La fierté ne se donne pas en spectacle”. La Déclaration de souveraineté : une vision tronquée de l’histoire selon Johnson », *La Presse*, 7 septembre 1995.
 6. Lise Bissonnette, « Un exercice périlleux et attachant », *Le Devoir*, 7 septembre 1995.
 7. J.-Jacques Samson, « Le happening du Grand Théâtre », *Le Soleil*, 6 septembre 1995.
 8. Denis Lessard, « Le préambule promet une société parfaite », *La Presse*, 7 septembre 1995.
 9. Carol Néron, « Les Québécois veulent plus que des discours et des poètes », *Le Quotidien*, 8 septembre 1995.
 10. Pour Jean-Simon Gagné, ce document venu d’une « autre planète » s’appuie sur une « rhétorique qui sent parfois le fond de presbytère et la bouse de vache » (« Le mal du pays », *Voix*, 14-20 septembre 1995).
 11. *The Gazette*, 7 septembre 1995 : « *predictable ethnic nationalist tone* ».
 12. Propos rapportés par Konrad Yakabuski, « Des Québécois aux antipodes », *Le Devoir*, 8 septembre 1995.
 13. Voir la timide défense du ministre Guy Chevrette rapportée par Richard Plante, « “Il y en a qui commentent la Déclaration de souveraineté sans l’avoir lue...” ». Le ministre Chevrette de passage à Brigham », *La Voix de l’Est*, 9 septembre 1995.
 14. Ce silence n’a été, en fait, brisé que par les brèves allusions au « Préambule » que l’on trouve dans les textes suivants : Claude Couture, *La loyauté d’un laïc. Pierre Elliott Trudeau et le libéralisme canadien*, Paris-Montréal, L’Harmattan, 1996, p. 54 ; Jocelyn Létourneau, avec la collaboration d’Anne Trépanier, « Le lieu (dit) de la nation : essai d’argumentation à partir d’exemples puisés au cas québécois », *Revue canadienne de science politique*, vol. XXX, n° 1, mars 1997, p. 70-71 ; Joseph Yvon Thériault, « We the People... A People with a Right to Sovereignty? », Communication présentée au Congrès de l’American Sociological Association, Toronto, août 1997, p. 2 et « La nation orpheline », *Carrefour*, vol. 19, n° 2, 1997, p. 78, 91-92.
 15. Arendt traite de la question du commencement et de la fondation en particulier dans *l’Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté du Québec » :
 penser la fondation au-delà de la « matrice théologico-politique »

- et dans « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185.
16. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 251-300.
 17. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 304. Ainsi que le remarque Alain Roy (« Le discours légaliste. 2 », *Liberté*, 231, juin 1997, p. 152), la question du Québec soulève donc « un problème crucial, le plus grand de tous peut-être, étant lié au mystère de l'origine. Qu'est-ce qui *fait* un pays? d'où vient qu'un pays *se tient*? d'où prend-il son *droit* d'exister? » (l'italique est dans le texte). Ces questions, poursuit-il, bien qu'elles aient été posées depuis 1996 surtout par les fédéralistes tenants de ce qu'il appelle « le discours légaliste » (Stéphane Dion, Guy Bertrand, etc.), sont *aussi* celles des souverainistes (*Ibid.*, 154).
 18. Un événement peut ne pas avoir de suite; un commencement, par définition, est le point de départ d'une suite, suppose la durée.
 19. C'est, écrit Paule Levert, par une « forme qui le définit et polarise la matière du changement [...] que l'événement se constitue, prend corps, se distingue. Sans les formes qui nous permettent de distinguer et de nommer les événements, il n'y aurait pas de commencement. Ceux-ci supposent donc toujours une opération discursive » (*L'idée de commencement*, Paris, Aubier, 1961, p. 19).
 20. Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984, p. 21-22.
 21. Le droit n'est donc pas à entendre seulement comme « droit institué », ainsi que le supposent les défenseurs du « primat du droit » dans le débat concernant le droit du Québec à déclarer unilatéralement son indépendance. Le droit, du moins tel que le conçoivent des auteurs comme Arendt et Derrida (qui là-dessus se rejoignent, au-delà de tout ce qui les sépare – voir Bonnie Honig, « Declarations of Independence : Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic », *American Political Science Review*, vol. 85, n° 1, mars 1991, p. 97-113), est tout autant instituant qu'institué, il « appartient », si l'on peut dire, autant aux innovateurs, qui (se) donnent le droit, qu'aux conservateurs qui l'invoquent pour préserver l'ordre établi. De la même façon, l'« inconstitutionnalité » des innovateurs dont parle Arendt (*Essai sur la révolution*, p. 271), plutôt que de les confiner à l'illégalité pure et simple, les amène à concevoir la constitution, au-delà

de l'ensemble des documents écrits, sous l'angle du « pouvoir constituant », littéralement du pouvoir de constituer la société (voir sur cette question, quoique cet auteur prenne ses distances à l'égard d'Arendt, Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, *passim*).

22. « Loi sur l'avenir du Québec », « Préambule », ligne 25. Comme le « Préambule » n'est pas paginé, on a numéroté chacune des lignes. Elles seront désormais indiquées entre parenthèses dans le texte.
23. Point n'est besoin d'épiloguer longuement là-dessus. D'une part, personne en régime démocratique ne peut être autorisé à dire quelque chose comme « je vais réaliser la souveraineté et je vous l'annonce » ; et on imagine aisément l'incongru d'une Déclaration, qui n'en serait d'ailleurs pas une, où il serait dit quelque chose comme « je constate que vous allez réaliser la souveraineté et... ». Dans la lettre qui accompagnait l'« Avant-projet de loi sur la souveraineté du Québec », qui fut distribué en vue de préparer les Commissions itinérantes sur l'avenir du Québec, le Premier Ministre Parizeau écrivait, dans les toutes premières lignes, que « [c]omme *vous* le savez, j'ai déposé à l'Assemblée nationale un avant-projet de loi sur la souveraineté du Québec... », avant de passer à la question du « Préambule » qui doit « dire qui *nous* sommes et ce que *nous* voulons devenir » (l'italique n'est pas dans le texte).
24. En d'autres mots, il est « impossible de contourner, pour une “déclaration”, le moment de l'unité substantielle du déclarant » (Gilles Gagné, « Dieu qui sauve tout. Notes sur le préambule », *Conjonctures*, vol. 22, printemps 1995, p. 25). C'est ce que confirme un examen de quelques-unes des nouvelles constitutions adoptées depuis une vingtaine d'années à travers le monde. Ainsi, le « We, the people » de la Constitution américaine est repris par l'Afrique du Sud (*The Constitution of the Republic of South Africa*, 1996, « Preamble ») et par la Slovaquie (*Constitution of the Slovak Republic*, « The Preamble », dans The International Institute for Democracy (éd.), *The Rebirth of Democracy. 12 Constitutions of Central and Eastern Europe*, Council of Europe Press, 1995, p. 497), alors que la République tchèque préfère le « Nous, citoyens de la République tchèque... » (« We, the citizens of the Czech Republic... ») (*Constitution of the Czech Republic*, « Preamble », dans *The Rebirth of Democracy*, p. 117). L'Estonie,

Haïti et la Lettonie utilisent la formule « Le peuple... » (voir respectivement *Constitution of the Republic of Estonia*, dans *The Rebirth of Democracy*, p. 155 – il faut préciser dans ce cas qu’il s’agit de la Constitution de 1918 « réactivée » au moment de l’effondrement de l’U.R.S.S. ; *Constitution de la République d’Haïti*, « Préambule » (Port-au-Prince, éd. SCOLHA, 1987), p. 1 ; et *Constitution of the Republic of Latvia*, dans *The Rebirth of Democracy*, p. 261). La Lituanie utilise plutôt « La nation lituanienne » (« The Lithuanian nation... ») (*Constitution of the Republic of Lithuania*, dans *The Rebirth of Democracy*, p. 277) et la Croatie fait référence à « la nation croate et à tous les citoyens » (« the Croatian nation and all citizens... ») (*Constitution of the Republic of Croatia*, « Historical Foundations », dans *The Rebirth of Democracy*, p. 67). La Bulgarie, la Hongrie, la Macédoine et la Slovénie, enfin, font référence aux Assemblées élues représentatives des citoyens (voir, respectivement, *Constitution of the Republic of Bulgaria*, *Constitution of the Republic of Hungary*, *Constitution of the Republic of Macedonia* et *Constitution of the Republic of Slovenia*, dans *The Rebirth of Democracy*, p. 11, 211, 333 et 555).

25. « Auteurs » devant ici être entendu au sens étroit de « ceux qui ont écrit le Préambule » – alors que, bien évidemment, c’est le « Nous » qui y est énoncé qui est censé en être l’auteur. Dans son ouvrage *Pour un Québec souverain*, Jacques Parizeau indique que le « projet de préambule [a été] préparé par Gilles Vigneault, Marie Laberge, Fernand Dumont et Jean-François Lisée » (p. 91). La presse faisait plutôt état de six auteurs : « Ils [Gilles Vigneault et Marie Laberge] ont d’abord travaillé sur des textes d’histoire d’un autre contributeur, le célèbre sociologue Fernand Dumont, et ont chacun de leur côté bâti tout le texte. Celui-ci a été, en maintes occasions, de réunion en réunion, soumis aux constitutionnalistes Henri Brun et Andrée Lajoie, et au conseiller du premier ministre, Jean-François Lisée, les trois autres membres du comité de rédaction » (Gilles Normand, « “Comme une lettre qu’on avait envoyée soi-même et qui nous revient sous une autre forme...” – Gilles Vigneault », *La Presse*, 7 septembre 1995).
26. Gagné, « Dieu qui sauve tout », p. 26 ; également, du même auteur, « Un Dieu qui sauve tout », *Société*, numéro hors série, été 1995, p. 23.
27. Ces métaphores toutes bucoliques, il est important de le relever, se trouvent au tout début du « Préambule » seulement ; elles

ne reviennent pas après les dix premières lignes. Il n'est donc pas exact de dire que le texte baigne tout entier dans pareille imagerie. Certes, ces métaphores sont lourdement chargées de sens, dans un contexte où le néo-nationalisme québécois a prétendu se construire contre le vieux nationalisme canadien-français et où certains, depuis P. E. Trudeau, ont contesté qu'il y ait eu rupture véritable entre les deux. En outre, ce « préambule au Préambule » colore ce dernier tout entier (comme le relève l'expérience qui consiste à lire le document en « sautant » ces lignes). Mais il semble que son objectif, comme l'indique l'absence de recours ultérieur aux métaphores dont il use, est davantage de fournir une image capable de naturaliser l'histoire que de montrer que le Québec dont il est question est celui de Lionel Groulx.

28. Le « Nous » du « peuple » est donc censé inclure les descendants des Français et des autres communautés – et pas seulement les premiers, qui constituent la « nation » à proprement parler. Voir également, plus loin, les lignes 46-47 : « ce pays sera tous ceux, hommes et femmes, qui l'habitent, le défendent et le définissent, et [...] ceux-là, c'est nous ».
29. Il est remarquable que le document passe sous silence (même s'il lui est fait indirectement référence quand il est question de l'Acte d'Union) la tentative révolutionnaire de 1837-1838.
30. Il en compose, il faut le remarquer, la partie la plus longue : lignes 89-165.
31. Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto, Academic Press, 1983, p. 169, 192-193.
32. *Ibid.*, p. 113.
33. Fethi Benslama, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1993, p. 11.
34. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 231, 236-237, 269, 271, 288.
35. Paul Tillich, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 70-73.
36. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
37. *Ibid.*, p. 12.
38. Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, vol. 3, 1971, p. 17.
39. *Ibid.*, p. 20 ; et Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 294.

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté du Québec » :
 penser la fondation au-delà de la « matrice théologico-politique »

40. Comme le dit Benslama, « [I]a toute puissance exclue, c'est ce que la collectivité humaine partage » : nul parmi elle n'a pu la faire être à partir de rien (*Une fiction troublante, op. cit.*, p. 49).
41. Marcel Gauchet, « La dette de sens et les racines de l'État », *Libre*, 2, 1977, p. 5-43.
42. Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 54-56, 38.
43. Gauchet, « La dette de sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 22.
44. Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 65.
45. Jean-François Mattei, « Platon et la modernité », dans Roger-Pol Droit, *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991, p. 78.
46. Lefort, « Permanence du théologico-politique », *op. cit.*, p. 278 et suivantes.
47. Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 119.
48. *Ibid.* On reconnaît ici tout ce que doit Gauchet au travail de l'historien Ernst Kantorowicz, auteur de *Les deux corps du Roi, Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989. Voir de Gauchet, sur Kantorowicz, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique » (I et II), *Le Débat*, vol. 14, 1981, p. 133-157 et vol. 15, 1981, p. 147-168.
49. Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 118.
50. Gauchet « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps » (I), *op. cit.*, p. 141.
51. Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 120; et « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps » (I), *op. cit.*, p. 153. Voir également Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Hachette-Pluriel, 1987, p. 26-27.
52. Lefort, « Permanence du théologico-politique? », *op. cit.*, p. 287.
53. Fascinées par l'image du corps royal, les différentes parties du corps politique se trouvent fascinées par l'« Un », par leur propre image où elles apparaissent toutes rassemblées, que le Roi incarne et exhibe devant eux, en sa personne même. Toute la réflexion de Lefort sur *Le discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie va dans ce sens : ce qui fait que « mille obéissent à un », c'est la capacité de celui-ci à dire, à énoncer, le « nom d'Un ». Voir Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans Étienne de la Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire. La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 1978, p. 247-307.

54. Lefort, « La permanence du théologico-politique », *op. cit.*, p. 279.
55. *Ibid.*, p. 283.
56. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 57 et p. 64.
57. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 234.
58. Létourneau et Trépanier, « Le lieu (dit) de la nation », *op. cit.*, p. 60.
59. Benslama, *Une fiction troublante*, *op. cit.*, p. 16-17.
60. *Ibid.*, dans l'ordre, pages 57, 21, 22, 70.
61. *Ibid.*, p. 72.
62. Peut-être, en effet, que l'idée de l'Humanité autofondée, par la délégitimation généalogique qu'elle entraîne, suppose comme son envers indépassable, indique Benslama, la volonté d'un retour intégral à l'origine ainsi radicalement remise en cause – la volonté de l'« intégrisme » (Benslama, *Une fiction troublante*, *op. cit.*, p. 67, 87 et 88).
63. Pour reprendre un argument « straussien » : démontrer la nécessité historique d'un phénomène ne revient aucunement à démontrer qu'il correspond à ce qui est juste ou bon (Michel-Pierre Edmond, *Philosophie politique*, Paris, Masson, 1972, p. 18-19).
64. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 86.
65. De telle sorte qu'on a absolument tort de considérer, comme Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger : The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 189 par exemple, qu'Arendt, comme Martin Heidegger, défend l'idée d'une politique sans fondation ou fondement (« *groundless politics* »).
66. Arendt, « Qu'est-ce l'autorité ? », *op. cit.*, p. 160.
67. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 304-305. Voir André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 188-189.
68. Arendt, « Qu'est-ce l'autorité ? », *op. cit.*, p. 159.
69. L'idée de « re-fondation » tire son origine de Machiavel : voir les *Discours sur la décade de Tite-Live*, t. 3, chap. 1, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 245-249 ; voir également le commentaire de Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 589, 601-604.
70. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 293.
71. Arendt, « Qu'est-ce l'autorité ? », *op. cit.*, p. 159.
72. *Ibid.*, p. 164.

Le « Préambule » à la « Déclaration de souveraineté du Québec » :
 penser la fondation au-delà de la « matrice théologico-politique »

73. *Ibid.*, p. 163. Voir Bruno-Marie Duffé, « Hannah Arendt : penser l'histoire en ses commencements. De la fondation à l'innovation », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 67, 1983, p. 405-406.
74. Voir Carl L. Becker, *The Declaration of Independence : A Study in the History of Political Ideas*, New York, Vintage Books, 1958, p. 36-37 ; ainsi que les remarques de Derrida, *Otobiographies*, *op. cit.*, p. 24-25 et 27-28.
75. Arendt, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 301.
76. Louis Quéré, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier, 1982, p. 33.
77. Marcel Gauchet « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *Esprit* vol. 8-9, août-septembre 1976, p. 24-25 (l'italique est dans le texte). Dans la mesure où l'espace de délibération démocratique est ainsi institué, on peut dire, paradoxalement, qu'il se fonde sur la « quête de son fondement » (Lefort, « Permanence du théologico-politique », *op. cit.*, p. 270.)
78. Benslama, *Une fiction troublante*, *op. cit.*, p. 51 et 52. Alors que c'est la mort qui donnait vie au « Corps paternel » dépecé par les fils selon Freud, c'est grâce à un « repas totémique textuel », à une mise à mort « du texte mythique » fondateur du corps politique (*ibid.*, p. 54), que la fiction et ainsi la fondation pourraient coexister avec le scepticisme des Modernes selon Benslama.
79. Il est évidemment hors de question ici de proposer formellement un autre « Préambule » que celui de 1995. Il ne s'agit que d'esquisser très brièvement, sur la base des précédents raisonnements, ce qui pourrait se situer au centre de sa trame narrative.
80. Ceci dit sans ignorer la complexité du débat historiographique à propos de ces événements. À ce sujet, voir Jean-Paul Bernard, *Les Rébellions de 1837-38. Les patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983. L'affirmation faite ici revient seulement, ce qui suffit dans le cadre d'une réflexion qui porte sur la possibilité de l'élaboration d'un récit fondateur, à énoncer qu'il est possible de lire les événements de 1837-1838 comme un moment qui renvoie à la liberté républicaine. Voir à ce sujet Stéphane Kelly, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.
81. « Manifeste des Patriotes (1838) », dans Daniel Latouche, avec la collaboration de Diane Poliquin-Bourassa, *Le manuel de la parole. Manifestes québécois*. Tome 1 : 1760 à 1899, Sillery,

- Boréal Express, 1977, p. 79-80. Voir, sur cette Déclaration d'indépendance, Allan Greer, *The Patriots and the People : The Rebellion of 1837 in Rural Lower Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 340.
82. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 331.
83. *Ibid.*
84. L'historien, en principe du moins, ne peut pas se permettre d'ignorer les faits et leur complexité. Un récit fondateur n'est pas un cours d'histoire. Par définition, il est forcément sélectif.
85. Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 331.
86. Serge Cantin, *Ce pays comme un enfant. Essais sur le Québec (1988-1996)*, Montréal, L'Hexagone, 1997, p. 154 (commentant *L'Hiver de force* de Réjean Ducharme).
87. Marc Angenot a cherché à décrire le souverainisme québécois comme un mouvement essentiellement appuyé sur le ressentiment : voir ses interventions « Démocratie à la québécoise », *Le Devoir*, 13 juin 1996 et « Lettre ouverte à Bernard Andrès », *Liberté*, vol. 229, février 1997, p. 109-119 ; voir également, plus globalement, son ouvrage *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1995. En dépit d'une rhétorique violemment antinationaliste qui amène l'auteur à tenir des propos pour le moins farfelus (le gouvernement souverainiste « illégitime » aurait le projet d'interdire le vote des plus récents « Néo-Canadiens » et de l'étendre à tous les Québécois « de souche » de 16 ans : « Lettre ouverte à Bernard Andrès » p. 111, 116), la question soulevée dans ces textes est pertinente : il est difficile, voire impossible de ne pas tomber pas le ressentiment quand on cherche à fonder sur une défaite comme la Conquête et sur la colère qui s'ensuit. Voir, pour une réflexion subtile sur les liens entre le ressentiment et le nationalisme québécois, les écrits de Daniel Jacques, « La mort annoncée d'un projet insignifiant ? », *Possibles*, vol. 19, n^{os} 1-2, hiver-printemps 1995, p. 209-226 et ceux de Jean Larose, notamment *La souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994.
88. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1977. Voir, à propos de la notion de force réactive, le commentaire de Gilles Deleuze dans son *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 19 et suivantes.
89. Jean Larose, *La souveraineté rampante*, *op. cit.*, *passim*.

Fonder l'autorité sur la liberté : un paradoxe de la pensée personaliste d'après-guerre

JEAN-PHILIPPE WARREN

Fernand Dumont a laissé une œuvre d'une grande richesse, dont nous avons encore à prendre toute la mesure. Rares cependant sont les critiques ayant voulu éprouver de l'intérieur la logique de sa pensée et exposer quelques-unes des apories qu'elle recèle. Soit on a voulu la réfuter, pour ainsi dire, du dehors, en discréditant certains présupposés théoriques sur lesquels elle repose ; soit on y a puisé, au gré des modes et des humeurs, l'inspiration d'un article savant ou d'un exposé intellectuel. Dans les deux cas, il semble qu'on ait attribué à l'œuvre de Fernand Dumont, pour les besoins d'une démonstration critique ou d'emprunts circonstanciés, une cohérence plus grande et plus générale qu'elle ne renferme en vérité. Nous avons nous-même contribué à renforcer cette impression en nous attardant à quelques-unes de ses intentions primordiales¹. Il est vrai que celles-ci sont demeurées les mêmes dans les ouvrages de la maturité que dans les articles du jeune sociologue et elles ont constamment orienté l'ensemble des écrits dumontiens, mais nous aurions tort de supposer qu'elles structurent l'œuvre d'une manière si forte et si systématique qu'elles lèvent toute contradiction ou paradoxe dans la pensée du professeur de l'Université Laval. Au contraire, nous croyons que cette pensée, si stimulante et complexe qu'elle soit, comporte certaines contradictions qui procèdent, nous en ferons l'hypothèse, de la philosophie chrétienne de l'après-guerre.

Dans ce texte, nous voudrions revenir à l'idée de fondation chez les auteurs personalistes, et en particulier chez Dumont, en situant celle-ci dans le contexte intellectuel et philosophique des années 1950. Cette période a correspondu à un effort radical de critique de l'ancienne configuration idéologique constituée dans l'entre-deux-guerres. Les valeurs et les principes de l'époque précédente ont été jusqu'à un certain point

renversés. Alors que la génération des années 1930 avait voulu fonder l'ordre social sur l'autorité et la hiérarchie, celle qui a suivi vingt ans plus tard a tenté de faire de la liberté l'article premier de son utopie. Le choc allait être brutal. Cependant, en continuant à s'inscrire en partie dans l'univers culturel, philosophique et social de l'avant-guerre, les membres de la génération des années 1950 ont sans doute plus cherché à actualiser et à dynamiser la pensée de leurs prédécesseurs qu'à la réfuter ou à la démolir. Il s'en est suivi une démarche intrigante, laquelle tentait de marier en une synthèse inédite l'ancien et le nouveau monde.

La pensée post-tridentine

Ramenée à sa logique foncière, la pensée de l'entre-deux-guerres tourne autour du principe premier de l'autorité. Elle prend forme en réaction à la Révolution française, dont la politique et l'éthique érigent la liberté en principe transcendant. L'individu moderne, émancipé de la tutelle monarchique et religieuse, trouve en lui-même les motivations et les ressources pour reconstruire à neuf l'ordre social. Il élit pour modèle l'être de raison de la science et faire table rase des connaissances accumulées par la tradition, afin d'envisager l'avenir comme la projection de sa libre volonté.

À l'évidence, une telle conception de l'homme et du monde entre en contradiction flagrante avec l'enseignement catholique issu de Vatican I, au moment où est formulé, entre autres, le dogme de l'infaillibilité papale. C'est la pensée catholique officielle dans son ensemble qui se révolte contre l'idéal d'un complet libre arbitre, immédiatement associé aux pires dérives du protestantisme. « La société moderne, écrivait Louis-Adolphe Paquet, issue immédiatement de la Révolution française, remonte par un enchaînement de faits et de causes jusqu'au protestantisme du seizième siècle. Luther, en arborant contre l'Église l'étendard du libre examen, donna le signal de l'émancipation religieuse et de l'insubordination sociale dont les progrès caractérisent notre époque² ». Selon cet auteur, la tolérance civile des cultes dissidents avait fini par

miner de l'intérieur l'architecture chrétienne, défaisant l'ordre solennel de la société médiévale. Brisant les cadres tracés par Dieu, continuait-il, l'amour de la liberté, « sans règle et sans frein », avait laissé la société moderne en proie à des passions « périlleuses et funestes ».

L'Église catholique post-tridentine³ ne se prononce pas contre la liberté, seulement contre son dévoiement ; elle ne refuse pas les progrès de la raison individuelle, mais elle condamne leur subversion.

Ce n'est pas la liberté elle-même, que l'on appelle religieuse, civile, politique, que l'Église catholique condamne ; ce sont ses défaillances, ses défauts, ses abus : végétation parasite qui en épuise la sève et en déshonore le tronc. La liberté, comme la volonté, est faite pour le bien ; et la faculté de choisir le mal n'appartient pas plus à son essence, n'est pas plus nécessaire à sa perfection, que la faculté d'errer n'appartient à l'essence et à la perfection de l'intelligence, que la maladie n'entre dans la nature et le fonctionnement de la vie⁴.

S'il fallait seulement, selon Paquet, laisser à elles-mêmes les libertés modernes, le résultat serait immanquablement l'impiété, la licence, l'erreur et l'anarchie. Seul le sens du vrai éloigne l'individu de l'erreur, comme seul le sens du bien le préserve du péché. Loin d'assurer le progrès de l'humanité, la tolérance du mal représente pour Paquet une régression à ces temps supposés barbares où seule la force faisait loi.

L'autorité doit donc chercher à s'exercer dans l'État et dans l'Église. Il faut renforcer la hiérarchie chaque fois qu'elle se trouve ébranlée ou compromise. « Le plus sûr moyen de sauver la société est encore de lui dire ce qu'elle doit être, et de lui montrer l'idéal où elle doit tendre⁵ ». Cette orientation essentiellement normative favorise un retour à saint Thomas, qui deviendra le penseur officiel de l'Église romaine pour au moins un siècle. En voulant couler dans le moule de la morale les structures sociales autant que les attitudes individuelles, Rome adopte un cadre philosophique qui permet de faire de

la société, au moins en théorie, un gigantesque organisme tenu fonctionnellement par une liste plus ou moins précise de droits et de devoirs. Le thomisme pontifical de ces années semble une vision du monde capable d'éviter le subjectivisme et le rationalisme propre à l'époque moderne : « [1]e dogmatisme qui s'installe chez les thomistes est radical⁶ ». Il emporte tout sur son passage, car c'est justement de sa rigidité et de son universalité qu'il tire sa force. Il permet d'insérer l'histoire humaine et les rapports sociaux dans un plan éternel, sans faille, c'est-à-dire sans inquiétude et sans doute, tout entier tendu par l'exigence de l'apologétique.

La soumission doit s'exercer de bas en haut de l'échelle sociale, c'est-à-dire, ici, des enfants jusqu'au pape, ou encore de la cellule familiale jusqu'au Vatican. Quand la soumission à Dieu – et donc à son représentant terrestre – est compromise par des sollicitations diverses, c'est toujours la première qui doit prévaloir. Quand l'ordre et l'autorité contredisent la loi éternelle, répétait alors le souverain pontife, la dissidence s'impose, sinon la mutinerie. En toute autre circonstance, le devoir d'obéissance est sacré, global, sans compromis, surtout eu égard aux ordonnances pontificales. Car c'est le pape qui

doit pouvoir juger avec autorité de ce que renferme la parole de Dieu, décider quelles doctrines concordent avec elle et quelles doctrines y contredisent. De même, dans la sphère morale, c'est à lui de décider ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il est nécessaire d'accomplir ou d'éviter si l'on veut participer au salut éternel ; autrement, il ne pourrait être ni l'interprète infaillible de la parole de Dieu, ni le guide sûr de la vie humaine⁷.

Venant de Dieu, l'autorité découle, par « révélation » romaine ou raisonnement théologique, des plus hautes instances cléricales jusqu'aux plus basses sphères profanes.

Dans l'ordre politique, la démocratie est vue avec méfiance. Les penseurs post-tridentins en acceptent le principe, mais ils lui fixent des bornes assez strictes. Aussi tard qu'en 1956, on diffuse sur les ondes radiophoniques des discours, tenus par

des prêtres, qui invitent les Canadiens français à ne pas ériger le culte des institutions parlementaires en absolu. « L'autorité souveraine, par quelque gouvernement qu'elle soit exercée, découle uniquement de Dieu, principe suprême et éternel de toute puissance. [...] C'est donc une erreur absolue de croire que l'autorité vient de la multitude, du nombre et du peuple [...]. Cette erreur, qui date de la Réforme, repose sur le faux principe que l'homme n'a d'autre maître que sa raison individuelle⁸ ». Ce genre de propos trouve alors un écho dans l'ensemble des institutions canadiennes-françaises, à commencer par l'école, où les instituteurs et les institutrices s'assurent de la complète soumission de leurs élèves. Apprendre, cela signifie se plier à une discipline d'accumulation des connaissances, savoir préalablement filtré, censuré, expurgé par les autorités compétentes. Les « mauvais » livres sont ôtés des bibliothèques et des programmes, autant que les mauvaises pensées sont chassées des esprits. Outre la politique et l'éducation, la famille est aussi, pour des raisons semblables, l'objet d'une attention privilégiée de la part des traditionalistes canadiens-français. Lionel Groulx l'écrivait avec force :

Une éducation véritable, suppose si nous ne faisons erreur, une loi et une autorité. [...] Cette loi et cette autorité, la famille canadienne n'en a jamais été dépourvue. Elle est aux antipodes de la famille moderne, famille envahie par les idées démocratiques, où les parents partagent avec tous les enfants le gouvernement de la maison et où l'autorité qui appartient à tous n'appartient à personne. Dans la famille de chez nous, il y a un chef. Et ce chef est le chef naturel, le père, qui incarne, dirait Frédéric Le Play, « la seule autorité que Dieu ait instituée par le décalogue éternel »⁹.

Par son ascendant moral, par son « pontificat domestique », le père assure la concorde des membres de la famille.

La banqueroute de l'autorité, allait-on répétant, conduit au règne de l'anarchie. Pour assurer la bonne marche d'une société, il faut un général qui commande aux soldats, les guide

au milieu de la plaine, dirige les opérations, décide du rôle de chacun. Autrement, l'armée se cherche, se débande et offre une proie facile à l'ennemi. Ou encore, selon une autre métaphore, pour assurer l'harmonie d'un concert, il faut un chef d'orchestre qui anime et unit les musiciens. Sans lui, l'accord est impossible et le concert tourne à la cacophonie. Mais ce chef, ce « meneur d'hommes » ne saurait arriver à ce résultat sans une idée forte de la stratégie militaire ou de la symphonie. De là la recherche constante, durant l'entre-deux-guerres, d'une « doctrine », quête qui mobilise les meilleurs esprits traditionalistes. Avec cette doctrine, supposait-on, tout deviendrait possible ; sans elle, ce serait le désordre et la ruine.

Pour parvenir à formuler cette doctrine, on s'appuie, bien entendu, sur les encycliques pontificales. Celles-ci représentent une source constante d'inspiration. L'enseignement du pape, celui de l'Église catholique en général, alimente sans cesse les discussions et les débats dans la province. Il existe toutefois une deuxième source d'autorité, et les intellectuels les plus conservateurs ne se font pas prier pour y puiser abondamment, à savoir le passé. Le courant traditionaliste tire en effet son nom de cet appel lancinant à l'histoire nationale, croyant pouvoir y trouver non seulement des leçons pour mieux affronter l'avenir, mais les principes mêmes sur lesquels doit reposer l'organisation sociale. En plus de la connaissance de la hiérarchie naturelle des valeurs et de l'ordre transcendant des choses, il faut accepter de continuer le « labeur des morts », d'écouter la « voix des tombeaux » qui enseigne comment être soi-même. « C'est le magistère de l'histoire, incessante transfusion de l'âme des pères dans l'âme des fils, qui maintient une race invariable en son fond. Pour des petits peuples comme le nôtre, mal assurés de leur destin, exposés à douter de leur avenir, c'est l'histoire [...] qui détermine les suprêmes fidélités¹⁰ ». Ces fidélités s'imposent pour deux raisons : pour être fidèle à une certaine idée de l'origine et de l'authenticité immémoriale, et aussi pour s'assurer d'un sens de l'histoire, d'une destinée, à l'heure où les boussoles s'affolent et où, comme le dit Tocqueville, « l'esprit marche dans les ténèbres ». Ce retour aux traditions nationales, exaltées chez les roman-

tiques, permet de comprendre pourquoi Lionel Groulx pouvait parler du passé comme d'un maître. Le passé représente une loi, un idéal, qui fonde le lien social. Sans histoire, une société ne serait pas seulement aveugle ; elle serait, prédisait le chanoine Groulx, déliquescence.

N'insistons pas davantage sur cet idéal-type de la pensée traditionaliste. Déjà, le portrait sommairement brossé de celle-ci permet de mieux comprendre pourquoi cette philosophie sera violemment rejetée dans l'après-guerre, avec le développement d'une éthique nouvelle, celle du personalisme. Le discours de l'autorité est mal adapté à une société gagnée à la consommation de masse et à l'individualisme nord-américain. En 1950, les convictions anciennes selon lesquelles les directives pontificales et les traditions nationales constituent les principales sources de légitimité sociale, politique, religieuse ou culturelle commencent à être ébranlées. Lorsque, par exemple, le père Georges-Henri Lévesque lance dans un de ses discours précurseurs au palais Montcalm, à Québec, que si l'autorité vient de Dieu, la liberté vient aussi de Dieu, et qu'elle a même, théologiquement, priorité sur la première, la salle lui répond spontanément par une ovation debout¹¹. Le Québec est mûr pour une révolution idéologique. Les bâtisseurs de la Révolution tranquille cherchent déjà, dans les années 1950, à maçonner autrement les fondations éthiques de la société.

Le personalisme

On oublie parfois d'y insister, mais Pierre Elliott Trudeau a fait tourner un nombre important de ses réflexions autour de la question de l'autorité, comme en témoignent les titres de ses articles (« Pour prévenir les séditions », « Obéir, mais à qui ? », « L'argument d'autorité », « Le peuple au pouvoir », « Le droit de protester », etc.). Cela s'explique aisément quand on sait que la pensée traditionaliste repose sur une métaphysique de l'autorité. Pour les personalistes, il s'agira ni plus ni moins d'inverser la relation au pouvoir issue de la pensée de l'avant-guerre et de mettre au centre de la réflexion sociale l'idée de

liberté. La fondation de l'institution (religieuse, certes, mais aussi politique et sociale) change soudain de légitimité.

Une pléiade d'auteurs européens participe au courant personnaliste, à commencer par Emmanuel Mounier, directeur de la célèbre revue *Esprit*, laquelle eut une influence certaine sur les débats québécois des années 1950. *Cité libre* s'en inspire largement. « Les instigateurs de *Cité libre* avaient décidé, dès leurs premières rencontres, de faire tenir au directeur d'*Esprit* la première copie de la revue qui sortait des presses. C'est assez dire que *Cité libre* est née sous le signe d'*Esprit*, en fidélité aux mêmes valeurs pour lesquelles Mounier s'est battue jusqu'au dernier jour¹² ». Mais au-delà de cette revue, c'est une éthique nouvelle, autant qu'une idéologie sociale et politique, qui gagne les cercles engagés canadiens-français, du syndicalisme de la CTCC (future CSN) aux mouvements de jeunes de la Jeunesse étudiante catholique (JEC) ou de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC), en passant par le monde universitaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval¹³.

Or, si le personnalisme se distingue à l'intérieur de la pensée catholique, c'est par une insistance renouvelée sur la notion de liberté. Dans la perspective ouverte par cette philosophie, la personne est importante dans la mesure où elle incarne un foyer de liberté contre le mouvement de chosification, toujours menaçant, qui cherche à la rabattre sur des réalités objectives, et donc potentiellement anonymes. « La liberté, écrivait Mounier, est source vive d'être ». « Un acte n'est un acte d'homme que s'il transfigure les données les plus rebelles dans la magie de la spontanéité¹⁴ ». Rendre le monde personnel, c'est par conséquent tirer la personne hors des contraintes qui l'asservissent et l'oppriment. « Ils [les pouvoirs autorisés] sont finalement *au service de* la liberté ontologique des personnes. Bien loin de se constituer avec les dépouilles de l'humanité, ils n'ont de raison que d'*augmenter* l'humanité chez ceux qui en relèvent¹⁵ ». En d'autres termes, il n'est d'autorité vraie et légitime que lorsque celle-ci sert à nourrir la liberté de ceux qui s'y soumettent.

Cette liberté n'est pas laissée au libre arbitre ou à l'indifférence de chacun. Le personnalisme n'est aussi prompt à défendre

une autorité émancipatrice que dans la mesure où la personne possède le potentiel intérieur d'arriver à une personnalisation de son existence, c'est-à-dire à l'authenticité de son être. Chacun naît sur terre pour accomplir un projet, et ce projet n'a de valeur que s'il participe vraiment d'un appel, d'une transcendance, de quelque chose qui est à la fois soi et plus grand que soi. D'un côté, la liberté ne saurait se consumer dans une vaine spontanéité ; elle ne prend sa pleine valeur que dans la constante recherche d'un épanouissement de la vie humaine. D'un autre côté, pour les personnalistes, cette liberté semble sans cesse menacée, non pas par un avachissement et une abdication individuels, mais par les pouvoirs adventices qui voudraient la contenir, la réduire ou la divertir de son élan fondamental.

Dans une époque de plus en plus écrasée par ce qu'elle croit être des fatalités, si rongée de souci et d'angoisse qu'elle est prête à livrer sa liberté pour un minimum de sécurité, il n'est pas moins urgent de dénoncer l'esprit de servitude et ses formes larvées. Un certain goût passif de l'autorité qui relève de la pathologie plus que de la théologie, les adhésions aveugles aux consignes de partis, l'indifférence docile des masses désorientées révèlent le recul de l'homme libre : il faut en reconstituer l'espèce¹⁶.

Consignes de la théologie catholique, diktats des partis politiques et passivité des masses, voilà trois maux parmi d'autres qui affligent le monde contemporain. Contre de telles dérives, il s'agira de rappeler constamment l'idéal de la personnalisation, lutter pour l'affranchissement des individus, travailler à la réforme des structures sociales et des institutions. On comprend pourquoi une telle conception philosophique débouche sur des considérations proprement révolutionnaires : la société ayant pour objectif ultime de servir la personne, toute autorité considérée comme inauthentique devra être dénoncée et éventuellement abolie.

Au Québec, dans le domaine politique, cela voudra dire une réconciliation avec les principes démocratiques. On déclarera

vouloir réhabiliter l'autorité du peuple, et surtout en finir avec la sacralisation des institutions et des élites. La démocratie devient le mot magique par lequel les personnalistes nomment cette tentative de redonner aux citoyens la possibilité de construire le monde et de faire leur histoire. Dans le domaine ethnique, ils voudront émanciper les Canadiens français de la gangue idéologique étroite qui leur servait d'identité toute faite. Les traditionalistes disaient du Canadien français qu'il était cultivateur, respectueux de son curé, frileusement attaché à ses mœurs et coutumes. Ils disaient de la femme canadienne-française qu'elle était mère de nombreux enfants, soumise à son mari, heureuse de s'affairer à ses fourneaux. Tout cela, soudain, ne tient plus. L'ancien discours national avait voulu fabriquer à la pièce des Canadiens français avant de se soucier de faire des hommes. La personne sera, elle, ce qu'elle décide d'être.

En éducation, les choses se jouent selon une argumentation semblable. L'autoritarisme des établissements d'enseignement québécois ne favorisait guère, pendant la Grande Noirceur, l'audace et l'inquiétude. « Dans son milieu, l'enfant et plus tard l'adolescent ne rencontre que des attitudes sécuritaires; les parents savent tout, les curés savent tout, tout le monde sait tout autour de l'enfant; il y a rarement quelqu'un d'inquiet, qui cherche et s'interroge. Tout semble réglé pour toujours autour de lui¹⁷ ». Rioux y soupçonne la marque d'un conformisme délétère, d'une soumission morbide, car passive, à l'autorité.

En religion, enfin, les personnalistes affirment que les Canadiens français ont « figé l'éternel » dans des formules abstraites. Alors que la foi évoque une inquiétude placée au cœur de l'espérance humaine, elle s'était trop longtemps déclinée, dans la province, en rituels baroques et en coutumes désincarnées. « La foi est un mot déchirant, écrivait Pierre Vadeboncoeur; la croyance est un état dramatique ». Or, continuait-il, les Canadiens français avaient adopté par le passé une « foi habitudinaire », sorte d'enseignement consolateur et sécurisant qui ne mène pas plus à l'absolu que l'habitude ne mène à la grâce. « Ce qu'on a appelé la mort de notre liberté, c'est cela. Notre liberté est morte d'une allégeance ambiguë donnée à une vérité qu'au fond nous n'acceptons pas et dont

nous ne vivions pas¹⁸ ». La fidélité dans le conformisme éteint même la vérité la plus sublime et la plus forte. En immobilisant le mouvement de la foi, il ne reste de celle-ci que la carcasse : les rites et les symboles, le squelette de l'appareil extérieur. L'institution cléricale a pu dès lors apparaître dans tout son arbitraire. « Rien ne tyrannise autant que ce que l'on ne choisit pas. La religion subsistait en nous sans vérité et ceci était assez répandu. La contrainte ne diminuait pas pour autant ; au contraire, moins il y avait de vérité, moins il y avait de liberté¹⁹ ». Cette dernière citation représente un petit condensé de pensée personaliste : la liberté est une écoute de la vérité, tout autant que la vérité découle de la liberté. L'une est pour ainsi dire l'expression naturelle de l'autre.

En bref, dans l'après-guerre, le thomisme dogmatique et métaphysique d'autrefois va être perçu comme trop scolastique, comme trop vide et détaché des choses du monde. Les traditions, elles, vont être dénoncées comme trop contraignantes, trop arbitraires, trop dépassées. La pédagogie traditionnelle sera jugée impropre à susciter l'imagination de l'enfant. Et ainsi de suite. En voulant arracher le Canadien français à un univers autoritaire, les personalistes exaltent ce qui, selon eux, favorise le mouvement des choses et de l'esprit. C'est une des raisons pour lesquelles on peut parler d'une certaine tendance anarchiste à l'œuvre au sein de ce courant de pensée²⁰. En voulant insuffler un peu d'inquiétude dans les douces et paisibles certitudes de la nation²¹, en faisant sans cesse le procès d'un idéalisme toujours soupçonné de dogmatisme ou de réification au réel, les penseurs personalistes en viennent à promouvoir la réforme tous azimuts de la culture et des institutions canadiennes-françaises. C'est l'ensemble de l'architecture traditionaliste qui doit, selon eux, être repensée et redessinée.

La fondation personaliste

Le remplacement d'une éthique basée sur l'autorité par une autre fondée sur la liberté consomme le passage des années 1950 aux années 1960. Il faut désormais être de la révolution

permanente à travers laquelle la régénération de l'*homme québécois* pourra enfin s'accomplir. Le saint mot de liberté se retrouve sur toutes les lèvres. Davantage que ceux de *Cité libre*, les collaborateurs de *Parti pris* poussent cette volonté dans une infinité de directions à la fois, et d'abord dans celle d'une critique de l'ordre établi et des capitulations face aux pouvoirs adventices des curés et des Anglais. La révolte s'amplifie contre le système qui cherche à faire des enfants des collèges classiques les âmes dirigeantes de la communauté canadienne-française. « En racontant que nous étions l'«élite», on tentait de nous mettre dans le coup ; le système était le nôtre, nous n'avions qu'à en prendre possession. Mais le système qu'on nous présentait était si absolu qu'il ne pouvait être à personne, si désincarné qu'il ne pouvait prendre place dans aucune vie ; pour y accéder, il nous aurait fallu nous nier nous-mêmes et être, au contraire, possédés par lui²² ». Il serait fastidieux d'aligner les innombrables témoignages de ce genre. Disons seulement que ce fragment de la pensée de Pierre Maheu donne le ton du refus de la génération de l'après-guerre.

Seulement, tout en se situant en continuité avec la critique de ses prédécesseurs, *Parti pris* dépasse maints personnalistes dans la condamnation de ce qui pourrait arrêter le « mouvement de la vie personnelle ». Mounier lui-même avait fixé des limites à cette ambition de fonder la liberté sur elle-même. La liberté disait-il, n'est pas pur jaillissement, elle n'est pas invention perpétuelle de soi par soi. La liberté absolue lui paraissait une utopie, et qui plus est une utopie dangereuse.

L'existence, en même temps que jaillissement, est aussi épaisseur, densité ; en même temps que création, donné. Je ne suis pas seulement ce que je fais, le monde n'est pas seulement ce que je veux. Je suis donné à moi-même et le monde m'est préalable. Telle est ma condition, il y a dans ma liberté même une multiple pesanteur [...] L'oubliet-on, elle se subtilise et tend à devenir une ombre, une idée sans consistance, un rêve-limite ; elle est amorphe, on la croit absolue. Elle jette l'individu à des sursauts de

révolte et d'exaltation, dont l'intensité seule le captive,
indifférent à leurs contradictions²³.

Si seulement cette délectation dans l'arbitraire de la volonté n'affectait que l'individu seul, pris par le délire de ses désirs et de sa puissance, mais « l'affirmation brute de l'existence » représente pour Mounier une « nature aveugle ». La vie intensément vécue dans l'assouvissement d'une liberté sans bornes ne peut fonder un ordre humain. Elle se dissout dans le vide qu'elle crée autour d'elle, comme un feu qui s'épuise dans l'acte de brûler, ou encore elle tyrannise les autres libertés en les pliant à la sienne. « Celui qui se sent condamné à sa propre liberté, une liberté absurde et illimitée, n'a plus pour s'en distraire qu'à y condamner les autres, comme Caligula, jusqu'à la terreur²⁴ ». Pour éviter une pareille dérive, Mounier rappelait le caractère dialogique de la liberté. Elle ne porte si loin, elle n'atteint si haut, que dans la conversation avec ce qui la dépasse et l'appelle.

Le paradoxe de la fondation

Les personalistes québécois de l'après-guerre donneront un grand nombre de réponses à ce surpassement, à ce projet, à cette élévation qui confronte la personne avec son double idéal. « L'être personnel est un être fait pour se surpasser. Comme la bicyclette ou l'avion n'ont leur équilibre qu'en mouvement, et au-delà d'une certaine force vive, l'homme ne tient debout qu'avec un minimum de force ascensionnelle²⁵ ». Mais encore faut-il savoir définir cette transcendance que d'aucuns se refusent à nommer. Pour Fernand Dumont, la réponse sera complexe. La figure du Dieu chrétien représentera, bien entendu, un détour privilégié pour accéder à son existence personnelle. C'est seulement en se donnant à Dieu, répétait-il, que le chrétien se trouve. Mais, d'une manière générale, c'est la définition même de la culture qui évoquera chez lui une tension ontologique entre l'héritage et le projet. « Une civilisation s'évalue à sa faculté de permettre aux hommes qui s'y rassemblent de chercher, dans les conflits des

dialogues ouvertement manifestés, le sens de leur vie en commun. Pour cela, elle est invitée à entrevoir un espace plus vaste qu'elle-même. Un espace d'où on conçoit quelque transcendance²⁶ ». Ce dépassement existe en quelque sorte toujours déjà à l'œuvre dans le dédoublement de la culture première et de la culture seconde. Car qu'est-ce que la culture seconde, sinon une inlassable reprise en charge, une incessante remise en question des acquis de la culture première²⁷? La culture seconde brise le cours ordinaire de l'existence pour que, à partir de cette béance, la personne puisse refaire son monde à neuf, ne serait-ce que pour réitérer les raisons de l'endosser tel quel. « Si l'incertitude était complètement réduite, il n'y aurait ni valeurs ni liberté. Pour que j'accepte la quotidienneté de l'action, il faut bien que la transcendance reste de quelque manière un enjeu²⁸ ».

Dans la tentative de fonder l'ordre social, politique et religieux, émerge donc le nœud d'un possible paradoxe. Il n'est pas facile de concevoir une liberté qui se reçoit dans le consentement à quelque transcendance. S'échappant de la routine et du conformisme, la personne doit, pour les personalistes, et pour Dumont en particulier, se fixer sur quelque projet ou idéal qui la pousse à se dépendre d'elle-même pour mieux se retrouver. Une délégation nécessaire, un détour indispensable loge au cœur de l'expérience humaine la plus intime. La difficulté, comme l'écrivait Dumont, consiste à trouver des médiations par lesquelles la personne pourrait se réfracter sans s'aliéner, se projeter sans se perdre. La fondation politique ou culturelle devient alors, il va sans dire, passablement plus compliquée.

Prenons le cas de la tradition. Celle-ci n'est pas conçue par Fernand Dumont comme un héritage figé; au contraire, il en fait « l'objet d'une constante reviviscence ». Voilà la tradition élevée au statut d'une entreprise jamais achevée de recomposition du sens de l'histoire. D'ordinaire définie comme certitude, elle devient le lieu d'une interrogation primordiale. Cela est clair dans le très bel essai *L'avenir de la mémoire*, qui se termine par l'évocation de la mémoire comme avenir de la liberté²⁹. C'est tout aussi clair dans *Genèse de la société*

québécoise, qui aussi se clôt sur l'oxymoron de la « patience obstinée de jadis » et du « courage de la liberté ». Dumont feint de s'interroger : « Peut-être touchons-nous ici l'essentiel de ce que devra être la culture générale de l'avenir : non pas un rassemblement de tous les objets culturels, mais le lieu d'un tri de ce qui peut représenter à la fois des fidélités au passé et des présupposés quant aux engagements tournés vers l'avenir³⁰ ». Passé et avenir, héritage et projet, entre ces deux pôles se tient forcément l'expérience humaine pleinement vécue, car c'est seulement dans cette oscillation qu'elle trouve les ressources de son authenticité.

Refaisons le chemin du raisonnement à partir d'un texte publié en 1959 et qui offre, comme en une synthèse, quelques-uns des principes essentiels de la pensée de Fernand Dumont. D'une part, pour le sociologue de l'Université Laval, si la lutte pour la liberté suscite la création de valeurs nouvelles, les valeurs portent en elles-mêmes l'élan de leur dépassement. « La nouveauté est inhérente aux valeurs. Celles-ci, qu'elles soient religieuses, politiques ou économiques, sont dépassement de l'immédiat et sens du possible ; celui qui n'a pas senti l'appel à devancer ce qui se fait n'est pas un porteur de valeur. Tout combat pour les valeurs comporte la lutte pour la liberté³¹ ». D'autre part, comme l'écrivait Dumont, « l'avenir n'est pas concret ». Énoncées dans le vide, de manière aussi utopique qu'abstraite, les visions de l'avenir ne débouchent sur rien, sinon sur le dogmatisme des formules toutes faites. « Il ne nous reste donc, concluait logiquement Dumont, qu'une voie pour trouver ce que nous cherchons : ce qui pourrait constituer un certain recul par rapport à l'immédiat tout en étant dans le prolongement du vécu ; ce qui fournirait le sens d'une participation collective à des visées d'avenir tout en n'étant pas de la propagande. Il ne reste que le passé. Ce que les ancêtres ont fait : voilà un terrain solide pour décider de ce que nous sommes³² ».

Ainsi conçue, l'histoire permet d'échapper à soi-même, de fonder le mouvement de la liberté dans une histoire concrète de luttes et de dialogues, mais aussi de donner un sens à cet élan vital. Autrement, avertissait Fernand Dumont,

l'engagement ne serait que « la disponibilité vide d'une liberté sans contenu qui attend chaque jour le journal du matin pour définir ses indignations³³ ». Néanmoins, on nous le concédera, loin de se dissiper, le paradoxe d'une tradition de la liberté ne fait que se renforcer. Car qui fixera la borne à partir de laquelle le jaillissement personnel trahira le contenu du passé ? Qui jugera du moment où le poids du passé pèsera trop lourd sur les volontés de révolte et de subversion ? Dumont nous propose un modèle idéal. Cet idéal a beau se présenter sous des vêtements sociologiques, il n'en demeure pas moins par-dessous une certaine exigence morale. La fondation suggérée par Dumont évoque donc une véritable quadrature du cercle : nous avons besoin des leçons du passé pour apprendre à nous en affranchir. Or, il ne suffit pas de faire des coutumes des « traditions vivantes », ni de la foi religieuse une « transcendance sans nom » pour que s'efface par magie le paradoxe d'une adhésion sans cesse compromise. Dès le moment où l'on exige du chrétien qu'il s'applique à convertir chaque recoin de son être, on doit accepter aussi qu'il puisse éventuellement renoncer à la foi et quitter son Église. La liberté est à ce prix. Dumont refuse cependant d'accepter le vide que la liberté peut creuser devant elle. Il refuse la délectation dans l'abstraction ou le vertige des pulsions primales où peut mener cette émancipation.

Cette aporie se retrouve dans de nombreux autres aspects de la pensée personaliste. Par exemple, la transcendance est liée à un nécessaire enracinement, ou encore il n'est de personne qu'en communauté. Ce qu'il faut ici retenir, c'est à quel point la fondation s'appuie, dans la philosophie personaliste, sur une double exigence : elle doit éveiller la liberté tout en la contenant dans les frontières d'un sens historique et d'un appel transcendant. Ainsi Vadeboncoeur traçait des bornes assez strictes à l'émancipation personnelle. Décrivant les défaillances et les dérives de la société nord-américaine, il rappelait la nécessité de fonder la culture dans une mystique quelconque afin de faire de la culture « un culte de l'âme³⁴ ». Bien entendu, l'interprétation de ce sens et de cet appel varie selon les auteurs. Pierre Vadeboncoeur n'hésitait pas à décrire

Paul-Émile Borduas comme un saint canadien-français. Lui seul, avançait-il, en un temps d'obscurantisme et de docilité, avait été jusqu'au bout de sa liberté, traçant le chemin de son illumination artistique. « Borduas fut le premier à rompre radicalement. Sa rupture fut totale. Il ne rompit pas pour rompre ; il le fut pour être seul et sans témoin devant la vérité³⁵ ». Sa liberté fut fidélité, non pas à soi-même, mais à une vocation intransigeante. À l'évidence, ce jugement de Vadeboncoeur ne fut pas unanime. Mais peu importe au fond les conclusions de chacun, quand cette posture intellectuelle fut largement partagée par la génération de l'après-guerre.

Une fondation entre le vide et l'excès

L'acte de fondation, pour les personalistes des années 1950 et 1960, s'exprimait de manière pour le moins ambivalente. Les contradictions sur lesquelles repose leur réflexion expliquent dans une certaine mesure la fascination que leurs œuvres suscitent encore aujourd'hui. On a souvent pris les apories constitutives de leur pensée pour de la densité ou de la richesse. La langue somptueuse du personalisme, avec ses termes archaïques et ses tournures poétiques (qu'on pense à Fernand Dumont au Québec ou à Emmanuel Mounier en France) n'a guère aidé à expliciter la logique par laquelle les penseurs qui s'en réclamaient pouvaient procéder à des recoupements incongrus et des amalgames audacieux. En voulant remplacer l'autorité par la liberté, mais en le faisant sur la base d'une intuition des limites de celle-ci, les personalistes finissaient soit par élargir le champ des possibles (tout en leur assignant des bornes morales précises), soit par subvertir l'idée même de fondation.

Dans *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, le retour à l'authentique tradition chrétienne ne garantit en rien l'établissement de l'autorité cléricale. Dès que cette autorité se fige, elle se trouve immédiatement condamnée. La culture doit être émancipatrice, les institutions doivent être vivantes, la transcendance doit être charnelle, et ainsi de suite. L'ensemble de la société doit être mis en branle, mais selon un mouvement

qui débouche sur la vérité, la divinité, le spirituel. La tradition doit offrir aux personnes l'occasion de retrouver un rapport authentique avec le monde, une « totalité vraie de l'existence ». Quant à l'État personnaliste, il doit être, selon les mots de Mounier, « constamment reconquis à la pente fatale des pouvoirs ». Il est difficile, dans ces conditions, d'imaginer la politique à laquelle peut conduire l'utopie personnaliste et communautaire dessinée par Mounier : « Chaque personne s'accomplirait dans la totalité d'une vocation continuellement féconde, et la communion de l'ensemble serait une résultante vivante de ces réussites singulières. La place de chacun y serait insubstituable, en même temps qu'harmonieuse au tout³⁶ ». Dans cette dernière citation, les termes « totalité », « communion », « communauté » trahissent l'idée d'un monde protecteur et chaleureux, mais, en retour, les notions de personne, de singularité, de place unique évoquent un individualisme radical. Encore une fois, à force de vouloir préserver les oppositions modernes et à chercher seulement à produire des médiations entre celles-ci, les personnalistes finissent par composer une pensée politique à peu près intenable, sinon dans cet univers abstrait des idées dont ils se méfiaient tant.

L'idée de fondation paraît donc problématique au plus haut point, chez Fernand Dumont comme chez les auteurs personnalistes de son époque. Sur papier, il peut sembler que la réconciliation soit souhaitable, puisqu'elle permet de garder ouvert le dialogue entre le passé et l'avenir, entre l'autorité et la soumission, entre l'héritage et le projet, entre la culture première et la culture seconde. Mais cette juxtaposition de contraires ne fait que repousser la question de leur médiation. En affirmant que la tradition chrétienne doit être vivante et authentique, on peut bien se réjouir d'avoir jeté les semences d'un renouveau théologique par la simple vertu d'une formule magique, mais on n'a pas avancé d'un pouce dans la formulation concrète de traditions réellement émancipatrices. Même ceux qui peuvent se ranger derrière la conviction dumontienne que la foi catholique renouvelle l'âme et l'élève au-dessus d'elle-même ne trouveront pas tous les mêmes éléments du dogme ou des rites pour essayer de confondre les sceptiques.

On peut dès lors mieux comprendre le désabusement des personalistes dans les années 1970. Leur utopie ne peut prendre corps sans trahir un des deux éléments de l'équation : soit l'autorité triomphe des personnes par-delà les appels à davantage d'autonomie vitale (comme lorsque Dumont dénonçait la fermeture dogmatique et ecclésiale de l'Église catholique), soit la liberté se dépouille trop de ses déterminations premières et se vide de son ontologie (comme lorsque Dumont attaquait une langue qui ne charriait plus de contenus culturels). Dans un cas ou dans l'autre, la déception est prévisible et naturelle. C'est ainsi que, frustrés par l'autoritarisme sous Duplessis, des auteurs personalistes se trouveront trahis par le culte de la liberté des années 1980. Dans *Raisons communes*, Dumont écrivait, toujours en quête d'un impossible équilibre : « Au sortir d'un climat officiellement religieux, 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 autres³⁷ ».

Comment conclure, sinon en rappelant que le choix entre les valeurs pluralistes et le vide, s'il permet de ramener à une formule-choc le défi des sociétés contemporaines, évite aussi de penser les médiations concrètes des valeurs, autrement que dans une philosophie si large qu'elle finit par endosser tout et son contraire.

Notes

1. Jean-Philippe Warren, *Un Supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1998.
2. Louis-Adolphe Paquet, *Droit public de l'Église*, Québec, Imprimerie de l'Action Catholique, 1908, p. 325.
3. Nous faisons ici référence au Concile de Trente (1545-1563) et, plus largement, à la période de la Contre-Réforme.
4. Louis-Adolphe Paquet, *op. cit.*, p. 326.
5. *Ibid.*, p. 334.

6. Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, p. 159.
7. *Sapientiae christianae*, dans *Actes*, II, 281, cité *ibid.*, p. 176.
8. Cité par Pierre Elliott Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1976, p. 114.
9. Lionel Groulx, « La famille canadienne-française, ses traditions, son rôle », *Semaines Sociales du Canada*, IV^e session, Montréal, École sociale populaire, 1923, p. 343-344.
10. Lionel Groulx, *Notre maître, le passé*, Montréal, Bibliothèque de l'Action Française, 1924, p. 263.
11. Georges-Henri Lévesque, *Souvenances*, Montréal, Éditions de La Presse, 1983.
12. Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, vol. 1, n^o 1, juin 1950. Lire Jean-Philippe Warren, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique personaliste de la Révolution tranquille », *Société*, n^{os} 20-21, été 1999, p. 313-246.
13. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personaliste » de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002. Micheal Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005.
14. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris, PUF, 1969, p. 77.
15. Emmanuel Mounier, « Pour une doctrine personaliste de l'autorité », dans Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie et personalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 121-122.
16. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, *op. cit.*, p. 80.
17. Marcel Rioux, « Remarques sur l'éducation secondaire », *Cité libre*, vol. III, n^o 8, novembre 1953, p. 36.
18. Pierre Vadeboncoeur, *La Ligne du risque*, Montréal, HMH, 1969, p. 167.
19. *Ibid.*, p. 168-169.
20. Jean-Philippe Warren, « Anarchism and the French Canadian Intellectual Tradition », *Journal of Indo-Canadian Studies*, vol. II, n^o 2, juillet 2002, p. 112-123.
21. Jean-Philippe Warren, « L'inquiétude des révolutionnaires tranquilles : bref essai d'analyse d'un sentiment », *Argument*, vol. IV, n^o 2, printemps-été 2002, p. 75-92.
22. Pierre Maheu, *Un Parti pris révolutionnaire*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1983, p. 18.
23. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, *op. cit.*, p. 75.

24. *Ibid.*, p. 76.
25. Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, *op. cit.*, p. 86.
26. Fernand Dumont, « Dix années, c'est peu pour une Église », *Le Devoir*, 8 avril 1982.
27. Jean-Philippe Warren, « Le lieu de l'homme », dans Claude Corbo (dir.), *Les monuments intellectuels québécois du XX^e siècle*, Québec, Septentrion, 2006, p. 227-237.
28. Fernand Dumont, *La Dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970, p. 331.
29. Fernand Dumont, *L'Avenir de la mémoire*, Québec, Nota Bene, 1995, p. 92.
30. Fernand Dumont, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Hurtubise-HMH, 1970, p. 252.
31. Fernand Dumont, « Une histoire de la liberté, » 1959, dans *La Vigile du Québec*, Montréal, Les Éditions HMH, 1971, p. 48.
32. Fernand Dumont, *Ibid.*, p. 49.
33. *Ibid.*, p. 49.
34. Pierre Vadeboncoeur, *Trois essais sur l'insignifiance*, Montréal, L'Hexagone, 1983, p. 24.
35. Pierre Vadeboncoeur, *La Ligne du risque*, Montréal, HMH, 1969, p. 185.
36. Emmanuel Mounier, « Manifeste au service du personalisme », cité par P. De Senarclens, *Le Mouvement « Esprit », 1944-1941. Essai critique*, Lausanne, Éditions L'Age d'Homme, 1974, p. 55.
37. Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997, p. 231.

DEUXIÈME PARTIE

Fondation-refondation :
quel héritage pour la liberté ?

L'auto-fondation comme mythe fondateur paradoxal de la démocratie

STÉPHANE VIBERT

Les Aztèques avaient raison de croire qu'il fallait apaiser les dieux, leur offrir tous les jours du sang humain pour empêcher l'univers de s'écrouler, de retomber dans le chaos.

Depuis longtemps nous ne croyons plus aux dieux et ne leur offrons plus de sacrifices. Le monde est pourtant toujours là. Sans doute. Seulement nous n'avons plus la chance de savoir pourquoi il ne se défait pas sur-le-champ.

E. M. Cioran¹

La démocratie peut-elle se passer de fondation ? Le spectacle récurrent au moment de chaque processus électoral des promesses d'un « nouveau contrat social », des appels au « nouveau » et à la « rupture », montre à quel point s'exprime régulièrement – tant au sein des foules que chez les candidats, au moins sur un plan rhétorique si ce n'est dans la pratique gouvernementale – un imaginaire portant l'espérance d'une « refondation » qui puisse assumer l'avènement d'un temps nouveau, plus juste ou plus prospère. Ces moments d'une « refondation » jouée plus qu'effective font penser inéluctablement aux rites d'inversion carnavalesques, qui avaient pour but dernier la relégitimation du pouvoir politico-religieux, en acceptant pour un temps bien déterminé le renversement chaotique de toutes les hiérarchies (statutaires, sexuelles, symboliques) et en favorisant ainsi une réaffirmation de l'ordre social traditionnel, seul apte à maîtriser les passions débordantes et l'anarchie subséquente.

De nos jours, ces refondations successives remplissent-elles un vide effrayant causé par l'absence de fondation ontologique dans la modernité ou, au contraire, ne sont-elles possibles qu'en raison de l'existence en son fondement d'une couche solide et compacte d'institutions et de valeurs faisant « société », garantissant ainsi implicitement de régulières

réappropriations collectives ? Autrement dit, la question fondamentale porte sur la *puissance d'instauration* des collectivités humaines « modernes », sorties de l'âge religieux, c'est-à-dire une fois évacué cet ancrage dans la relation à un au-delà invisible, donateur initial et définitif (dans un passé fondateur, mythique ou divin) du sens de l'existence collective.

C'est donc la nature de la condition démocratique qu'il s'agit d'interroger, dans sa prétention radicale à l'immanence autosuffisante, vouée désormais à opter constamment pour le second terme de l'alternative suivante :

Ou bien le parti pris de l'antériorité du monde et de la loi des choses ; ou bien le parti pris de l'antériorité des hommes et de leur activité créatrice. Ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté ; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble².

La thématique de la fondation démocratique appelle donc un questionnement multiforme, à partir de considérations politiques, philosophiques et socio-anthropologiques abordant les contenus conceptuels (qu'est-ce que la « création » en histoire ? comment se traduit « l'historicité » ? qu'entend-on par « institution symbolique du social » ?), les interprétations événementielles (des révolutions, réformes ou restaurations qui incarnent un nouveau commencement) ou encore les définitions des « régimes » (sociétés traditionnelle et « théocratique », « démocratie », « totalitarisme »).

En regard de cette pluralité d'approches possibles, l'hypothèse qui conduit ce texte doit être d'emblée très clairement énoncée et circonscrite : la démocratie, pas plus que tout autre mode de vivre-ensemble humain – non seulement régime mais surtout *ethos* spécifique, horizon de significations particulières –, ne peut se passer de « fondation », c'est-à-dire du soubassement d'une hiérarchie de valeurs comme condition d'existence historique, se traduisant par des institutions stables,

elles-mêmes exprimant des normes avérées du juste et de l'injuste, du permis et de l'interdit, du bien et du mal. C'est dire en d'autres termes que la « démocratie » ne peut pas seulement – jamais seulement – être comprise comme un ensemble de procédures, mais qu'au plus profond elle relève d'une forme ontologique particulière de l'être social-historique, d'une manière bien particulière de « totaliser³ » la pensée et l'expérience humaine en les ordonnant et en les structurant. Que cette totalisation ne soit plus opérée dans un rapport à un lieu transcendant extra-humain – comme durant les millénaires religieux dédiés à l'incorporation dans l'Un ontologique – ne conduit pas forcément à conclure qu'elle devient impensable, mais au contraire, à l'instar notamment des propositions de Marcel Gauchet⁴, à en rechercher les conditions d'effectuation sur un plan transcendantal. Proposer l'hypothèse d'un plan « transcendantal » revient à suggérer, par-delà les formes concrètes et relatives prises par chaque communauté humaine, qu'il convient de réfléchir aux implications universelles de l'idée de « société » comme espace d'épanouissement de l'homme, seul être « culturel par nature ». C'est pourquoi il convient d'apprécier la manière dont le fonctionnement démocratique moderne, élaboré à partir d'une conception universalisante de la liberté et de l'égalité entre les hommes, bouleverse radicalement et inéluctablement les cultures historiques qui l'adoptent et l'incorporent, plus ou moins volontairement et plus ou moins rapidement.

Le mode de fondation de type démocratique – et c'est ce qui contribue à en dissimuler la nature profonde – se traduit en effet sous la forme logique apparente de refondations successives, transitoires, vouées à l'éphémère et à la disparition, pour autant que le principe fondateur qui les imprègne – la capacité moderne d'auto-fondation explicite – persiste lui-même dans son être historique. Mais il faut prendre garde ici à ne pas confondre la forme générale de la fondation démocratique moderne d'une part, et d'autre part les incarnations particulières (« sociétés », « nations », « cultures ») qui en assument l'existence concrète, et observer attentivement la consistance que prennent ces dernières, une fois qu'elles ont

intégré et assimilé cette configuration légitimante⁵. Sous la forme générale apparaît le récit fondateur de la modernité politique, l'« idéologie individualiste » dirait Louis Dumont⁶, qui commande ses valeurs concomitantes que sont le sujet délié, autonome, moral (les Droits de l'Homme), son mode d'être-ensemble (l'État-nation en tant que personnalité collective) et ses sphères d'activité et de connaissance (science, technique, économie, droit, éthique, esthétique), redéployées autour de la figure référentielle du sujet cognitif et pratique. À travers leurs avatars particuliers, les diverses constitutions (sociétés) qui traduisent cette conception du monde dans les cultures historiques prennent chaque fois une connotation et une expression particulières. Chaque société joue ainsi le rôle d'un « universel concret », façon particulière et momentanée de traduire « le fait générique de l'institution humaine de la société en général, comportant minimalement un langage, des règles de reproduction, des règles de l'interdit et du permis, du licite et de l'illicite, des manières certes de produire et de reproduire la vie matérielle⁷ ».

Malgré la mode qui l'a longtemps porté et qui continue de le diffuser très largement dans les cercles universitaires (sous un aspect savant) et dans le public en général (par l'intermédiaire du relativisme généralisé), le postmodernisme et ses vellétés déconstructivistes visant à récuser tout fondationnalisme sous l'accusation d'essentialisme (Sujet, État, Sexe, Nation) s'est toujours brutalement heurté contre le mur du politique. Car la haine des majuscules et des naturalisations abusives, la glorification du mouvant, de l'incertain et de l'inachevé, a cependant conservé de l'Homme du droit naturel juste assez de support stable (au moins une capacité – mystérieuse pourtant si elle ne s'arrime pas à des principes structurants – à choisir ce qu'il veut être ou ne pas être) pour en défendre la dignité, la liberté et l'égalité dans les geôles de Pinochet ou de Pol Pot. Ceci dit, l'hégémonie grandissante de cette confuse vulgate postmoderne contribue à masquer la nature de la fondation démocratique moderne, à savoir son enracinement en des institutions sociales collectives, normatives et contraignantes, qui ont à assurer et assumer l'épanouissement d'une individualité

la plus « libre⁸ » possible. Comme tout discours, malgré ou grâce à son insigne faiblesse, l'hymne à l'authenticité⁹, au détachement à l'égard de toute appartenance non subjectivement choisie, même s'il se transforme en conformisme généralisé et apathique, n'en produit pas moins des effets sociaux réels, à savoir une profonde ignorance des modalités mêmes d'un vivre-ensemble démocratique.

Nous développerons deux points afin d'argumenter en faveur de cette hypothèse initiale, à savoir que, en tant que monde collectif de sens, la démocratie est bien plus qu'un régime politique. Tout d'abord, il faudra démontrer que la démocratie s'institue comme un mode d'être social-historique total, relevant par là d'un récit fondateur particulier, l'auto-fondation, tout aussi arbitraire et irrationnel, sur de nombreux points, que ceux qui l'ont précédé, mais tout aussi valide en sa capacité de créer un monde de sens cohérent. Dans un second temps, nous tenterons de circonscrire de quelle manière il est possible d'appréhender cette prétention à l'auto-fondation sans tomber dans le constructivisme radical et l'artificialisme débridé, notamment en montrant que cette auto-fondation revendiquée n'est pas « réelle » ou « vraie » en un sens « objectif », qu'elle est au contraire appel normatif et élaboration de limites en tant que récit fondateur justement, excédant de loin et pour toujours son instrumentalisation momentanée par les subjectivités particulières, individuelles ou collectives.

La démocratie comme récit d'auto-fondation : une aporie ?

Ce qu'Hannah Arendt rappelle pour la politique romaine, à savoir qu'elle aurait reposé, tout au long de son histoire, sur « la conviction du caractère sacré de la fondation¹⁰ », peut être quasiment affirmé pour l'ensemble des sociétés humaines telles qu'elles sont aujourd'hui connues sous le nom générique de « traditionnelles », « archaïques » ou « non modernes ». Jusqu'à très récemment en effet, les mondes de sens humains se sont compris par référence à une « altérité radicale du fondement¹¹ », cette dépossession initiale s'instaurant sur la

conformité à l'ordre donné, ordre à la fois inaccessible dans ses principes et renouvelé par les rites et les mythes. La « dette du sens¹² » constitue à cet égard un rapport de dépendance primordiale et irréversible, puisque « le lieu depuis lequel la société est capable de se penser, de se pourvoir de sens et d'agir sur elle-même est hors de la société¹³ ». Le basculement moderne est ainsi celui qui mène les sociétés à la conscience de leur historicité et à leur auto-production dans le temps comme seule compréhension collective de soi légitime. L'État cesse d'être une incarnation du « dehors » sacré, une puissance médiatrice liant nature visible et surnature invisible, pour représenter cette instance inédite par laquelle une collectivité accède à la conscience d'elle-même et à la maîtrise de son devenir dans l'histoire.

La modernité politique se construit ainsi autour de la réinterprétation des attributs de la subjectivité humaine, appelée désormais à se considérer comme « source de ses représentations et de ses actes, comme leur fondement (*subjectum*) ou encore comme leur auteur¹⁴ ». Pensée par le schème contractualiste aux origines de la vie en société, la figure d'un individu à la fois libre, moral et rationnel impose la réélaboration d'un ordre social désormais conçu comme un *artefact*, création artificielle issue de la volonté d'individus en accord avec leur universelle rationalité. Pourtant, presque immédiatement, cette insistance idéologique sur l'aspect volontariste des sociétés humaines va par contrecoup nourrir la perception plus ou moins lucide de ce qui, par-delà les volitions subjectives, soude les communautés humaines. La découverte de la « société » comme espace préexistant de relations normatives s'effectue au moment même où se manifeste explicitement la puissance structurante de la « configuration individualiste » (Dumont) :

L'avènement de l'individu au plan de l'idéologie, avec ce qu'implique la méconnaissance de la réalité sociale, cette notion d'un être primitivement détaché, a pour contrepartie l'avènement de la société au plan sinon de la science, du moins d'une investigation critique libérée

d'une perspective normative, capable de l'aborder dans son objectivité, et de dénoncer entre autres l'illusion de l'individu au nom de la puissance cachée de formation et de détermination que recèle en son autonomie l'englobant collectif¹⁵.

Encore faut-il ajouter que cette « investigation critique » ne s'élabore qu'à grand-peine, ainsi qu'en témoigne un siècle de sciences sociales qui sont bien incapables de pouvoir véritablement révéler la moindre « loi » sociologique et dont l'objectivité reste difficile à définir, du fait de la prudence épistémologique désormais de mise¹⁶. Aussi, c'est bien plutôt sous les auspices des méta-récits idéologiques que va s'élaborer historiquement cette mise au jour de la « société » comme espace relationnel fondamental (en partie inconscient pour les individus eux-mêmes), que cela soit dans une perspective conservatrice (la « nation » comme communauté organique, de langue, de culture ou de race) ou socialiste critique (les « classes sociales » comme rapports de domination déterminant les pensées et pratiques de l'acteur individuel), voire même libérale (quand la « main invisible », les « effets émergents » ou tout autre mécanisme automatique viennent rappeler à l'*homo oeconomicus* rationnel que les résultats de ses actions ne sont pas entièrement réductibles à leur visée consciente). En général, qu'elle soit comprise dans un sens conservateur (comme incarnation d'une continuité historique avec le passé), socialiste (comme lieu de réformisme social ou masque provisoire des rapports de classe) ou libéral (comme mode démocratique d'articulation des droits individuels), c'est sous la figure de la « nation » que va émerger la « société » comme lieu d'auto-détermination collective, couplée à son instrument matériel qu'est l'État en tant que monopole de la violence légitime. Car « la référence à une Raison universelle directement accessible à l'individu, et celle qui est faite au corps historique et "organique" de la nation, apparaissent donc dans la modernité comme largement complémentaires, l'une compensant par sa concrétude historique particulière et la solidarité sociale qui y est fondée, l'universalité formelle, universaliste, abstraite

et a-historique de l'autre¹⁷ ». La nation : un « individu collectif », pour parler comme Louis Dumont¹⁸, qui offre cette particularité d'incarner la nouvelle capacité immanente des hommes à agir sur leur propre destin, selon une modalité collective d'auto-gouvernement, tout en dépassant et englobant chaque individu concret, dont le cheminement existentiel ne constitue qu'un moment éphémère de la destinée collective et dont les désirs particuliers doivent céder devant l'irréfragable bien commun.

Depuis son avènement, l'idéologie moderne individualiste transporte donc avec elle, parfois explicitement, parfois clandestinement, en les héritant et/ou en les inventant, les indispensables appartenances collectives qui lui servent de support, tout en voyant leur légitimité s'anémier progressivement devant l'avancée des droits de l'individu pré-social¹⁹. D'où le paradoxe de la « fondation » que l'on retrouve chez Hannah Arendt, qui nous l'a restitué comme question. Alors que la « fondation » est, dans la conception politique romaine héritée par l'Église chrétienne, indissociable de la triade tradition-religion-autorité, certains événements modernes ont cependant pu se révéler fondateurs, notamment en établissant dans la dépendance de l'avenir (figure sécularisée du Législateur universel) « la peur de l'enfer » (qui pousse à limiter les passions terrestres infinies, voire à sacrifier la vie individuelle présente au nom d'un principe transcendant). L'inscription paradoxale des révolutions modernes dans une norme structurante héritée du passé le plus religieux signe donc à la fois leur grandeur (réactivation d'une dimension humaine ontologique, celle du commencement et de la natalité) et leur échec (elles n'ont pas de consistance propre et leur aspiration à la *tabula rasa* ne peut être qu'illusoire) : « Les révolutions de l'époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer les fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur²⁰ ».

L'hypothèse d'Arendt apparaît d'autant plus juste, nous l'avons rappelé, que jamais l'idéologie démocratique n'aurait pu s'institutionnaliser sans s'arrimer à un *corps politique*, le

plus souvent supposé préconstitué (par une histoire et/ou un destin) sous les traits du vocable « nation²¹ ». L'ambition explicite de la modernité démocratique ne se comprend certes qu'en rupture radicale avec tout fondement transcendant autre que la nature immanente de l'homme appréhendée par l'entendement, selon un mouvement d'auto-fondation rationnelle et d'auto-institution publique. Le schème contractualiste, si l'on en extrait l'élucidation logique de la gangue évolutionniste (le passage nécessaire mais énigmatique d'un « état naturel » à l'« état social »), reconnaît la prééminence de l'homme naturel au fondement du social, mais également le renvoi de toute légitimité à la figure du peuple souverain, à la fois union des individus associés *et plus que cette union* (puisque l'espace collectif ainsi créé représente plus que la somme des contractants). Retraduit dans le vocabulaire du consentement et de l'acquiescement à l'autorité, de la médiation et de la représentation, le politique – jadis soutenu par une légitimation d'origine sacrale – se substitue à la religion en tant qu'espace de totalisation de certaines communautés humaines. Les mythes fondateurs des dynasties royales deviennent alors événements, batailles, drapeaux, hymnes, constitutions chargés de baliser l'avènement d'une nation au monde, comme collectivité humaine dotée d'un destin particulier depuis sa naissance dans la nuit des temps.

Rendue à l'immanence humaine et aux aléas d'une histoire, fût-elle toujours plus ou moins messianique quand elle se charge d'une « essence » originale, la fondation s'en trouve nécessairement relativisée et soumise à la critique. Il convient à la fois de souligner et de nuancer comparativement la dichotomie élémentaire entre sociétés traditionnelles hétéronomes et sociétés modernes autonomes. Certes, au sein des sociétés hétéronomes, la société instituée ne parvient jamais, hormis en temps de crise mortelle pour la totalité sociale, à exercer de manière réflexive sa capacité instituante, dès lors qu'elle s'enracine dans un passé mythique origine de toute signification et de toute connaissance. Pourtant, il existe dans la littérature anthropologique bon nombre de traces de ces failles qui fragilisent le récit fondateur et le contraignent à se

recomposer, notamment bien entendu par interaction avec un monde extérieur réservoir inépuisable d'altérité et de non-sens pour les significations instituées. Les sociétés traditionnelles ne sont jamais « sans histoire », et ce bien qu'elles aient été nommées « primitives » lors des débuts évolutionnistes de la science ethnologique en raison de leur maintien postulé au stade premier du progrès humain. Leur récusation spécifique et partielle, non pas de l'histoire, mais de l'historicité (qui consiste en une acceptation du devenir comme support de l'évolution dans le temps) intègre les changements, les crises et les événements originaux dans un récit fondateur tourné vers le passé mythique, mais cette interprétation ne leur en donne pas moins une *signification*. Ce fait massif, en tant que présent dans *toutes* les sociétés humaines (y compris celles qui le récusent dans leur organisation symbolique explicite) a été nommé par Castoriadis « auto-altération perpétuelle » :

Il est vrai que, en tant que telle, l'institution chaque fois posée ne peut être que comme norme d'identité à soi, inertie et mécanisme d'auto-perpétuation ; mais il est tout autant vrai que ce dont il devrait y avoir identité à soi, la signification instituée, ne peut être qu'en s'altérant et s'altère par le faire et le représenter/dire social²².

Ce principe d'auto-altération sociale a été développé par de nombreux auteurs sous la forme synonymique de « la non-coïncidence de la société avec elle-même », par exemple chez Mauss, ainsi que l'a finement noté J. Dewitte²³, ou plus récemment chez Merleau-Ponty, Lefort ou Gauchet²⁴, dans un courant bien spécifique de la philosophie politique française, lecteur attentif des écrits ethnographiques issus notamment du courant culturaliste américain²⁵.

Toujours est-il que l'émergence graduelle de la mise en question explicite d'une partie de l'institution établie de la société ouvre la possibilité d'un élargissement des sphères de l'action humaine, relevant désormais d'un *nomos* justiciable en raison et passible de réforme, et non plus d'une loi éternelle ou sacrée. Dès son origine grecque, le mouvement démocratique

interroge le pouvoir explicite et entreprend de le réinstituer, à travers une mise en question des représentations et des normes de la tribu qui établit un nouveau rapport à la vérité, et donc une nouvelle relation entre société instituante et société instituée, selon les termes de Castoriadis.

Néanmoins, ce nouveau mode d'historicité, qui impose une vision de la société comme œuvre humaine s'inventant à travers le temps, ne va pas sans susciter de profondes inquiétudes chez les penseurs amenés à considérer une fondation qui est désormais de nature purement immanente. Dans toute institution politique, du fait qu'elle est liée aux mœurs et pour ainsi dire à la totalité de la structure anthropologique d'une société, se dégage à intervalles réguliers la figure semi-divine du législateur, chargé d'orienter la destinée d'une société en rejoignant ses aspirations les plus profondes. Chez Machiavel ou Rousseau, les personnages de Moïse, Thésée, Lycurgue, Mahomet incarnent ces « pères fondateurs », dotés d'un talent ou visités par une grâce exceptionnels : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine » (Rousseau). Il sera également courant de reprendre la vieille ficelle platonicienne consistant à sacraliser l'origine de la société – un « noble mensonge » –, et ce afin de la rendre incontestable aux yeux de la populace et de consolider l'ordre social sur des fondations quasi éternelles²⁶.

Ne retrouve-t-on pas là, dans ces quêtes d'un moment fondateur échappant au regard démystificateur, un ancêtre lointain de la crainte contemporaine des temps post-fondationnalistes, à savoir que la mise au jour de l'origine humaine trop humaine des institutions sociales conduirait irréductiblement à leur relativisation et leur déchéance ? Les récits de fondation comme source d'autorité devenant susceptibles de critiques et d'appréciations diverses, ne s'ensuit-il pas une fragmentation infinie des modes d'appartenance, voire un nihilisme à l'égard de toute forme transcendante visant à surmonter la fragilité inhérente aux affaires humaines ? Tout « nous » devient-il impossible à soutenir dans une modernité allant au bout de son chemin posttraditionnel, et donc postfondationnaliste ?

Puisqu'à notre sens ce n'est pas tout à fait le cas (même s'il ne faut pas mésestimer la difficulté d'assumer un ordre collectif légitime alors qu'il se voit compromis par le haut – le processus de globalisation économique et culturelle – et par le bas – les mouvements de fragmentation identitaire), il convient dans une seconde partie d'en préciser les raisons, qui tiennent à la nature même du social-historique et des formes d'existence collective humaine.

Les limites de l'auto-fondation : la reconnaissance du social-historique

À y regarder de plus près, l'antifondationnalisme ou le postfondationnalisme, heureux ou désespéré, sur le mode de la célébration ou de la déploration, ne se conçoivent que comme l'inverse du fondationnalisme le plus sévère. C'est rétroactivement et artificiellement que l'on construit l'image mythique de sociétés traditionnelles closes et immuables, homogènes et figées dans un passé éternel. Et c'est par contrepoint à cette illusion que l'on décrit des sociétés postmodernes vouées au flux et à l'hybridation, à l'individualisme et à l'atomisation. Dans les deux cas est oublié et négligé l'écart insurmontable entre les principes et les règles socio-historiques et leurs modes d'effectuation existentiels, toujours partiels et toujours relatifs. Autrement dit, l'absolutisation du fondement et le nihilisme de son absence ne sont que les deux faces d'une même méconnaissance du social-historique dans sa force d'institution et dans son auto-altération récurrente. Enlever les majuscules ne suffit pas pour abolir la transcendance, montrer l'origine historique et relative, contingente et arbitraire en son fond ultime, de valeurs, d'événements et de communautés ne conduit pas à en déduire l'illusion ou la fausseté. Il s'agit plutôt de reconnaître la puissance du symbolique aux sources de l'existence sociale : la nation ou le prolétariat hier, tout comme aujourd'hui l'identité ou la religion, pour mythifiées dans leur apparition et diversifiées dans les esprits que soient ces institutions, n'en furent pas moins plus « solides » et plus « réelles » que toute autre réalité dite « empirique », et continuent en grande partie à l'être de nos jours, avec des conséquences effectives qui sont,

en fin de compte, plus fortes que le simple instinct de survie ou les nécessités matérielles de la subsistance.

Montrer l'origine conventionnelle des récits de fondation d'un corps collectif ne revient pas à dénier toute réalité à celui-ci, pour autant que les récits fondateurs modernes s'appuient justement sur le mythe de l'auto-fondation collective et que le doute ou la distance à l'égard du récit fondateur ne fait que le renforcer. Ainsi que l'a montré jadis Gilles Labelle, un « récit fondateur qui disposerait au cœur de ses représentations la liberté à l'égard de ce qui est²⁷ » ne peut *que* se nourrir du conflit et de la division qu'il subit, ses adversaires étant alors contraints d'user du référent qui est disposé en son centre, soit la liberté à l'égard de ce qui est. C'est toujours autour d'un même référent, servant de tiers symbolisant, que s'assemblent les partisans et les critiques du récit, dans une quête commune du fondement (« dimension de totalité introduite par une absence » dira joliment Gauchet²⁸) qui constitue la réalité de toute société humaine : « Dans la mesure où les individus s'affrontent sur les raisons d'être et les finalités de leur société, ils s'affirment comme membres d'une même communauté²⁹ ». En ce sens, le récit fondateur moderne instituant l'immanence collective à l'égard de toute référence définitive transforme en discours qui l'alimente toute critique qui cherche à le nier dans son être, tout comme sans doute la critique de l'institution par l'individu ne fait que renforcer l'institution de l'individu critique.

Derrière cette interrogation sur les récits fondateurs des nations démocratiques, c'est toute la « légitimité des temps modernes³⁰ » qui se trouve interpellée, ainsi que l'auto-affirmation de la raison comme projet de rupture qui la sous-tend. Saisir l'auto-fondation comme un récit de fondation consiste à récuser deux écueils symétriquement opposés, comme nous avons commencé à le dire à propos de la nostalgie de l'absolu et du nihilisme postfondationnaliste. Deux écueils qui consistent, d'une part, à accepter le discours moderne sur lui-même comme vérité ultime (discontinuité radicale avec toute tradition et transcendance), et, d'autre part, à le considérer comme une simple illusion de perspective, en le ramenant à

une sécularisation voilée des principaux concepts théologiques de l'âge précédent, et donc à tenter de retrouver le Sens perdu devant le vide de la fondation. Car l'exigence de rupture, effective en sa qualité de principe et de récit fondateur, ne signifie *jamais* son accomplissement : la modernité elle-même s'inscrit dans le monde comme histoire et devient tradition, tradition pourvue d'un mode de légitimité inédit, incorporant en lui-même la crise de légitimation comme fonctionnement normal d'existence, la distance explicite entre visée et accomplissement comme faculté constante de critique pour un présent constamment menacé par sa propre contingence³¹.

Si la division et la pluralité s'imposent comme principe d'unité et de cohérence dans une société démocratique, cela signifie qu'il faut se garder d'hypertrophier la fameuse indétermination constitutive de la démocratie : pas plus qu'une société primitive ou qu'un régime totalitaire ne serait entièrement et mécaniquement déterminé, la démocratie n'a pas nécessairement l'indétermination radicale comme moteur, car comme tout régime social-historique, elle est informée par des institutions qui en constituent la texture. Même si elles n'inscrivent pas leur histoire dans un texte révélé, les nations démocratiques ou souhaitant l'être n'échappent pas à la nécessité de créer et d'habiter un monde, un monde de formes sociales, de significations, d'affects et d'intentions, qui introduit une frontière cognitive et normative toujours plus ou moins mouvante dans sa stabilité essentielle. L'« Être » d'un groupe, d'un « nous », repose sur les symboles, les signes d'existence renvoyant à la collectivité comme extension et comme qualité, selon des connotations imaginaires mais non illusoire. Comme flux perpétuel d'auto-altération, le social-historique ne peut être qu'en se donnant des figures assurées par où il se rend visible : des institutions de la norme et de l'identité.

Par ailleurs, il faut remarquer que la fondation en tant que principe n'a pas été remise en cause lors de la disparition des références traditionnelles, mais seulement au moment où l'horizon des espérances séculières dites idéologiques s'est lui aussi largement effacé, délesté de son autorité anticipée. Hors la réification du passé (sous forme de normes supposées

éternelles) ou du futur (à travers le déterminisme des lois historiques), reste désormais à accueillir la « capacité à rouvrir le passé » et l'« horizon d'attente » comme notions structurantes, orientant l'action sans la plénitude d'un passé conçu sur le mode de la soumission répétitive, ni d'un avenir voué à l'accomplissement nécessaire et harmonieux par auto-régulation ou révolution. Ainsi qu'on a pu le montrer récemment³², toute « démocratie des identités » rencontre ses limites dans la compossibilité des particularités, qui exige une reconnaissance réciproque ne prenant sens que dans la durabilité d'un monde commun : « Est institution ce qui à la fois se poursuit, perdure et se pluralise, ce qui échappe aussi bien aux déterminations causales qu'à la pseudo-maîtrise d'une conscience constituante (individuelle ou collective)³³ ». Toute institution ne se perçoit qu'en référence à un récit fondateur lié comme pour toute société à un universel concret, c'est-à-dire une forme anthropologique et politique dépendant d'une culture historique. D'où la bivalence de l'institution, à la fois expression de l'activité de la force instituante et forme ou structure instituée, établie par médiations de symboles communs.

Dès Machiavel, au fondement de la politique moderne, l'essentiel n'était pas dans l'instant de la volonté humaine, dans l'auto-affirmation, mais dans sa métamorphose en *durée*, qui seule rétroactivement sanctionne l'existence d'une fondation³⁴. La « souveraineté du peuple » démocratique dans toute sa puissance créatrice ne s'exprime qu'en tant que sacralisation d'une volonté première désormais passée, le plus souvent sanctionnée dans un texte (une « constitution », une « charte ») qui rend compte de la dimension de durée publique. C'est pour cela qu'au sein de la modernité démocratique, le droit – en tant qu'il rappelle la volonté passée garante de l'unité actuelle d'une société apparemment multiple et désunie – devient substance de la politique, dont les formes d'expression changeantes (et les velléités régulières de « refondation » évoquées au début de ce texte) ne peuvent exprimer la permanence. On retrouve dès lors l'« auto-fondation » comme mythe fondateur paradoxal de la modernité : la volonté humaine immanente, posée initialement comme réalité auto-définie, comme capacité

de fondation, comme le propre du sujet collectif moderne émancipé, se trouve quasi immédiatement (dès l'institutionnalisation dans la durée d'une vie démocratique) *dans l'obligation de se nier comme volonté de volonté*³⁵. Et donc d'enraciner ce processus volontariste dans un espace quasi transcendant (une loi naturelle, l'extension du Progrès, la sagesse des « pères fondateurs », l'instauration de l'Égalité et de la Liberté, etc.), qui demande à être reconnu comme tel et reconfirmé. C'est ainsi seulement que peut être possible un mode de durée publique, qui, y compris dans la modernité la plus débridée, ne se présente pas comme chaos, bien au contraire, sur le plan de ses formes institutionnelles, mais comme « ordre démocratique » :

En effet, si on admet que le choix originaire ne doit pas être compris comme se rapportant simplement au moment passé de l'institution (*in illo tempore*) et qu'il demeure présent, en quelque manière, à l'intérieur de la société telle qu'elle existe présentement, alors on peut comprendre aussi qu'il se répète ou se perpétue dans toute une série d'actes, de gestes ou de paroles par lesquels les membres de la société continuent à "se choisir" comme tels ou tels, en excluant simultanément, de manière explicite ou implicite, d'autres possibilités, en un geste à la fois positif – choix pour quelque chose – et négatif – choix contre autre chose³⁶.

Par le refus *a priori* de toute norme transcendante ou héritée, rien ne pourrait principiellement fixer les limites de la fondation démocratique (elle pourrait donc sans contradiction décider « démocratiquement » de s'exprimer comme « dictature », ainsi que le montre l'exemple de la Terreur jacobine durant la Révolution française). En son essence, elle ne peut donc qu'être société et régime de l'*auto-limitation*, et par conséquent société et régime fondamentalement tragiques. La question de l'homme en l'absence de règle ultime est celle de son *hubris*, ainsi que le comprenait déjà la tragédie athénienne qui, en tant qu'institution sociale, venait rappeler constamment

au *démós* la nécessité de l'auto-limitation, notamment lors des victoires sur les ennemis de la cité. Cependant, si dans la communauté démocratique, une partie du pouvoir instituant se trouve explicitée et formalisée afin d'être rendue participable, il reste que l'activité auto-instituante une fois posée est donc soumise au moins à deux limites, que Castoriadis, lui-même partisan de l'autonomie humaine la plus étendue, a parfaitement énoncées. D'abord sur un plan ontologique, « toute institution, aussi lucide, réfléchie, voulue qu'elle soit, sourd d'un imaginaire collectif instituant ni formalisable ni localisable³⁷ », car toujours prise dans une histoire donnée. Le présent est dans la dépendance du passé, par constantes réinterprétations à partir de ce qui est en train d'être créé et pensé en vue d'un avenir essentiellement incertitude et aléa (même quand le régime totalitaire « réforme » le passé en fonction du présent). Ensuite, surtout, et c'est en cela qu'il est et restera foncièrement un « récit fondateur », le projet d'autonomie politique porté par l'idéal démocratique doit être posé, mais il ne peut être ni fondé ni démontré logiquement et en raison³⁸. L'auto-limitation requise ne peut recevoir aucune garantie autre que contingente, et l'action politique repose sur des valeurs ultimes qu'aucune argumentation rationnelle ne saurait imposer à ceux qui ne les partagent pas. Choisir et vouloir en conséquence relève d'une décision ultime : même la vérité scientifique n'est critère que pour celui qui a déjà accepté la valeur de l'universalité rationnelle.

Conclusion

Le contrat social, l'intersubjectivité des authenticités individuelles ou communautaires sur les plans du marché, du droit ou de la gouvernance, ne se confondent jamais avec les termes qui l'énoncent, et supposent nécessairement l'existence d'un *tiers* qui en assure la complémentarité, la distinction et la liaison. La possibilité de bâtir et de fonder qui échoit aux modernes exclut la stabilité supposée éternelle (l'histoire n'est pourtant faite que de leur ruine) des empires. « Il ne nous appartient aujourd'hui ni de rester fidèle ou de renoncer au

passé, ni d'entrer, fût-ce à reculons, dans la modernité³⁹ », puisque il n'est pas de lieu extérieur à l'institution socio-historique et qu'il n'est possible de fonder qu'à partir de ce qui nous est donné. Travailler partiellement à fonder ou refonder revient à se soumettre à l'existence de « schèmes organisateurs » qui n'apparaissent pas eux-mêmes sous le mode d'une représentation que l'on pourrait identifier empiriquement, et ne peuvent être saisis que de manière dérivée et oblique, comme courbure spécifique à chaque espace social, comme ciment invisible servant à la cohérence du réel et informant toutes ses dimensions : « Non que nous soyons voués au chaos, mais l'ordre serait pire encore qui nous dispenserait d'avoir, à tout moment, historiquement à le réinventer⁴⁰ ».

Notes

1. Emil Cioran, « De l'inconvénient d'être né », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1359.
2. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. XIII.
3. Il s'agit d'une totalité ouverte et dynamique, mais dont justement l'évolution diachronique n'est pensable qu'à partir de certaines conditions d'existence préalablement structurées et continuellement réaffirmées, quitte à être réappropriées et réinterprétées au moment même de leur incarnation dans les pensées et pratiques. Pour un examen de cette idée de « totalité » portée par la perspective du « holisme structural », voir Stéphane Vibert, « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme sociologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n° 26, 2006, p. 79-113.
4. Voir à ce sujet Marcel Gauchet et Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004, ainsi que, par exemple, Marcel Gauchet, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du MAUSS*, n° 19, 2002, p. 275-303, repris dans *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.
5. C'est pourquoi il y va d'un travail dialectique de liaison ontologique et de déliaison analytique. Sur le premier plan en effet, les sociétés concrètes nouent de manière consubstantielle leur fondement historico-mythique (par exemple : la Révolution

- française, la Révolution tranquille ou la Charte des droits) avec leur être collectif assumé dans la continuité historique (le plus souvent « national » sous une forme explicite ou implicite). Mais sur le second plan – analytique donc –, il est nécessaire de distinguer le niveau « formel » (qui relève d'un universel transcendantal) du récit fondateur moderne des modalités spécifiques par lesquelles il vient légitimer et inventer les « communautés imaginées » (mais non pas imaginaires) que sont les nations. À ce sujet, voir Stéphane Vibert, « Les apories de la démocratie multiculturelle », *Les Cahiers du CEVIPOF*, n° 43, 2005, p. 190-231.
6. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une approche anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
 7. Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p. 23.
 8. Nous voici rendus au moment où nous sommes obligés de placer le qualificatif « libre » entre guillemets afin de le distinguer de la conception libérale contemporaine (« libertarienne » serait plus juste) qui la rend assimilable au libre-arbitre d'un Moi authentique et indépendant, antérieur à toutes ses appartenances sociales et historiques car défini selon ses capacités constitutives d'arrachement. Il faudrait lire et relire le travail fondamental et à notre sens indépassé de Cornelius Castoriadis sur ce point (comme sur bien d'autres d'ailleurs). Nous ne résistons pas à la tentation d'en citer un bref mais représentatif extrait : « Car il ne peut pas y avoir d'individualisme pur, c'est-à-dire vide. Les individus prétendument "libres de faire ce qu'ils veulent" ne font pas rien, ni n'importe quoi. Ils font chaque fois des choses précises, définies, particulières, ils désirent et investissent certains objets et en refusent d'autres, ils valorisent telles activités, etc. Or ces objets et ces activités ne sont et ne peuvent jamais être déterminées exclusivement, ni même essentiellement par les "individus" tout seuls, ils sont déterminés par le champ social-historique, par l'institution spécifique de la société où ils vivent et ses significations imaginaires. [...] De même, dans l'Occident contemporain, "l'individu" libre, souverain, autarcique, substantiel n'est guère plus dans la grande majorité des cas, qu'une marionnette accomplissant spasmodiquement les gestes que lui impose le champ social-historique : faire de l'argent, consommer et "jouir" (s'il y arrive...) » (Cornelius Castoriadis, « Le délabrement de l'Occident », *La montée de l'insignifiance – Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996, p. 62).

9. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1999. Dans cet ouvrage, Taylor explore de manière convaincante les « formes dégradées et déviantes » (p. 30) prises par l'idéal d'authenticité dans la culture contemporaine, notamment quand elles évi- dent « l'arrière plan d'intelligibilité » (p. 45), l'horizon culturel dialogique qui seul permet de les rendre à la fois signifiantes et significatives.
10. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 158.
11. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*
12. Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État (Politique de la religion primitive) », *Libre*, n° 2, 1977, p. 5-43 (repris récemment dans : Marcel Gauchet, *La condition politique*, *op. cit.*, p. 45-89).
13. *Ibid.* p. 21.
14. Alain Renaut, *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995, p. 6.
15. Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *La condition politique*, *op. cit.*, p. 424.
16. À cet égard, l'attitude relativiste du « *anything goes* » (Feyerabend) et de la subjectivité ultra-contextualisée énoncée par le post-modernisme, à l'opposé de l'humilité antirationaliste dont elle prétend faire montre, ne constitue que le symétrique inversé du scientisme le plus fondamentaliste, en déclarant tout comme celui-ci nul et non avvenu le caractère problématique d'une épistémologie objective qui serait au fondement d'une connaissance partagée. Seulement, alors que le sujet énonçant s'effaçait au profit du monde naturel (comme objet) dans le rationalisme classique, le monde naturel s'efface dans les divers déconstructionnismes au profit des stratégies discursives des sujets exprimant des volontés de pouvoir-savoir. Il n'est pas certain qu'on y ait gagné au change.
17. Michel Freitag, *L'oubli de la société – Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 62.
18. Sur ce sujet, voir Stéphane Vibert, *Louis Dumont – Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004.
19. Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.
20. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 183.

21. Roger M. Smith, « Nations civiques, sociétés libérales : les risques normatifs des catégories empiriquement vides », *Raisons politiques*, n° 8, 2002, p. 131-148. L'approche de R. M. Smith « n'implique pas seulement que nous puissions jamais espérer former des nations purement civiques, des démocraties ou des républiques purement "libérales", elle conteste aussi que de tels idéaux soient finalement désirables. Les communautés durables ont besoin d'être cimentées en partie par des récits "éthiques constitutifs" qui maintiennent les allégeances dans les temps difficiles, au risque de stigmatiser l'étranger dans des termes moralement indéfendables » (p. 147).
22. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 536-537.
23. Jacques Dewitte, « Ni hasard, ni nécessité – La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du MAUSS*, n° 19, 2002, p. 241-272 : « [...] ce hiatus – cet écart ou cette distance à soi-même – est aussi une *relation* et [...] cette relation est instituante. Il n'y a donc pas seulement faille, fissure ou clivage [...], car cette faille est aussi ce par quoi une société advient à elle-même et donc *est* » (p. 255-256).
24. Gilles Labelle, « "Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet? », *Sciences Religieuses*, vol. 34, n°s 3-4, 2004, p. 469-493.
25. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
26. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 147.
27. Gilles Labelle, « Le "préambule" à la "Déclaration de souveraineté" : penser la fondation au-delà de la "matrice théologico-politique" », *Revue canadienne de science politique*, vol. 31, n° 4, décembre 1998, p. 659-681.
28. Marcel Gauchet, « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *La condition politique*, *op.cit.*, p. 460.
29. *Ibid.*
30. Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
31. Denis Trierweiler, « Un autisme de la réception – À propos de la traduction de *La légitimité des temps modernes* de Hans Blumenberg en France », *Esprit*, n° 265, 2000, p. 51-62.
32. Jacques Beauchemin, *La société des identités*, Outremont, Athéna, 2004. Et avant lui : Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie – Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

33. Myriam Revault d'Allones, « De l'autorité à l'institution : la durée publique », *Esprit*, n° 307, août-septembre 2004, p. 42-63, p. 61.
34. *Ibid.*, p. 62. S'inspirant de Merleau-Ponty (pour qui le temps est « le modèle même de l'institution : passivité-activité »), M. Revault d'Allones écrit : « L'activité instituante donne forme à l'interaction de l'homme et du monde en ne traitant pas le passé comme un "résidu" mais comme l'exigence d'un avenir où les promesses et les réalisations risquent pourtant de ne pas coïncider ».
35. D'autant plus que, prétendant potentiellement s'affranchir de tout, de la nature, des lois et même des faits, la volonté pure fonde le « tout est possible » commun au monde totalitaire et à la dystopie techno-scientifique, ainsi que l'a rappelé récemment Hans Jonas (*Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1990). Voir sur le même sujet : Stéphane Vibert, « L'errance et la distance – la déshumanisation comme figure de l'humanité », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 3, p. 125-145.
36. Jacques Dewitte, « Ni hasard, ni nécessité », *op. cit.*, p. 253.
37. Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p. 167.
38. *Ibid.* p. 169.
39. Jean Gagnepain, *Du vouloir dire – Traité d'épistémologie des sciences humaines II. De la personne, de la norme*, Paris, Livre & Communication, 1991, p. 93.
40. *Ibid.*

Pour une refondation non fondationnelle de la démocratie : l'hypothèse des « transcendances relatives »

PHILIPPE CORCUFF

La démocratie a-t-elle besoin d'être fondée ou refondée ? Prendre philosophiquement cette question au sérieux m'amènera à revenir sur certains nœuds de l'architecture conceptuelle des visions contemporaines de la démocratie. Je proposerai des pistes dans un registre propre à la philosophie politique, tout en rencontrant sur mon chemin le registre de la sociologie¹. J'entendrai alors démocratie tout à la fois comme une « question », comme un « projet » et comme un « idéal », en ne me limitant donc pas aux formes institutionnelles existantes qualifiées de « démocratiques ».

Cinq dimensions seront explorées. Dans un premier temps, je re-préciserai, grâce à quelques auteurs, le cadre d'une philosophie politique de la démocratie, en mettant en cause les approches « fondamentalistes », sans céder pour autant à une approche « postmoderne » plus émiettée. Cela me conduira, dans un second temps, à esquisser un cadre philosophique général renouvelé, à distance tant des pensées de l'absolu que des relativismes, que j'ai qualifié de problématique des « transcendances relatives² » ; ce cadre appelant une *refondation non fondationnelle* de la démocratie. Dans un troisième temps, je donnerai un exemple de cette démarche des « transcendances relatives », à travers une redéfinition contemporaine de valeurs que nos sociétés démocratiques ont héritées des philosophies des Lumières, passant par la métaphore des « Lumières tamisées ». Dans un quatrième temps, revenant plus précisément sur la question démocratique, je mettrai en cause un présupposé anthropologique souvent formulé par les démocrates quant à la désirabilité supposée de la démocratie ; cette critique anthropologique me conduira à poser autrement les modalités d'existence du projet démocratique dans le contexte socio-historique de

l'individualisme propre aux sociétés occidentales actuelles. Enfin, certains acquis analytiques des quatre axes précédents appelleront une nouvelle mise en cause théorique : l'abandon des notions d'inspiration hégélienne de « totalité » et de « synthèse », très utilisées dans les pensées progressistes, au profit d'une « équilibration des contraires » suggérée par Proudhon. Mes réflexions auront un caractère à la fois synthétique et prospectif.

Ni fondamentalisme ni postmodernisme : un bref parcours philosophique vers une autre démocratie

Si on prend la notion de « fondements » en politique au sens fort, elle renvoie à un soubassement nécessaire, posé une fois pour toute (qu'il soit qualifié de « divin », de « naturel », d'« anthropologique », d'« ontologique », de « logique » ou d'« éthique »). Afin de se détacher de telles approches « fondamentalistes » de la politique en général et de la démocratie en particulier, je suivrai plusieurs étapes, incarnées par des penseurs politiques du XIX^e et du XX^e siècles, éclairant chaque fois un aspect du problème. Mais cette émancipation d'une attitude « fondamentaliste » s'efforcera d'éviter l'émiettement relativiste « postmoderne ».

Claude Lefort et l'indétermination démocratique

Dans le double sillage de Maurice Merleau-Ponty et d'Hannah Arendt, Claude Lefort caractérise la démocratie comme une forme politique qui « accueille et préserve l'indétermination³ ». C'est ce qui la distinguerait radicalement des totalitarismes. La démocratie, entendue ainsi, aurait donc à voir avec l'incertitude. Elle « s'insinue et se maintient dans la dissolution des repères de la certitude », ajoute Lefort⁴. Il pointe, ce faisant, la composante, non exclusive, d'indétermination qui marque tout particulièrement le projet démocratique. Ce rapport à l'indétermination serait géré dans une dynamique des conflits alimentant un espace commun : « L'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit une compétition, fait apparaître une division, de manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société⁵ ».

Ici la démocratie n'a pas partie liée avec un nouvel absolu caractérisant les sociétés modernes, une « fin de l'histoire » homogénéisatrice selon le diagnostic d'inspiration hégélienne de Francis Fukuyama⁶ sur la « démocratie de marché » après la chute du mur de Berlin. Le projet démocratique ne serait donc pas nécessairement associé, si l'on suit Lefort, à la dynamique hégémonisante du capitalisme. Il se présenterait, au contraire, comme un mouvement conflictuel perpétuel, assumant ses fragilités, face à la composante d'incertitude de l'histoire humaine.

John Dewey ou la démocratie comme expérimentation

Le pragmatisme philosophique de John Dewey est susceptible de compléter la vision de Lefort. Dewey associe la notion de « démocratie » à celles d'« expérience », d'« enquête » et d'« éducation⁷ ». Dans cette vision expérimentale, la démocratie se présente comme la forme politique la plus ajustée à un mouvement infini d'essais-erreurs-rectifications, appuyé sur l'enquête, sans que jamais la connaissance n'échappe aux aléas propres à la contingence de l'action humaine. La connaissance n'éliminerait donc pas toute incertitude, car « ce qui est encore *à faire* implique la prévision d'un futur encore contingent et ne peut donc échapper au risque⁸ », mais elle affronterait dans de meilleures conditions ce risque en prenant appui sur une dynamique expérimentatrice.

Ici on trouve une convergence avec la philosophie politique merleau-pontienne, appuyée sur des « paris raisonnés », ne relevant jamais de la connaissance certaine, face à la contingence historique. Cette conception de Maurice Merleau-Ponty n'apparaît ni relativiste ni absolutiste : « Cela ne veut pas dire que nous puissions faire n'importe quoi : il y a des degrés de vraisemblance qui ne sont pas rien. Mais cela veut dire que, quoi que nous fassions, ce sera dans le risque⁹ ».

Jacques Rancière et la relance démocratique de la méésentente

Lefort avait déjà insisté sur la place centrale de la conflictualité dans la démocratie. Jacques Rancière¹⁰ a approfondi la question. Ce qui ferait en quelque sorte la force fragile de

la démocratie, ce serait la revendication égalitaire des « sans-part » (dont les figures historiques ont été les ouvriers, les femmes, les chômeurs, les sans-papiers, etc.). Le monde commun ne serait donc pas consubstantiel à la politique (comme chez Hannah Arendt), ni n'émergerait nécessairement d'un processus rationnel de communication menant à un consensus (comme chez Jürgen Habermas). Il apparaîtrait en jeu dans la vérification sans fin de la possibilité de l'égalité à travers le conflit, « dans l'institution d'un litige, d'une communauté n'existant que par la division¹¹ », et donc à travers la production de « scènes polémiques¹² ».

Le commun et le doute dans une autre tradition politique américaine chez Sandra Laugier

La philosophe wittgensteinienne Sandra Laugier¹³ a récemment redécouvert pour le public français une tradition politico-intellectuelle américaine inédite en France, allant de Ralph Waldo Emerson, philosophe de la « confiance en soi » (la *self-reliance*), et d'Henry David Thoreau, théoricien de la « désobéissance civile », à Ludwig Wittgenstein et Stanley Cavell, son commentateur inspiré sur la question du scepticisme. Il s'agit d'une conception radicale de la démocratie qui rejoint certaines pistes formulées par Jacques Rancière. Dans cette tradition, ma participation est dans un certain sens déjà donnée (dans le langage que nous parlons ensemble et dans les formes de vie que je pratique avec d'autres) et, en même temps, discutable, parce que pas complètement à l'abri du doute. Ainsi le langage ordinaire partagé ménagerait des espaces de questionnement. Est-ce que j'arrive bien à trouver ma voix ? Est-ce que ma voix individuelle se reconnaît dans la voix collective de la « communauté » ? « Le commun est toujours objet d'enquête et d'interrogation », note Laugier¹⁴. Ce qui peut conduire à ce que je retire ma voix à la communauté, s'il me semble que le conformisme risque d'anesthésier les principes qu'elle affiche.

Jacques Derrida et l'indéconstructibilité de la démocratie

L'indétermination démocratique et la place occupée par la conflictualité inscrivent le projet démocratique dans une

dynamique historique infinie. Cette dynamique n'a pas été pensée, sous les formes diverses précédemment envisagées (Emerson, Thoreau, Dewey, Merleau-Ponty, Lefort, Rancière), comme impliquant un relativisme des valeurs. Mais « la déconstruction » derridienne ?

Dans ses derniers écrits, Jacques Derrida a justement posé des limites face à la pente potentiellement relativiste de la « déconstruction ». Ainsi, dans *Spectres de Marx*¹⁵, la « démocratie » fait partie (avec la « justice ») des points indéconstructibles rendant possible la « déconstruction ». Mais elle ne devient pas pour autant un fondement. Derrida avance ainsi la notion de « promesse démocratique », qui fait bouger infiniment la démocratie, dans « l'ouverture de cet écart entre une promesse infinie [...] et les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates, de ce qui doit se mesurer à cette promesse¹⁶ ». Cela appelle un travail sans fin pour critiquer et réduire l'écart entre l'existant (« les formes déterminées, nécessaires mais nécessairement inadéquates ») et l'idéal (« cette promesse » à venir, jamais complètement réalisable, à laquelle doivent « se mesurer » les formes existantes). Le donné, même amélioré sans arrêt, est toujours « inadéquat » (et « nécessairement inadéquat ») à une telle « promesse » qui, comme un horizon, recule au fur et à mesure qu'on avance vers elle. Cet horizon démocratique (cette « promesse démocratique ») aurait alors comme fonction de nous faire marcher continûment, de nous aider à nous arracher au monde imparfaitement démocratique tel qu'il est, dans la critique et l'action pour le transformer.

Au bout de ce bref parcours parmi des philosophes politiques du XIX^e et du XX^e siècles, l'appui de la démocratie sur des « fondements » nécessaires s'est éloigné. N'étant pas lestée définitivement par de tels soubassements complètement stables, la visée démocratique a, au contraire, rencontré l'historicité et l'incertitude. Elle n'est pas pour autant complètement vide : le conflit, l'expérimentation et la dynamique de la promesse, la remplissent de repères seulement partiellement stabilisés, parce que toujours potentiellement en jeu dans le mouvement même. Ce mouvement réalimenterait une logique de « refondation »

continue de la démocratie, mais sans le recours à des « fondations » fixes.

La voie des « transcendances relatives »

Notre cheminement en philosophie politique nous a donc mis sur la piste de paradoxales « transcendances relatives ». Rompant avec les pensées de l'absolu, récusant des fondements nécessaires (naturels, religieux ou autres), le projet démocratique, dans sa radicalité, admettrait sa propre fragilité, et en ferait une force d'un nouveau type, quelque chose comme une stabilisation par l'instabilité. Est-ce que la démocratie ne recèle pas un horizon, des repères, des valeurs et des procédures qui ne sont pas rien, qui valent quelque chose afin de nous orienter dans un monde partiellement imprévisible, mais sans pour autant constituer des « fondements » ou des « transcendances » au sens classique ? On ferait ici son deuil des transcendances divines, des absolus naturels ou des fondements laïcisés qui ont été constitués dans un certain mimétisme avec les référents religieux (le Progrès, la Raison, le Communisme, le Marché, l'Individu, etc.).

Ludwig Wittgenstein amorce une telle figure dans une remarque de 1932 : « Tout ce que la philosophie peut faire, c'est détruire des idoles. Et cela veut dire de ne pas en fabriquer de nouvelles – par exemple, à partir de l'absence d'idoles¹⁷ ». Wittgenstein adopte donc des positions résolument antifondamentalistes (« détruire les idoles »), mais tout en mettant en garde contre un nouveau fondement fabriqué avec la dénonciation de tout fondement (la fabrication de nouvelles idoles, à partir de l'absence d'idoles). L'antifondation et le relativisme risquent ainsi de se transformer en nouvelles idoles. C'est un des dangers de ce que l'on appelle la « postmodernité ».

Le poète Henri Michaux a synthétisé une figure analogue de manière métaphorique, en nous dégageant de la polarité fondements/relativité : « Je me suis bâti sur une colonne absente¹⁸ ». Michaux pointe quelque chose de l'ordre du « comme si » il y avait un fondement, mais un fondement au bout du compte absent.

C'est pour mieux définir une telle direction que j'ai formulé la notion-problème de « transcendances relatives ». Une notion et un problème s'efforçant de déplacer l'opposition entre la transcendance (ce qui transcenderait, dépasserait l'existence humaine en l'englobant par avance, ou en lui servant nécessairement de socle) et la relativité (le caractère relatif et donc mouvant des êtres et des institutions composant les sociétés humaines – historiquement, socialement, culturellement, etc.). Des transcendances qui n'auraient pas un caractère absolu ou nécessaire, mais qui intégreraient des fragilités. Des valeurs qui seraient bien immanentes (issues de notre monde terrestre), mais qui fonctionneraient comme des repères, un peu au-dessus de nos têtes afin de nous aider à nous orienter. Dans cette perspective, il n'y aurait pas de garantie définitive à l'aventure humaine, sans pour autant qu'elle soit disséminée dans une forme de nihilisme.

Le projet démocratique participe de ces réalités humaines que l'on pourrait qualifier de « transcendances relatives ». Travaillé par des fragilités, pris dans un mouvement, ouvert sur une part d'incertitude et d'inédit, il ne peut s'établir sur des « fondements » ou des « fondations » totalement figés. Sa stabilisation serait alors relative. Sa « refondation », au sens d'un mouvement périodique de redéfinition dans le cours d'une histoire marquée par la contingence, ne pourrait alors être que « non fondationnelle ».

Des Lumières tamisées comme « transcendances relatives » pour le projet démocratique

Les valeurs issues des pensées des Lumières du XVIII^e siècle ont nourri, de manière critique, les aspirations et les dispositifs démocratiques. Certains ont été tentés d'en faire des absolus laïcisés, moins d'ailleurs pendant les Lumières elles-mêmes (quoique certains comme Condorcet y aient participé), que dans une certaine codification-dogmatisation au cours de la III^e République en France, puis dans les usages communistes-staliniens de cet héritage. Momification des valeurs des Lumières d'un côté, en les absolutisant, dénigrement « postmoderne », d'un autre côté, en les relativisant

jusqu'à poser une grande équivalence entre toutes les valeurs, qui toutes se vaudraient : il nous faut inventer un autre chemin. Ce chemin serait déjà en germe dans les antinomies travaillées par les grands auteurs des Lumières (comme Voltaire ou Rousseau), au dire de l'historien Bronislaw Baczko :

[...] affirmation de l'autonomie morale de l'individu, et nostalgie de la norme perdue ; relativisme culturel, et identité de la nature humaine ; pluralisme moral, et exigence de valeurs universelles ; confiance dans l'avenir de l'homme et angoisse devant la capacité des hommes de produire leurs propres malheurs ; égalité des hommes en droit et en dignité, et liberté naturelle des individus de s'affirmer dans leur différence ; utopie volontaire d'une Cité juste, et pragmatisme des réformes modérant les injustices ; droit légitime des hommes à rechercher leur bonheur, et fatalité du mal¹⁹.

Relancer les valeurs des Lumières aujourd'hui, cela supposerait alors de les redéfinir comme des « transcendances relatives », sous la forme de *Lumières tamisées*²⁰.

Que dire, dans cette perspective, des valeurs des Lumières ? L'« humanité », la « raison » et le « progrès » ne seraient pas appréhendés comme des données universelles, toute-puissantes, à Majuscules, mais des *paris* affrontés à la pluralité des comportements humains et à l'incertitude de l'histoire humaine. L'*universel* se déplacerait donc en universalisable, en horizon n'éliminant pas l'inquiétude et la fragilité. L'*individu* serait non pas un nouveau Dieu surplombant les sociétés humaines, mais une réalité contradictoire travaillée par les relations sociales, dont le combat pour l'autonomie et pour une plus grande créativité serait toujours en jeu dans la texture même des rapports sociaux et non pas à l'extérieur ou au-dessus d'eux. La *souveraineté populaire* ne constituerait pas le nouvel axe d'une synthèse politique harmonieuse, mais entrerait dans une tension productive avec l'exigence pluraliste portée par la tradition du libéralisme politique. Par ailleurs, ses défaillances, dans les processus de monopolisation du pouvoir et de

professionnalisation politique (analysés notamment par Max Weber, Roberto Michels et Pierre Bourdieu), seraient pleinement regardées en face comme des tendances constitutives, et non de simples « déviations ». Les valeurs des Lumières deviendraient donc des repères relativement stabilisés, redéfinissables en cours de chemin, contribuant à relancer périodiquement une refondation non fondationnelle de la démocratie.

*Désirabilité de la démocratie et défi individualiste des démocraties contemporaines*²¹

De quelles qualités sont souvent dotés les humains par les démocrates, c'est-à-dire ceux qui souhaitent le développement de la démocratie ? J'é mets l'hypothèse que les démocrates (théoriciens de la démocratie ou citoyens ordinaires) présupposent fréquemment que *la participation démocratique est naturellement désirable pour les humains*. On peut alors parler, pour les démocrates ordinaires comme pour nombre de théoriciens savants de la démocratie, d'*une anthropologie philosophique implicite de la désirabilité naturelle de la démocratie*.

Mais nous savons souvent que des forces d'oppression entravent et limitent cette participation dans la réalité des pratiques politiques effectives. Ces tendances oppressives déformant la démocratie ont été problématisées par Marx²², lequel considérait que le maintien d'une logique inégalitaire dans le domaine socio-économique fragilisait et menaçait l'égalité proclamée dans la sphère politique. Pierre Bourdieu²³ et, dans son sillage, Daniel Gaxie²⁴ ont affiné l'analyse avec la figure d'un « cens caché » inscrit dans l'inégalité culturelle (entre classes, genres et générations) face à la politique légitime. Les démocrates, en tout cas les plus critiques, sont donc plus ou moins conscients des forces qui édulcorent l'idéal démocratique dans les faits.

Toutefois ces partisans de la démocratie tendent à croire que, si nous nous débarrassions des logiques oppressives, les citoyens se mettraient à participer largement, activement et continuellement à la vie de la cité. Une question pourrait cependant ébranler l'édifice démocratique bâti sur un tel pré-supposé : est-ce que, si on pouvait mettre entre parenthèses

les effets propres aux dominations sociales, d'autres activités (l'amour, la convivialité, la sexualité, le travail, le sport, l'art, la musique, le jeu, la lecture, la paresse, la gastronomie, l'esthétique de soi, etc.) n'apparaîtraient pas plus désirables à nos concitoyens que la participation démocratique ? Si on formule une telle question, cela signifie qu'on ne regarde plus comme une nécessité la désirabilité de la démocratie. On ne devient pas nécessairement un athée de la démocratie, mais on ouvre un espace *agnostique* afin d'interroger une évidence trop facilement admise. Car tant les expériences historiques que nos connaissances ordinaires nous invitent à une plus grande *prudence anthropologique*, faisant l'économie d'un trop grand optimisme démocratique. Dans une telle perspective, la désirabilité de la démocratie deviendrait politiquement souhaitable, mais ne serait plus considérée comme anthropologiquement naturelle.

C'est une question qui apparaît encore plus cruciale dans nos sociétés *individualistes*. Différents sociologues ont ainsi mis en évidence des aspects négatifs et des aspects positifs de cette individualisation pour l'engagement dans la vie de la cité²⁵. Effets négatifs ? Ils contribueraient à un désinvestissement relatif des formes traditionnelles d'action collective (notamment une certaine désaffection à l'égard des partis politiques et des syndicats) et de la démocratie représentative (à travers l'abstention ou un vote plus « intermittent »). Effets positifs ? Ils participeraient à l'émergence de formes déplacées d'engagement, moins délégataires, plus ponctuelles et davantage respectueuses de l'individualité de chacun. Dans les deux cas (effets positifs/effets négatifs), l'individualisme contemporain poserait un défi supplémentaire à la participation démocratique. La question anthropologique de la désirabilité de la démocratie dans un cadre individualiste pourrait alors être reformulée ainsi : comment rendre plus désirable, comme espace de valorisation de soi à travers des relations sociales, la démocratie, à côté et par rapport à une pluralité d'autres espaces de valorisation de soi propres à une société individualiste ? Plus désirables, car plus à même de réaliser des aspirations à la reconnaissance, à la créativité et à l'autonomie des personnes.

La rencontre d'une clarification anthropologique dans notre rapport à la démocratie et d'une analyse sociologique de l'individualisme débouche sur une question de philosophie politique aux tonalités pratiques. Cela participe de la refondation non fondationnelle de nos démocraties fort imparfaites par ailleurs. Cela était alors l'hypothèse de la démocratie comme « transcendance relative », à l'écart tant d'une vision naïvement optimiste de la modernité que du brouillage « postmoderne » des repères, dans une redéfinition de la modernité à l'aune des fragilités humaines, appuyée sur une prudence anthropologique. Dans le registre propre à une philosophie littéraire ou, mieux, à une philosophie procédant de la littérature, l'écrivain italien Claudio Magris a clairement saisi la position d'équilibriste d'une telle voie : « [L]a crise du sens doit être constatée sans illusions, mais aussi sans l'illusion que cette crise aurait éliminé pour toujours le problème du sens²⁶ ».

De Hegel à Proudhon

Les quatre étapes principales suivies jusqu'à présent pour nous mettre en mesure de répondre à la question « La démocratie a-t-elle besoin d'être fondée ou refondée » ?, nous conduisent plus ou moins, et à des titres divers, à mettre en cause d'autres éléments de l'outillage intellectuel de base que les démocrates et les progressistes ont hérité de Hegel, ou plutôt d'une lecture simplifiée de Hegel, à travers les notions de « totalité » et de « synthèse », qui ont gardé dans les pensées laïcisées des connotations religieuses²⁷.

Dans son panorama des pérégrinations de la catégorie de « totalité » et de ses critiques dans l'histoire de la philosophie, Christian Godin avance que « le Tout a été par excellence l'objet de la philosophie²⁸ ». Selon lui, Hegel a alors poussé « jusqu'à ses conséquences ultimes cette idée de la philosophie²⁹ ». Pour Hegel, l'Esprit renverrait en même temps à une propriété du réel, du mouvement de l'histoire, et à un attribut des sujets connaissant. Le tout, ce serait donc tout à la fois une qualité du réel – une cohérence *fondamentale* malgré les *apparences* d'une dispersion, le monde et les mouvements de l'histoire faisant *système* – et un dispositif de connaissance de

ce réel historique, prétendant l'embrasser grâce à des concepts. Chez Hegel, ce tout (du côté du réel comme du côté de la connaissance) n'est pas achevé, est en mouvement, dans un processus de *totalisation*. Mais ce mouvement est promis à l'achèvement : « L'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures : la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi. [...] il s'élève dans l'histoire à une *totalité* transparente à elle-même et apporte la conclusion³⁰ ». Ce mouvement contradictoire prend la forme, au bout du compte, du progrès.

Le progrès procède par synthèses successives des contradictions de l'histoire, jusqu'à la synthèse finale : *la fin de l'histoire*. Thèse (affirmation), antithèse (négation), synthèse (négation de la négation) : le contradictoire dans l'histoire intellectuelle comme dans l'histoire générale s'inscrit chaque fois dans une logique réunificatrice. La synthèse récupère les termes de la contradiction, les englobe et les dépasse, en les portant plus haut et plus loin. Dans la dialectique hégélienne, la résultante successive du processus s'incarne dans « un concept nouveau, mais plus haut, plus riche que le précédent, car elle s'est enrichie de sa négation, autrement dit de son opposé ; elle le contient donc, mais aussi plus que lui, elle est l'unité d'elle-même et de son opposé³¹ ».

N'est-ce pas quelque chose comme un dieu qui a donné une telle cohérence, malgré le chaos *apparent*, au double mouvement de la pensée et de l'histoire ? Et cette synthèse finale, transparente à elle-même, définitivement harmonieuse, n'a-t-elle pas quelque ressemblance avec le Paradis ? Quant au regard totalisant, qui embrasse conceptuellement le réel, n'est-il pas celui d'un dieu qui voit tout, en surplomb ? Il semble bien que si les absolus hégéliens ont été laïcisés, ils n'ont pas encore rompu toutes les amarres avec les absolus divins.

Cet éclairage fort schématique sur Hegel ne rend pas justice aux fils divers qui tissent son œuvre. J'ai plutôt brossé le portrait de ce que Merleau-Ponty a appelé « le Hegel des manuels », celui de « l'annonce et [de] la garantie d'une synthèse finale³² ». Or, c'est ce Hegel simplifié qui a marqué le

plus les pensées progressistes, notamment mais non exclusivement à travers nombre de « marxismes » hégélianisés. Toutefois la triade d'inspiration hégélienne (thèse-antithèse-synthèse) a posé des problèmes à Proudhon qui, dans un premier temps, l'avait adoptée. Il en a amorcé la critique, mais celle-ci a jusqu'à présent peu eu de postérité.

« La formule hégélienne n'est une triade que par le bon plaisir ou l'erreur du maître, qui compte trois termes là où il n'en existe véritablement que deux, et qui n'a pas vu que l'antinomie ne se résout point, mais qu'elle indique une oscillation ou antagonisme susceptible seulement d'équilibre », affirme Proudhon dans *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*³³. Proudhon substitue une pensée de l'équilibre des contradictions à celle du mouvement nécessaire de leur totalisation synthétique. Proudhon précise dans sa *Théorie de la propriété* :

J'ai reconnu alors que si l'antinomie est une loi de la nature et de l'intelligence, un phénomène de l'entendement, comme toutes les notions qu'elle affecte, elle ne se résout pas ; elle reste éternellement ce qu'elle est, cause première de tout mouvement, principe de toute vie et évolution, par la contradiction de ses termes ; seulement elle peut être balancée, soit par l'équilibration des contraires, soit par son opposition à d'autres antinomies³⁴.

La totalisation (ou synthèse) ne serait pas la catégorie première, mais l'antinomie. L'antinomie peut prendre des visages variables, mais le moteur demeurerait l'antinomie, dans un équilibre instable, pas la synthèse.

On a là une piste heuristique : et si certaines antinomies de la condition humaine, de l'action humaine et de l'histoire humaine ne se résolvaient pas nécessairement dans des synthèses englobantes et harmonieuses ? Certes, les contradictions actives dans les sociétés humaines, parce qu'elles n'obéissent à aucune « nature humaine » invariable, se déplacent, prennent des formes et des contenus différents, meurent et naissent, mais

le postulat selon lequel elles seraient amenées à être inéluctablement dépassées au sein d'une entité supérieure apparaît trop contraignant. Car les cohérences partielles observables dans le réel font-elles nécessairement la leçon philosophique à la diversité des contradictions ? Du côté du sujet connaissant, est-ce que cette prétention à un tableau synoptique change quelque chose au caractère partiel, provisoire et relatif de nos connaissances ? Et si les progressions réelles de la pensée avaient aussi pour pendants des régressions, des points aveugles, des pertes non récupérables ? Il apparaîtrait alors emphatiquement grandiose mais vain de tenter ainsi de chausser les bottes d'un dieu, mal fagoté en magicien du Concept.

Politiquement, la logique d'*équibration des contraires* se traduit chez Proudhon dans « le principe fédératif³⁵ ». Le fédéralisme s'oppose au « système unitaire ». La fédération se présente comme l'aménagement d'un espace public pour l'expression de la pluralité humaine et de ses contradictions. Proudhon le libertaire se méfie donc des politiques de la synthèse et des rêves de sociétés harmonieuses. Car l'uniformisation de la diversité humaine et l'absorption autoritaire des tensions en constituent des potentialités, qui se sont effectivement actualisées historiquement, après Proudhon, dans les étatismes, voire les totalitarismes, modernes. Mais Proudhon n'abandonne pas pour autant la double perspective fragile d'une coordination des êtres dissemblables et de la constitution d'un espace commun entre eux.

En guise de conclusion

Les transcendances relatives, les Lumières tamisées et la refondation non-fondationnelle du projet démocratique, que nous avons explorées, appellent des tensions, un état d'inachèvement et une ouverture infinie, dont les catégories d'inspiration hégélienne de « totalité » et de « synthèse » rendent mal compte, dans leur double tentation de bouclage, sur le plan épistémologique de la fonction dévolue aux concepts comme sur le plan de la philosophie de l'histoire. La perspective d'une équibration des contraires esquissée par Proudhon pointe, par

contre, de nouvelles possibilités de problématisation, en particulier dans notre vision de la démocratie. On aurait alors affaire à des transcendances relatives, à distance tant des absolus que de l'émiettement « postmoderne », faisant modestement briller les Lumières tamisées d'une raison ayant rompu avec les rêves d'omniscience, éclairant d'une autre façon un idéal démocratique travaillé perpétuellement par des contradictions. Ces sentiers renouvelés, indissociablement intellectuels et politiques, revêtent une tonalité *mélancolique*, dans la conscience des fragilités humaines et de ce qui nous échappe.

Notes

1. Sur ma conception de la philosophie politique et de ses rapports avec les sciences sociales, voir *Les grands penseurs de la politique – Trajets critiques en philosophie politique*, Paris, Armand Colin, 2005, coll. « 128 ».
2. La notion-problème de « transcendances relatives » structure les réflexions de mon livre *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002, coll. « Individu et Société ».
3. Claude Lefort, « La question démocratique » (1^{re} éd., 1983), repris dans *Essais sur la politique (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles)*, Paris, Seuil, 1986, p. 25.
4. *Ibid.*, p. 29.
5. *Ibid.*, p. 28.
6. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
7. John Dewey, *Le public et ses problèmes* (1^{re} éd., 1927), Publications de l'Université de Pau/Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.
8. *Ibid.*, p. 177.
9. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (1^{re} éd., 1947), Paris, Gallimard, 1980, p. 159.
10. Jacques Rancière, *La Méésentente – Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
11. *Ibid.*, p. 55.
12. *Ibid.*, p. 66.
13. Sandra Laugier, *Une autre pensée politique – La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard, 2004.
14. *Ibid.*, p. 81.

15. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
16. *Ibid.*, p. 111.
17. Reprise dans la biographie de Ray Monk, *Wittgenstein – Le devoir de génie* (1^{re} éd., 1990), Paris, Odile Jacob, 1993, p. 322.
18. Henri Michaux dans le poème « Je suis né troué », dans le recueil *Ecuador* (1^{re} éd., 1929), Paris, Gallimard, 1990, p. 95, coll. « L'Imaginaire ».
19. Bronislaw Baczko, *Job, mon ami – Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 383.
20. Sur la problématique des Lumières tamisées, voir Philippe Corcuff, « Que faire de nos héritages intellectuels? Les nouvelles sociologies redéfinissent les Lumières », dans *La société de verre*, op. cit., p. 146-166, ainsi que mon article, « Vers des Lumières tamisées – Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales », *ContreTemps* (Paris, Éditions Textuel), n° 17, septembre 2006.
21. Pour des développements, voir mon article « Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain », *Revue du M.A.U.S.S.*, Paris, Éditions La Découverte, n° 25, 1^{er} semestre 2005.
22. Karl Marx, *À propos de la question juive* (1^{re} éd., 1844), dans *Œuvres III*, éd. établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
23. Voir notamment les textes rassemblés dans Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, coll. « Points-Essais ».
24. Voir Daniel Gaxie, *Le cens caché – Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978.
25. Sur les sociologies de l'individualisme contemporain, voir les vues synthétiques présentées dans Philippe Corcuff, Jacques Ion et François de Singly, *Politiques de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie*, Paris, Textuel, 2005.
26. Claudio Magris, *L'anneau de Clarisse – Grand style et nihilisme dans la littérature moderne* (1^{re} éd., 1984), Paris, L'Esprit des Pépinsules, 2003, p. 544.
27. Pour davantage de développements sur cette question, voir mon article « La “synthèse” divine des progressistes – Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel », *La sœur de l'Ange*, n° 4, automne, 2006 (Paris, Éditions Le Grand Souffle).
28. Christian Godin, *La Totalité*, vol. 3 : *La philosophie*, Seyssel, Champ Vallon, 2000, p. 17.

29. *Ibid.*, p. 8.
30. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire* (cours de 1830), Paris, UGE/10-18, 1965, p. 97-98.
31. G. W. F. Hegel, introduction à la *Science de la Logique* (1812-1816), dans *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1995, p. 136, coll. « Folio-Essais ».
32. Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme » (1^{re} éd., novembre 1945), repris dans *Sens et non-sens* (1^{re} éd., 1948), Paris, Gallimard, 1996, p. 100.
33. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1^{re} éd., 1858), t. 1, Paris, Fayard, 1998, p. 35.
34. Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété* (1^{re} éd. posthume, 1866), Paris, L'Harmattan, 1997, p. 206.
35. Pierre-Joseph Proudhon, *Du Principe fédératif* (1^{re} éd., 1863), éd. partielle, Paris, Romillat, 1999.

TROISIÈME PARTIE

La refondation, une nouvelle
catégorie pour penser
l'histoire et l'identitaire
politiques

La parade d'une seconde Conquête : l'Acte de Québec comme moment fondateur

ANNE TRÉPANIÉ

On lit souvent qu'à la suite des événements de 1759 et de 1760 les Canadiens se relevèrent avec une identité. On peut inférer que, la France et l'Angleterre étant enterrées sur le champ de bataille, une identité métissée va émerger. Cet événement de la cession du territoire canadien à la Couronne britannique, qui a laissé la ville de Québec en ruines, va être dès lors dénommé la Conquête. Voici non seulement la première *référence* dont fait état Fernand Dumont, mais le premier jalon argumentatif de l'histoire des mouvements indépendantistes au Québec.

La Conquête (le mot, l'expression, la désignation de l'événement historique et l'événement mentalitaire) tient lieu, dans l'historiographie nationale québécoise et dans l'historiographie nationaliste – longtemps confondues au Québec –, d'un véritable recommencement, d'un point de référence, d'un « point zéro » dans une idéologie dominante jusqu'aux abords du XXI^e siècle : celle de la survivance et de la conservation, qui entraîne la formation d'un lexique de l'identité distincte (canadienne, canadienne-française et québécoise). En effet, la constitution d'un peuple – d'un groupe identitaire – par la popularisation d'un lexique, voire par la prégnance d'un paradigme, est une idée séduisante qui semble déjà porter fruit dans les études sociologiques.

La Conquête a gagné davantage qu'une lettre majuscule dans la plupart des livres d'histoire. En effet, s'il y a eu « place pour la guerre, il n'y en a pas [eu] pour la déchirure de sens¹ ». La majorité des historiens nationalistes considèrent en effet que la Conquête, presque assurée après la bataille des plaines d'Abraham en 1759, constitue le point de commencement d'une identité refondée ou le point de recommencement de l'identité. Ils en font le moment identitaire crucial puisque, sur un même terrain et pour des intérêts distincts, quoique souvent confondus, vont se battre des soldats anglais, des mercenaires

amérindiens, des miliciens français et des conscrits autochtones d'ascendance française (les Canadiens).

Concernant le plan identitaire, Yvan Lamonde précise ce qui suit :

[E]n 1760, ce qui est en cause, c'est l'identité déjà bivalente des Canadiens avant la cession, des Français devenus Canadiens et dont le rapport à la France est continuellement modifié [...]. Radicale ou partielle, s'opère une rupture dont la suite constitue une trame centrale de l'histoire et de l'imaginaire québécois².

Davantage que les concepts de négociation d'un espace différent, de métissage ou de cohabitation obligée, les idées d'assimilation et de survivance, de même que les idées de recommencement et de conservation tracent la ligne de défense des premiers groupements politiques soutenant la différence des Français nés au Canada devenus sujets britanniques. Dès lors, la question de l'appartenance des Canadiens (qu'on nommera confusément, à partir de la Conquête, les sujets français britanniques du Canada) conduira à s'interroger sur la citoyenneté et la nationalité. Nombre d'historiens nationalistes canadiens-français et québécois regardent la cession française de la Nouvelle-France à l'Angleterre comme l'événement mentalitaire primordial d'une identité neuve, celle des Canadiens d'origine et de mœurs françaises nés sur le continent américain. Aussi, la question de l'excentration fera s'équilibrer les idées de marginalisation et de distinction alors que l'idée de rénovation obligée sera, pour la première fois peut-être, exprimée clairement comme une bivalence : à la fois recommencement et conservation de l'héritage.

« Défaite fondamentale » pour l'historien Maurice Séguin, rupture ou commencement pour d'autres, la Conquête est un point tournant, décisif, dans l'histoire du groupe canadien. Entre autres effets structurants, elle définit le groupe : nul moment ne permet mieux de distinguer les Canadiens et les autres que celui où les premiers sont séparés des Français pour devenir les « nouveaux sujets » de la Couronne britannique.

Enfant du Traité de Paris (1763), la Proclamation royale (1763) abolissait, neuf mois après la cession, le droit français au Canada. La Proclamation royale marquait, de fait, les pouvoirs exécutifs illimités de la Couronne britannique sur ses colonies d'Amérique du Nord.

La nouvelle loi établissait, en outre, pour la province nouvellement conquise, que l'occupation des charges publiques – notamment la nomination au Conseil exécutif et l'élection à l'Assemblée législative (promise mais jamais instaurée) – exigerait dorénavant, par un exercice obligatoire nommé le serment du Test, le rejet du dogme de la transsubstantiation eucharistique, au cœur de la foi catholique, admis par l'immense majorité des francophones du Canada³. La Proclamation royale concédait aussi aux Amérindiens « toutes les terres et tous les territoires non compris dans les limites de nos gouvernements [...] ainsi que toutes les terres et tous les territoires situés à l'ouest [des Appalaches]. Nous [le gouvernement colonial britannique] défendons aussi strictement [...] d'y fonder aucun établissement⁴ ». La transformation du rapport identitaire au territoire habité, la politisation de ce même territoire et la difficulté des Canadiens de se nommer en tant que groupe autrement que par des exodéfinitions (« sujets de ») vont influencer directement la capacité et la forme de l'autoreprésentation imaginée du groupe et de son expression politique.

De 1759 à 1774, la composition démographique du Canada change. Les quelques administrateurs et marchands français retournent en France, craignant de perdre leurs investissements. On a donc une population largement majoritaire formée d'artisans et de cultivateurs francophones nés au pays (les Canadiens) et une population marchande et dirigeante minoritaire d'origine britannique (les Anglais).

Après la reconstruction des habitations détruites par les bombardements – les tirs de boulets au cours des deux mois qui ont précédé la bataille des plaines d'Abraham (1759) n'ont laissé que quatre maisons debout dans la ville de Québec –, les centres que sont Québec, Montréal et Trois-Rivières concentrent les affaires commerciales liées au mercantilisme autour

des ports, alors que, près des villes, se développe une agriculture dominée par l'esprit autarcique : « Quinze ans après la Conquête, écrit l'historien Fernand Ouellet, les trois-quarts de l'économie appartiennent déjà aux anglophones⁵ ».

Au plan identitaire, il s'ensuit une confirmation des hiérarchies économiques et sociales et des pratiques culturelles telles qu'elles ont été établies au moment de la Conquête : agriculture, petits métiers, artisanat, langue française et religion catholique chez les Canadiens ; commerce, éducation, institutions politiques et culturelles pour les Anglais. Géographiquement limitée à la vallée du Saint-Laurent, la collectivité francophone continue, après la Conquête, à s'appuyer sur les institutions mises en place au début du Régime français : paroisse, seigneurie et milice.

L'agriculture reste la source de revenu du plus grand nombre et le commerce du bois pour satisfaire les besoins de la Grande-Bretagne. Si les Anglo-canadiens dominent vite les affaires, une bourgeoisie de professions libérales apparaît et grandit chez les Canadiens-français. Elle s'initie rapidement au maniement des institutions parlementaires britanniques et, après 1800, on parle de « nation » canadienne c'est-à-dire canadienne-française. Son outillage mental au plan politique présente un exemple remarquable d'adaptation à l'époque : traduction des institutions britanniques en français, assortie d'un vocabulaire à la page de l'Europe des Lumières⁶.

La conquête, celle d'un public national intergénérationnel, a largement réussi. En effet, peu d'historiens osent défier l'institution idéologique que le terme « conquête » désigne, de même que la position interprétative de l'histoire canadienne-française et québécoise qu'elle impose. Les querelles entre l'École de Montréal (Frégault, Brunet, Séguin) et l'École de Québec (Trudel, Ouellet, Hamelin) à propos de la thèse des premiers selon laquelle la Conquête est à l'origine de la pauvreté des Canadiens, de même que les accusations de révisionnisme que se lancent Ronald Rudin d'un côté

et le trio formé par Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert de l'autre, ne font qu'amplifier l'écho d'une question identitaire qui sourd de la défaite française au Canada.

Acceptons alors la cession du Canada à l'Angleterre par la France en tant qu'événement mentalitaire au moyen du terme « Conquête » puisqu'il est davantage utilisé par les contemporains des événements de 1759 et 1760 que « capitulation » et « cession », qui appellent un complément du nom.

Le terme « Conquête » constitue en effet le substrat, le précipité, d'un événement mentalitaire et résume tout : les batailles (1759-1760), la résistance, la capitulation de Montréal (1760) et la Proclamation royale (1763).

On a tiré de la conquête du Canada par l'Angleterre tout un lexique et un militantisme idéologiques, écrit Yvan Lamonde. Mais un fait demeure : traumatisme ou pas, l'expérience individuelle et collective des Canadiens en est alors traversée de part en part : langue, religion, mœurs, régime politique⁷.

Nous pourrions ici citer différents travaux d'historiens portant sur le passé des Québécois. Nous relèverions alors sans doute bon nombre d'utilisations rhétoriques, voire de répétitions de mythes, de clichés ou encore un sentiment d'incapacité à dépasser le terme de « Conquête⁸ ». Nous rencontrerions des auteurs contemporains qui tendent à renommer l'événement ou qui suggèrent une réflexion sur les espaces d'interprétation narrative susceptibles de donner une nouvelle définition du groupe qui soit différente et refondatrice. Nous pourrions avantageusement recueillir le commentaire de Marcel Trudel qui commente ainsi l'historiographie existante : « Peut-être devrait-on d'abord se rappeler que l'écart entre les deux sociétés anglaise et française n'est pas tellement large et que le passage des Canadiens d'une société à l'autre n'est pas un drame total⁹ », affirmation qui vient aussi appuyer notre idée que la mentalité de l'Ancien Régime s'est maintenue. « En tout cas, poursuit-il, la colonie canadienne se maintient dans

une société monarchique et chrétienne : à ce point de vue, elle demeure dans son habitat culturel¹⁰ ».

La question de l'excentration résume une partie du questionnement identitaire amené par ce changement de gouvernement. La géographie physique du territoire demeure la même ; aussi loin de sa nouvelle mère patrie anglaise que de la France, la colonie de la vallée du Saint-Laurent voit toutefois son découpage humain de même que sa gestion politique changer. Claude Galarneau souligne la difficulté de l'intériorisation de la Conquête, au plan géo-identitaire : « Pendant des décennies, écrit-il, les Canadiens caressèrent dans leurs rêveries collectives cet espoir d'un retour des vaisseaux français ». Les ursulines de Québec semblent avoir été les principales courroies de transmission de ce sentiment : « Selon la tradition aux ursulines de Québec, le peuple ne pouvait croire à une existence séparée de la France et vivait dans un état permanent d'anxiété », écrit encore Galarneau¹¹. En effet, la révérende mère de la Visitation de l'Hôpital général de Québec décrivait à la cour de France le brouillage des repères identitaires du groupe canadien en ces termes : « Qu'on ne peut, Monseigneur, dépeindre au naturel la douleur et l'amertume qui s'est emparée de tous les cœurs à la nouvelle du changement de même domination ». Toutefois, le sentiment de péril est bientôt accompagné d'un sentiment de résistance : « [O]n se flatte que quelque révolution que la Providence suscitera nous remettra dans nos droits¹² ».

Il ne saurait s'agir d'une allusion à une révolution politique, comme celle que dirigeront à partir de 1776 les patriotes américains, encore moins de la Révolution française, qui mettra d'ailleurs en péril ses consœurs les ursulines de Paris en 1789. Il est plutôt question d'un appel à un revirement de situation équivalent en joie à ce que la Conquête a été en épreuves, soit le rêve, voire l'utopie, d'un retour à la Nouvelle-France. Michel Brunet affirmait, en 1969, que les Canadiens ont vécu, au cours de cette période, de véritables bouleversements :

Ils en discernaient l'importance puisqu'ils ont désigné la période entre les capitulations de Québec et de Montréal et l'établissement du nouveau régime sous l'expression

« la révolution canadienne ». Cette révolution, ce changement brusque selon le sens que l'on donnait alors au mot révolution, les Canadiens en avaient été les protagonistes, les témoins immédiats et les principales victimes¹³.

Admettons, avec Hilda Neatby, que non seulement l'environnement démographique et politique immédiat des Canadiens a dramatiquement changé avec la Conquête mais aussi que, en conséquence, le tissu social a été profondément transformé. Soulignons aussi que la transformation radicale de l'organisation du social a entraîné plusieurs changements, dont un changement mentalitaire : « *If in material matters the old province saw a slow evolution after 1760, in the less tangible human activities, social, religious, and political, it was struck sharply and repeatedly by revolutionary changes*¹⁴ ».

Si les Britanniques dominent toute l'Amérique du Nord, territorialement, politiquement et culturellement, il est probable que les Canadiens ont considéré la Conquête comme un choc copernicien. La révolution autour de Londres comme nouveau soleil leur fut imposée comme une fatalité : « [...] la guerre d'expansion doit[-elle] être tenue pour l'une des plus grandes forces spirituelles et intellectuelles qui aient œuvré dans l'histoire¹⁵ » ? En cela, nous nous attachons réellement à la Conquête et à la place qu'elle a occupée dans l'imaginaire et l'identitaire canadien-français et québécois.

Le péril comporte deux objets : la survivance et l'assimilation. La question de la survivance du groupe canadien et la crainte de l'assimilation renvoient à la question de l'altérité à plusieurs points de vue : politiques, économiques, religieux et culturels. Les sentiments de survivance et d'assimilation découlent de l'idée même de conquête et prennent ainsi racine dans le terreau laurentien. Michel Brunet y voit le commencement d'une résistance passive et d'un sentiment d'impuissance : « Les Canadiens n'ignorent pas qu'au-dessus de ceux qui les commandent, il existe une autre autorité : celle de l'ennemi héréditaire, le conquérant et l'occupant de leur patrie¹⁶ ». Ils n'ignorent pas non plus la hiérarchie structurelle de la

mentalité d'Ancien Régime qui fait de Dieu le grand architecte et le grand décideur de l'avenir des peuples.

Aussi, du point de vue des transformations de l'engagement des Canadiens envers leur groupe, les Autres et l'Autre, la dimension de l'excentration prend-elle un caractère immanent ; le règne de l'invisible tend à s'effacer devant la nouvelle donne politique. Si « la spécificité chrétienne est un facteur matriciel et déterminant dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers [occidental démocratique de tradition chrétienne]¹⁷ », la hiérarchie nouvelle place le clergé et les Anglais au sommet. En effet, l'événement mentalitaire de la Conquête constitue une référence d'où partent deux vecteurs : la continuation et le recommencement obligé.

La continuation est soit une volonté de conservation du groupe déclinée en termes de persévérance, voire de vertu d'obéissance à la fatalité, ou encore, elle est le premier jalon d'une résistance, voire d'une quête de l'indépendance.

Une immigration différente, un commerce orienté par le mercantilisme britannique et une organisation sociale traditionnelle non reconnue officiellement nous permettent d'émettre l'hypothèse de la survivance canadienne par la refondation. Les questions de péril, d'excentration, d'appartenance et de rénovation de l'héritage sont au cœur de l'événement mentalitaire qu'est la Conquête. Marcel Trudel fait se croiser ces informations :

La société subit de dures conséquences. Séparée brusquement de son centre naturel [la France], elle ne peut plus compter sur une immigration française régulière, la mère patrie n'ayant plus intérêt à l'organiser ou l'Angleterre n'en voulant pas. [...] Sauf rares exceptions, on ne verra plus de ces Français qui viennent une saison et repartent, reviennent et repartent. Les immigrants seront originaires des colonies américaines et de la Grande-Bretagne¹⁸.

Si, comme le soutient Yvan Lamonde, une mentalité d'Ancien Régime a continué à s'exprimer après la Conquête, nous croyons voir, pour la période autour de l'Acte de Québec,

un phénomène de refondation prenant en compte l'événement mentalitaire de la Conquête, le transformant en passé héroïque et lui donnant un sens : celui de la survivance canadienne par l'assimilation à la citoyenneté britannique. La société canadienne, prenant conscience de son historicité, peut ainsi débloquent des leviers typiques des sociétés de l'histoire : des mécanismes de changement dans la négociation de leur place dans le monde hiérarchique, structuré, mais dans sa dimension immanente.

Un nouveau péril : du territoire à la foi

« La drôle de défaite de 1760 constitue une défaite de la France dans l'une de ses colonies dont le coefficient de canadianisation demeure mal connu¹⁹ », remarque Yvan Lamonde dans son *Histoire sociale des idées au Québec*. Si la problématique bilatérale de la défaite française et de la Conquête anglaise au plan identitaire canadien n'est pas originale, la façon nouvelle qu'a l'historien de McGill de poser la question révèle la présence, chez les penseurs contemporains de l'identité – depuis l'acceptation plus large du phénomène de création et de narration de la nation²⁰ –, d'un courant de pensée émergent auquel nous sommes particulièrement sensible dans la poursuite de notre analyse : quel est le processus de formation de l'identitaire ? Quelle part de l'identitaire est-elle assurée par l'identification à un groupe, à une culture, à un territoire, quelle autre part à la définition auto-référentielle ?

Nous intéressent davantage à l'idée de fortification identitaire, au processus de construction et de rénovation de l'identité du groupe canadien et de ses représentations, voire à l'idée de *genèse* d'une identité neuve à travers l'expression d'un *identitaire*, qu'à l'idée, trop réductrice, de la *naissance* d'une *identité* statique, nous croyons que la présence de nouveaux interlocuteurs, hiérarchiquement dominants – politiquement et économiquement – appelle une redéfinition du groupe.

Après la Conquête, les habitants se voient gouvernés par un régime militaire, les élites locales semblent rester influentes quoique l'économie passe aux mains des vainqueurs. En

présence d'autres coutumes, d'une autre langue et de pratiques religieuses différentes, si les Canadiens reconnaissent une différence, c'est d'abord la leur. Peut-on parler de « canadienisation²¹ » ? Une inscription plus marquée du groupe sur le territoire au moyen de la valorisation de jeunes traditions locales et de savoir-faire aussi variés que l'art de la négociation avec les Amérindiens ou les techniques de construction urbaine, nous oriente en ce sens. Soulignons toutefois avec Yvan Lamonde que la question de la distinction canadienne se posait déjà par rapport à la France, en réaction à l'identification difficile des Canadiens aux Français : « [O]u bien la France a perdu sa signification identitaire ou cette identité française est ravivée par la cession mais dans de multiples directions : regret, nostalgie, sentiment d'abandon, oubli²² ». Ainsi, les Canadiens ne sont plus ces Français excentrés, conteurs d'aventures et coureurs des bois. Ils sont les habitants d'un territoire convoité par les puissances européennes et se distinguent par leur adaptation et leur attachement au pays.

Le groupe canadien se donne un identitaire dans le *hic et nunc* en se faisant habile et solidaire dans la reconstruction sociale et matérielle de la colonie. Les habitants s'identifient davantage au territoire, fondement de leur identité, comme c'était déjà le cas au temps de la Nouvelle-France par rapport à l'identité française.

Ainsi, quoique les Canadiens se donnent une définition historique en érigeant une borne mémorielle autour du fait français en Amérique, ils marquent d'abord leur appartenance au territoire qu'ils considèrent comme étant le leur, l'ayant gagné « à la sueur de leur front », afin d'y assurer leur permanence malgré la présence européenne et leur excentration par rapport aux lieux du pouvoir. Guy Frégault écrivait, il y a près d'un demi-siècle : « En 1760-1763, le Canada n'est pas simplement conquis, puis cédé à l'Angleterre ; il est défait. [...] En 1763, il reste encore des *Canadiens*, il ne reste plus de Canada²³ ». Que peut-on comprendre de cette assertion ?

Respectés et admirés par les plus hauts dignitaires anglais – le gouverneur Murray ne tarit pas d'éloges –, les Canadiens, convaincus qu'ils resteront dans la colonie qu'ils considèrent

comme leur pays et qu'ils ne subiront pas une cruelle déportation comme ce fut le cas des Acadiens en 1755, comprennent néanmoins rapidement, lors du changement de régime en 1764, qu'une nouvelle facette de leur identité est menacée.

La parade d'une seconde Conquête ?

Le régime civil marque en effet une mutation dans les instructions royales. Si les gouverneurs James Murray puis Guy Carleton (Lord Dorchester) tentent de réduire les conflits potentiels en adaptant les lois et instructions à la population canadienne, qu'ils connaissent bien, ils mettront cependant en évidence, avec le serment du Test, la volonté d'exclusion des nouveaux sujets des postes de pouvoir. Guy Carleton saura particulièrement bien tirer profit de la connaissance du territoire des Canadiens de même que de leur penchant à écouter leurs élites locales, ce qui facilitera, par l'intermédiaire de Mgr Briand, la perpétuation du respect des institutions, la fidélité à la Couronne britannique et un sentiment de péril latent.

Dans l'esprit et dans l'intérêt de l'Église, la religion avait priorité sur la langue et la culture. Telle allait être la trame de l'histoire de l'Église catholique au Canada français : alliance de l'État et de l'Église, loyalisme envers les autorités constituées, primauté de la religion sur d'autres caractéristiques culturelles²⁴.

La polarisation de l'identité canadienne autour de la foi est sans conteste liée aux intérêts de l'Église. Elle consiste aussi en une réaction toute naturelle à l'expansion de l'Empire britannique ; c'est le trait identitaire collectif primordial qui stabilise la communauté, qui confirme sa cohésion et qui a l'incomparable avantage de rassurer les autorités. Si la contrainte bouleversante du serment du Test ébranle considérablement l'attachement des Canadiens à la Couronne britannique, la foi catholique permettra en outre aux dirigeants, comme c'est le cas pour Carleton, de s'appuyer sur les autorités cléricales

canadiennes afin de résoudre les inadéquations entre les droits et libertés octroyés aux sujets britanniques et les aspirations du groupe canadien à la « réassurance permanente de son insécable identité²⁵ ». Arrêtons maintenant notre attention sur un événement qui, outre le fait qu'il a mis en colère les *Sons of Liberty*, a donné au groupe canadien l'occasion de se redéfinir. Établissant une distinction par rapport à la langue, la culture et la religion prévalant ailleurs sur le continent, l'Acte de Québec amène une véritable renégociation de l'héritage français.

L'Acte de Québec est ainsi donné aux Canadiens par le gouvernement britannique de la même façon que l'aurait été une dot assez généreuse pour faire accepter un mariage forcé.

Critique et présentation des textes-événements relatifs à l'Acte de Québec

Les deux pétitions à l'étude, de même nature et visant le même lectorat, quoique différents dans le ton et dans le style, sont dominées par la mentalité d'Ancien Régime, laquelle se résume en ces codes de l'imaginaire politique que sont la fidélité au roi et le respect des lois divines. Ils sont toutefois porteurs de nouveauté et appellent au changement identitaire. En ce sens, ces textes marquent la duplication du registre de l'expérience des Canadiens depuis la Conquête : la norme héritée (la tradition, la langue, la culture et la foi canadiennes et françaises) et la norme « universelle » (les droits et libertés des sujets britanniques) doivent trouver un dénominateur commun sur le territoire nord-américain.

Pétition des plus fidèles sujets (décembre 1764)

Nous concentrerons d'abord notre attention sur une pétition de 95 noms adressée au roi d'Angleterre George III en 1764 et signée par des Canadiens de l'élite sociale : nobles, bourgeois et membres du clergé. Ce texte est mentionné par Thomas Chapais dans le premier volume de son *Cours d'histoire du Canada*²⁶ et est cité par Marcel Trudel dans son *Histoire du Canada par les textes*. Comme eux, nous estimons que ce document fait partie de l'historiographie canadienne-

française officielle et qu'il témoigne d'une distinction identitaire s'exprimant politiquement. Dans l'anthologie préparée par Guy Frégault et Marcel Trudel, le texte est présenté ainsi : « Première revendication de nos droits » ; le paratexte adopté renforce le lien de filiation historique des Canadiens français du Québec des années 1960 avec les « anciens Canadiens ».

Le style du texte est assez direct. Ni codé ni complexe, le texte est accessible et de lecture facile. S'il brosse un tableau vivant de la situation vécue par les pétitionnaires en interpellant les institutions classiques telles que le roi, les ordres, les constitutions et les lois, il invoque aussi la tranquillité politique, la langue et les coutumes. La pétition introduit cependant une nouveauté politique : les idées de corps social et de bien commun.

Le texte s'ouvre sur une leçon qui met en évidence le caractère fort du genre de la pétition : « La véritable gloire d'un Roy conquérant est de procurer aux vaincus le même bonheur et la même tranquillité dans leur Religion et dans la possession de leurs biens dont ils jouissoient avant la défaite ». Le texte ne cède pas à la bienséance rhétorique qui inviterait plutôt les pétitionnaires à gagner la confiance du destinataire en écrivant un exorde plus subtil. Les rapports de force sont clairement établis : le « roi conquérant » d'un côté, les « vaincus » de l'autre. Toutefois, ces derniers semblent se faire valoir en tant que connaisseurs de l'art de la conquête puisqu'ils visent à flatter la « véritable gloire » du roi en le priant de « procurer le même bonheur » à ses nouveaux sujets que celui dont ils jouissaient avant le changement de régime. Qu'est-ce à dire ? Que les nouveaux sujets ont conscience qu'ils font partie d'un Empire et qu'à titre de coloniaux, ils peuvent aspirer à la tranquillité moyennant leur fidélité à la Couronne britannique.

L'*ethos* étant établi d'entrée de jeu, de façon non orthodoxe, le texte suit de façon plus classique. Aussi la narration vient-elle expliquer clairement la situation d'injustice que les pétitionnaires décrivent : la langue des lois et des constitutions leur est incompréhensible ; le rapport de force des anciens et des nouveaux sujets est inversement proportionnel à la démographie et à la propriété terrienne et, enfin, la nouvelle

ségrégation religieuse les exclut des professions libérales. Les mêmes injustices sont ensuite évoquées dans un tableau pathétique, profitant au passage de l'effet rhétorique de la catastrophe annoncée : « de Sujets protégés par Votre Majesté nous deviendrons de véritables Esclaves ; une Vingtaine de personnes que nous n'entendons point, deviendroient les Maîtres de nos Biens et de nos Interest ». Enfin, le texte se clôt sur une supplication attendue, le respect des clauses de la cession. Les demandes y sont récapitulées clairement suivant un ordre logique : « confirmer la Justice, qui a été établie pour délibération du Gouverneur et Conseil pour les François, ainsy que les Jurés et tous autres de diverses Professions, de conserver les Notaires et Avocats dans leurs Fonctions, de nous permettre de rédiger nos Affaires de famille en notre Langue, et de suivre nos Coutumes, tant qu'elles ne sont point Contraires au Bien général de la Colonie, et que nous ayons en notre Langue une Loy promulguée et des Ordres de Votre Majesté [...] ».

Marcel Trudel explique, dans la présentation du texte, qu'un certain « régime de tolérance » envers les droits et les mœurs françaises avait régné depuis la cession du Canada à l'Angleterre jusqu'à l'instauration d'un nouveau gouvernement civil. En effet, le gouverneur Murray ayant reçu au moment d'entrer en charge de nouvelles instructions concernant l'administration de la justice dans la colonie, la Coutume de Paris fut remplacée par le système judiciaire anglais²⁷. Toutefois, l'ordonnance du 17 septembre 1764 fut amendée par le gouverneur Murray lui-même, évoquant que, pour les cours inférieures, l'application rigoureuse des seules lois anglaises n'était pas absolument nécessaire : « [...] dans toute cause ou action entre Canadiens le jury devra se composer de Canadiens seulement ; que dans toute cause ou action entre sujets nés britanniques et Canadiens, le jury devra se composer d'un nombre égal de chaque nationalité si l'une ou l'autre partie en fait la demande dans les cas-ci-dessus mentionnés ». Comme le serment du Test affectait sérieusement la structure sociale de la colonie, les contestataires iront de l'avant avec cette pétition quelques semaines seulement après l'amendement de Murray.

Pétition et mémoire des sujets français au comte de Dartmouth, secrétaire d'État pour l'Amérique (décembre 1773)

Nous considérerons deux textes liés par leur fonction conative et s'appuyant l'un l'autre. La pétition est ainsi suivie du mémoire la soutenant. Le message porté par cette missive au comte de Dartmouth, secrétaire d'État britannique aux colonies, concerne des demandes : la réintroduction des anciennes lois, privilèges et coutumes françaises ainsi que la réappropriation territoriale des frontières telles qu'elles étaient avant la Proclamation royale (1763). Le Régime anglais, outre de nombreuses « nouveautés » et continuités, permettait l'usage de la pétition sans permission préalable. Ce type de requête écrite, adressé aux pouvoirs publics afin de faire connaître une opinion ou d'exprimer une question d'intérêt général, est connu sous le terme de *petition* depuis 1704.

Présentés au roi et à la cour d'Angleterre au mois de février 1774, trois mois après le *Boston Tea Party*, la pétition et le mémoire demandent des réparations et encouragent la prévention : Dartmouth, ayant soumis un projet de loi à la Chambre des Lords le 2 mai 1774, « se dit convaincu que « les dispositions à prendre à l'égard du gouvernement de Québec ne doivent subir aucun retard » et que son projet « fera disparaître les difficultés qui ont si sérieusement embarrassé » l'autorité coloniale²⁸.

Ces textes expriment l'idée de refondation politique en ce qu'ils proposent, à titre de négociation, une façon nouvelle d'habiter le territoire : comme une communauté historique, certes, avec un héritage de langue, de foi et de culture, mais aussi comme faisant partie d'une entité citoyenne plus vaste, celle des sujets britanniques.

Bien que les textes soient adressés au roi, la pétition est envoyée au comte de Dartmouth à titre d'intercesseur privilégié et obligé, puisqu'il est le seul sujet à pouvoir rapidement déposer des projets de loi en Chambre concernant la gestion et le gouvernement des colonies. Il ne s'agit donc pas d'un texte à destinataire unique. Cela explique assurément pourquoi la pétition répond aux normes classiques de l'ordre du

discours, qu'elle emploie des stratégies rhétoriques efficaces visant à persuader non seulement le roi et ses conseillers, mais aussi la Chambre d'assemblée londonienne du bien-fondé des demandes et du caractère de ses gens.

« La Pétition et mémoire des sujets français au comte de Dartmouth » dépeignent les 65 signataires comme de « très soumis et très fidèles nouveaux sujets de la province du Canada ». Ceux-ci assurent le roi de leurs « sentiments de respect, d'amour, et de soumission » et rendent grâce de ses « soins paternels ». Complétant assurément le rôle de l'exorde, une narration historique empreinte de reconnaissance souligne la force du souvenir et sa force affective : « Notre reconnaissance [pour ces bontés passées] nous force d'avouer que le spectacle effrayant d'avoir été conquis par les armes victorieuses de votre Majesté n'a pas longtemps excité nos regrets et nos larmes. Ils se sont dissipés à mesure que nous avons appris combien il est doux de vivre sous les constitutions sages de l'empire Britannique ». Ce tableau s'inscrit aussi dans la perpétuation d'une fidélité ou d'une rancœur avec une incitation à persévérer en ce sens : « Nous n'oublierons jamais cet excès de bonté : ces traits généreux d'un si doux vainqueur seront conservés précieusement dans nos fastes ; et nous les transmettrons d'âge en âge à nos derniers neveux ». Cet argument de succession suggère un renversement possible du sentiment de fidélité.

La renommée du roi est assujettie à une responsabilité : « Tels sont, Sire, les doux liens dans le principe nous ont si fortement attachés à votre majesté : lien indissoluble, et qui se resserreront de plus en plus ». Ce témoignage vient rappeler l'ambiguïté de la politique britannique envers ses nouveaux sujets – qui fut un temps tolérante – de même qu'elle interpelle la bonté du souverain pour les vaincus. La suite du texte correspond, en un paragraphe, à la confirmation historique des arguments, puis dans le paragraphe suivant, à une péroraison classique invoquant le ciel et l'« auguste famille d'Hanovre ».

La pétition tente d'attiser les craintes du « Souverain glorieux d'un peuple libre » relativement à de la cohérence de son

engagement et de ses charges envers un peuple formé majoritairement de *nouveaux* sujets. Enfin, la pétition se termine sur une supplication et le rappel de la fidélité au « prince » et à la « patrie », laquelle n'est toutefois pas qualifiée.

Le mémoire accompagnant la pétition est d'un style plus direct. Les pétitionnaires se présentent non seulement comme les plus à même de brosser un tableau réaliste des difficultés vécues par les Canadiens et des problèmes de gestion de la colonie, mais aussi comme les maîtres-penseurs et artisans de son redressement et de son bon développement. L'*ethos* des signataires a muté, d'un texte à l'autre, des « très obéissants, très zélés et très fidèles sujets » à une identité rhétorique qui recouvre les caractères de défricheur, de possédant et de conservateur.

Aussi, dans les deux premiers paragraphes, les pétitionnaires se montrent-ils dignes de la confiance et de la sagesse de leur destinataire désigné en récapitulant leurs demandes sur un ton neutre et assuré. Ils commencent ainsi en plaçant leur demande en tant que sujet, au nominatif : « L'augmentation d'un si vaste pays » pour le premier paragraphe, et « La conservation de nos anciennes lois » comme amorce du second. Reconnaisent-ils que l'accès à ces demandes seraient « une grâce » qu'ils ajoutent aussitôt qu'elle serait « un acte de justice que nous espérons de la bonté de sa majesté ». Le troisième paragraphe continue en ce sens, quoiqu'il impose le groupe des signataires d'entrée de jeu, comme cinq des six paragraphes suivants : « Nous demandons avec ardeur la participation aux emplois civils et militaires ». En effet, cette section du texte marque davantage l'identité du groupe des pétitionnaires, qui se donne la mission d'écrire pour le bien du peuple canadien, dont la filiation générationnelle avec la soumission et la fidélité à la Couronne leur semble évidente. En ce sens, le paragraphe au cœur du texte fait figure d'exorde : « depuis la conquête nous nous sommes comportés en fidèles sujets ». Les trois paragraphes suivants décrivent la colonie de façon experte : garnies d'exemples, les questions du territoire, du commerce et de la pêche sont présentées comme des activités essentielles dont la maîtrise « n'est connue que des habitants de cette colonie ». Le péril de la colonie est donc renvoyé à la personne du roi ;

« les voyageurs de mauvaise foi », l'absence de coordination entre les postes, la nouvelle limite territoriale et les actions qui ne sont pas encadrées par une justice établie « ruine[nt] entièrement cette colonie ». Toutefois, les Canadiens se posent comme vecteurs de vertu. Ils donnent enfin leurs conseils sans ambages, ce qui ne saurait déplaire à un monarque puisque les Canadiens sont réfractaires à l'imposition d'une chambre d'assemblée, de même qu'à un conseil dont les « pouvoirs » ne seraient pas « limités et qui s'approcheraient le plus qu'il sera possible, à la douceur et à la modération qui font la base du gouvernement britannique ».

Cette pétition doublée d'un mémoire aura comme suite politico-historique l'Acte de Québec (1774), qui répondra en totalité à cette demande devant la menace de l'annexion aux treize colonies américaines alors en bonne voie de faire la guerre au gouvernement impérial et de déclarer leur indépendance vis-à-vis de la Grande-Bretagne. On ne saurait dire toutefois que l'Acte de Québec est la conséquence directe de cette seule pétition. En effet, il est le résultat de plusieurs études, enquêtes et requêtes dont Guy Carleton est le principal émissaire et défenseur²⁹. Marcel Trudel souligne : « On ne peut pas dire que cette pétition a déterminé les clauses de la nouvelle loi constitutionnelle, mais elle démontre jusqu'à quel point celle-ci fut conforme aux vœux des Canadiens³⁰ ». En effet, l'Acte de Québec n'est qu'une loi, venant de l'extérieur par surcroît. Elle vise en premier lieu à protéger les acquis canadiens d'un point de vue strictement stratégique afin d'éviter une coalition des rebelles des treize colonies avec les Canadiens. L'une des conséquences de l'application de cette loi est la réponse favorable aux pétitionnaires, stimulant la donne de la refondation comme permanence dans l'imaginaire du groupe canadien.

« L'Adresse des bourgeois de Québec à l'occasion du traité de paix » du 4 juin 1763 fait état de la soumission à l'ordre divin avant que les Canadiens ne soient usés par la contrainte du serment du Test :

La voilà donc descendue du Ciel cette paix si désirée [...]. Nous sommes agrégés sans retour au corps

des sujets de la Couronne d'Angleterre. Tels sont les décrets de l'Être suprême. C'est à nous de nous y conformer et d'être aussi fidèles sujets de notre nouveau monarque, que nous l'avons été, ou dû [l']être du Roi de France³¹.

En effet, si le changement de gouvernement a peu d'influence sur la mentalité politique d'Ancien Régime, il oblige toutefois à une redéfinition du groupe en présence. Cela dit, il est de plus en plus assuré, par les différentes recherches historiennes en ce sens, que les Canadiens se sont différenciés des Français sur le territoire géo-historique de la Nouvelle-France³².

Après la Conquête, on assiste non seulement à la prise de conscience d'une identité collective différente de celle des Français, mais aussi à la naissance de l'opinion publique. Cette dernière réunit les éléments permettant la genèse d'une identité canadienne capable d'expression au nom du groupe des nouveaux sujets britanniques et ceci, au moyen de journaux, de pétitions, de mémoires : « [L]a mise en place, débattue, de formes politiques nouvelles – tout autant pour l'Occident que pour la colonie – et la création de médias, l'imprimerie et la presse, [sont] aptes à favoriser le débat et à laisser des traces de cette opinion publique naissante³³ ».

Déjà en 1770, d'après l'étude d'Hilda Neatby, 60 pétitionnaires demandent au roi d'Angleterre le retour des droits français. En 1773, les « vrais patriotes canadiens » réitèrent leur demande. Simultanément, des pétitions surgissent du bassin anglophone pour demander une chambre d'assemblée, ce à quoi la majorité des Canadiens demeurent réticents, jusqu'à ce que s'élève une conscience politique autour d'un nouveau péril : la guerre d'indépendance américaine. À ce moment, « *[i]t looks as if, in Quebec at least, some Canadians were prepared to join the English in asking an assembly, confident that they could use one to their own advantage*³⁴ ».

Ce n'est cependant qu'autour des actes du timbre (*Stamp Act*) et autres taxes imposées par le gouvernement britannique – « actes intolérables » qui provoquent d'ailleurs une rébellion

notoire chez les habitants des treize colonies – que les premiers témoignages de la Conquête comme événement mentalitaire vont poindre. Autrement dit, c'est à cette époque que l'événement de la Conquête commence à servir d'argument et, ce faisant, s'impose comme référence à l'imaginaire et à l'identitaire politiques du groupe historique se reconnaissant comme tel sur le territoire canadien.

Aussi pouvons-nous penser qu'en luttant une seconde fois contre une domination nouvelle, davantage politique que militaire, mentalitaire plus que matérielle, la période sombre du serment du Test apparaît aux Canadiens comme une seconde tentative de conquête, laquelle trouvera la parade avec l'arme principale du vainqueur impérial : la loi.

Conservation et compromission

La question de l'appartenance nouvelle des Canadiens à la Couronne britannique est fondue dans l'assimilation à une nouvelle citoyenneté. La question de l'appartenance historique des Canadiens est cependant toujours liée à la conservation du territoire de la Nouvelle-France, à la langue française et aux coutumes qui y avaient cours.

De même que la mentalité d'Ancien Régime des Canadiens confère au roi une autorité suprême, amenant de tels comportements épistolaires : « Vos très soumis et très fidèles nouveaux sujets de la province du Canada prennent la liberté de se prosterner au pied du trône, pour y porter les sentiments de respect, d'amour, et de soumission [...] et pour lui rendre de très humbles actions de grâce de ses soins paternels » (1773), les lois britanniques reposant sur l'égalité des sujets permettent aux Canadiens d'espérer un traitement équivalent à celui qu'ils recevaient comme sujets du roi de France. Le rapport de la population canadienne aux représentants du roi en sol canadien n'avait jamais été empreint d'un grand respect. Si déjà en Nouvelle-France, les membres de la « clique du château », composée de l'intendant Bigot et de ses amis, furent traînés en justice et condamnés pour avoir abusé de la crédulité de la cour de France concernant de factices projets

immobiliers et institutionnels et pour avoir volé les fonds destinés à la croissance et à l'établissement de la colonie, le sentiment de loyauté envers le roi lui-même n'avait pas été entaché. Sensible à la forme transcendante que prend encore le système politique de l'époque, seuls les acteurs sur le plan immanent – les politiciens, en quelque sorte – sont considérés comme fautifs... Monarque d'ordre divin, le roi est perçu comme celui qui changera les choses depuis l'Ailleurs où il trône puisque la révolution est trop risquée en ces années dures d'après-guerre.

En effet, au sortir de la guerre de Sept ans qui avaient opposé, quelques années plus tôt, l'armée britannique d'un côté, la milice canadienne et l'armée française de l'autre sur le continent américain, il règne un calme vivement attendu.

La conquête militaire semble en effet avoir eu peu de prise sur les coutumes des Canadiens jusqu'en 1764 : « [L]oin de ressentir au moment de la conquête les tristes effets de la gêne et de la captivité, le sage et vertueux Général qui nous a conquis, digne image du Souverain glorieux qui lui confia le commandement de ses armées, nous laissa en possession de nos lois et de nos coutumes. Le libre exercice de notre religion nous fut conservé, et confirmé par le traité de paix : et nos anciens citoyens furent établis les juges de nos causes civiles » (1773). Il n'est cependant plus question de cette quiétude après l'introduction du gouvernement civil, moment perçu comme celui d'une autre conquête, s'attaquant cette fois à l'identité des Canadiens.

Or, les pétitionnaires de 1773 identifient très clairement le problème du changement de régime que soulignent les contemporains : « Nous avons jouï de cette Tranquilité pendant la Guerre même, elle a augmenté depuis la Paix faite [...] Quel bouleversement vient donc nous l'enlever ? » (1764) écrivent les premiers signataires. Les seconds, se réclamant du même groupe historique puisqu'ils s'associent au « nous » nominatif, écrivent : « Dans l'année 1764, votre Majesté daigna faire cesser le gouvernement militaire dans cette colonie, pour y introduire le gouvernement civil. Et dès l'époque de ce changement nous commençâmes à nous apercevoir des inconvénients qui

résultaient des lois britanniques, qui nous étaient alors inconnues. Nos anciens citoyens [les juges] [...] furent remerciés, [la] milice [...] fut supprimée » (1773).

En 1764, « Cinq Persones de Loy » viennent ébranler le rapport des « plus fidèles sujets » à leurs dirigeants locaux et ce sentiment de péril motive une demande de réparation au roi, dont les intentions ne sont pas remises en cause : « Nous supplions [Sa Majesté que] nous ayons en notre Langue une Loy promulguée et des Ordres de Votre Majesté, dont nous nous déclarons, avec le plus inviolable respect, les plus fideles Sujets ». À défaut d'être entendus des premiers, ils souhaitent être écoutés du second : « Cinq Persones de Loy, dont nous respectons le Caractère, mais qui n'entendent point notre Langue, [qui] voudroient qu'aussitôt qu'elles ont parlé, nous puissions comprendre les Constitutions qu'elles ne nous ont point encore expliquées et aux quelles nous serons toujours prêts de nous soumettre, lorsqu'elles nous seront connües ; mais comment les Connoître, si elles ne nous sont point rendües en notre Langue » ?

En réponse au péril : une société holiste

La ségrégation du groupe canadien à l'égard de la langue et de la religion a fait naître un sentiment de péril. La crainte d'une nouvelle conquête, sur le plan identitaire cette fois, a stimulé la volonté de préservation de l'identitaire du groupe, d'abord en confirmant son identité historique et en favorisant sa cohésion et, ensuite, en suscitant l'éveil d'une conscience politique du groupe.

Pour la première fois, on a vu les pétitions et le mémoire exprimer ce nouvel imaginaire de l'identitaire politique, ce qui a permis au groupe de se percevoir comme sujet politique en regard du pouvoir excentré. Aussi les pétitionnaires renversent-ils la qualification du groupe canadien afin de vanter l'apport indéniable d'un groupe qui ne se veut plus marginalisé et qui dès lors s'impose comme distinct, dans son habileté à agir comme garant de la stabilité de la colonie britannique. Aussi, c'est sur le thème du péril – celui des

Canadiens –, habilement renvoyé à la Couronne britannique – le péril de la colonie – que s'élabore la stratégie rhétorique des pétitionnaires.

L'argument de la pétition est de nature à révéler l'iniquité entre les sujets britanniques et la hiérarchisation de la population citoyenne en regard de la langue et de la religion, ces deux facteurs compromettant la richesse économique et la représentation juridique du groupe canadien. On peut y reconnaître une stratégie de survie davantage qu'un dépassement des conditions prévalant ou une conquête d'une identité distincte. En effet, si les nouveaux sujets britanniques passent de la condition d'excentrés par rapport à la mère patrie, dans laquelle ils se trouvaient depuis la fondation de Québec, à une situation qui en fait des assimilés à la même Couronne, la cohésion communautaire s'effectue toujours autour des mêmes pôles. La langue et la foi demeurent au cœur de l'identitaire canadien, mais, depuis l'instauration du serment du Test, ces inébranlables valeurs sont la cause d'une marginalisation politique et économique.

À la suite de l'imposition du serment du Test, la milice fut supprimée, les emplois et les postes de jurés furent attribués moyennant la négation de la virginité de la Vierge, la non-reconnaissance du pape et des saints ainsi que le rejet de la transsubstantiation et de la présence réelle, des dogmes qui sont au cœur de la foi catholique. En ce sens, bien que les demandes des nouveaux sujets britanniques apparaissent être de l'ordre de la distinction canadienne par rapport au groupe plutôt homogène des anciens sujets, elles sont surtout, au plan de la fidélité à la Couronne britannique, une tentative de conservation mêlée à un effort de conciliation.

En effet, la quête de la tranquillité se traduit par un désir de perpétuer un état de mœurs religieuses, politiques et économiques. Cette quête ne saurait être une quête du Même³⁵, même si l'expression du désir de conservation est claire : « Daignez, illustre et généreux Monarque, dissiper ces craintes en nous accordant nos anciennes lois, privilèges, et coutumes [...] Daignez répandre également vos bontés sur tous vos sujets sans distinction. Conservez le titre glorieux de Souverain

d'un peuple libre » [1773], puisque la nouvelle composition démographique fait naître des questions politiques qui ne sont pas que rhétoriques : quel est l'avenir de la colonie ? Qu'est-ce que le bien commun ? La langue et la foi sont-elles des intérêts individuels ?

Les réactions à la conquête militaire du pays par les Anglais révèlent une mentalité d'Ancien Régime. La population civile et religieuse a toujours vécu sous la monarchie absolue et elle connaît alors un changement de monarque, « si nécessaire à ses peuples ». Les notables eux-mêmes voient dans cet événement les « décrets de l'Être suprême » tandis que l'Église voit l'action de la Providence ou du « Dieu des armées » dans les changements de « couronne », d'« empire » ou de « maître » et fait de l'alliance du Trône et de l'Autel et de l'obéissance au Prince le *credo* de ses positions politiques³⁶. Comment la religion catholique permet-elle aux habitants du Canada de se constituer comme sujets politiques, voire comme citoyens, sous la domination britannique ?

Nous acceptons le fait que « cette culture orale, où les légendes et les contes se transmettent par la parole, profite à l'Église catholique qui dispose d'un réseau de transmission de la parole évangélique et politique³⁷ » et resserre les liens communautaires en marquant l'altérité divine. Mais qu'en est-il de la fidélité à la Couronne britannique ? « Le noyau dur des attitudes et de la pensée religieuses » semble en effet persistant dans la représentation de soi du groupe canadien ; à cette vision de soi et du monde correspond une structure : « l'*unité* du groupe [...] l'intangibilité de sa règle et [...] l'extériorité de son fondement³⁸ ». Or, il n'y a qu'un pas à franchir pour que l'altérité sacrale se rabatte sur la personne du roi et confirme la mentalité d'Ancien Régime des Canadiens.

Les premiers pétitionnaires admettent qu'ils sont vaincus et surtout qu'ils ne veulent en rien ébranler la forteresse du « Bien général de la Colonie ». Au contraire, ils s'y disent « soumis », de même qu'au roi, alors que la rumeur venant du sud leur inspire un doute sur les intentions des « anciens sujets » de troubler la paix en instaurant cette « prétendue Liberté »...

Opposition par rapport à un rôle de pouvoir, délocalisation antagoniste vis-à-vis du monde, séparation dans la co-appartenance : les dimensions constitutives sont là toujours, sous-jacentes, et même fonctionnent, simplement reprises et aménagées de telle sorte qu'elles sont vidées d'effet et empêchées de matériellement se manifester. L'énergie du mouvement est toute entière mise au service de la conservation et de l'assentiment inébranlable à ce qui existe³⁹.

Les « Dix mille Chefs de famille, qui ne respirent, que la soumission aux Ordres de Votre Majesté, ou de ceux qui la représentent » refusent d'être marginalisés. Ils demandent un accès égal aux lois anglaises. La considération de la majorité a une valeur de justice élémentaire aux yeux de ceux qui se sont fait donner le titre égal de sujets britanniques. La majorité est d'autant plus humiliée par le refus des « quatre ou Cinq Persones de Loy » de divulguer le contenu des constitutions dans leur langue puisque non seulement ils veulent être véritablement reconnus en tant que sujets égaux, mais ils tiennent à marquer leur appartenance au territoire : ils sont propriétaires terriens et chefs de famille et, en cela, ils réclament le droit de comprendre, de « Connoître », ce à quoi ils sont soumis. De même, les pétitionnaires de 1773 soulignent leur qualité de propriétaires terriens en dernière adresse de leur mémoire : « Nous espérons d'autant mieux cette grâce que nous possédons plus des dix douzième des seigneuries et presque toutes les terres en roture » (1773). Les premiers pétitionnaires demandent la protection à leur nouveau roi contre des « ennemis intérieurs », puisque, malgré son éloignement, il serait garant de la tranquillité, de l'égalité des sujets et de leur propension à la vertu politique.

Le péril des Canadiens ne viendrait alors pas du changement de domination politique, mais de la hiérarchisation de la société coloniale. « Qui sont ceux qui veulent nous faire proscrire ? Environ trente Marchands anglois, dont quinze au plus sont domiciliés, qui sont les Proscrits ? Dix mille chefs de famille,

qui ne respirent, que soumission aux Ordres de votre majesté, ou de ceux qui la représentent, qui ne connoissent point cette prétendue Liberté que l'on veut leur inspirer, de s'opposer à tous les Règlements, qui peuvent leur être avantageux, et qui ont assez d'intelligence pour Connoître que leur Intérêt particulier les conduit plus que le Bien public » (1764).

En toute fidélité aux principes d'Ancien Régime, refusant la « Liberté de s'opposer à tous les Règlements », en vue de conserver le « Bien public » à l'abri des assauts des « Interêt[s] particulier[s] », les « Dix mille chef de famille » annoncent leur soumission en insistant sur la cohésion sociale et la stabilité politique qu'ils représentent, soulignent leur supériorité numérique et laissent même entendre une supériorité morale. Peu enclins au parlementarisme, ils soutiennent la nécessité de la conservation de leur langue et de leurs coutumes en garantie d'une fidélité absolue au roi et comme gage de stabilité politique. L'argument d'incompatibilité vient soutenir ces valeurs ; comment la Couronne peut-elle prétendre à l'égalité de ses sujets devant les lois si elle laisse agir une minorité en maîtres ? Le péril devient alors l'affaire de la Couronne, puisque le sentiment des Canadiens correspond en tout point à la sûreté de la colonie. L'argument pragmatique se fonde sur les conséquences négatives projetées pour la stabilité de la colonie : « En Effet que deviendrait le Bien général de la Colonie, si ceux, qui en composent le Corps principal, en devenoient des Membres inutiles par la différence de la Religion ? Que deviendrait la justice si ceux qui n'entendent point notre langue, ny nos Coutûmes, en devenoient les Juges par le Ministère des Interprètes ? Quelle confusion ? Quels Frais mercenaires n'en résulteroient-ils point » ? (1764).

La mentalité d'Ancien Régime fait que de rassurer Londres ; elle évoque la possibilité de la régénérescence de l'Empire par la fidélité candide de ses nouveaux sujets. Aussi le souverain pourrait-il considérer ses nouveaux sujets comme les plus enclins à obéir à son gouvernement, et, encouragé par tous les exemples historiques d'agrandissement des empires, se voir renforcé par la collaboration des peuples conquis. La pétition de 1773 réitère cette fidélité : « Nous finissons en suppliant

votre Majesté de nous accorder, en commun avec les autres sujets, les droits et privilèges de Citoyens anglais ».

« Alors nos craintes seront dissipées : nous filerons des jours sereins et tranquilles ; et nous serons toujours prêts à les sacrifier pour la gloire de notre prince et la gloire de notre patrie ». En développant l'argument sur le thème des libertés anglaises, les pétitionnaires ont marqué un point : celui de l'égalité entre les sujets, soit la soumission égale et les droits égaux de tous les citoyens anglais devant l'autorité royale et suprême. Enfin, les pétitionnaires abordent un point crucial en présentant l'argument d'incompatibilité de la façon suivante : « Eh ! Ne serait-il pas y donner atteinte [au titre de glorieux souverain d'un peuple libre], si plus de cent mille nouveaux sujets, soumis à votre empire, étaient exclus de votre service et privés des avantages inestimables dont jouissent vos anciens sujets » ?

Alors qu'au sud de la « *Province of Quebec* » la révolte gronde, les treize colonies ne reconnaissant pas à « sa Majesté » le droit de régner sur un peuple libre, certains groupes d'anciens sujets demandent à Londres une Chambre d'assemblée pour le Canada dans quelques pétitions contemporaines à celles qui nous occupent. Ce projet de Chambre d'assemblée contrevient à l'obligation de soumission des sujets au roi. La demande des pétitionnaires canadiens vient ainsi confirmer le vecteur de stabilité et de longue durée, valeur première de la Couronne britannique. Comment ne pas être interpellé par un groupe de fidèles à la mentalité d'Ancien Régime, loyaux à la Couronne et peu enclins à établir un gouvernement local ? « Nous représentons humblement que cette colonie, par les fléaux et les calamités de la guerre et les fréquents incendies que nous avons essuyés, n'est pas encore en état de payer ses dépenses, et, par conséquent, de former une chambre d'assemblée. Nous pensons qu'un conseil plus nombreux qu'il n'a été jusqu'ici, composé d'anciens et de nouveaux sujets, serait beaucoup plus à propos » (1773). Déjà en janvier 1768, Carleton écrivait à Shelburne : « [L]es Canadiens qui appartiennent à la classe élevée ne craignent rien tant que les assemblées populaires, qu'ils ne croient bonnes qu'à rendre le peuple insoumis

et insolent » ; ils préféreraient ainsi une constitution qui, comme le suggère Carleton « préserverait la bonne humeur et l'harmonie parfaite dans la colonie⁴⁰ ».

En 1764, le rétablissement des coutumes françaises est présenté en vue de faire respecter les clauses de la cession ; l'équilibre politique en jeu et la force démographique de la majorité canadienne confirment que la question de la représentation commence à se poser, en filigrane. « Nous supplions de Sa Majesté avec la plus sincère et la plus respectueuse soumission de confirmer la Justice, qui a été établie pour la délibération du Gouverneur et Conseil pour les François, ainsi que les Jurés et tous autres de diverses Professions, de conserver les Notaires et Avocats dans leurs Fonctions, de nous permettre de rédiger nos Affaires de famille en notre Langue, et de suivre nos Coutumes, tant qu'elles ne seront point Contraires au Bien général de la Colonie [...]. Au nom de la « Justice » et du « Bien général de la Colonie », les pétitionnaires demandent au roi de faire respecter son autorité et de confirmer la direction du gouvernement anglais.

En 1764, le traité militaire et le *Sugar Act* de même que le *Stamp Act* en 1765 vont poser la question du droit de la métropole à taxer les colonies. Dans les treize colonies, le mouvement des *Sons of Liberty* prend à bras le corps le principe des libertés anglaises en arguant : « *No taxation without representation* ». Pour les Canadiens, il importe peu que les traditions françaises catholiques soient brassées dans le grand bassin des lois britanniques : les pétitionnaires ont la sagesse rhétorique de ne pas insister sur la marginalité ou la distinction canadienne. Au contraire, en s'assimilant aux citoyens britanniques, ils s'approprient les libertés anglaises qui soutiennent le droit de l'individu. Libre à celui-ci de s'engager ensuite dans sa communauté de communication et de foi. Presque dix ans plus tard, on assure le destinataire de la fidélité des pétitionnaires à la Couronne britannique : « Les regrets et les larmes se sont dissipés à mesure que nous avons appris combien il est doux de vivre sous les constitutions sages de l'empire britannique ». La demande se fait ensuite plus insistante : « On parla d'introduire les lois d'Angleterre, infiniment sages et utiles pour la

mère patrie, mais qui ne pouvaient s'allier avec nos coutumes sans renverser nos fortunes et détruire entièrement nos possessions. Tels ont été depuis ce temps, et tels sont encore, nos justes sujets de crainte : tempérés néanmoins par la douceur du gouvernement de votre Majesté ».

Ces griefs sont présentés sous forme de « craintes », ce qui témoigne du maintien de la dynamique inhérente au rapport de force hiérarchique entre la mère patrie et ses enfants – enfants adoptifs par surcroît. Ils rappellent aussi l'habitude du confessionnal des habitants, qui expriment leurs peurs et leur mécontentement sur le mode du récit plutôt que sous la forme de résolutions. Aussi, le frère Simonnet écrit-il au nom des possédants : « [D]ès l'époque de ce changement [dès l'année 1764, où le gouvernement civil remplaça le gouvernement militaire], nous commençâmes à nous apercevoir des incon vénients qui résultaient des lois Britanniques, qui nous étaient jusqu'alors inconnues » (1773).

Ces « incon vénients » sont des obstacles à la perpétuation de la jeune tradition canadienne. Le ton monte dans une ellipse qui peint la catastrophe sociale et économique envisagée comme conséquence à l'obligation, pour les nouveaux sujets, de se soumettre à une loi discriminatoire pour les catholiques édictée par le gouverneur Murray. Le serment du Test est visé dans un anti-modèle convaincant⁴¹.

Aussi, par l'intercession du comte de Dartmouth, les craintes des pétitionnaires de 1773 se dissiperont-elles comme des nuages, les jours seront cléments et les nouveaux citoyens britanniques pourront vaquer à leurs occupations légitimes, n'ayant pas de devoir politique autre que celui de sujets. Appréciant le libre exercice de la religion et la conservation des lois civiles, les pétitionnaires sont d'abord reconnaissants : « Nous n'oublierons jamais cet excès de bonté : ces traits généreux d'un si doux vainqueur seront conservés précieusement dans nos fastes ; et nous les transmettrons d'âge en âge à nos derniers neveux » (1773). Toutefois, ce libre exercice est miné par le serment du Test et les restrictions concernant l'usage de la langue française dans les documents d'intérêt public. « On nous accorda à la vérité le droit d'être jurés : mais en même

temps, on nous fit éprouver qu'il y avait des obstacles pour nous à la possession des emplois » (1773).

En effet, les pétitionnaires demandent au roi de « dissiper ces craintes en [leur] accordant [leurs] anciennes lois, privilèges, et coutumes, avec les limites du Canada telles qu'elles étaient ci-devant » (1773). Marcel Trudel dessine ainsi la carte géopolitique du territoire d'alors :

Le Canada d'avant la Conquête correspondait à l'espace habité sur le Saint-Laurent, avec deux prolongements commerciaux : l'un à l'est, soit la Côte-Nord, l'île d'Anticosti, l'archipel La Madeleine et la Gaspésie, rattaché aux fins de l'administration à Québec; l'autre, à l'ouest, couvrant les Grands Lacs, dont Détroit, Michillimakinac et de nombreux postes de traite, aussi sous la dépendance de Québec, mais de fait liés plus immédiatement aux autorités de Montréal. Pays qui comptait de 70 000 à 80 000 habitants, répartis sur trois gouvernements (Québec, les Trois-Rivières et Montréal), chacun dirigé par un gouverneur dit « particulier » pour le différencier d'avec le gouverneur-général qui, de sa résidence à Québec, commandait à toute la Nouvelle-France⁴².

La citoyenneté britannique, quoique nouvelle, permet de perpétuer une mentalité d'Ancien Régime chez les Canadiens et favorise l'éclosion de l'argument selon lequel les Canadiens sont garants de la vertu politique dans la colonie, de par leur nombre et leur attitude. En effet, la soumission au roi et la reconnaissance du bien commun en tant que projet social sont l'expression d'une appartenance nouvelle certes, mais absorbant plusieurs qualités de l'ancienne. Ce phénomène de prise en charge identitaire autonome du territoire physique par les Canadiens correspond à l'entreprise d'auto-reconnaissance des « sujets français » déplacés sur un territoire symbolique, celui de la Couronne britannique : « [La domination politique] remodèle les rapports tant intra- qu'inter-sociaux, de telle sorte que dans leur jeu de forces le plus matériel, ils tendent

à impliquer et à ébranler l'inquestionnable institué tenant les êtres ensemble⁴³ ».

Aussi, sans avoir cherché à changer d'habitat ni de rôle politique, les Canadiens sont passés de sujets d'un royaume à sujets d'un empire sans quitter le lieu géo-historique de la Nouvelle-France : « Il n'y a et il ne peut y avoir semblablement et sans limite que des dépendants et des obéissants. Toute autre formation souveraine ne peut être appréhendée, de même, en fonction de cette surenchère obligée, que sur le mode du défi à réduire⁴⁴ ».

.....

Telle qu'elle est lisible et argumentée dans ces pétitions, la question de la subordination pose celle de l'appartenance. Si les Canadiens s'identifient comme tels par rapport à l'extérieur plutôt qu'ils ne se définissent d'eux-mêmes, c'est à partir de deux objets : le territoire et la citoyenneté. L'appartenance au territoire se décline en termes de conservation de la nationalité, en ce qu'elle est inextricablement liée au mode de gestion territorial, c'est-à-dire qu'elle n'est opérante que par le libre exercice des coutumes, de la langue et de la foi propres des Canadiens, qui, du reste, sont majoritaires et propriétaires terriens pour la plupart.

Ils ne sont ainsi subordonnés que par le serment du Test et leur obligeance envers la Couronne. Le péril des Canadiens est retourné en argument afin de convaincre le roi que la colonie est menacée et que les nouveaux sujets sont les seuls vecteurs de vertu et de continuité. La survivance des mœurs françaises est ainsi gagnée par l'assimilation totale à la citoyenneté britannique de même que la marginalisation est écartée au profit de la distinction dans les pratiques identitaires. La refondation de l'identitaire et de l'imaginaire politiques s'opère finement dans la négociation habile de la conservation des droits français et du recommencement obligé des fondements de l'identité politique sur la base de la citoyenneté britannique : Canadiens sans Canada, les habitants continuent à s'appropriier le territoire géo-historique de la *Province of Quebec* en se présentant au roi comme les artisans du développement et de la stabilité de la

colonie en tant que « fidèles » et « zélés sujets ». En croisant, dans leur expérience politique et religieuse, les vertus individuelles et collectives de fermeté, de labeur, de frugalité et de tempérance, les représentants des Canadiens assurent à la Couronne britannique, d'une part, la perpétuation de la mentalité d'Ancien Régime, garante de la stabilité de son pouvoir sur la colonie, et d'autre part, la confirmation des vertus qui, devenues des valeurs, maintiennent une cohésion sociale inestimable⁴⁵.

Marginalisation et distinction : l'Acte de Québec (1774)

Il est intéressant de remarquer que, dans le « Mémoire des mêmes pétitionnaires français pour appuyer leur pétition. Mémoire pour appuyer les demandes des très soumis et très fidèles sujets de sa majesté au Canada », non seulement les Canadiens ne jouent pas en faveur de la distinction canadienne en faisant valoir l'héritage français ou la vertu symbolique de l'appropriation du territoire par le travail manuel, mais qu'ils craignent aussi la marginalisation.

« Nous demandons avec ardeur la participation aux emplois civils et militaires. L'idée d'une exclusion nous effraie. [...] depuis la conquête nous nous sommes comportés en fidèles sujets [de Sa Majesté et de l'auguste famille d'Hanovre] », écrivent-ils.

Exposée à la Révolution américaine par les sollicitations des colonies du Sud en 1774 et 1775, la population de la *Province of Quebec* désire se fondre dans un ensemble plus vaste, protecteur et béni par la Providence, ce qui est aussi à l'avantage du maintien du pouvoir britannique en Amérique :

En maintenant le système seigneurial, la coutume de Paris et les lois françaises, il est manifeste que l'autorité politique entend prendre appui sur les seigneurs dont sept font partie du premier conseil. Seigneurs, autorités locales et métropolitaines partagent les mêmes valeurs et les mêmes intérêts : croyance dans la monarchie, fidélité au roi, appui de l'aristocratie, union de l'État et de l'Église⁴⁶.

Si, d'une part, l'assimilation rime avec la citoyenneté et s'accorde de fait dans une valence positive, la dispense officielle du serment du Test ouvre les portes des professions libérales à la bourgeoisie marchande catholique et ne change en rien l'appartenance des Canadiens à leur identité primordiale. En effet, les paysans ne sont pas représentés dans cette nouvelle distribution, ils continuent à payer les rentes seigneuriales et la dîme⁴⁷.

Dans le contexte des menaces de sécession des treize colonies et, compte tenu de la faible immigration britannique et de la non-reconnaissance de la légitimité du pouvoir britannique auprès de la population autochtone de tradition française, laquelle continuait à voir dans son clergé et ses seigneurs ses véritables dirigeants, une nouvelle politique – quoique longuement mûrie –, mise en œuvre par le gouverneur Guy Carleton, vise à développer et à raffermir le sentiment de loyauté des Canadiens envers la Couronne britannique.

« L'Acte de Québec est le résultat de longues enquêtes », rappelle Marcel Trudel dans sa présentation du texte tronqué qui contient, dans sa version originale, un préambule et dix-huit paragraphes. À la suite du long travail de persuasion mené par Guy Carleton auprès du roi George III, d'études parallèles menées par des conseillers et légistes de la Couronne Alexander Wedderburn, Edward Thurlow et James Marriott et de nombreux débats dans les deux Chambres, l'Acte de Québec, sanctionné le 22 juin 1774, entre en vigueur le 1^{er} mai 1775. « Cette première loi constitutionnelle encadre donc environ 80 000 “nouveaux” sujets et 2 000 “anciens” sujets⁴⁸ ». Quelques années après le Traité de Paris (1763) et le retrait du gouvernement du régime militaire anglais de la colonie, l'Acte de Québec (1774) a eu comme conséquence mentale principale de légitimer le fait français en Amérique, qui était désormais protégé par la loi britannique. Aussi, faut-il le préciser, l'Acte de Québec a été l'une des causes majeures de la révolution américaine⁴⁹.

La révolution des treize colonies, projetant d'arrimer la population de la colonie britannique du Nord à son projet d'indépendance, s'est vu bloquer l'accès au territoire

géographique et idéologique canadien par la stratégie du « mur de la langue ». Élaborée par le ministre des Colonies depuis Londres, favorisée par l'Acte de Québec, cette politique fut approuvée sans grand enthousiasme par le groupe de Canadiens⁵⁰.

- Le sentiment de « péril » exprimé par les pétitionnaires résulte de la tension entre la quête pour la survivance des droits français (distincts de ceux des autres habitants du Canada) et l'assimilation obligée à la citoyenneté britannique afin de prétendre à l'égalité des sujets de la Couronne et ainsi obtenir le droit de pratiquer leurs droits marginaux.
- L'appartenance renouvelée des Canadiens à leur héritage français, d'une part, et à la citoyenneté britannique, d'autre part, révèle la tension entre les éléments nationalité et citoyenneté.
- Les Canadiens demeurent des sujets. Leur excentration par rapport au lieu de pouvoir politique est maintenue.
- Le recommencement envisagé par les pétitionnaires n'est que partiel; leur projet en est un de conciliation plutôt que de restauration. C'est en effet modestement que l'imaginaire du retour à la Nouvelle-France est pensable.

Politiquement, la rénovation de l'héritage est autant celle de l'imaginaire que celle de l'identitaire; les pratiques proto-démocratiques de la pétition confirment la différence de l'héritage canadien. Cependant, le respect de la Couronne, dans le contexte de la démocratie parlementaire, permet aux sujets d'aspirer à l'égalité avec les anciens sujets, sur le nouveau continent comme sur l'ancien.

- La relation entre les éléments de survivance, de distinction, d'assimilation et de marginalisation nous invite à examiner la tension entre les pôles de péril et d'excentration, qui rejoint le *topos* du gain et de la perte. L'acquis communautaire est préservé moyennant la fonte de la marginalisation dans un espace identitaire qui assimile

les Canadiens aux autres sujets britanniques. Au plan de l'imaginaire politique, le bien commun devient un argument ; l'idée d'un corps social différent de celui de la seule communauté catholique francophone fait son chemin. Toutefois, le rêve de l'Amérique française perdure, du moins dans le retour des anciennes frontières. Le gain est ainsi beaucoup plus grand que la perte, dans l'imaginaire politique, à la suite de l'Acte de Québec.

- La nationalité canadienne est ainsi vécue à l'intérieur de la citoyenneté britannique et semble être le résultat du risque calculé issu de la tension entre le sentiment de péril et celui d'appartenance.
- Ici, le mouvement de refondation est complet : le désir de conservation des droits est lié au recommencement du groupe sous une nouvelle bannière, tandis que la mentalité d'Ancien Régime s'exprime dans la crainte de voir les idées libérales dissoudre la communauté. La négociation de l'identitaire politique s'effectue aussi sur un autre axe, puisque la relation aux Autres se trouve encore compliquée par la multiplication des appartenances : au territoire (la vallée du Saint-Laurent et le continent américain), à un empire, à des pratiques identitaires distinctes et à une mentalité. La mentalité d'Ancien Régime est confirmée dans le rapport d'excentration du groupe canadien au pouvoir royal. La relation des Canadiens aux « véritables » dirigeants, l'élite locale (seigneurs, clergé), est reconduite et va dans le sens de la réappropriation symbolique de la nationalité. Le territoire et les pratiques sont « nationalisés » au plan de l'appartenance ; le rapport au pouvoir impérial est pensé dans les seuls termes de la citoyenneté canadienne.

La frontière redessinée et l'altérité multiple en regard des Britanniques de l'Angleterre, des Britanniques du Québec et des Américains résumant la tension entre les pôles de l'excentration et de l'appartenance.

- Autour de l'événement mentalitaire de l'Acte de Québec, l'imaginaire politique canadien exprime la non-contradiction entre l'être et le devenir, compte tenu

de la sauvegarde des pratiques identitaires, en ce que les questions centrales d'appartenance et de rénovation de l'héritage sont interreliées dans l'équilibre de tous leurs termes : citoyenneté, nationalité, recommencement et conservation de l'héritage. C'est aussi dans le sens de la refondation que se fait, en quelque sorte, l'inscription du groupe dans le monde : les Canadiens d'ascendance française, qui sont des sujets britanniques vivant sur le territoire américain et dont la référence identitaire primordiale demeure la pratique de la religion catholique, peuvent rêver du retour de l'Empire français d'Amérique à la suite de l'adoption d'une loi par un autre empire.

Conclusion

L'Acte de Québec est une manœuvre de guerre défensive contre les treize colonies. S'il n'a apporté ni le gouvernement responsable ni le gouvernement représentatif aux Canadiens, il abolissait le serment du Test, rendait légale la perception de la dîme et admettait l'usage de la langue française dans le traitement des affaires civiles. En cela, il gagnait à la Couronne britannique la fidélité de ses nouveaux sujets et éliminait la possibilité d'une insurrection conjointe avec les rebelles des treize colonies. Par ailleurs, le droit criminel anglais s'associait au droit civil français et l'accès aux professions libérales était ouvert aux citoyens de toute religion.

Enfin, l'Acte de Québec repoussait les frontières de la *Province of Quebec* en lui annexant les côtes du Labrador, les terres de l'Ohio et du cours supérieur du Mississippi. C'est ce dernier élément de l'Acte de Québec qui est venu mettre le feu aux poudres des rebelles du Sud. En effet, le mercantilisme de l'Empire britannique, l'interdiction de repousser la frontière à l'ouest par le décret de la Proclamation royale (1763) sur les terres réservées aux Amérindiens, la taxation sans droit de représentation et la présence des troupes britanniques sur le territoire s'ajoutant à l'agrandissement du territoire de la *Province of Quebec* aux dépens de ceux qui s'étaient battus

pour la conserver, s'ajoutent à la liste des griefs formulés par les rebelles américains.

Dans une attitude de tolérance et de conservation garantissant la paix, le calme et la soumission de ses nouveaux sujets, la Couronne britannique accordait ainsi, écrit l'historien nationaliste Maurice Séguin, « la première bénédiction séparatiste de la part de l'Angleterre à l'égard de la nation canadienne-française⁵¹ ». En effet, par l'Acte de Québec de 1774, la Grande-Bretagne a reconnu un groupe humain ayant des habitudes et des aspirations différentes, un code civil et une religion propres, contrevenant ainsi à la règle implicite de l'homogénéité des droits accordés aux sujets britanniques. Cette reconnaissance de la distinction canadienne a stimulé le repli sur une réalité française extraterritoriale, une différenciation d'avec le pouvoir britannique et ainsi l'établissement d'un rapport complexe à la « patrie de référence », de même que le développement d'un sentiment d'appartenance à l'intérieur du groupe canadien. Nous nous devons toutefois de nuancer notre interprétation, suivant l'observation de Joseph Yvon Thériault qui voit dans l'Acte de Québec un échange pragmatique de droits et libertés :

Pour les Canadiens, l'exigence de la reconnaissance de leurs us et coutumes ne reposait pas encore sur l'idée de la survivance nationale, mais plus simplement sur la nécessité de protéger une certaine forme « d'arrangements sociaux » [...]. Pour l'occupant anglais, ce n'était pas non plus la reconnaissance d'un peuple, dans la mesure où l'Acte de Québec est une disposition essentiellement coloniale fondée sur le droit du conquérant⁵².

On peut cependant affirmer sans hésiter que cette société canadienne appartient encore à la mentalité d'Ancien Régime puisqu'elle a « le dehors comme source et l'immuable comme règle⁵³ » et que, plus encore, elle correspond au modèle holiste⁵⁴.

En effet, elle donne prédominance absolue au passé fondateur, et sa tradition souveraine s'impose comme règle

commune, défendue en tant que loi générale à partir de l'idée des libertés anglaises. Marginaux dans l'exercice de leurs droits, les Canadiens vont retourner cette pratique identitaire à leur avantage. Rapidement, cette situation va prendre la valeur positive de la distinction, déclinée en termes de destinée manifeste : « Le compromis entre message nouveau et structures anciennes reste, en effet, là encore, fondamentalement la règle, avec ce que cela signifie de variations dans le rapport de force et le degré d'affranchissement de l'inédit vis-à-vis de l'établi⁵⁵ ».

Le fait de penser l'identité canadienne dans l'altérité non plus simple, mais multiple, non seulement par rapport à l'extérieur, mais aussi par rapport à l'intérieur, impose au groupe hétérogène la redéfinition du passé fondateur et la mise en valeur d'une tradition souveraine, ouverte néanmoins à de nouvelles pratiques, selon l'idée que « la forme neuve du penser est indissociable dans le cas du contenu à penser⁵⁶ ». Comme le souligne Yvan Lamonde, la question est de savoir si les « nouveaux » (les Canadiens) et les anciens (les immigrants britanniques) sujets font pour ainsi dire « plus qu'une même patrie⁵⁷ ».

Notes

1. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 19.
2. Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Montréal, Fides, 2000, p. 63.
3. Le serment du Test comprend « une abjuration du Pape, une abjuration des descendants de Jacques II, une déclaration contre la transsubstantiation et contre le culte des saints et de la Vierge », résume Marcel Trudel. En effet, le serment fait prononcer aux appelés « que l'invocation ou l'adoration de la Vierge Marie, et de tout autre saint [...] sont superstitieuses et idolâtres ». Marcel Trudel, *Histoire du Canada par les textes*, Deuxième partie, t. I, Montréal, Fides, c1963, p. 130.
4. Texte de la Proclamation royale de 1763 ; texte présenté en annexe de Louise Charpentier, René Durocher, Christian Laville et Paul-André Linteau. *Nouvelle histoire du Québec et du Canada. Manuel scolaire*, Montréal, Centre éducatif et culturel, 1990.

5. Fernand Ouellet, dans Robert Lahaise, *Une histoire du Québec par sa littérature : 1914-1939*, Montréal, Guérin, 1998. p. 28.
6. Pierre Savard, « Les Canadiens français et la France : de la « cession » à la « révolution tranquille », dans Paul Painchaud (dir.), *Le Canada et le Québec sur la scène internationale*, Québec, Centre québécois de relations internationales, 1977, p. 471-496.
7. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 63. « À vrai dire, en 1760, écrit Yvan Lamonde, ce qui est en cause, c'est l'identité déjà bivalente des Canadiens *avant* la cession, des Français devenus Canadiens et dont le rapport à la France est progressivement modifié [...]. »
8. Nous avons discuté l'emploi du mot « conquête » par les essayistes souverainistes dans *Un discours à plusieurs voix*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 119 et suiv.
9. Marcel Trudel, *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 2001, p. 214.
10. *Ibid.*, p. 215.
11. Claude Galarneau, *La France devant l'opinion canadienne (1760-1815)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, p. 88.
12. Claude Galarneau cite *Monseigneur de Saint-Vallier et l'Hôpital général de Québec*, dans *ibid.*, p. 89.
13. Michel Brunet, Les Canadiens après la Conquête, *op. cit.*, p. 12.
14. Hilda Neatby, *Quebec, The Revolutionary Age : 1760-1791*, Toronto, McClelland et Stewart, 1966, p. 2.
15. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 31.
16. Michel Brunet, *Les Canadiens après la Conquête*, *op. cit.*, p. 54.
17. Marcel Gauchet, *op. cit.*, présentation, p. II.
18. Marcel Trudel, *Mythes*, *op. cit.*, p. 210.
19. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 63.
20. Voir Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983 ; Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
21. Le concept est de Jocelyn Létourneau et circule dans ses dernières parutions (déjà citées).
22. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 63.
23. Guy Frégault, *La société canadienne sous le Régime français*, Ottawa, Société d'histoire du Canada, Brochure historique n° 3, 1954, p. 15.
24. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 20.

25. Nous empruntons cette formule à Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 39.
26. Thomas Chapais, *Cours d'histoire du Canada*, t. I, Québec, Librairie Garneau, 1919, p. 63-94.
27. À la tête de la garnison de Québec, nommé gouverneur de la ville de Québec le 12 octobre 1759 puis gouverneur de la province de Québec le 21 novembre 1763, Murray entra en fonction le 10 août 1764 et fut chargé de mettre en application les instructions du roi qui avaient été signées le 7 décembre 1763. Source : John Humphreys, « Murray, Alexander », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. III.
28. Yvan Lamonde cite une lettre de Lord Dartmouth à T. H. Cramahé datée du 13 décembre 1773. *Histoire sociale, op. cit.*, p. 25.
29. Guy Carleton, alors Lord Dorchester, avait d'ailleurs déjà manifesté son opposition quant à l'établissement du gouvernement civil anglais dans une lettre au secrétaire d'État en date du 24 décembre 1767 (reproduite dans le manuel d'*Histoire du Canada par les textes, op. cit.*, p. 138). Carleton prolongea d'ailleurs le concordat conclu entre Murray et Mgr Briand afin de continuer à exercer son pouvoir de manière indirecte, certes, mais respectueuse de la hiérarchie traditionnelle canadienne. Voir G. P. Browne, « Carleton, Guy », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. V.
30. Marcel Trudel, *Histoire, op. cit.*, p. 140.
31. Le texte est cité par Michel Brunet (*op. cit.*, p. 41), lequel est cité par Yvan Lamonde, *Histoire sociale, op. cit.*, p. 21.
32. « En 1663, on compte 2 500 Blancs sur ce territoire. De ce nombre, 1 200 sont nés au pays de parents français », écrit Robert Lahaise (*op. cit.*, p. 20). Déjà, ces personnes ont commencé à se différencier des Français, surtout par leur adaptation au territoire et au climat, notamment en utilisant des techniques de déplacement empruntées aux Amérindiens, dont les raquettes et le canot. D'autre part, et peut-être plus pertinemment pour notre propos, ils ne partagent pas les références urbaines et matérielles et politiques de leurs parents. On sait que les candidats à l'immigration vers la Nouvelle-France étaient en majorité des gens de la ville qui cherchaient à améliorer leur situation en devenant coureurs des bois ou agriculteurs sur le territoire de la Nouvelle-France. Or, en France, à cette même époque, la société était déjà très hiérarchisée et les villes très peuplées. Autrement

dit, les immigrants de deuxième génération n'ont vécu que le rapport aux grands espaces, une urbanisation qui tient davantage d'un village français de la même époque et une mobilité sociale impensable pour leurs contemporains français. On peut donc assurément parler d'une distinction canadienne par rapport à la vie en France et par rapport à la vie que mènent les Amérindiens sur le territoire qu'ils partagent avec les Français du Canada. En somme, « l'Amérique du Nord a démocratisé ses effectifs » écrit Robert Lahaise (*op. cit.*, p. 23).

33. *Ibid.*, p. 18 et voir, sur la mise en place d'une distinction canadienne, Yvan Lamonde, *Histoire sociale, op. cit.*, p. 15.
34. Hilda Neatby, *Quebec, op. cit.*, p. 132.
35. Nous entendons ici le Même en suivant l'interprétation de Paul Ricœur. L'identité est issue de la dialectique entre les concepts de mêmété, d'ipséité et d'altérité. La mêmété et le Même, son attribut, réfèrent aux caractères d'un objet indivisible que le temps laisse perdurer, l'ipséité désigne pour sa part l'aspect du changement de cet objet. Voir Paul Ricoeur, *Soi-même, op. cit.*
36. Yvan Lamonde, *Histoire sociale, op. cit.*, p. 21.
37. *Ibid.*, p. 67.
38. Marcel Gauchet, *Le désenchantement, op. cit.*, p. 20.
39. *Ibid.*, p. 21.
40. Cité par G. P. Browne, « Carleton, Guy », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. V.
41. « [...] le serment du Test était, en fait, composé de quatre serments : allégeance à la Couronne britannique, répudiation du prétendant Jacques II (de religion catholique), rejet de l'autorité papale et de la transsubstantiation dans le sacrifice de la messe. De ces quatre serments, un catholique pouvait aisément prêter les deux premiers ; pour les autres, nous savons que dans la pratique, il y eut dispense pour rendre possible l'administration du pays ». Marcel Trudel, *Mythes, op. cit.*, p. 206. Voir, pour une étude approfondie de la période du Régime militaire, du même auteur : *L'Église canadienne sous le Régime militaire 1759-1764. Histoire de la Nouvelle-France*, vol. X. *Le Régime militaire et la disparition de la Nouvelle-France, 1759-1764*, Montréal, Fides, 1963.
42. Marcel Trudel, *Mythes, op. cit.*, p. 195.
43. Marcel Gauchet, *Le désenchantement, op. cit.*, p. 29.
44. *Ibid.*, p. 38.
45. Nous lisons *Les mythes fondateurs de la nation américaine* d'Élise Marienstras (Paris, Maspero, 1976) et réfléchissons sur

l'expérience américaine avec les notes que nous avons prises dans le séminaire d'Agnès Antoine sur Tocqueville à l'EHESS en 2001-2002 ; toutes deux inspirent notre assertion. Toutefois, ces vertus pourraient aussi mener à une gestion autonome et plus vertueuse des ressources américaines, et avec une rupture en règle avec « les sociétés injustes européennes » c'est ce qu'avance Marienstras au chapitre X : « La recreation du monde : la rupture avec l'histoire ».

46. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 25. Notons toutefois avec Yvan Lamonde que les attentes des Anglais sont déçues : pas de Chambre d'assemblée, ni de procès avec jury, ni d'*habeas corpus*.
47. *Ibid.*, p. 25.
48. *Ibid.*
49. Il semblait en effet inadmissible aux futurs États-Uniens de voir les papistes qu'ils avaient combattus reprendre des droits et du territoire.
50. En effet, sur 20 000 personnes susceptibles de se battre, Fernand Ouellet nous informe que seulement 800 hommes prendront les armes pour l'Angleterre et environ 400 pour les Américains (dans Robert Lahaise, *op. cit.*, p. 91).
51. Maurice Séguin, *Histoire de deux nationalismes au Canada*, Montréal, Guérin, 1997, p. 32.
52. Joseph Yvon Thériault, « La nation francophone d'Amérique », dans Caroline Andrew (dir.), *Dislocation et permanence. L'invention du Canada au quotidien*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999, p. 118.
53. Marcel Gauchet, *Le désenchantement*, *op. cit.*, p. 20.
54. Voir Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
55. Marcel Gauchet, *Le désenchantement*, *op. cit.*, p. 44.
56. *Ibid.*, p. 45.
57. Yvan Lamonde, *Histoire sociale*, *op. cit.*, p. 21.

La refondation de la communauté franco-ontarienne par l'école : constats et enjeux

ANNE GILBERT

On s'interroge beaucoup aujourd'hui sur l'impact de la mondialisation sur le changement culturel¹. Les migrations notamment, qui prennent une dimension nouvelle à la faveur de liens beaucoup plus étroits que dans le passé entre les milieux que l'on quitte et ceux auxquels on s'intègre, suscitent un grand intérêt en tant que facteur d'évolution des cultures, surtout les plus fragiles. L'immigration internationale et la diversité qu'elle engendre font ainsi l'objet d'un intérêt particulier. La francophonie ontarienne n'échappe pas à ce questionnement, et ici comme ailleurs, on se demande comment protéger sa langue et sa culture sans se tenir à l'écart d'un mouvement qui a l'avantage de consolider les assises démographiques des communautés d'accueil et de contribuer ainsi à leur vitalité².

Dans ce débat somme toute assez commun aux petites sociétés, un élément distingue toutefois l'Ontario français du Québec, de la Catalogne, du pays de Galles et d'autres minorités nationales : la communauté franco-ontarienne, contrairement à ces dernières, ne dispose pas d'un territoire qui soit formellement le sien et qui lui permettrait de s'affirmer comme communauté au plan politique notamment, sauf en de rares exceptions à l'échelle locale. Le demi-million de Franco-Ontariens est dispersé dans toute la province, et ceux-ci ne forment, dans la plupart des localités où ils sont établis, que de faibles minorités. Ils y cohabitent de plus en plus étroitement avec la majorité anglophone, avec laquelle ils partagent notamment les banlieues des villes, grandes et petites, dans lesquelles ils évoluent aujourd'hui pour la plupart³. De plus en plus de membres de la communauté participent ainsi étroitement des deux mondes, celui de la francophonie minoritaire et celui de l'anglophonie majoritaire, ce que plusieurs voient comme un signe avant-coureur d'une érosion du fait français⁴.

Le communautaire, bien que moins bien circonscrit géographiquement que par le passé, n'en est pas moins encore très prégnant en Ontario français en tant que mode d'organisation sociale, et il participe activement à l'établissement d'un espace franco-ontarien. En témoignent les nombreuses institutions dont s'est dotée la communauté au cours de l'histoire, surtout récente, et qui constituent autant de lieux de vie française à l'échelle de la province. Les solidarités qui les ont fait naître et qu'elles alimentent dans leur action quotidienne sont parmi les facteurs qui expliquent la vitalité de la minorité, un fait reconnu par de nombreux interprètes de la communauté franco-ontarienne⁵.

Dynamisée par l'immigration, fragilisée au plan territorial, la communauté franco-ontarienne est marquée par une diversité grandissante, tant au plan linguistique que culturel. Comment penser son intégration dans ce double contexte? Comment arrimer le pluralisme identitaire qui la caractérise maintenant au patrimoine qui constitue son ciment historique, arrimage perçu de plus en plus comme condition nécessaire à sa survie?

Penser le lien collectif est l'un des défis les plus importants auxquels les institutions de l'Ontario français doivent actuellement faire face. L'école, un des piliers du développement de la communauté franco-ontarienne⁶, a été l'une des premières à le relever, en se dotant notamment d'une politique d'aménagement linguistique qui, en établissant des lignes directrices quant aux activités liées au statut du français dans les écoles de langue française de la province, propose de nouvelles formes du vivre-ensemble à l'intérieur de celles-ci⁷.

L'école de langue française a été ainsi le lieu d'une vaste entreprise de refondation du discours de la communauté franco-ontarienne sur elle-même. L'objectif de ce texte est de présenter les principales conclusions de l'étude qu'une équipe du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités de l'Université d'Ottawa (CIRCEM) en a faite, en analysant le contenu des curriculums et des manuels scolaires qui sont utilisés en milieu scolaire franco-ontarien dans certains domaines centraux pour la construction identitaire de l'élève⁸.

Cette étude fait état de la grande réticence de l'école de langue française en Ontario à l'égard du fait communautaire. Son discours fait certes référence aux parlants français qui habitent cette partie du Canada qu'est l'Ontario, à la géographie des régions qu'ils habitent, aux institutions qu'ils ont créées au fil du temps et qui constituent les lieux principaux de la reproduction de la langue et de la culture françaises dans les différents milieux qu'ils occupent, aux droits pour lesquels ils ont lutté historiquement et qui contribuent à donner un certain statut à la langue qui les réunit. Mais on ne parle pas ou très peu du groupe que les parlants français forment, de ce qui distingue et particularise ce dernier et de ce qui leur sert de référence dans leur rapport aux autres et au monde. On ne considère pas les « manières d'être » particulières de ces francophones, leur expérience particulière du territoire, les façons de penser et de sentir qu'ils partagent et qui contribuent à cimenter chez eux l'idée d'un destin commun. Bref, on est muet sur ce qui fonde la communauté.

Le projet de l'école de langue française en Ontario, tel qu'il émane de la nouvelle politique, n'inclut pas l'élément communautaire, ou très peu. On y privilégie plutôt une vision individualiste du groupe qui fait de la langue et de sa défense un instrument de la réussite de l'individu, du succès de son intégration et qui ne retient du fait communautaire que sa diversité, voire son éclatement, à la faveur de l'immigration internationale et de la mondialisation des échanges. On a donc affaire à un récit qui cadre très bien avec celui de la nation canadienne, avec ses valeurs d'ouverture et sa conception des droits, et que l'on s'est approprié à la faveur de ce qui m'apparaît être une certaine assimilation culturelle.

Ce texte comporte trois parties. La première partie rappelle les principales caractéristiques des deux principaux discours tenus jusqu'ici par la communauté franco-ontarienne pour penser son intégration. Dans la deuxième partie, je présente les résultats de notre analyse de l'entreprise de redéfinition de la communauté qui a été accomplie par l'école de langue française dans la province et qui peut être considérée comme une entreprise de refondation. J'y expose nos principaux constats quant

à la façon dont on présente l'histoire et la mémoire, le lien politique et les relations à la majorité. Ce bref rappel met en lumière la difficulté qu'on éprouve ici à penser la communauté, dans ce qui la réunit malgré la différence. Seront examinés dans la troisième partie du texte les différents enjeux soulevés par cette occultation du communautaire, dans le contexte d'une minorité francophone déjà très fragilisée par la cohabitation de plus en plus étroite avec la majorité et par l'assimilation linguistique et culturelle que favorise cette cohabitation. Je conclurai sur la très grande difficulté pour les minorités, voire les petites sociétés, de se projeter dans le pluralisme plutôt que d'envisager la question de l'avenir de la communauté du point de vue de la continuité culturelle, dans la durée.

Deux récits de l'Ontario français

La communauté franco-ontarienne cherche à déterminer ce qui fait son intégration dans un contexte de diversité grandissante. Pour ce faire, elle peut puiser à même les deux grandes représentations d'elle-même qui ont dominé jusqu'ici, par-delà la pluralité des perspectives. La première représentation a rapport avec l'idée d'une communauté d'histoire et de culture, et la seconde avec celle d'une communauté politique⁹.

Une communauté d'histoire et de culture

Selon le premier de ces récits, la communauté franco-ontarienne est fondée sur des liens de solidarité qui découlent du sentiment d'avoir un monde en commun reçu en héritage. Une telle perspective, qui ramène l'origine de la communauté à son histoire et à sa culture, insiste sur l'expérience commune de ses membres, transmise à travers le processus de socialisation. L'accent est ainsi mis sur les traits culturels particuliers – valeurs, croyances, comportements, traditions – qui favorisent la *communalisation* et qui engendrent le sentiment subjectif de partager un destin commun. Le Franco-Ontarien est francophone et catholique et il était jusqu'à tout récemment paysan, et ce sont ces facteurs distinctifs qui lui confèrent son identité.

Le Franco-Ontarien est aussi minoritaire. C'est du moins l'interprétation que propose la sociologue Danielle Juteau de ce qui fait l'essence franco-ontarienne, l'auteure se référant aux théories de Max Weber et de Otto Bauer sur la question ethnique et nationale. Elle insiste sur le fait que c'est dans le rapport à l'Autre que la représentation d'un destin commun franco-ontarien serait devenu opératoire et que celle-ci aurait favorisé l'expression de la communalisation¹⁰. Selon elle, le rapport social constitutif de la minorité franco-ontarienne, imbriqué dans son expérience historique, serait l'élément central dans la formation de l'identité franco-ontarienne. Et ce n'est qu'à travers lui que la langue, la religion et, éventuellement, le mode de vie, marques servant à définir le groupe dans sa relation avec la majorité, en sont venus à revêtir une telle signification pour les membres de la communauté franco-ontarienne. Bref, si la communauté franco-ontarienne se définit par sa culture, il s'agit d'une culture marquée par le rapport inégal à une majorité anglophone, souvent protestante et majoritairement urbaine.

Ce récit culturaliste donne une grande place à la localité. L'attachement à la francophonie, l'identité fondée sur la conscience d'une spécificité culturelle, en un mot ce ciment du groupe qu'est le sentiment d'appartenance est généralement associé au paysage familier du village ou du quartier, des territoires aux limites clairement ressenties et aux composantes fortement valorisées. Ainsi le lien qui unit les membres de la communauté à leur espace de vie quotidien au gré des rapports qu'ils établissent avec les divers éléments constituant leur environnement conditionne-t-il dans une large mesure la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes. Si bien que, dans la mesure où il se fait histoire, où il se fait mémoire et où il se fait culture, pour reprendre les termes employés par Jean-Claude Vernex¹¹ à propos de l'Acadie traditionnelle, le territoire local acquiert ici une signification particulière. Certes, l'ouverture à l'espace plus vaste et plus transparent de la société urbaine et industrielle a transformé les modalités de l'appartenance et le récit a du en quelque sorte s'ajuster. De nouveaux lieux se sont imposés dans l'imaginaire : ceux que représentent les

institutions mises en place au cours des 30 dernières années, tant dans les milieux francophones traditionnels que dans les régions plus récemment investies. Ces institutions – écoles, hôpitaux, centres culturels, etc. – qui reproduisent ici les rapports sociaux tissés dans l'espace du village, fût-il urbain, occupent la place qui était naguère celle du village dans le récit plus traditionnel, et celui-ci reste structuré autour de la même image d'une communauté particulière, inscrite dans l'histoire et la filiation.

Une communauté politique

« Mais cette histoire n'est pas terminée », pour reprendre une expression de ma consœur Linda Cardinal¹². Prenant acte des dynamiques nouvelles suscitées par la mondialisation en Ontario français, notamment de la diversité grandissante de la communauté sur plusieurs plans, celle-ci, dans la foulée d'autres interprètes de la communauté franco-ontarienne – leaders et penseurs –, s'interroge sur la nature du lien social qui unit aujourd'hui la communauté. Si bien qu'au récit qui a dominé le discours politique depuis plus de 30 ans, s'en oppose un autre, très différent à plusieurs égards.

Selon ce second récit, la communauté franco-ontarienne repose sur le regroupement volontaire des parlants français sur le territoire ontarien. C'est autour de l'espace politique ainsi constitué que se construit l'Ontario français, qui apparaît ainsi, comme le dit Raymond Breton¹³, comme une mini-communauté politique. C'est l'engagement mutuel qui confère ici le sentiment d'une communauté de destin, engagement qui se concrétise à la faveur de la mobilisation commune autour, notamment, de la lutte pour l'obtention de services en français. Les origines ou la culture importent peu, si l'on adhère au projet de construction de l'Ontario français. On ne parle plus ici des Franco-Ontariens mais des francophones, voire des francophiles, ces derniers étant directement associés au destin de la communauté.

Cette définition de l'identité franco-ontarienne ne découle pas d'une banale modification des frontières de la communauté. Il s'agit bien au contraire d'un renversement de

perspective, de la mémoire au territoire. Dans ce récit politique de la communauté, l'appartenance, liée dans le passé à la filiation, repose maintenant sur le fait de vouloir se constituer en communauté dans un espace donné, celui de l'Ontario, qui permet au groupe de se dire lui-même et aux autres ce qu'il est et veut devenir. Certes l'action qui sera le ciment de ce dernier est issue d'éléments historiques et culturels, si bien que le récit inclut des références à l'histoire, mais il s'agit ici, comme le suggère Breton « d'une histoire constamment réinterprétée aux exigences de chaque époque, exigences qui sont elles-mêmes le résultat d'une idéologie et d'un processus politiques¹⁴ ». Par surcroît, cette histoire ne peut se construire de l'intérieur seulement, elle est indissociable des facteurs externes, et en particulier de l'environnement¹⁵.

Ce récit, d'essence constructiviste, reconnaît ainsi un rôle important au territoire pris dans son sens politique. Par rapport au discours précédent, l'appartenance change en effet d'échelle et de contenu. C'est à l'échelle de l'Ontario, dans le cadre d'un espace partagé avec les autres groupes constituant la société ontarienne, que se fait la négociation pour l'obtention des ressources nécessaires au maintien du français dans la province et de la vitalité des communautés qui le parlent. La province et, dans certaines circonstances, le Canada deviennent les principales références territoriales. La représentation n'est plus la même, elle s'éloigne du territoire réel vécu pour refléter davantage l'idée d'un territoire à prendre et à maîtriser, dans un contexte d'aliénation. Le discours fait ainsi largement état des relations avec la majorité, des inégalités qui les sous-tendent, plus ou moins profondes selon les milieux. On se réfère au poids des nombres et à ses effets sur la dynamique communautaire et sur la géographie des institutions. La question des droits et de leur actualisation dans les différentes composantes du territoire est au centre du propos.

Une distinction utile ?

Qu'elles soient de nature culturelle ou politique, les communautés – nations, communautés ethniques ou autres – participent de ces deux modalités d'intégration sociale. Pour

Joseph Yvon Thériault par exemple, se référant à Schnapper, l'intégration culturelle et l'intégration politique se chevaucheraient en effet dans la modernité, alors que « toute nation [moderne] a incorporé et réinterprété des éléments ethniques préexistants; elle suscite à son tour et cristallise des liens de type communautaire entre ses membres¹⁶ ». La communalisation donnerait un contenu politique au sentiment subjectif d'appartenance à un destin commun propre à la communauté d'histoire et de culture. La mobilisation autour de la lutte pour les ressources engendrerait, quant à elle, un sentiment de communauté basé sur un système de croyances et un mode d'interprétation du monde partagés, que d'aucuns considéreront comme des référents culturels communs. C'est aussi en quelque sorte le point de vue de Juteau¹⁷, qui, plutôt que d'opposer les discours culturaliste et politique, les voit comme fortement intégrés l'un à l'autre, dans la foulée des luttes de la communauté franco-ontarienne pour des écoles françaises et le contrôle de ses institutions. La vision culturaliste qu'avaient partagée ses leaders se serait enrichie, depuis les années 1960 et 1970 d'une perspective politique, celle de l'auto-gestion, dans le cadre d'un système de droits la favorisant.

Tout en acceptant ce point de vue d'une complémentarité des discours, je ferai mienne, pour ma part, la distinction entre communauté de mémoire et de destin et communauté politique, qui m'apparaît fort utile pour décrire le récit de refondation de la communauté franco-ontarienne proposé par l'école. Elle m'aidera à mettre en lumière les hésitations dont ce récit témoigne au plan de la représentation et l'indécision identitaire qu'il traduit. Elle me permettra de montrer certaines des incohérences liées à cette indécision, et ce faisant, la très forte dilution de l'appartenance, tant sociologique que géographique, à laquelle elle peut conduire.

Le projet pluraliste de l'école de langue française de l'Ontario

L'école est un lieu privilégié de transmission de la culture, le passage à l'école étant marqué par une importante structuration

de l'identité. Aussi nous sommes-nous penchés sur les représentations de la communauté franco-ontarienne offertes dans les curriculums et les manuels scolaires utilisés dans les écoles de langue française de la province et dans la *Politique d'aménagement linguistique* (PAL) qui les encadre pour étudier plus à fond l'entreprise en cours de refondation du discours franco-ontarien¹⁸. Leur analyse révèle, au-delà de l'apparente volonté de concilier particularisme et diversité, un parti pris évident pour le pluralisme. En découle une rupture assez nette vis-à-vis du passé. Ce nouveau discours n'est cependant pas un discours politique, du moins dans le sens qui vient d'être utilisé. La représentation proposée a en effet ceci de particulier qu'elle nie la minorisation de la communauté, reflet de ce que je vois comme une volonté latente d'intégration à la majorité. J'évoquerai tour à tour ces différentes facettes du discours proposé dans l'école, avant de m'interroger sur les enjeux soulevés par une telle évolution.

Entre mémoire et politique, la superposition des discours

Une première conclusion que l'on peut tirer de notre étude est celle d'une forte ambiguïté dans la définition de la communauté qui est véhiculée à l'école. En effet, les deux discours qui viennent d'être évoqués sont présents aussi bien dans les programmes et le matériel scolaire que dans la politique qui les chapeaute. Si bien que deux visions cohabitent : celle selon laquelle la communauté franco-ontarienne est bâtie sur la mémoire d'une histoire commune et sur le patrimoine qui en témoigne ; et celle d'un groupe qui réunit, par-delà la diversité, les parlants français de l'Ontario et qui insiste sur le pluralisme des communautés qui sont présentes.

Que l'une et l'autre soient utilisées ne surprend guère dans un contexte où effectivement, il semble se développer un consensus au sein des sociétés libérales de type démocratique quant à la reconnaissance de l'égalité et de la diversité. Les minorités et les petites sociétés, tout en éprouvant le besoin de mieux se définir par rapport aux cultures plus hégémoniques, n'en visent pas moins un dépassement de leurs frontières, afin

d'être plus inclusives. Le problème concerne donc non pas la cohabitation, mais la manière dont s'articulent les différents discours. Selon les étapes dans le cheminement culturel proposé par le curriculum et les activités d'apprentissage qui l'accompagnent, on met au premier plan l'une ou l'autre des deux définitions, mais sans que celles-ci ne soient jamais intégrées suivant une proposition claire et explicite. Ainsi, la question de la place à assigner aux nouveaux arrivants et à la communauté franco-ontarienne de « souche », pour reprendre une expression souvent utilisée, à ses modes de vie, à son patrimoine, à ses traditions, à ses valeurs, n'est nulle part évoquée ou, dit autrement, on ne s'interroge pas sur les modalités de l'interculturalisme, pourtant présenté dans la PAL comme un objectif à atteindre. Ce silence sur ce qui est probablement l'enjeu le plus central en ce qui concerne l'affirmation culturelle, nous semble d'autant plus dangereux qu'il est difficile d'accueillir l'Autre sans avoir préalablement déterminé ce qui constitue l'essence de la communauté d'accueil. Ou, pour reprendre les propos de Christiane Gohier, sans « avoir d'abord un sentiment d'être, du droit à l'être, un sentiment d'enracinement qui permet l'ouverture à l'autre sans se sentir menacé¹⁹ ». J'y reviendrai.

Le parti pris de pluralisme

L'analyse n'en révèle pas moins que, même si ces deux discours cohabitent, l'on penche sérieusement vers le pluralisme comme l'élément définisseur premier de la communauté. On n'a qu'à lire les grandes visées stratégiques de la PAL pour s'en convaincre. Ainsi, le cheminement culturel proposé a le but de « favoriser la construction de l'identité et l'expression de la fierté d'être francophone par la mise en place de conditions favorables à la création d'un espace francophone qui tient compte du pluralisme de la communauté de langue française²⁰ ». La définition que donne la PAL de la communauté franco-ontarienne est ainsi essentiellement linguistique : la langue constitue non seulement un outil d'expression de la culture, mais aussi un facteur de cohésion sociale. Cette unité construite autour de la langue amène à considérer la

culture comme changeante, plurielle et ouverte sur le monde. L'énoncé des principes de la PAL clarifie cette vision :

L'éducation en langue française engendre et nourrit le développement de l'identité personnelle, linguistique et culturelle et le développement d'un sentiment d'appartenance à une communauté francophone dynamique et pluraliste [...] L'éducation en langue française est empreinte d'ouverture à la diversité et contribue au développement d'un sentiment d'appartenance à la francophonie ontarienne, canadienne et internationale²¹.

Le document va plus loin en évoquant le pluralisme identitaire au sein de la communauté, tel qu'il découlerait du pluralisme culturel. On y souligne en effet qu'« il est impossible de décrire une seule identité franco-ontarienne²² ». Le pluralisme évacue ainsi toute forme d'unité au plan de l'appartenance et de l'identité, fût-elle bâtie sur la cohésion qui s'établit dans la vie quotidienne sur un même territoire.

La rupture avec la culture

Le parti pris pour le pluralisme a des répercussions sur divers éléments des contenus d'apprentissage et des manuels utilisés pour les transmettre. J'en évoquerai deux : la rupture avec la culture et la négation de la minorisation.

L'analyse a démontré un certain effort pour transmettre des connaissances sur l'histoire du Canada français. Celle-ci est présente à différentes étapes du curriculum d'histoire, en 10^e année notamment, ce que reflètent les manuels qui, même s'ils sont traduits de l'anglais, contribuent ainsi à entretenir la mémoire de la communauté. Mais, il faut préciser qu'il s'agit d'une histoire qui reste événementielle : hauts faits de l'histoire du Canada français jusqu'à la Conquête en 1760, puis événements majeurs de l'histoire politique ayant mené à la création du Canada en 1867, d'une part, luttes les plus marquantes pour l'obtention d'écoles de langue française, mise en place, plus récemment, du régime de droits linguistiques pour les minorités de langue officielle, d'autre part. Cette histoire

est – sauf pour la période la plus récente, rapidement évoquée par ailleurs – la même que celle des Québécois. Si bien que, de façon assez surprenante, la communauté franco-ontarienne n'est guère présente dans l'enseignement de l'histoire offert dans les écoles françaises de l'Ontario. La société que l'on y décrit serait essentiellement issue de la rencontre de quatre populations fondatrices : les francophones du Québec, les anglophones du reste du pays, les autochtones et les immigrants. Les Franco-Ontariens, comme d'ailleurs les francophones de l'Ouest, hormis les quelques références aux luttes scolaires qui différencient leur histoire de celle des Québécois, comme le souligne avec à-propos Linda Cardinal²³, ne figurent pas dans ce panthéon historique.

Le fait que l'enseignement de l'histoire est de facture assez traditionnelle et qu'il a peu à voir avec une histoire sociale s'attachant, par exemple, aux modalités d'occupation du territoire ou encore à la culture qui prend sa source dans une expérience historique particulière, n'est pas étranger à ce silence. La communauté franco-ontarienne ou, en d'autres termes, l'agir des francophones dans les différents milieux qu'ils ont occupés et investis, n'a pas sa place dans un tel programme. Le silence des curriculums de géographie, d'économie, de politique ou de formation à la citoyenneté sur la communauté franco-ontarienne, sur ce qui la distingue et la particularise surprend davantage. Même s'il est extrêmement difficile pour les Franco-Ontariens de « faire société », compte tenu de leur statut minoritaire, on ne contextualise guère leur expérience dans ces programmes et les manuels qui les accompagnent. La culture franco-ontarienne, les rapports sociaux particuliers qui l'alimentent, ne fait l'objet que de rares parenthèses, le plus souvent mal intégrées au contenu. En fait, les références aux enjeux actuels du développement de l'Ontario français sont peu nombreuses, qu'il s'agisse de son rapport particulier au territoire, de son organisation économique, de ses institutions politiques et des façons d'y exercer le pouvoir, de sorte que la communauté, telle qu'on la voit, est une communauté du passé, davantage caractérisée par la survivance que par la projection vers l'avenir. Bref, la communauté, telle qu'elle se

dégage du matériel scolaire, apparaît comme une communauté d'origine qui est aujourd'hui fortement érodée par le jeu de la mobilité géographique et linguistique. Cette communauté n'existerait plus que comme un patrimoine à sauvegarder, un concept certes chargé de sens mais difficile à utiliser pour rendre compte des réalités contemporaines.

La négation de la minorisation

Bien que d'inspiration politicienne, le discours pluraliste qui prévaut à l'école a ceci de particulier qu'il rejette tout examen critique face à l'aliénation qui est subie par la communauté franco-ontarienne et qui est l'objet de luttes depuis longtemps. Ou, dit autrement, il rejette ce qui, depuis 30 ans, est présenté comme le fondement sur lequel se construit la communauté, à savoir la conquête d'un espace politique et institutionnel. En témoigne un autre silence, celui qui est attaché au refus de considérer la communauté franco-ontarienne comme un groupe minoritaire.

La position exprimée quant au bilinguisme en est le meilleur exemple. Contre toute attente, la PAL et les curriculumns présentent en effet une vision essentiellement positive du bilinguisme, en soulignant le besoin d'éviter de conclure qu'une identité bilingue est nécessairement anglo-dominante²⁴. On évite ainsi de mentionner que celui-ci sera souvent soustractif dans un milieu comme l'Ontario français où le rapport entre francophones et anglophones est pourtant marqué par le pouvoir inégal des langues dans l'espace public. De façon générale, on élude cette dimension de l'expérience des parlants français en Ontario. Ainsi, on ne fait pas référence à l'aisance avec laquelle les membres de la communauté traversent ses frontières, aux défis que pose aujourd'hui le maintien de sa vitalité organisationnelle, au gré d'une participation hésitante à sa vie sociale et institutionnelle. Le fait que la moitié des ayants droit à l'école française ne la fréquente pas, par exemple...

Le recours à la notion d'espace francophone, qui permet de faire fi des limites imposées par la géographie, est une autre manifestation de cette négation de la minorisation de la communauté franco-ontarienne. Rappelons en quelques mots

le sens donné à l'expression. Par espace francophone, on fait référence à l'éclatement du territoire en de multiples cellules de vie française formant, grâce aux nouvelles technologies d'information et de communication, un vaste réseau. Cette notion d'espace francophone permet de transcender l'espace de la vie quotidienne de la minorité, en plaçant la famille et les autres institutions francophones plutôt que le territoire formel au cœur de la lutte pour la survie de la langue minoritaire²⁵. Elle est aujourd'hui présente dans tous les discours franco-ontariens. Désireux de rompre avec l'auto-définition du groupe comme minoritaire, ceux-ci proposent plutôt une représentation de la communauté comme pouvant exister à l'extérieur du rapport d'oppression qui l'a historiquement marquée. D'où l'importance accordée aux institutions et aux réseaux et le silence quant à leur ancrage dans l'espace bien réel de la communauté locale, de la province ou du pays, lieux privilégiés de l'affirmation politique des francophones de l'Ontario.

Un projet individualiste

Touchée par l'acculturation et de plus en plus intégrée à l'ensemble de la société ontarienne, la communauté franco-ontarienne, comme plusieurs autres petites sociétés, est en train de se ré-imaginer. Ce faisant, elle passe sous silence sa culture particulière et la minorisation qui en ont fait jusqu'ici une société distincte et insiste plutôt sur la capacité de ses membres à participer pleinement à la vie économique, politique et sociale de l'Ontario. Les buts actuels de l'éducation en langue française reflètent cette vision, qui est de faire de l'école un instrument de la réussite de l'individu, quelque liée qu'elle soit à une certaine forme d'acculturation et d'intégration à la société majoritaire, plutôt qu'un lieu de promotion d'une identité collective et d'un patrimoine culturel. Le double silence qui vient d'être évoqué ne se comprend qu'à la lumière de cette caractéristique fondamentale du projet culturel de l'école.

Cette contradiction structurelle, relevée par Breton²⁶, serait commune à la plupart des minorités, lesquelles sont tiraillées entre les forces sociales qui poussent vers la réussite individuelle et celles qui assurent la vitalité de la communauté minoritaire.

Plusieurs en feraient l'expérience, souvent avec intensité. Notre examen des programmes et des manuels scolaires révèle que la communauté franco-ontarienne a choisi, pour sa part, de la résoudre en privilégiant une stratégie qui mise moins sur les efforts visant à créer, à développer et à exprimer à travers l'école une identité collective que sur l'acquisition de compétences personnelles. L'enseignement aurait d'abord pour but de faciliter l'intégration des jeunes à la société plus large. L'animation culturelle lui serait directement subordonnée.

Comprenez-moi bien. L'école a certes comme but l'épanouissement de la communauté franco-ontarienne et son maintien dans la durée. Elle veut favoriser « l'émergence de jeunes francophones conscients et fiers de leur identité²⁷ ». Mais si on scrute bien les textes – objectifs d'apprentissage, activités visant à les rencontrer –, on voit bien que ceux-ci ont abandonné la stratégie de la contrainte institutionnalisée au profit d'une approche où l'on met à la disposition de l'enfant toutes les ressources dont il a besoin pour réaliser ses aspirations et atteindre ses objectifs personnels. « L'école est un milieu d'apprentissage qui vise le succès personnel et la réussite des élèves par le développement de compétences à communiquer, d'acquisition de savoirs, dans une perspective d'amélioration de leurs rendements²⁸ ». Elle vise à développer des compétences, à assurer la « réussite ».

On conviendra avec moi que ce discours se distingue bien peu de celui qui prévaut dans l'école de la majorité, dont le premier objectif reste le développement des atouts personnels permettant la mobilité socio-économique et la participation politique. L'école de langue française en Ontario aurait ainsi fait sienne la logique du droit de l'individu à l'éducation, selon laquelle tous les enfants doivent avoir accès aux programmes et services qui lui permettront de se réaliser pleinement. C'est ainsi que l'axe dit de l'« apprentissage » figure au premier plan des interventions décrites dans la PAL. Il doit contribuer au développement d'une pensée autonome et critique qui permet à la personne d'apprendre à réfléchir, à faire des choix et à agir par elle-même. Les curriculums reflètent cette importance accordée à l'acquisition de compétences et des attitudes

nécessaires à l'accomplissement personnel. Les objectifs qui ont été fixés concernent presque exclusivement les différents savoirs et savoir-faire propres à assurer une pleine participation à la société. L'axe de la « construction identitaire », qui, lui, reflète la spécificité de la communauté franco-ontarienne et se rapporte aux interventions centrées sur l'appropriation de la culture, est présenté comme un complément au premier, et il lui est très mal intégré.

Communauté franco-ontarienne et mondialisation

La dilution de la communauté

Le projet culturel de l'école de langue française en Ontario apparaît comme la volonté de concrétiser une vision de la communauté largement ouverte aux changements qui s'opèrent en son sein et auxquels elle cherche à s'ajuster. Cette volonté s'exprime notamment par la représentation de soi comme une société pluraliste, dont les frontières tant sociologiques que géographiques sont de plus en plus floues. Ce faisant, s'est imposée une interprétation de la communauté franco-ontarienne qui tait sa culture et ce qui la particularise. De ses caractères distincts, qui fait qu'elle vit et s'épanouit dans le temps et dans l'espace, on ne dit rien ou presque. Seules sont maintenues les références au rassemblement des francophones habitant sur le territoire ontarien et à leur volonté partagée d'avoir accès aux ressources leur permettant de vivre en français dans le plus grand nombre possible de domaines de la vie collective. La communauté d'histoire et de culture a ainsi fait place en quelque sorte à la communauté politique. Mais en ne retenant pas cependant tous les éléments fondateurs d'une vision plus politicienne, notamment la conscience de la différence et de l'aliénation et la volonté de s'en affranchir. Il s'agit d'un récit politique qui est allégé de ce qui pourrait être perçu par l'Autre majoritaire comme une manifestation du refus de travailler positivement au vivre-ensemble et qui reflète, à mon point de vue, davantage la volonté de la communauté de s'intégrer à la majorité que de créer, développer et exprimer

une identité collective. Bien au contraire, le discours formulé par l'école est un discours de la bonne entente, de la réconciliation. Il témoigne de l'assimilation culturelle des Franco-Ontariens qui n'osent plus envisager leur avenir du point de vue de la continuité culturelle. Pour être acceptés par la majorité, ces derniers rejettent ce qui les singularise, au risque de ne plus être capables de se projeter dans l'avenir.

Aujourd'hui, la communauté franco-ontarienne est très majoritairement bilingue. Ses membres n'attribuent plus la même importance au conflit entre francophones et anglophones qui a dominé longtemps la mythologie du Canada français. Compte tenu des réalités sociales, de nouvelles identités émergent, telle celle qui est basée sur le bilinguisme²⁹. Si les membres de la communauté choisissent l'école de langue française, c'est qu'elle est la seule qui leur permette de faire valoir leur capital linguistique, bien qu'ils ne veuillent plus se limiter à cela³⁰. L'école de langue française, en quête d'une clientèle difficile à recruter, l'a bien compris : elle s'est dotée d'un projet où l'idée de l'homogénéité de la communauté franco-ontarienne a été remplacée par celle de la diversité, de façon à tenir compte de pratiques linguistiques individuelles qui font fi des frontières communautaires. Cette stratégie favorise en même temps l'accueil de nouveaux arrivants francophones qui ne se reconnaissent pas non plus dans une définition qui présente le groupe comme homogène, au plan culturel notamment. Célébration du pluralisme, le discours que tient l'école présente une communauté sans limite ni frontière, au plan linguistique comme au plan culturel.

Monica Heller et Normand Labrie³¹, ou encore Claudine Moise³², voient ce discours émerger dans plusieurs institutions de la francophonie ontarienne. Ce discours qu'ils qualifient de « mondialisant » leur paraît témoigner d'un affaiblissement de la communauté. Selon eux, on est bien loin d'un « nous » inclusif s'inscrivant dans une idéologie d'unité culturelle ou de ralliement politique. Ce « nous » se dilue en effet pour se recentrer sur le « je », celui de chacun des membres de la communauté, car on vise à développer, en se servant des institutions de

la minorité, toutes les capacités que requiert la place à laquelle l'individu aspire, fût-elle au sein de la société majoritaire.

Bref, tout dans le discours qui prédomine actuellement dans l'école se présente comme une autre manifestation de la progressive dénationalisation de l'Ontario français, ainsi que le souligne Thériault. La communauté franco-ontarienne cesserait « de se représenter et de s'organiser comme une société globale – ce qui est le propre d'une nation – pour se considérer et s'organiser de plus en plus comme une communauté ethnique ou un groupe identitaire³³ ». Les groupes identitaires, tels les chambres de commerce, les communautés gaies et, pour utiliser le vocabulaire du multiculturalisme canadien, les groupes ethniques sont relationnels : c'est-à-dire qu'ils défendent un intérêt ou une identité particulière à l'intérieur d'une société globale. Les groupes nationaux ou sociétaux prétendent au contraire être eux-mêmes une société, c'est-à-dire une organisation complexe dotée d'institutions assurant une historicité particulière au groupe. La communauté franco-ontarienne, dans le récit pluraliste qui est aujourd'hui le sien, se définit davantage comme un groupe d'intérêt, qui découle de l'usage commun d'une langue minoritaire, le français, et des enjeux qu'il soulève pour l'intégration.

D'aucuns pourraient voir ce passage comme obligé dans le contexte actuel de la mondialisation. Peut-être est-ce le cas. Quoi qu'il en soit, il faut en évaluer les effets possibles sur la communauté franco-ontarienne. La dernière partie de mon texte vise à explorer plus à fond les conséquences relativement probables d'une telle évolution tant pour l'Ontario français que pour les autres petites sociétés.

L'impossibilité du pluralisme dans les petites sociétés

Le discours tenu dans l'école de langue française en Ontario est révélateur d'une transformation profonde de la représentation. La communauté franco-ontarienne s'affranchit de ses frontières, tant sociologiques que géographiques. Elle s'affranchit de sa différence, de ce qui lui donne sa raison d'être, une langue et une culture distinctes, autour desquelles se sont bâtis des réseaux sociaux particuliers, dans des lieux et des espaces

qui sont les siens. Elle se libère de sa minorisation, de cette différence qui était au cœur de sa définition d'elle-même.

Dans la foulée, l'engagement politique, qui menait à la revendication, perd son sens. En effet, la dynamique n'est plus une dynamique de revendication, d'affrontement, de lutte. Lui ont fait place la réconciliation, la coopération avec la majorité, vues comme moyens d'affranchissement de la communauté. À mon avis, il faut s'en inquiéter. Le discours franco-ontarien qui avait dominé jusqu'ici s'inscrivait dans une volonté de visibilité, de reconnaissance. Avec la fin de ce discours, l'engagement politique perd son sens et son emprise, mais plus encore la représentation de soi qui l'animait, celle de l'indifférence, sinon de l'exclusion, qu'il fallait renverser, pour accéder à un statut meilleur est invalidée³⁴. Le discours mondialisant rejette la vision d'un peuple appelé à disparaître faute d'une action politique vigoureuse, comme celle qui a été menée, par exemple, pour obtenir des écoles homogènes de langue française. Cette action politique a été remplacée par une autre qui visait à faire des individus non pas des minoritaires mais des acteurs qui partagent le destin d'une société majoritaire et pour qui tout est désormais possible, pourvu qu'ils parviennent à bien manoeuvrer dans cette dernière. Du politique, on évolue ainsi vers l'économique, qui seule permettrait de transcender la situation minoritaire. L'action politique s'en trouve discréditée, ainsi que le travail discursif définissant les contours identitaires de la communauté politique à défendre. Or, comme le soutient François Paré³⁵, parler, s'engager, c'est se donner à voir, c'est se dire pour ou contre l'effacement et l'absence. Sans discours, reste le vide...

Un cas particulier que celui de l'Ontario français? Une refondation autour du pluralisme serait-elle plus envisageable dans d'autres contextes que celui de la francophonie ontarienne, aux prises non seulement avec une diversité sociologique croissante, mais aussi et surtout avec une dilution de plus en plus marquée de son territoire? Est-ce que l'ouverture serait meilleure garante du maintien des communautés minoritaires, voire des petites sociétés, ailleurs? J'en doute fortement pour ma part. Toutes sont inscrites dans une dynamique de changements qui les rend très vulnérables aux pressions

assimilatrices des cultures plus hégémoniques. Toutes prennent le même risque en optant pour un pluralisme qui les amène à nier leur spécificité. Certes, elles ont l'avantage de pouvoir généralement le faire aisément, car le fait qu'elles sont en périphérie par rapport aux centres d'exercice du pouvoir leur confère une grande flexibilité. Leur force réside en effet dans leur capacité à pouvoir opérer des virages importants sans trop de difficulté, ce qui leur permet de s'ajuster facilement aux transformations en cours. Encore faut-il toutefois qu'il ne soit pas trop tard et que ce qui fait l'essence même de la petite société et qui lui permet de se reproduire ne soit pas disparu. L'Europe offre peut-être de meilleures possibilités en ce sens que l'Amérique du Nord.

Pour conclure, le problème n'est pas propre à l'Ontario français. Le Québec, pour rester en terrain connu pour moi, fait face à la même impossibilité. Après une période marquée par un consensus presque total des intellectuels québécois quant aux besoins d'ouverture de la société québécoise, consensus qui s'est reflété dans les programmes du Bloc québécois par exemple³⁶, certaines voix s'élèvent quant à l'à-propos d'un tel parti pris idéologique. Le travail de Joseph Yvon Thériault³⁷ sur l'américanité de la société québécoise, par exemple, et celui de Jacques Beauchemin³⁸ posent les mêmes questions concernant les possibilités d'ouverture. On commencerait ici à prendre conscience de l'impossibilité d'une référence civique et pluraliste, qui dépouille de sa substance le projet national québécois. De telles voix n'émergent pas encore en Ontario français.

Notes

1. Ce texte est une version modifiée d'une communication présentée lors du Colloque international *Sociétés en mouvement : Petites sociétés et intégration aux ensembles régionaux*, qui s'est tenu à Plovdiv (Bulgarie), en mai 2006.
2. Voir par exemple pour le Québec, Alain G. Gagnon et Jocelyn Maclure (dir.), *Repères en mutation : identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, p. 7, 2001,

- coll. « Débats » ou encore le numéro spécial de *Globe* sur « Penser le lien collectif », paru en 2002.
3. Pour une description de l'espace franco-ontarien, voir Anne Gilbert, *Espaces franco-ontariens*, Ottawa, Le Nordir, 1999.
 4. Roger Bernard, dans *De Québécois à Ontariens* (Hearst, Le Nordir, 1988) et *Le Canada français : entre mythe et utopie* (Ottawa, Le Nordir, 1998), par exemple, s'est beaucoup inquiété des impacts de cette cohabitation.
 5. Parmi ceux-ci Bernard (1988 et 1998), Linda Cardinal (*L'engagement de la pensée. Écrire en milieu francophone minoritaire au Canada*, Ottawa, Le Nordir, 1997), Monica Heller (*Linguistic Minorities and Modernity. A Sociolinguistic Ethnography*, Londres et New York, Longman, 1999), Danielle Juteau (*L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1999), François Paré (*Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, 1994 et *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003).
 6. L'enseignement dans la langue de la minorité remonte au XIX^e siècle en Ontario. Les écoles élémentaires de langue française ont été reconnues officiellement en 1968. Le Conseil scolaire de langue française d'Ottawa a été créé en 1988. Les autres ont vu le jour en 1997. Si l'éducation est, en Ontario, de responsabilité provinciale, ces conseils scolaires contrôlent, jusqu'à un certain point tout au moins, l'élaboration des programmes qui y sont livrés et les visées stratégiques qui les animent.
 7. Ontario, Gouvernement de l'Ontario, Ministère de l'Éducation, *Politique d'aménagement linguistique pour l'éducation en langue française*, 2004, p. 7.
 8. Il s'agit d'une étude réalisée en 2005 pour le compte du ministère de l'Éducation de l'Ontario par Anne Gilbert, Sophie LeTouzé et Joseph Yvon Thériault, intitulée *L'intégration de la culture dans le curriculum et la pédagogie en milieu minoritaire : perspectives pédagogiques et sociologiques*. Rapport non publié.
 9. Nous nous inspirons de la distinction conceptuelle faite notamment à cet égard par Joseph Yvon Thériault (*L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995) entre nation-culture et nation-contrat.
 10. Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, *op. cit.*, p. 45.
 11. Jean-Claude Vernex, *Les Acadiens*, Paris, Éditions de l'Entente, 1979, coll. « Minorités ».
 12. Linda Cardinal, « Ruptures et fragmentation de l'identité francophone en milieu minoritaire ; un bilan critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n^o 1, 1994, p. 76.

13. Raymond Breton, « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 28-38.
14. *Ibid.*, p. 27.
15. Jean Lafontant, « Interrogations d'un métèque sur la sibylline et dangereuse notion d'identité collective », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 47-58.
16. Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, *op. cit.*, p. 253.
17. Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*. *op. cit.*, 1999.
18. Plus précisément, nous avons effectué une analyse critique des différents usages, manifestes et latents, du terme « communauté » et de ses principaux référents eu égard à la francophonie ontarienne, notamment de sa diversité linguistique, culturelle et religieuse, de ses institutions et organisations, de ses liens avec la majorité et avec les autres composantes de la francophonie canadienne et internationale, dans les programmes-cadres et dans le matériel qui les accompagne. Les matières clés au plan de la construction identitaire – histoire, géographie et autres matières faisant partie du domaine des études sociales, canadiennes et mondiales, français et études artistiques –, ont été étudiées aux deux cycles de l'enseignement, avec une attention particulière aux curriculums qui ont récemment été révisés, soit *Études sociales de la 1^{re} à la 6^e année*, *Histoire et géographie 7^e et 8^e année* et *Études canadiennes et mondiales 9^e et 10^e année et 11^e et 12^e année*. En plus des curriculums, les manuels scolaires figurant sur la liste Trillium ont été analysés. Cette liste comprend les titres des manuels approuvés par le ministre de l'Éducation pour utilisation dans les écoles de l'Ontario. La section 4 du document, *Lignes directrices sur l'approbation des manuels scolaires* souligne les critères d'admissibilité à l'évaluation ainsi que les critères d'évaluation de chaque manuel.
19. Christiane Gohier, « Éducation et fragmentation identitaire : à la recherche d'un centre de gravité », *Éducation et francophonie*, vol. 34, n° 1, 2006.
20. Ontario, *Politique*, *op. cit.*, p. 3.
21. Ontario, *Politique*, *op. cit.*, p. 6.
22. Ontario, *Politique*, *op. cit.*, p. 50.
23. Cardinal, « Ruptures et fragmentation », *op. cit.*, p. 71-86.
24. Ontario, *Politique*, *op. cit.*, p. 50.
25. Gilbert, *Espaces franco-ontariens*, *op. cit.*, 1999.
26. Raymond Breton, « L'intégration des francophones hors Québec dans des communautés de langue française », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 2, 1985, p. 77-90.
27. Ontario, *Politique*, *op. cit.*, p. 4.

28. *Ibid.*, p. 8.
29. Bernard, *Le Canada français entre mythe et utopie, op. cit.*
30. Raymond Breton (« Modalités d'appartenance aux francophones minoritaires. Essai de typologie », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 59-69) a bien expliqué le phénomène dans un article analysant les aspirations des francophones de l'extérieur du Québec.
31. Monica Heller et Normand Labrie (éds.), *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon, Éditions Modulaires Européennes, 2003.
32. Claudine Moise, « Le Nouvel Ontario », dans *ibid.*, p. 43-88.
33. Joseph Yvon Thériault, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, p. 229.
34. *Ibid.*
35. Paré, *Théories de la fragilité, op. cit.*, 1994.
36. Des éléments contextuels l'ont favorisé, dont les affirmations d'un Jacques Parizeau quant aux effets du vote dit « ethnique » sur le référendum de 1995.
37. Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2005.
38. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

De la pupillarité à la victimisation : l'émergence, le développement et les effets refondateurs de l'identité victime des Indiens du Canada (1946-1998)

MICHEL LAVOIE

*L'homme rend des comptes à l'histoire,
il est responsable et coupable de sa propre histoire.*

– Friedrich Nietzsche,

« Seconde considération intempestive »

Il est ardu d'insérer les Indiens dans la trame historique canadienne sans comprendre leur réduction – entendue comme l'action ou le processus de diminuer ou de déprécier – ou encore sans appréhender leur subjugation, leur domination et leur oppression, qui sont, pour faire court, indicatives d'une réelle condition de victime. Par ailleurs, il est également ardu de ne pas prendre acte du processus de refondation ayant cours dans le présent – entendu comme une marche en avant vers la restructuration d'un corps social et politique sur des bases nouvelles – qui sous-tend le discours identitaire autochtone depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Le concept de réduction a été articulé par le sociologue Jean-Jacques Simard¹. Il définit les enceintes géographique, juridique, économique et politique dans lesquelles sont confinés les Indiens depuis l'instauration de normes particulières. La réduction géographique est celle du système des réserves; la réduction juridique trouve sa source dans la *Loi sur les Indiens*; la réduction économique est la dépendance permanente et quasi exclusive à l'État; la réduction politique est l'assimilation des structures politiques indiennes dans celles de l'État.

Le concept de refondation, selon l'historienne Anne Trépanier², comporte quatre éléments constitutifs et opératoires, tous en rapport avec le discours identitaire : le péril, l'appartenance, l'excentration et la rénovation de l'héritage.

Pour être efficace, la refondation présume un appel constant et répété à la reconnaissance. Ainsi, les agressions récurrentes contre l'identité autochtone, si elles font partie du processus « victimisant » de réduction, n'ont réussi historiquement qu'à consolider un discours identitaire, pour ainsi dire, refondateur. Si le péril a inféré l'assimilation, en contrepartie, il a engendré un réflexe de survivance ; l'appartenance nationale a suspendu la déstructuration anémique ; la marginalisation excentrique, pour ne pas dire réductrice, a fortifié, contre toute attente, la distinction ; la rénovation de l'héritage a plutôt relevé de la persistance que de la transformation. En d'autres termes, la mise en péril de l'identité autochtone n'a pas causé la disparition de la victime, mais a plutôt favorisé son épanouissement.

La refondation est donc abordée ici dans sa capacité de réédification de l'imaginaire politique d'où découle une bonne partie du discours identitaire. L'idée n'est pas nouvelle, mais formulée ainsi, elle permet de mieux saisir la place de l'identité victime dans le processus de refondation autochtone, c'est-à-dire le passage du dialogue identitaire usé qu'est celui de pupille de l'État à un autre, celui de victime historique, lequel est à la fois garant du passé et porteur d'avenir.

Nonobstant une réelle condition de victime, la victimisation est quasi absente du discours identitaire autochtone jusqu'à la seconde moitié du *xx^e* siècle. En fait, la victimisation est devenue une inquiétude mondiale et une captivante préoccupation occidentale à la fin de la Seconde Guerre mondiale. La première moitié du *xx^e* siècle avait montré au monde le pire de la nature humaine et avait ainsi inscrit le pire dans la mémoire collective. L'Holocauste est devenue une source d'inspiration pour d'autres groupes qui ont été, au mieux, discriminés ou, au pire, ont été victimes d'un génocide, de la guerre, de l'esclavage et de la colonisation. Ces groupes ont voulu que leur victimisation soit reconnue publiquement, rituellement, moralement et, parfois, pécuniairement³.

Les Indiens du Canada n'ont pas fui cette vague d'émancipation qui a déferlé dans les décennies qui ont suivi la guerre. Au contraire, ils y ont vu une occasion d'affirmer leur identité. De même que les Juifs qui avaient été presque exterminés,

les femmes et les homosexuels sur qui pesait une continuelle discrimination, les Afro-Américains qui avaient été victimes de l'esclavage, pour ne nommer que quelques groupes qui devenaient de plus en plus conscients de leur opprimante condition, les Indiens ont, eux aussi, réclamé la reconnaissance officielle de leur statut de victimes historiques, en rendant l'État fédéral responsable des gestes historiques odieux commis à leur endroit.

Or, cette identité victime est-elle exogène ou endogène? En d'autres termes, l'étiquette de victime a-t-elle été apposée sur les oripeaux identitaires indiens uniquement par les intéressés ou a-t-elle aussi été brodée par la main invisible de l'État, lequel, durant le mouvement mondial de décolonisation et d'émancipation d'après-guerre, a assumé, dans un geste fondateur, sa culpabilité, afin de montrer au reste du monde, dans une attitude quelque peu narcissique, son caméléonesque altruisme? En somme, l'État a-t-il créé les conditions permettant aux groupes autochtones de se refonder en tant que sujets politiques?

L'idée de brandir bien haut la bannière de la victimisation, tout en montrant fièrement les cicatrices d'une réelle condition de victime, n'est pas nouvelle, mais elle est cependant des plus modernes. Bien que la notion d'identité, en tant qu'affirmation intuitive de ressemblance parmi les membres d'un groupe et comme distinction par rapport au monde des Autres, soit vieille comme le monde, elle est opératoire depuis peu dans le milieu des sciences humaines. Cependant, l'idée de fondre les deux concepts en un seul, c'est-à-dire de délibérément créer une identité victime, en vue de donner à un groupe un pouvoir légitime vis-à-vis d'un coupable affligé d'un profond sentiment de honte, est très moderne et est plus qu'un ingénieux et rusé stratagème politique. Significativement, et cela n'est pas accidentel, la rhétorique de culpabilité inaugure le dialogue avec les victimes et restructure les définitions identitaires respectives. En gros, il s'agit pour les victimes et les coupables de chercher à sortir ensemble de la réduction, le processus de refondation des uns ne pouvant s'objectiver qu'avec la reconnaissance des autres.

Les intellectuels ont fréquemment traité des rapports entre victimes et coupables. Ils ont conclu que le processus de confession est généralisé dans le monde occidental. En 1983, Pascal Bruckner, dans ce célèbre ouvrage qu'est *Le sanglot de l'homme blanc*, expose au grand jour la culpabilité excessive de l'Occident vis-à-vis de son passé colonial. Il soutient que la culpabilité est tout ce qui reste lorsque l'on a « tout épuisé ». Il ajoute que les sociétés occidentales portaient dignement leur fardeau de péchés⁴. Ian Buruna, dans un article intitulé « The Joys and Perils of Victimhood », parle des olympiades de la souffrance, au cours desquelles les victimes se disputent le podium des tourments⁵. Il existe également une intense compétition pour l'obtention de la médaille d'or du pire coupable historique. Le philosophe René Girard affirme que « notre société est la plus préoccupée de victimes qui fût jamais ». Il s'agit selon lui d'un phénomène sans précédent : « [A]ucune période historique, aucune société connue de nous, n'a jamais parlé de victimes comme nous le faisons⁶ ». Selon Girard, « nous sommes témoins d'une grande première anthropologique » ; le souci des victimes est devenu « une source de prestige ». Les sociétés occidentales n'auraient donc pas cessé « d'être ethnocentriques⁷ ». Pour ajouter à cette ligne de pensée, Elazar Barkan, dans *The Guilt of Nations*, affirme que la victimisation est une industrie mondiale en pleine croissance, parce qu'elle bénéficie d'un large soutien public⁸. Il faut donc croire que la victimisation permet aux groupes qui la revendiquent une certaine forme de « démarginalisation » en révélant au grand jour une condition bien réelle, laquelle, loin d'être honteuse, fait l'objet d'une vague de sympathie d'une force irrépessible.

Dans ces conditions, il est raisonnable de formuler l'hypothèse que le gouvernement fédéral canadien, durant la montée de la décolonisation de l'après-guerre, et sous la pression internationale croissante, a donné naissance à l'identité de victime des Indiens au Canada en affirmant sa propre culpabilité et en s'appropriant tout le blâme *historique* sans laisser à quiconque la charge d'en prendre une part. Le but non avoué d'une telle attitude est de faciliter le pro-

jet de refondation autochtone qui ferait d'abord passer les Indiens du statut dégradant de pupille de l'État à celui plus valorisé de victime de l'histoire, en vue de débayer la voie vers l'autonomie.

Cependant, si une réelle condition de victime et de coupable ne peut être éradiquée de l'histoire de nos ancêtres, il est plus malaisé d'expliquer les réelles motivations qui amènent les descendants à perpétuer de telles identités. Au-delà de l'unique projet de refondation, l'identification des groupes au rôle historique des pires coupables ou des pires victimes est devenu une façon de justifier des réparations, des pardons, des restitutions et des accommodages de toutes sortes ayant pour but de régler le passé pour ensuite se tourner vers l'avenir et ses promesses. La culpabilité et la victimisation auraient donc aussi pour objet de légitimer des réparations, lesquelles permettraient théoriquement aux descendants de racheter leur passé malheureux pour ainsi sécuriser leur innocence présente et future. Cependant, cette manière d'agir n'est pas sans risque.

Les dangers de la victimisation et de la culpabilité dans un processus de refondation

Les sociétés libérales modernes montrent une ouverture d'esprit sans précédent envers la reconnaissance des victimes historiques, leur accordant ainsi une validation publique de leur victimisation. La victimisation résulte de la divulgation des injustices historiques perpétrées envers des ancêtres physiquement morts, mais toujours moralement vivants. Même si les injustices qui ont créé une réelle condition de victime et mis en péril l'identité indienne ont pris fin il y a très longtemps, elles continuent, en règle générale, d'avoir des effets nocifs sur les descendants. C'est précisément parce que les descendants des auteurs de ces injustices reconnaissent qu'elles sont toujours nuisibles aux descendants des victimes qu'ils éprouvent une certaine responsabilité, sinon de la culpabilité. Ce complexe de responsabilité, c'est la culpabilité historique qui est transmise d'une génération à l'autre⁹. Ce legs historique est aussi le lot des victimes.

Cet héritage entraîne un second complexe, celui de la culpabilité et de la victimisation par infection¹⁰. Dès qu'il est démontré que les descendants continuent impunément à profiter des crimes de leurs ancêtres, ils sont déclarés coupables d'avoir construit leur prospérité sur le dos de milliers d'innocentes victimes¹¹, dont l'innocence est également un produit de la contagion. Cela expliquerait pourquoi les victimes indiennes se définissent maintenant comme les infortunés descendants des premiers habitants du pays. Et si l'on accepte cette logique, personne n'est désormais autorisé à oublier que les difficultés actuelles sont le résultat d'une très ancienne oppression et d'une non moins ancienne subjugation.

Cela conduit à un troisième et dernier complexe : la culpabilité et la victimisation par confirmation¹². Celui-ci apparaît lorsque les descendants des auteurs des injustices historiques se montrent comme les dignes héritiers de leurs ancêtres, non seulement parce qu'ils ne réagissent pas à la condition actuelle des victimes, mais aussi parce qu'ils en rajoutent et alourdissent leur fardeau. À l'inverse, les victimes réagissent en amplifiant ce qu'il y a de pire dans leur condition, tout en capitalisant sur la mauvaise conscience des coupables.

La reconnaissance des fautes du passé mène, éventuellement, à des compensations, à régler des comptes historiques, à négocier des indemnités et des réparations ou à obtenir de simples excuses. Cela entraîne un certain nombre de menaces pour les protagonistes, particulièrement pour ceux qui s'inscrivent dans un projet de refondation. La plus redoutable menace consiste à transformer le processus de réparation en routine¹³. Jusqu'à maintenant, aucune réparation n'a eu pour effet de soulager le fardeau des victimes ni d'aider à la reconstruction identitaire. Les compensations n'ont jamais réparé les injustices, elles n'ont fait que formaliser l'identité de la victime, ce qui risque de mener à une réduction identitaire. De surcroît, la routine engendre d'autres effets indésirables, dont celui de paralyser le processus de refondation, pensé de l'intérieur, du groupe historiquement victime.

La complaisance dans le statut de victime entraîne aussi une certaine impuissance à agir sur son devenir collectif.

Les victimes en viennent simplement à attendre du groupe responsable de leur condition qu'il s'occupe d'améliorer leur sort. Si le groupe fautif n'agit pas, il ne fait que démontrer aux victimes sa mauvaise volonté et s'attire ainsi un discours plus virulent et accusateur, lequel s'accompagne, généralement, de demandes plus énergiques. Il se creuse donc un écart de plus en plus important entre les victimes et les coupables, et alors seuls les seconds « sont habilités à agir¹⁴ ». Quand, pour une victime, l'une des définitions du succès passe par l'obtention de réparations toujours plus importantes de la part du coupable et non plus d'une stratégie de sortie par ses propres moyens, il y a risque d'inertie, même si les injustices historiques sont bien réelles¹⁵. La victime peut en venir à considérer ces réparations et ces compensations comme des droits immuables et inextinguibles, comme une dette sacrée. Ces dédommagements n'engendrent pas automatiquement « l'indépendance et la prospérité¹⁶ » et n'encouragent certainement pas une réflexion critique sur son identité, surtout si la victime capitalise sur le caractère ethnique de celle-ci. L'identité ethnique, écrit Selim Abou, « est le premier moment de l'identité culturelle » et un second danger d'inertie.

Surinvestir dans l'identité culturelle, signale non seulement une stagnation identitaire, mais fait sourdre aussi une faille dans la conception que l'on a de soi en tant qu'être humain multidimensionnel et différencié¹⁷. Ce surinvestissement révèle un manque de confiance, un repli sur soi, un enfermement ethnocentrique, une réduction de son identité qui comporte de nombreux risques d'isolement social et politique. L'une de ces « caves sociales » est la mentalité de ghetto qui guette « les habitants d'un espace confiné », physique, virtuel, imaginaire ou mental, qui en viennent à intérioriser « l'expérience historique de la ségrégation [ou d'excentration, selon le terme proposé par Trépanier], dans l'image qu'ils entretiennent de leur propre identité¹⁸ ». Cette ghettoïsation pernicieuse cause un enfermement dans lequel les victimes de l'histoire ne prennent plus l'initiative du renouvellement identitaire et social endogène, mais, plutôt, comptent sur les bonnes intentions des groupes exogènes pour se sortir d'affaire. Les victimes

placent leur sort entre les mains de la société même qui a créé leur condition. C'est elle qui devient l'agent de changement : les victimes de l'histoire espèrent des initiatives de sa part et même les réclament à grands cris, elles refusent de voir qu'elles tiennent pour une large part leur destinée entre leurs mains¹⁹. À terme, cette identité de victime pourrait priver les Indiens précisément de cette autodétermination refondatrice qu'ils cherchent depuis si longtemps, puisqu'elle ne fait que les rendre plus dépendants des bonnes grâces des autres²⁰.

La mansuétude comporte toutefois des limites que les victimes devraient veiller à ne pas franchir. Il ne faudrait pas, par un étrange revirement de situation, « victimiser » le coupable pour ainsi se mettre à dos l'indulgente société. Cela exige de l'adresse politique et un savant dosage des réclamations, des revendications et des compensations. C'est pourtant entre les demandes et les règlements que se situe la paralysie, car ni les unes ni les autres ne parviennent et, sans doute, ne parviendront jamais à compenser et à réparer pleinement les injustices historiques. La force paralysante de l'inertie a le pouvoir d'empêcher l'émancipation de la dyade victime-coupable et de bloquer la sortie de la réduction. Les ancêtres, écrit l'historien Jocelyn Létourneau, s'ils imposent un devoir de mémoire ont aussi le devoir de mourir, « c'est-à-dire de s'abstenir de conclure l'histoire dans laquelle ils se sont eux-mêmes inscrits à titre d'acteur²¹ ». Aucune vendetta n'est venue à bout de corriger l'histoire, spécialement dans ses épisodes les plus pénibles. Desmond Tutu écrit que « nous ne pouvons pas mourir de rancune, au nom de ceux qui sont désormais incapables de s'exprimer eux-mêmes ». Il ajoute que les contemporains, ceux, en somme, qui détiennent la lourde exigence de refonder, ont le devoir « d'accepter le fait [qu'ils agissent] au nom des générations passées, présentes et futures²² ».

Les contemporains ont ainsi envers leurs ancêtres un devoir de mémoire, mais ils ont surtout le devoir de vivre le présent et de construire l'avenir. Pour l'avenir, les Indiens devront choisir entre les sirènes de l'identité collective de victime de l'histoire et le pardon, non pas l'oubli. Car pour pardonner, il est essentiel de se souvenir. Ils pourront passer ainsi « au

difficile exercice de leur responsabilité envers le seul monde où ils se trouvent²³ » et se refonder dans celui-ci. Quant au coupable désigné et avoué qu'est le gouvernement fédéral canadien dans le cas des Indiens en tant que victimes, il aura à choisir entre la culpabilité à perpétuité et la contrition sincère pour passer au difficile exercice de toutes ses obligations envers tous les citoyens. Montrer des simulacres d'altruisme pour acheter la paix à tout prix ne devrait plus faire partie des options, en présumant, bien sûr, que la paralysie ne soit que momentanée.

Étant donné qu'un groupe construit son identité en assimilant, entre autres choses, son histoire, laissons celle-ci nous renseigner sur l'émergence et sur quelques effets de la pénible condition de victime.

Une réelle condition de victime ou la mise en péril et l'excentration

Avant 1946, les Indiens du Canada étaient subordonnés à une politique indienne qui reposait sur cinq piliers sur lesquels a été construit l'excentrique système de réduction. Ce système avait pour objet principal l'assimilation des Indiens dans le courant dominant de la population canadienne. Les cinq piliers étaient : la sédentarisation sur des réserves, la conversion au christianisme, l'éducation, la protection et l'émancipation. Le tout avait été mis en place sous le régime anglais. À la suite de la confédération de 1867 et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement fédéral a promulgué et implanté le système de réduction tel que nous le connaissons aujourd'hui.

De 1871 à 1929, les fameux traités numérotés ont permis l'expropriation des territoires indiens et l'établissement du système des réserves. L'alliance entre les Églises, aussi bien protestantes que catholiques, et l'État a formalisé la christianisation et l'éducation des Indiens. Le plus souvent, les enfants étaient éloignés de leurs parents et de leurs communautés afin de mieux les préparer à leur éventuelle « émancipation » sous le contrôle vigilant des communautés missionnaires religieuses. Les effets nocifs d'une telle approche sont aujourd'hui fort bien documentés²⁴. À titre d'exemple, le docteur P. H. Bryce du

ministère de l'Intérieur, duquel relevait les Affaires indiennes, avait découvert, au cours d'une enquête menée entre 1907 et 1909, que des enfants malades étaient admis dans les écoles, afin que les communautés religieuses puissent encaisser les allocations versées pour chacun des élèves par le gouvernement fédéral. Bryce avait également observé que la mauvaise ventilation des locaux et le manque d'exercice physique créaient un milieu propice aux épidémies²⁵. Quant au système de protection, il se fondait sur des rapports de pupilles à tuteur, alors que la *Loi sur les Indiens* encadrait la vie des individus et des communautés. Le but ultime de cette politique « victimisante » consistait à assurer l'assimilation par le moyen de l'émancipation volontaire ou non, un processus par lequel les Indiens devaient sacrifier leur statut distinct, un à la fois, afin de prouver qu'ils étaient prêts et en mesure de se joindre à la majorité canadienne. Duncan C. Scott, qui a travaillé à différents niveaux aux Affaires indiennes de 1879 à 1932, explique parfaitement dans le texte suivant quelles étaient les intentions du gouvernement en cette matière dans les années 1920 :

Je ne crois pas que ce pays devrait continuellement protéger une classe d'individus très apte à l'autonomie [...]. Mais après cent ans d'étroits contacts avec la civilisation il est débilitant pour un individu ou une bande de persister à demeurer dans un tel état de tutelle, alors qu'ils peuvent fort bien prendre leur place en tant que citoyens britanniques ou canadiens, être autosuffisants et subvenir à leurs besoins. C'est ce qui a motivé les programmes d'éducation et d'avancement des Indiens depuis le tout début [...]. Notre intention est de continuer jusqu'à ce qu'il ne reste aucun Indien au Canada qui n'aura pas été assimilé dans la nation, qu'il n'y ait plus de question indienne et plus de département des Affaires indiennes²⁶.

Cela montre clairement que le projet assimilateur britannique s'était prolongé bien avant dans le xx^e siècle, et qu'il était toujours dans les vues de l'État canadien d'en finir avec

ce qu'il était convenu d'appeler le « problème » indien. En substance, la combinaison des régimes britannique et canadien a entraîné la création d'une réelle condition de victime historique. D'ailleurs, les effets sont toujours dramatiquement éprouvés, à différents degrés, à travers les quelque 630 communautés indiennes au Canada. À cet égard, peu de temps après le dépôt du rapport de la Commission Erasmus-Dussault, en 1996, le gouvernement a consacré 350 millions de dollars dans l'éradication des effets du colonialisme et, jusqu'à un certain point, dans le renouvellement de l'héritage autochtone. Plus récemment, en novembre 2005, le gouvernement fédéral a annoncé que 2,2 milliards de dollars seraient versés directement aux anciens élèves des pensionnats indiens, une indemnité qui vise à réparer les séquelles laissées par leur passage dans le système scolaire fédéral, administré par les communautés religieuses catholiques et protestantes. Bref, la guérison et la reconnaissance par l'État d'une réelle condition de victime chez les groupes autochtones ouvrent la voie à un sain processus de réédification identitaire.

Les premiers pas de l'émancipation ou l'appartenance et la rénovation de l'héritage

En dépit de la réduction géographique, politique, économique et juridique, ainsi que des efforts d'excentration déployés par les gouvernements coloniaux et canadiens successifs, l'idéologie de la victimisation n'est pas réellement présente dans le discours politique et identitaire des Indiens immédiatement après la Seconde Guerre mondiale. C'est le discours de culpabilité du gouvernement fédéral qui apparaît le premier, vers 1946.

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement fédéral en est venu à admettre que le système de réduction, mis en place au XIX^e siècle, n'a pas apporté les résultats assimilateurs escomptés. Non seulement les Indiens n'avaient pas disparus, mais leur population était en croissance. De près de 100 000 individus qu'ils étaient en 1897, les Indiens inscrits du Canada sont passés à plus de 125 000 en 1944.

La guerre et ses suites ont provoqué tellement de changements que le gouvernement fédéral a éprouvé le besoin de mettre sur pied, en 1946, un comité spécial du Sénat et de la Chambre en vue de moderniser la *Loi sur les Indiens*, en place depuis 1876.

Le système scolaire, élaboré en partenariat avec les communautés religieuses peu de temps après la Confédération, avait lamentablement failli à la tâche d'assimiler les générations montantes. D'ailleurs, le partenariat Églises-État s'érodait lentement, mais sûrement. En vérité, les Indiens voulaient occuper plus de place dans le système scolaire, parce que « l'intérêt même de nos enfants et de notre prospérité l'exige », comme l'affirmait le chef Jones, en 1946, devant le Comité mixte²⁷. En outre, Andrew Paull, président de la North American Indian Brotherhood, recommanda au cours des séances de ce même comité que la charge de l'éducation soit enlevée aux Églises afin de faire disparaître la compétition entre elles et ainsi d'éliminer les problèmes relatifs aux différentes confessions religieuses auxquelles appartenaient les enfants²⁸. Le comité accepta de réduire la participation des Églises, mais recommanda d'intégrer le système d'éducation indien à celui des provinces, un petit pas qui rapprochait tout de même les Indiens de leur but.

De plus, les Indiens exigeaient de recevoir la même protection sociale que celle dont jouissaient les autres Canadiens. En ce sens, ils étaient soutenus par des groupes de défense des Indiens, précurseurs des groupes de pression. Il s'agissait en effet d'une critique du système canadien qui se situait dans la foulée de l'émancipation des opprimés qui émergeait de partout durant cette période d'après-guerre.

[...] la population indigène, par rapport aux autres groupes au Canada, est la plus négligée de toutes, du point de vue de l'amélioration des conditions sociales. À notre avis, il est déplorable qu'il en soit ainsi. Le côté par où pêche fondamentalement le régime actuel des soins aux Indiens réside en ce qu'il n'assure pas à la population indigène des services comparables à ceux

dont bénéficient d'autres secteurs de la population canadienne²⁹.

La Society for the Furtherance of BC Indian Arts and Crafts soulignait, quant à elle, que :

[...] [d]ans tout régime conçu selon les idées actuelles, les services sociaux sont aussi essentiels que les services d'enseignement ou de santé ; ils exigent des méthodes rationnelles comportant la recherche, l'élaboration de plans et un personnel spécialisé. Il faut les procurer au groupe minoritaire des Indiens comme à tous les autres Canadiens³⁰.

C'est dans cet esprit technocratique que sera géré le nouveau régime du *Welfare State*. Mais c'est également dans cet esprit d'émancipation que s'installera le dialogue identitaire victime-coupable. Le célèbre anthropologue Diamond Jenness condamnait, en 1947, l'isolement excentrique dans lequel se retrouvaient les Indiens. Ce discours était à l'avant-garde de la rhétorique culpabilisante qui sera soutenue par la suite par le gouvernement fédéral.

[...] au lieu de les éduquer et de les préparer à la citoyenneté et à la vie libre qui règne tout près d'eux, nous les avons relégués indéfiniment là où ils ne seraient pas dans le chemin des blancs. [...] nous en avons fait des parias et des proscrits³¹.

L'invitation qu'avait lancée le gouvernement aux Indiens de venir témoigner devant ce comité spécial pouvait être interprétée comme une certaine émancipation de leur état de réduction politique. Cependant, les Indiens se regardaient toujours eux-mêmes comme des pupilles, en dépit de l'émergence manifeste d'une admission de culpabilité, sinon du gouvernement lui-même, du moins de groupes ou de personnes qui gravitaient autour de lui. Andrew Paull affirmait d'ailleurs, en 1946, que les Indiens étaient des « pupilles » et non des

« victimes » et que, dans ce sens, ils devaient être « protégés » et non « dépouillés³² ». Or, simultanément, commençait à poindre un discours autonomiste accompagné d'une rhétorique annonciatrice des droits inhérents. Les Indiens, selon Andrew Paull, devaient avoir leur propre gouvernement : « [N]ous voulons dire un gouvernement relevant de vous [...] »³³. En outre, certains témoignages font valoir que les Indiens sont les seuls vrais Canadiens, puisqu'ils ont été les premiers à fouler le sol du Canada³⁴.

Très tôt après la Deuxième Guerre mondiale, des organisations indiennes émergent à travers le pays. Les combats ont mis en contact des Indiens de plusieurs régions du Canada, ce qui a eu pour effet de créer une conscience indienne pancanadienne³⁵. Mais plus significativement encore, les Indiens commencent à s'émanciper individuellement en tant qu'Indiens, et il sera de plus en plus difficile de les maintenir dans le système de réduction. Ainsi la critique du système sera double : de façon plus assurée par les proches du pouvoir et les groupes de pressions, mais plus timidement par les Indiens qui commencent à peine à imaginer qu'ils pourraient se donner une autre identité que celle de pupille de l'État.

Ainsi, la victimisation n'est pas tangible dans le discours indien des années 1940-1950. Cependant, la porte est ouverte sur le discours de culpabilité. C'est à cause de ce dialogue naissant que la victimisation deviendra, dans les années 1960, une des idéologies de l'émancipation indienne. En fait, elle se présentera comme la voie royale de l'émancipation et d'un discours refondateur toujours plus pressant.

Une révolution pas si tranquille

Le climat social des années 1960 était favorable au changement. La réforme du système d'éducation en est un bel exemple. C'est d'ailleurs en grande partie par elle que vient le changement. Le comité mixte des années 1940 avait recommandé que les Indiens aient accès aux écoles publiques provinciales et non plus uniquement aux écoles fédérales. En 1944, on dénombrait environ 16 500 élèves dans des écoles fédérales, soit un peu plus

de 13 % de la population indienne (125 686). Ce système était soutenu par un budget d'environ 2,3 millions de dollars. Seize ans plus tard, plus de 40 500 élèves indiens étaient inscrits dans des écoles publiques et fédérales, c'est-à-dire près de 23 % de la population (179 093). Le budget se chiffrait à près de 25 millions de dollars. Le ton du changement et du renouvellement était donné. La rénovation de l'héritage se manifestait aussi par une courbe démographique ascendante.

Incidentement, dans les années 1960, l'identification à la souffrance des ancêtres est devenue une partie intégrante du discours identitaire des Indiens du Canada, dans la foulée des mouvements émancipateurs des droits civils nord-américains. Au cours d'une séance d'un second comité mixte du Sénat et de la Chambre, qui fut à l'œuvre entre 1959 et 1961, l'avocat Émile Colas, qui représentait les Iroquois de Kahnawake, déclarait que « les Indiens du Canada [avaient] pris conscience de leur identité, de leur originalité, de leurs traits distinctifs et de leur histoire³⁶ ». Il ajoutait qu'il était grand temps que les Indiens soient officiellement reconnus dans leur propre pays et qu'il leur soit permis de demander réparation pour les nombreuses injustices dont furent victimes leurs ancêtres et dont ils subissent eux-mêmes encore les effets. Comme propos refondateurs, il est difficile de demander mieux.

Le rapport Hawthorn-Tremblay de 1966, résultant d'une enquête pancanadienne sur la condition indienne, faisait de l'une de ses recommandations un plaidoyer pour le redressement des injustices historiques subies par les Indiens.

En ayant recours à tous les moyens politiques dont dispose une société libre, il faudrait aider les Indiens à concevoir et à réclamer avec insistance le redressement de tous les torts dont ils ont présentement à souffrir³⁷.

Dans la logique refondatrice ambiante, le rapport introduisait également le concept de citoyens avantagés (*citizens plus*). Il s'agissait de montrer que les Indiens n'étaient pas des citoyens ordinaires, mais plutôt des citoyens avec des droits particuliers et un statut distinct. Le nouveau gouvernement

libéral qui arrivait au pouvoir, en 1968, sous la direction de Pierre Elliott Trudeau, favorisait plutôt l'égalité citoyenne. Il a rejeté les recommandations du rapport Hawthorn-Tremblay. En conformité avec sa politique, il a toutefois publié, en 1969, le célèbre livre blanc qui avait pour principal objet excentrique de faire disparaître la distinction indienne et d'intégrer les premiers habitants dans la grande société canadienne. Bref, la *Loi sur les Indiens*, les réserves et le séculaire ministère des Affaires indiennes devaient être abolis. Néanmoins, ce projet de loi laissait poindre la victimisation des Indiens, mais cette fois, comme une raison d'agir. « C'est l'histoire qui a fait d'eux les victimes d'un régime juridique d'exception », affirmait les auteurs du livre blanc³⁸.

Inutile de dire que les regroupements indiens rejetèrent massivement cette politique qui visait, en gros, à les assimiler et à détruire les rapports politiques privilégiés qu'ils avaient avec l'État. Les Indiens n'étaient pas prêts à tourner la page historique de leur victimisation et n'étaient pas non plus disposés à tourner le dos à leur renouvellement identitaire, auquel le gouvernement fédéral devait prendre une part active. En fait, cette nouvelle politique indienne donnait aux principaux intéressés encore plus de raisons de s'unir, ne serait-ce que pour la contrer. Le projet mourut en 1970 en laissant renforcée l'identité distincte indienne.

Durant les années 1970, la victimisation et la culpabilité marquent de plus en plus les discours identitaires des Indiens et des non-Indiens. À titre d'exemple, Harold Cardinal, un Cri de l'Ouest, intitulait l'un de ses ouvrages *La société injuste : la tragédie des Indiens du Canada* (Montréal, Éditions du Jour, 1970) en réponse au concept « trudeauiste » de la société juste. Cardinal y dénonçait les mauvais traitements, l'indifférence et la trahison de la société dominante blanche envers les Indiens et leurs droits. Cet ouvrage reçut des critiques élogieuses partout au pays.

Le discours d'appartenance suivant son chemin, en 1982, lors du rapatriement de la Constitution, le gouvernement Trudeau reconnut le statut distinct des peuples autochtones du Canada et leurs droits issus des traités. En 1983, la

Commission Penner, qui enquêtait sur la pertinence de l'autonomie gouvernementale autochtone, à la suite du renouvellement de la loi constitutionnelle, pointait du doigt les Canadiens et leur gouvernement pour les injustices historiques faites aux Indiens³⁹. Les Canadiens, affirmaient les commissaires, devaient comprendre le rôle qu'ils avaient joué dans la création des conditions pénibles que vivaient les Indiens.

Il est facile de constater que les logiques d'émancipation et d'appartenance se discutaient à l'intérieur du système politique. Le paternalisme, la tutelle et le système de réduction dans son ensemble demeuraient bien vivants, mais les rapports identitaires se modifiaient. Le tuteur n'avait plus devant lui un pupille soumis, mais une victime historique qui exigeait une reconnaissance pleine et entière. Le passage d'une identité pupillaire à une identité de victime pour les uns, et d'une identité tutélaire à une identité de coupable pour les autres, n'est pas anodin. Les Canadiens seront beaucoup plus patients envers un gouvernement qui redresse des torts historiques plutôt que de gérer une coûteuse et emprisonnante tutelle. Il convient donc de se demander : à quoi servent les statuts identitaires de victime et de coupable ? Pourquoi sont-ils si importants ? Pourquoi le discours de justice pour tous est-il remplacé par un discours de justice pour « nous », parce que « nous » sommes victimes ?

Les raisons de l'identité de victime dans le projet de refondation

La rhétorique de victimisation, qui s'inscrit parfaitement dans l'esprit et la lettre de la refondation, a pour effet de responsabiliser le coupable et de rassembler sous un chapeau identitaire unique et distinctif la communauté historique canadienne que sont les Indiens. Ce n'est pas par hasard si, en avril 1982, la National Indian Brotherhood est devenue l'Assemblée des Premières Nations. Si le terme « National » dans la première désignation évoque le Canada, il ne fait aucun doute que, dans la seconde, le terme « Premières Nations » désigne précisément

les peuples autochtones. Par cette appellation, les Indiens mettaient l'accent sur le caractère distinct de leur culture et de leur identité.

Même si elle comporte des risques, la victimisation est une affirmation d'émancipation. C'est, en quelque sorte, une façon de raconter l'histoire hégémonique du colonialisme et de ses effets, en dénonçant, par exemple, la fortune et le pouvoir que la société canadienne a bâtis sur le dos des victimes. Dans ce récit, les Indiens se construisent comme un peuple qui a subi pendant des siècles le joug du colonialisme. La lutte identitaire ne se borne cependant pas à récupérer un passé malheureux. Elle s'inscrit davantage dans le droit de devenir un acteur historique afin d'occuper une place dans le politique et de se refonder en tant que sujet politique. L'histoire, dans ce contexte, sert à débloquer l'avenir pour rétablir la liberté de faire ses propres choix en tant qu'acteur historique.

Pour les besoins de la cause, les Indiens ont établi avec l'histoire un rapport linéaire. Ce dont on se souvient, c'est des événements significatifs. Cette approche n'exclut d'aucune façon leur riche histoire traditionnelle et la possibilité de rénovation de l'héritage qu'elle comporte. La victimisation refonde et organise un projet identitaire historique et collectif. Cette construction permet, pour le meilleur et pour le pire, d'intervenir dans l'histoire. Elle permet aux Indiens d'intervenir dans le cours de leur propre destinée et fait sourdre un discours sur l'autonomie et l'autodétermination. En effet, dès que les Indiens se sont sentis moins isolés et excentrés dans les cadres du système de réduction, ils se sont considérés comme des victimes. Mais pourquoi enfin est-ce que des milliers de personnes décident de se considérer comme des victimes historiques? Parce que la victimisation, pour les opprimés, est un passage temporaire, pour ne pas dire obligé, vers la reconnaissance et vers l'autodétermination.

Il s'agit de faire reconnaître aux autres qu'on est une victime et, qui plus est, une victime de longue date. Il s'agit de montrer que le groupe existe vraiment dans le passé, le présent et l'avenir. Dans le cas des Indiens, « le statut de victime confère une certaine immunité contre la critique et un préjugé

favorable à l'appui de leurs revendications⁴⁰ », alors que le statut de pupille et de dépendant n'attire que la critique. Bref, la victimisation est une affirmation d'émancipation politique. À cet égard, Phil Fontaine confiait aux journalistes, en 1997, qu'il « [fallait] arrêter d'être des victimes. Si l'on est victime, on blâme les autres [...]. Nous voulons prendre en main notre destinée [...]»⁴¹. » Voilà en partie à quoi sert l'identité de victime : prendre en main son destin.

Depuis 1946, les rapports entre les Indiens et l'État ont évolué de façon significative. Ils sont aujourd'hui davantage fondés sur la reconnaissance de la distinction, qui est l'un des principes directeurs de la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996. D'ailleurs, la Commission s'est positionnée sur la question de la victimisation. Elle a déclaré que « les Canadiens [reconnaissent] que les peuples autochtones ont été victimes d'injustices. Cet aspect important de l'histoire du pays suscite chez beaucoup d'entre eux un malaise⁴² ». Cela a conduit, en 1998, le ministre des Affaires indiennes de l'époque de présenter aux Indiens, dans un geste historique, les regrets du gouvernement canadien : « Notre histoire en ce qui concerne le traitement des peuples autochtones est bien loin de nous inspirer de la fierté. [...] nous sommes hantés par nos actions passées qui ont mené à l'affaiblissement de l'identité des peuples autochtones [...]. Le gouvernement du Canada adresse [...] officiellement ses plus profonds regrets⁴³ ».

Il y a cinquante ou soixante ans à peine, ce discours n'aurait eu aucun sens et n'aurait pu être prononcé. Par l'assimilation et l'appropriation de leur histoire dans la trame historique canadienne, les Indiens se sont refondés dans une puissante identité politique. Bien sûr, l'histoire des Indiens n'a pas été uniquement construite avec en tête le paradigme de la victimisation. Elle continuera à évoluer pour éventuellement tourner le dos à la victimisation, comme Phil Fontaine le soulignait, en 1997, afin que les Indiens puissent devenir des acteurs historiques dans notre histoire commune. Dans ce contexte, l'histoire reste à suivre.

Notes

1. Jean-Jacques Simard, « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003.
2. Anne Trépanier, « La permanence de la refondation dans l'imaginaire et l'identitaire politiques des Canadiens de la Nouvelle-France au Canada moderne (1663-1867) », thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval, 2005.
3. Ian Buruma, « The Joys and Perils of Victimhood », *New York Review of Books*, 8 avril 1999, p. 4-9.
4. Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983.
5. Buruma, « The Joys and Perils », *loc. cit.*
6. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
7. *Ibid.*
8. Elazar Barkan, *The Guilt of Nations : Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York et Londres, W. W. Norton & Co., 2000.
9. Bruckner, *Le sanglot*, *op. cit.*
10. *Ibid.*
11. Shelby Steele, *The Content of Our Character : A New Vision of Race in America*, New York, Harper Perennial, 1998.
12. Bruckner, *Le sanglot*, *op. cit.*
13. Barkan, *The Guilt of Nations*, *op. cit.*
14. Charles Taylor, « Les raisons du *self-government* autochtone », dans Tom Flanagan, *Premières nations? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.
15. *Ibid.*
16. Tom Flanagan, *Premières nations? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.
17. Selim Abou, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1986 (1981).
18. Jean-Jacques Simard, « Droits, identités et minorités », p. 7. Une copie électronique de cet article m'a été transmise par l'auteur.
19. Steele, *The Content*, *op. cit.*, p. 14.
20. *Ibid.*, p. 170.
21. Jocelyn Létourneau, « Se souvenir d'où l'on s'en va : L'Histoire et la mémoire comme reconnaissance et distance », *French Historical Studies*, vol. 20, n° 2, 2000, p. 288.

22. Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 273.
23. Jean-Jacques Simard, « Les structures contre la culture », dans *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003.
24. Michel Lavoie, « Politique des représentations : les représentations sociales bureaucratiques et la politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 3, 2004, et vol. XXXV, n° 1, 2005.
25. P. H. Bryce, *The Story of a National Crime : An Appeal for Justice to the Indians of Canada*, Ottawa, James Hope & Sons, 1922.
26. Canada, Gouvernement du Canada, Ministère des Affaires indiennes, *Rapport annuel des Affaires indiennes*, 1920, p. 13.
27. Canada, *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la Loi sur les Indiens*, Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, fascicule n° 9, p. 16.
28. *Ibid.*, p. 36.
29. Canada, « Mémoire collectif du Conseil canadien du bien-être social et de l'association canadienne des assistances sociales », *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la Loi sur les Indiens*, Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1947, 20 mars 1947, fascicule n° 5, appendice BO, p. 18.
30. Canada, « *Le Bien-être des Indiens de la Colombie-Britannique* », *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la Loi sur les Indiens*, Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, 13 août 1946, fascicule n° 21, Appendice AF, p. 53.
31. *Ibid.*, fascicule n° 7, p. 3.
32. Canada, *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la Loi sur les Indiens*, Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, fascicule n° 21, p. 42.
33. *Ibid.*, fascicule n° 9, p. 13.
34. Canada, *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la Loi sur les Indiens*, Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1947, fascicule n° 5, p. 29.
35. Brian Titley, *A Narrow Vision : Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, p. 101. Il faut savoir

que plus de 3 000 Indiens inscrits ont combattu volontairement en Europe dans les forces canadiennes lors de la Seconde Guerre Mondiale.

36. Canada, *Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes*, Ottawa, 1961, 1^{er} mars 1961, fascicule n° 1, p. 17. Ce comité était coprésidé par le sénateur autochtone James Gladstone, qui a été très actif, dans les années 1940, dans l'Association des Indiens de l'Alberta. On voit ici la nouvelle classe de leaders autochtones émerger.
37. *Étude sur les Indiens contemporains du Canada. Rapport sur les besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*, vol. I, Ottawa, Direction des Affaires indiennes, 1966, p. 15.
38. Canada, Gouvernement du Canada, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, *La politique indienne du gouvernement du Canada* (Livre blanc), 1969, p. 8.
39. Canada, Parlement, Chambre des communes, *Rapport du Comité spécial sur l'autonomie politique des Indiens au Canada*, 1983, p. 12.
40. Taylor, *loc. cit.*
41. Gérald LeBlanc, « Fontaine propose un virage radical aux Amérindiens », *Le Devoir*, 11 octobre 1997, p. B1.
42. *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Vol. 2, *Une relation à redéfinir*, Ottawa, Ministère des Approvisionnement et Services, 1996, p. 16.
43. Jane Stewart, « Déclaration de réconciliation : les leçons à tirer du passé », *Le Soleil*, 25 mars 1998, p. B7.

La refondation comme argument : l'histoire au service de l'identité

ANNE TRÉPANIÉ

Parmi les différents usages de l'histoire, la refondation est un argument qui prend son élan dans la volonté de recommencement et déploie son énergie dans la compromission autour de la nécessité de réinvestir le sens de l'héritage démocratique. Elle est donc un argument de choix pour les définisseurs de l'identité dans les sociétés modernes aux prises avec un questionnement identitaire.

Prenons les grandes et difficiles commissions Vérité et réconciliation qui sont devenues les solutions juridiques de rechange les plus estimées du monde démocratique contemporain. Née dans le monde blessé, trouble et honteux de l'après-Apartheid en Afrique du Sud, la première commission Vérité et réconciliation, dirigée par le prix Nobel de la paix Desmond Tutu, fut un succès. Une masse énorme de récits, une Histoire pleine d'histoires, des amnisties accordées parcimonieusement, un objectif avoué de réconciliation et d'unité nationale. D'autres tentatives semblables ne semblent pas avoir donné les fruits attendus. La pomme grenade pousse encore sur le tisonnier.

Loin des discussions théoriques sur la réécriture de l'histoire et l'invention de traditions démocratiques se posait alors la problématique *appliquée* de la réconciliation en vue de la construction d'un identitaire sociopolitique d'une paix sociale durable. Même sans histoire traumatique, la paix sociale est une denrée périssable et hautement prisée dans les démocraties à la fois par les dirigeants, les commerçants, les mères de famille, que sais-je ? les groupes et individus qui tirent profit de la stabilité. Quand la paix sociale implique une écriture de l'histoire collective ou, encore davantage, une réécriture collective de l'histoire du groupe, on assiste aux délibérations d'un tribunal du passé. La paix sociale a besoin d'un argument. Celui de la refondation.

Car la refondation est aussi un argument de réconciliation identitaire. L'idée de refondation marque une volonté d'équilibrage, le début d'une nouvelle mise en œuvre des aspirations du groupe, d'un remodelage, n'effaçant pas, comme le ferait l'idée de révolution, toute légitimité antérieure à son expression historique. La refondation est un argument oxymorique de recommencement et de filiation.

Prenons le calendrier des fêtes nationales. Depuis 2001, au Québec, le lundi le plus près du 25 mai est chômé en l'honneur de la fête nationale des Patriotes. Ce jour déjà dévolu à la fête de la reine Victoria d'une part et à la mémoire de Dollard des Ormeaux d'autre part, donne maintenant un peu de lui à la mémoire des Patriotes de 1837-1838. Pourquoi donc tant d'émoi autour de la concrétisation de ce vieux combat des défenseurs de la mémoire des Patriotes? Parce qu'il réveille les éléments moteurs de la refondation : le péril, l'appartenance, l'excentration et la rénovation de l'héritage.

Porteur de l'idée de refondation, Gérard Bouchard, historien et sociologue, exprime dans ce passage la pérennité de l'esprit de compromis :

Les vieilles antinomies qui n'ont pas été tranchées par crainte de choix trop radicaux ont survécu sous la forme d'un héritage hétéroclite au sein duquel coexistent aujourd'hui des idéaux parallèles (le social et l'identitaire), des allégeances contradictoires (l'Europe et l'Amérique, la continuité et la rupture), les options mal emboîtées (Québec et Canada), des identités en vrac (Canadien-français, Francophone, Canadien, Américain...) [...]

La refondation amène de même la question de l'identitaire et de l'imaginaire politiques et de leur renégociation dans la longue durée. La refondation agit d'abord sur les visions du monde : celles qui sont contemporaines aux événements et celles de l'historien. C'est pourquoi la refondation peut aussi être un argument historique.

Le passé historique est de toute évidence devenu un argument de valeur pour consolider le groupe canadien,

canadien-français et québécois et l'amener vers une nouvelle définition de soi et une présentation et compréhension du groupe mieux arrimée au monde contemporain, c'est-à-dire ouverte à la nouveauté politique, démographique et aux changements de mentalité. Le calendrier des fêtes nationales concurrentes en constitue un exemple révélateur.

Le cas de la réhabilitation des Patriotes

Le mouvement des Patriotes de 1837-1838 apparaît comme un moment privilégié pour poser l'hypothèse de la refondation comme l'un des paradigmes de la mentalité historique canadienne, devenue canadienne-française puis québécoise. D'abord, le récit des rébellions des Patriotes est central dans toutes les anthologies d'histoire du Québec. Les uns y voient la source historique des conflits actuels entre le Québec et le reste du Canada, les autres emploient la mémoire des Patriotes comme un argument afin d'universaliser le combat de l'autonomie des provinces par rapport au gouvernement fédéral. Enfin, on cite les Rébellions afin d'asseoir un nouveau projet de société québécois en « désethnicisant » historiquement le débat sur l'appartenance, la citoyenneté et la démocratie.

Entrons dans le vif des questions qui ont émergé à l'annonce du premier ministre d'alors de fêter les Patriotes et l'héritage démocratique en lieu et place de la fête de Dollard. Pourquoi ne pas avoir choisi l'une des dates qui se rapporte plus particulièrement aux Patriotes de 1837-1838? Le 15 février, date de pendaison de six patriotes? Le 25 février, celle de la pendaison de Chevalier de Lorimier? Le 28 février, pour souligner la déclaration d'indépendance du Bas-Canada? Ou encore mieux, le 23 octobre, pour marquer l'anniversaire de la fameuse Assemblée des six comtés? Que représente l'instauration de ce congé pour l'imaginaire et l'identitaire historique et politique des Québécois? Pourquoi remplacer le souvenir de Dollard des Ormeaux par la mémoire des Patriotes? Où relègue-t-on l'histoire du Long-Sault? Aux calendes grecques avec le *Petit Catéchisme* dans le grenier des ursulines? N'est-ce pas là trop d'histoire pour une seule date?

L'événement rassembleur est un moment de refondation en soi parce qu'il sert à redéfinir l'identité politique du groupe québécois en renforçant son rapport à un événement de son histoire nationale et parce qu'il agit comme réconciliateur identitaire en offrant à tous les habitants du Québec une possibilité d'identification (on marque bien la diversité des origines et des moyens des Patriotes). De plus, il satisfait les nationalistes et les démocrates puisque les valeurs mises en avant sont justement la démocratie et la lutte contre le pouvoir impérial. Cependant, le fait de re-nommer cette journée, de la réinvestir d'un sens qui soit largement recevable et surtout, utilisable, fait de ce moment un événement de la refondation. Bien sûr, ce dernier trait a des détracteurs. Ceux-ci, de tout horizon, voient bien la difficulté que pose le remplacement d'une commémoration déjà double par une autre, plus englobante, déséthniscisante et démocratisante. En saluant l'annonce officielle de Bernard Landry, le cinéaste Pierre Falardeau, réalisateur du film *15 février 1839*, répond ainsi à un journaliste : « Je trouve ça correct qu'on veuille rappeler aux gens l'importance des Patriotes, mais c'est plate parce qu'on avait déjà la fête de Dollard des Ormeaux en opposition à la fête de la Reine. Si on avait choisi le 15 février, pour commémorer la pendaison du chevalier De Lorimier et de quatre autres Patriotes, ça aurait fait une journée en réaction à la fête du drapeau canadien, célébrée également le 15 février ». Le gouvernement Landry aurait perdu une occasion de marquer l'identité historique des Québécois en opposition à une figure emblématique du Canada. En jouant sur les conséquences historiques et symboliques de la rencontre de ces commémorations simultanées sur le calendrier des Canadiens et des Québécois, on pourrait arguer qu'en réorientant cette fête, les Patriotes peuvent enfin dire leur victoire sur l'Empire britannique puisque le Québec passera dorénavant sous silence la fête de la reine Victoria – dont le premier geste politique fut précisément d'adouber Lord Durham – au profit de la mémoire des Patriotes. C'est d'ailleurs une meilleure opposition symbolique que le martyr du Long-Sault pouvait offrir, et plus persuasive aussi que l'opposition des Patriotes au drapeau canadien... En effet, si on

reprend l'argument de Falardeau, non seulement la référence mémorielle devrait agir comme commémoration historique identitaire, mais aussi elle devrait absolument s'imposer dans l'identitaire comme une histoire parallèle. La borne mémorielle devrait ainsi s'ancrer dans une démarcation claire entre « nous » et « eux ».

La refondation est à mon sens rattachée à un paradigme différent, et c'est pourquoi elle est d'usage chez les rassembleurs, les agents de compromis et les universalistes. La fête de la Reine était pour les Anglais, la fête de Dollard pour les Canadiens français. Voilà dissous le concept des deux peuples fondateurs, des deux solitudes, et montée en statue équestre la fête des Patriotes pour permettre à tous les Québécois de se retrouver – tous – dans ces héros de la démocratie. L'Autre n'existe plus. En tout cas, plus au Québec.

La redéfinition des groupes québécois et canadien dans le monde, à l'échelle des nationalités, témoigne de nouvelles perspectives politiques « nationales ». À partir du point focal des Rébellions, on peut voir l'appartenance et la rénovation de l'héritage s'interpeller sur le terrain géographique, historique et prospectif. Les idées de frontière et d'altérité, sur le plan territorial, politique et identitaire, résument le travail de balisage obligé par l'événement mentalitaire. Dans le même esprit de redéfinition des frontières, l'excentration et la rénovation de l'héritage favorisent un métissage multiple. Au plan de la conservation, on a l'acquis communautaire des Canadiens héritiers des anciens Canadiens. Toutefois, se sont joints au combat libertaire plusieurs « nouveaux » Canadiens dans l'objectif de rapatrier le pouvoir qui a été confié à Londres comme celui qui a été détenu par l'administration du Bas-Canada, en vue d'obtenir une garantie de vertu politique. Sur le plan de la distinction, la question ethnique n'est pas un vecteur de définition devant l'interpénétration nouvelle des valeurs libérales et nationales. Les idées d'appartenance et de rénovation de l'héritage sont développées sur le mode de la non-contradiction entre l'être et le devenir, soit un rapport historique au temps garant d'une cohésion du groupe et, surtout, d'une identité capable d'être perpétuée, dans le temps, par différents groupes à visées identitaires.

Revenons donc au cas de la société québécoise actuelle : une société sans griots, nourrie de différentes formes de discours sur le groupe : sondages, études, reportages, dossiers spéciaux, téléromans, sans oublier la récente Commission sur les accommodements raisonnables. Par ailleurs, dans cette société scolarisée, où le débat pour un enseignement de l'histoire nationale enflamme une grande partie de la population, il y a une obsession : celle de se nommer, de s'inscrire dans une filiation.

La réconciliation identitaire

Le 27 novembre 2001, le Premier ministre du Québec Bernard Landry déposait cette motion sans préavis à l'Assemblée nationale : « Que l'Assemblée nationale souligne l'importance de la lutte des Patriotes de 1837-1838 pour la reconnaissance de notre nation, pour sa liberté politique et pour l'établissement d'un gouvernement démocratique ».

Un argument qui « fait » du sens...

Pour comprendre l'argument de refondation, il faut être attentif aux cas où la mémoire historique est explicitement dirigée en vue de la réconciliation identitaire. « Monsieur le Président, dit Bernard Landry, plus d'un siècle et demi s'est écoulé depuis la rébellion des Patriotes de 1837 et 1838. Et pourtant, ce chapitre de notre histoire nationale n'a rien perdu de son actualité. Il continue de hanter les mémoires et de ressurgir, avec toujours plus d'insistance, à chaque détour de notre parcours collectif ».

L'historicité de cet événement n'est pas sa seule qualité politique. En effet, cet exemple gagne en valeur parce qu'il se qualifie, selon Landry, d'universel. Le Québec s'est doté d'une borne qui se qualifie au plan mondial par la noblesse des idéaux défendus par les protagonistes. En quoi cet événement a-t-il une portée à la fois définitionnelle pour le « nous » et une valeur rassembleuse pour les Autres qu'on aimerait bien voir s'agglutiner au noyau national principal? En effet, la

mixité, la démocratie et la modernité sont les traits sinon les valeurs principales de l'Occident. L'évocation de ces bornes référentielles amène les énonciateurs de l'identité à projeter la catégorie de refondation dans l'avenir du groupe et ils l'emploient au présent comme un argument. Modernité, changement, réingénierie, différence, révolution-à-épithète, tous ces termes renvoient au réseau de tensions qui constituent l'idée de refondation.

Un « nous » composite

Est mise en avant l'exemplarité du groupe des Patriotes dans trois traits qui sont chers au gouvernement indépendantiste créateur d'une société québécoise sur les bases d'un nouveau projet de société, agissant au sein d'une communauté très mixte, dont le facteur d'unité, la langue française, venait traditionnellement avec une histoire et un parcours, celui des Canadiens devenus Canadiens français. Le « nouveau défi » était de faire de cette société composite une société ancrée dans un imaginaire respectueux des différentes mémoires historiques. Or, la refondation comme argument semble être ce mouvement positif et enthousiaste de rebrassage, de *remix*, qui permette à tout un chacun d'appartenir de nouveau à la société de son choix. Ces trois éléments sont : la mixité démographique, l'esprit démocratique et la modernité.

La vertu politique de ce groupe historique prend sa valeur par le combat de ses héros pour l'instauration de la démocratie. Landry présente les acteurs en exposant leurs hauts faits : « Les Patriotes comptent parmi nos premiers véritables démocrates. Ils se sont battus avec courage pour des idéaux de droit, de justice et d'égalité pour leur peuple, y perdant leurs biens, leur liberté et, pour des dizaines d'entre eux, leur vie ». En effet, avec les 92 *résolutions*, les Patriotes réclamaient un corps législatif doté de réels pouvoirs, la responsabilité ministérielle, le contrôle des revenus de la taxation. En ce sens, poursuit Landry, « même si son terrain d'action a été local et national, la lutte des Patriotes a mis de l'avant des idéaux universels ».

La portée universelle de la valeur de leur combat en fait des héros potentiels. Si la vaillance au combat est le fait de la majorité des Patriotes (quoique ici les chefs Nelson et Papineau en prennent pour leur rhume), la sagesse et les bons conseils sont réduits à la personnalité de Papineau et – *post-mortem* – à celle du Sacrifié, Chevalier de Lorimier, dont le testament épistolaire est porteur d'idéal. Rien à redire ici sur le choix des héros du *demos* dans la tradition grecque puisque *areté* et *sophia* sont des vertus tout à fait présentes. Les Patriotes ont été de grandes figures du combat démocratique. Est-ce à dire qu'ils sont les ancêtres que les Québécois d'aujourd'hui se choisissent en priorité? En nomment les nouveaux héros du Québec, Landry s'est inscrit dans la nouvelle éthique de la nation pluriethnique dont Gérard Bouchard est le penseur. En effet, Bouchard écrit sur la surprenante compatibilité de l'idée de la nation déployée dans le long terme et celle de la pluriethnicité :

Nous ne croyons pas que la mémoire longue de la nation ou d'un segment fondateur de la nation soit *a priori* disqualifiée du fait de la pluriethnicité. Ce qu'il importe en définitive de préserver dans le passé proche ou lointain de la nation, ce sont moins les traits qui font sa singularité que ce que l'on y peut trouver d'universel. Il s'agit donc de promouvoir cette expérience collective particulière en tant qu'elle met en forme des valeurs fondamentales, des évolutions, qui reproduisent de grands types idéaux et rejoignent d'autres expériences collectives.

L'autre trait marquant de cette borne historique à vocation identitaire est la modernité de la cause des Patriotes, et avec elle, le souffle de l'américanité qui donne un élan à l'imaginaire historique du groupe québécois. Du même coup est mise de l'avant la modernité du Québec actuel en mettant en relief un passé relié au grand courant des Lumières mais aussi à l'histoire des grandes et petites nations qui ont fait la modernité, dont les racines puisent dans le bagage gagné par le combat des Patriotes.

La refondation est donc un argument qui se déploie dans la logique contemporaine du vivre-ensemble. Le rapport au passé du groupe, bousculé dans le trop-plein de mémoires différentes et souvent distinctes, mute au mieux vers les expériences, les espoirs ou les souvenirs universels afin de dégager les thèmes postnationaux du vivre-ensemble : l'universalité, la démocratie, la mixité du groupe. Pour l'imaginaire et l'identitaire politiques du groupe, il s'agit de laisser s'opérer une transformation du rapport au passé qui soit positive pour le présent, tout en étant respectueuse de l'héritage historique dont la mémoire est préservée par les Québécois d'origine laurentienne.

« Monsieur le Président, les Patriotes ont mérité une place de choix dans l'histoire de notre nation québécoise. Ils font eux aussi partie de la courte liste des libérateurs de peuple. Les Québécoises et les Québécois sont fiers de demeurer fidèles à leur mémoire ». Les moments de refondation envisagée, c'est-à-dire les événements subis ou provoqués qui amènent une redéfinition obligée du groupe, sont assez nombreux si l'on regarde l'histoire des sociétés modernes comme autant de combats identitaires. Lorsque la proclamation de l'identité devient un projet ou un programme historique ou politique, on a recours à cette fameuse « tradition d'ouverture » dont les héros nationaux font partie, lesquels sont même souvent présentés comme des fondateurs de cette tendance ! Il n'est pas question de survivance si ce n'est que la pérennité d'un désir de changement... dans la continuité ! C'est que la catégorie de refondation est si émergente dans le parcours historique des sociétés démocratiques que les événements mentalitaires qui constituent la trame du discours national ou nationaliste en sont nécessairement porteurs.

.....

Dans ce recueil qui contient des propositions herméneutiques et historiennes exigeantes, nous avons lu au moins trois choses. D'abord, que l'idée de refondation ne fait peur ni aux philosophes, ni aux géographes, ni aux sociologues et encore moins aux historiens. Nous avons réfléchi sur la nature de la démocratie et avons vu qu'elle est favorable au changement, dans une

certaine limite, celle de la mise en œuvre des aspirations du groupe qui la nourrit. Nous nous sommes aussi ouverts à une idée nouvelle : la refondation pour penser l'histoire politique des sociétés démocratiques.

Depuis Michelet jusqu'à Paul Ricœur, les historiens se sont trouvés les premiers concernés par la tâche de la transmission responsable, éclairée et sensible du passé. Ce grand travail d'appropriation de l'héritage, dans les sociétés occidentales, est fondu dans l'interprétation des textes. L'exercice combiné de la reformulation de la tradition et de l'adaptation aux réalités contextuelles nous semble indissociable de l'accueil fait au passé, que celui-ci soit généreusement ouvert ou qu'il soit réservé, irrité, tabouisé ou négligé. En effet, la conception du passé et conséquemment la place qu'il occupe dans l'imaginaire, sont responsables de l'ampleur du travail de refondation et de l'état dans lequel il s'opère : de façon diffuse ou bien de façon tout à fait consciente et dirigée, en lien avec une idéologie ou une pensée utopique. Ce phénomène éloquent et transhistorique de rénovation de l'héritage et de recommencement partiel – rendu incontournable par le travail de la mémoire et de l'oubli, de la lecture et de l'interprétation des textes et des événements – constitue en substance l'idée de refondation telle que nous l'avons exposée et explorée, c'est-à-dire à la fois en tant qu'hypothèse heuristique et en tant que catégorie interprétative.

CONCLUSION

Dans cet essai interdisciplinaire et collectif, il s'agissait d'abord de montrer comment l'idée de refondation appliquée à la rénovation de l'héritage démocratique pouvait guider la recherche en histoire et en historiographie du Canada et même inspirer, pour des recherches futures, une nouvelle problématisation de l'histoire politique du Québec. À partir d'une réflexion sur les sens et les directions que prend l'historiographie, il s'en est suivi une réflexion de philosophie politique traitant de la difficile question de l'aspect fondationnel de la démocratie et de la désirabilité de transcendances non-absolues pouvant être négociées à partir de l'idée même de refondation. Puis, nous avons présenté une démonstration de la refondation permettant de la constituer comme une catégorie d'analyse distincte de celle de nation et de celle de révolution, pour favoriser le développement d'une nouvelle lecture de moments définisseurs d'identité pour des communautés d'appartenance. En quoi l'idée de refondation était-elle nécessaire dans l'historiographie contemporaine? Nous avons voulu penser cette problématique dans son angle politique, certes, mais aussi philosophique, historique et sociologique.

Depuis les carnets de Michelet jusqu'aux derniers textes de Paul Ricoeur, les historiens se sont trouvés les premiers concernés par la tâche de la transmission responsable, éclairée et sensible du passé. Ce grand travail d'appropriation de l'héritage, dans les sociétés occidentales, est fondu dans l'interprétation des textes. L'exercice combiné de la reformulation de la tradition et de l'adaptation aux réalités contextuelles nous semble indissociable de l'accueil fait au passé, que celui-ci soit généreusement ouvert ou qu'il soit réservé, irrité, tabouisé ou négligé. En effet, la conception du passé et conséquemment la place qu'il occupe dans l'imaginaire, sont responsables de l'ampleur du travail de refondation et de l'état dans lequel il s'opère : de façon diffuse ou bien de façon tout à fait

consciente et dirigée, en lien avec une idéologie ou une pensée utopique, notamment en regard de l'héritage démocratique. Ce phénomène éloquent et transhistorique de rénovation de l'héritage et de recommencement partiel – rendu incontournable par le travail de la mémoire et de l'oubli, de la lecture et de l'interprétation des textes et des événements –, constitue en substance l'idée de refondation telle que nous l'avons exposée et explorée, c'est-à-dire à la fois en tant qu'hypothèse heuristique, que lieu philosophique, qu'événement historiographique et qu'en tant que catégorie interprétative.

Réflexions sur la refondation appliquées à l'histoire canadienne-française devenue québécoise

Lorsqu'il est question de définir l'identité des héritiers de la tradition démocratique dans le contexte culturel pancanadien, la mémoire historique, la tradition, le sentiment d'appartenance et l'idée de génération sont appelés à dialoguer. La rencontre entre les différents éléments mémoriels et historiques prend place de façon cyclique pour faire émerger ou renaître un référent identitaire. Ce référent ne saurait être fixe dans la longue durée en ce qui concerne sa couleur, autrement dit, sa *qualité*. Mais sur la ligne du temps, la fondation est le concept capital. Éric Bédard nous a amené à réfléchir sur l'importance d'interroger la contemporanéité des réponses et des questions historiennes. Sa réflexion autour de la question « Peut-on échapper à la tradition moderniste »?, donne une longue vie à la catégorie de refondation. Comme il le propose dans son article, « s'il faut découper l'histoire en moments, c'est moins pour voir les changements surgir que pour analyser les récurrences ». Et pourquoi? Parce que ces moments sont politiques, parce qu'ils sont « un espace de délibération commun, un lieu de conflits, de remises en question, un lieu privilégié grâce auquel une simple population devient une communauté, grâce auquel un simple territoire devient une cité ». En effet, portée par le renouvellement inhérent à l'espace démocratique et aussi par les changements démographiques et la mobilité des

appartenances, l'identité du groupe est renégociée, et parfois dans une zone de grand inconfort.

Contre les apparences, écrit Marcel Gauchet, le conflit est un agent essentiel de la cohésion sociale [...] Dans la mesure où les individus s'affrontent sur les raisons d'être et les finalités de leur société, ils s'affirment comme les membres d'une *même* communauté. [...] Par le conflit social, les individus et les groupes se posent comme ennemis au sein d'un même monde. La lutte des hommes est productrice d'*appartenance* et restauratrice d'une dimension de communauté.

La représentation de soi, imaginée, puis mise en pratique dans l'exercice de définition du groupe, est intrinsèquement liée à la mise en récit de l'histoire des Canadiens. Si les historiens arrivent à redonner vie au passé en cherchant des interprétations intégrées à partir d'une comparaison des récurrences entre des événements politiques, dépositaires des possibilités, comme le suggérait Éric Bédard, cela équivaut, pour Hubert Aquin, à envisager « la culture canadienne-française dans sa globalité ». Comme Sébastien Socqué l'a fait voir, Aquin déclare qu'une culture qui ne peut « se manifester globalement » ne peut se sortir de son ambiguïté. En termes socio-politiques, cela implique l'exercice de la liberté politique. Est-ce à dire que les discours profondément ambigus permettent mieux que les vindictes claires la genèse de la refondation ? « Il est difficile de discerner l'exhortation à la révolution de l'appel à la constitutionnalité, la fougue révolutionnaire de la volonté d'obéir » interroge Sébastien Socqué à la lecture des discours nationalistes. Éric Bédard le mentionne, Gilles Labelle et Jean-Philippe Warren de même, Sébastien Socqué l'écrit : « construire l'histoire nationale est à la fois une affaire historiographique et une histoire politique ».

La notion de liberté politique met au jour la difficulté du groupe à se nommer, en cela par l'effort démocratique même, ainsi que le pose Claude Lefort : « La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans

laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il cessera de faire question de son identité, où celle-ci demeurera latente¹ ». « Prenons le cas de la tradition, écrit Jean-Philippe Warren, celle-ci n'est pas conçue par Fernand Dumont comme un héritage figé ; au contraire, il en fait "l'objet d'une constante reviviscence". Voilà la tradition élevée au statut d'une entreprise jamais achevée de recomposition du sens de l'histoire. D'ordinaire définie comme certitude, elle devient le lieu d'une interrogation primordiale ». Cette oscillation, cette quête d'équilibre entre le perçu et le voulu, entre le subi et le choisi, entre la conservation et le recommencement, c'est toute la tessiture de l'idée de refondation telle que les auteurs de ce collectif l'ont pensée et explorée dans la première partie de ce recueil.

Au cours de leur histoire politique, les Canadiens de la vallée du Saint-Laurent, héritiers des anciens Canadiens, ont dû définir et expliciter leur rapport au monde et aux autres à différents moments. Ces « moments » de définition sont au cœur de la problématique de la refondation. Explosions d'identité, débordant de tensions, ces périodes, concentrées autour de la définition du groupe, sont en effet connues et véhiculées, dans les anthologies du genre historique de même que dans la culture et la mémoire populaires des Québécois, comme des moments-clés de la quête d'autonomie politique et de la conquête de Soi. Gilles Labelle a voulu voir, au cœur du politique, le moment où l'historien passe à plume à l'écrivain, à celui qui magnifie l'histoire pour célébrer la fondation d'un pays. Dans sa fine analyse du *Préambule au Projet de loi sur la souveraineté*, Gilles Labelle éclaire le passage de l'indétermination au fondement, passage d'autant plus déterminant qu'il marque la fin d'un rêve et l'entrée dans la « réalité ». Comment ? En se souvenant les luttes et les batailles souvent perdues. Les poétiques échos groulxistes du « Préambule », ne font que rappeler la filiation du projet politique avec l'historiographie nationale du Québec et l'amène à se redéfinir comme un texte de refondation plutôt que de fondation, même s'il s'agit d'une Déclaration d'intention d'indépendance. Quoi d'autre qu'un palimpseste ? À la pulvérisation de l'origine et du fondement,

se substitue l'imaginaire arcadien du labour et de la moisson, celui du recommencement et de la filiation lié par le travail du temps, du sens et de la rénovation de l'héritage. Jean-Philippe Warren a en effet souligné que Fernand Dumont considérait, en pensant au Québec, qu'il « est des peuples qui peuvent se reporter dans leur passé à quelque grande action fondatrice : une révolution, une déclaration d'indépendance, un virage éclatant qui entretient la certitude de leur grandeur » alors que dans l'histoire de la société québécoise, on ne trouve « rien de pareil » ; plus de périodes de « résistance » que de périodes de « révolution » et que c'est donc sur les premières plutôt que sur les secondes qu'on devrait se fonder pour mener une réflexion sur les « commencements » qui pourrait nous « être utile devant les défis actuels de la société québécoise ».

Fondation-refondation : quel héritage pour la liberté ?

Développons dans l'histoire canadienne l'une des thèses exposées par Gilles Labelle en regard du groupe québécois à l'aube du référendum de 1995. La renégociation du lien social, passant du tacite à l'explicite, est une forme de remise en question de l'ordre établi, faisant ainsi passer le groupe canadien d'une identité *subie* (celle de sujets d'un roi) à un ordre *voulu*, celle de sujets politiques. Ce travail implique une action. Le groupe se pose comme *autre* par rapport à une société en transformation. La reconnaissance de l'altérité (historique, politique ou divine), fait que l'ordre (l'identité) régnant au sein de l'imaginaire politique des Canadiens garde néanmoins la forme de l'Un, c'est-à-dire qu'un rapport transcendant avec l'altérité est conservé. Que Stéphane Vibert distingue les refondations successives de la démocratie des régulières réappropriations collectives du lieu identitaire contribue à une définition encore plus complexe de ce qu'est la rénovation de l'héritage démocratique dans son rapport à une certaine transcendance. Il met en lumière la contingence de l'espace politique. Car, écrit Vibert, « l'exigence de rupture, effective en sa qualité de principe et de récit fondateur, ne signifie *jamaïs* son accomplissement : la

modernité elle-même s'inscrit dans le monde comme histoire et devient tradition ». Aurait-on posé une question aporétique ? Je ne le crois pas. Comme la refondation, la démocratie est à la fois une « question », un « projet » et un « idéal », selon les termes de Philippe Corcuff. La visée démocratique, ayant rencontré l'historicité et l'incertitude réalimenterait une logique de « refondation » continue de la démocratie, mais sans le recours à des « fondations » fixes. La « notion-problème » des « transcendances relatives » énoncée par Philippe Corcuff déplace habilement l'opposition entre la transcendance et la relativité. Elles sont des transcendances sans Majuscules, qui n'auraient pas un caractère absolu ou nécessaire, mais au contraire, qui intégreraient des fragilités. Elles véhiculeraient des valeurs qui seraient bien immanentes mais qui « fonctionneraient comme des repères, un peu au-dessus de nos têtes afin de nous aider à nous orienter », « faisant modestement briller les Lumières tamisées d'une raison ayant rompu avec les rêves d'omniscience, éclairant d'une autre façon un idéal démocratique travaillé perpétuellement par des contradictions ». Ce sont ces variables qui ont été appliquées à des études de cas canadiens et québécois pour tenter d'employer comme catégorie d'analyse cette refondation, qui au terme d'une longue exploration heuristique semble en effet pouvoir présenter l'histoire de l'équilibre des tensions identitaires sur un mode non-totalitaire quoique, comme toute tentative d'explication, elle soit structurante.

La refondation, une nouvelle catégorie pour penser l'histoire et l'identitaire politiques : études de cas

Notre entreprise visait, dans un troisième temps, à employer la refondation comme catégorie d'analyse. Aussi nous a-t-il fallu accepter une nouvelle complexité : mettre en relation les quatre pôles que nous avons identifiés afin d'apprécier le propre de chaque événement mentalitaire, définitif d'identité. Péril, excentration, appartenance et rénovation de l'héritage, entre conservation et recommencement. Si la refondation elle-même

est, croyons-nous, une permanence dans l'identitaire et dans l'imaginaire canadiens, nous avons montré que la *qualité* de celle-ci change selon chaque événement. C'est pourquoi nous pouvons parler de la refondation comme d'une permanence mais non pas de l'identitaire et de l'imaginaire politiques canadiens comme des valeurs ayant des contenus fixes.

Les événements que nous avons interrogés se révèlent discontinus mais l'idée de refondation les traverse. En effet, ni l'idée de révolution ni celle de réforme, ni même celle de « reolution », inventée par Rogers Brubaker, ne porte avec autant d'acuité la riche complexité des rapports de force qui jouent dans la peinture de l'imaginaire et de l'identitaire politiques du groupe canadien autour de l'*Acte de Québec*, de la question de l'école chez les Franco-ontariens contemporains et de l'identité de victime des Autochtones du Québec. Cette tension entre la *nationality* et la *nationhood*, nous l'avons circonscrite par l'idée d'**appartenance**. Ce qui équivaut au « double recours à l'espérance et à la mémoire, garantie de durée » correspond en effet à la quête du foyer – du *Heimat* –, le *hic et nunc*, dans le vécu présent et intemporel, soit autrement dit, dans l'imaginaire. Le pôle que nous avons identifié comme la **rénovation de l'héritage** exprime ce désir, explicité autrement, en d'autres temps, par Ernst Bloch. Elle se manifeste pour nous comme la résultante des multiples tensions entre l'idée de recommencement et celle de la conservation.

Sans cesse appelé à concilier le legs identitaire et l'imaginaire du groupe dans l'avenir-altérité – dans le futur politique nécessairement *autre* – soumis au **péril** et à l'**excentration**, le groupe historique canadien a développé une façon propre de négocier les formes de son identité.

Au sein d'une mentalité de la survivance ou de victime, telle qu'étudiée par Michel Lavoie, la question de la redéfinition du groupe se pose en terme d'appartenance, en réaction à une excentration multiple et à un péril identitaire constant, au plan politique comme au plan culturel. La consolidation comme *sujet* politique travaillant ainsi à se définir de l'intérieur. En effet, la difficile question de la rénovation de l'héritage

ancestral et de la tradition européenne relève davantage de la refondation identitaire que du rapatriement d'une identité. « Les contemporains ont ainsi envers leurs ancêtres un devoir de mémoire, mais ils ont surtout le devoir de vivre le présent et de construire l'avenir. Pour l'avenir, les Indiens devront choisir entre les sirènes de l'identité collective de victime de l'histoire et le pardon, non pas l'oubli. Car pour pardonner, il est essentiel de se souvenir. Ils pourront passer ainsi "au difficile exercice de leur responsabilité envers le seul monde où ils se trouvent" » et se refonder dans celui-ci » écrit Michel Lavoie. Pour que les *sujets* deviennent le *sujet* de leur propre ambition politique, il aura fallu que la définition du groupe imprime son altérité multiple avec les Autres, avec le passé et le futur du groupe, avec un territoire politique dont les frontières changent, avec un pouvoir économique, social et politique dont la hiérarchie se transporte et s'approche du noyau géo-identitaire du groupe. C'est essentiellement à partir du moment où les membres de la communauté se reconnaissent comme faisant partie d'un groupe *historique* au parcours *historique* distinct ou marginal, c'est selon, que le mouvement pérenne de la refondation de l'imaginaire et de l'identitaire politiques s'initie. Le fait que l'école de l'Ontario, comme le souligne Anne Gilbert, « ne parle pas ou très peu du groupe que les parlants français forment, de ce qui distingue et particularise ce dernier et de ce qui leur sert de référence dans leur rapport aux autres et au monde », échoue à la reconnaissance d'une exo-définition franco-ontarienne. Mais le deuxième volet de l'endo-définition, montre que la définition de la communauté ontarienne comme communauté politique

[...] ne découle pas d'une banale modification des frontières de la communauté. Il s'agit bien au contraire d'un renversement de perspective, de la mémoire au territoire. Dans ce récit politique de la communauté, l'appartenance, liée dans le passé à la filiation, repose maintenant sur le fait de vouloir se constituer en communauté dans un espace donné [...] qui permet au groupe de se dire lui-même et aux autres ce qu'il est et veut devenir.

Ce processus de redéfinition doit être perçu comme l'espoir du dépassement d'une ambivalence identitaire, du conflit ethnique et de la marginalisation.

L'idée de survivance, comme l'idée de révolution d'ailleurs – et c'est là la triste manifestation de la pauvreté du lexique conceptuel de l'histoire de l'identité du groupe historique canadien du Québec –, sert à dire, à décrire ou à expliquer la pérennité de l'imaginaire et l'identitaire du groupe, constitué d'un héritage culturel propre et d'une volonté de recommencement. La complexité de la composition de l'identitaire et de l'imaginaire impose, par son parcours historique particulier, une nouvelle catégorie. L'identitaire politique du groupe se traduit en effet par une tension transmise de génération en génération.

L'évocation de ces bornes référentielles amène les énonciateurs de l'identité à projeter la catégorie de refondation dans l'avenir du groupe et ils l'emploient au présent comme un argument. Modernité, changement, réingénierie, différence, révolution-à-épithète, tous ces termes renvoient à la refondation traditionnelle, celle qui est au cœur de l'*épistémè* québécoise.

Dans ce recueil qui contient des propositions herméneutiques et historiennes exigeantes, nous avons lu au moins trois choses. D'abord, que l'idée de refondation ne fait peur ni aux philosophes, ni aux géographes, ni aux sociologues et ou aux historiens de la nouvelle sensibilité historique, comme l'écrivait Stéphane Kelly dans *Les idées qui mènent le Québec*. Nous avons réfléchi sur la nature de la démocratie et avons vu qu'elle est favorable au changement, dans une certaine limite, celle de la mise en œuvre des aspirations du groupe qui la nourrit. Nous nous sommes aussi ouverts à une idée nouvelle : la refondation pour penser l'histoire politique des sociétés démocratiques. Comment d'autres sociétés modernes aux prises avec une difficulté à se « renommer », emploient-elles la refondation comme argument ? La rébellion des Patriotes, comme la Révolution tranquille d'ailleurs, les émeutes de banlieues en France pré-sarkozienne ou la Commission sur les accommodements raisonnables ont été des moments clés en leur temps

et ils le sont aussi dans le temps présent du politique. Parce que la communauté politique a besoin de changement et souhaite, en même temps, une certaine stabilité, le renforcement identitaire semble être de mise dans les démocraties alors que la démographie change et que la culture s'horizontalise. À la notion-problème des « transcendances relatives » nous ajoutons l'idée de refondation, sans majuscule.

Note

- 1 Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1985, p. 173.

PRÉSENTATION DES AUTEURS

ÉRIC BÉDARD

Docteur en histoire de l'Université McGill, Éric Bédard est professeur à la Télé-université de l'Université du Québec à Montréal. Il s'intéresse à l'histoire politique des idées, à l'historiographie québécoise et aux rapports que notre époque d'hypermodernité entretient avec le passé. Avec Julien Goyette, il a fait paraître *Parole d'historiens. Anthologie des réflexions sur l'histoire au Québec* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006); il est également l'auteur de *Chronique d'une insurrection appréhendée. La crise d'Octobre et le milieu universitaire* (Sillery, Septentrion, 1998).

PHILIPPE CORCUFF

Maître de conférences de science politique à l'Institut d'Études Politiques de Lyon, Philippe Corcuff est rattaché au Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (Université Paris Descartes/CNRS) et est réputé pour son action citoyenne au sein de l'association altermondialiste ATTAC France. Il est l'auteur de plusieurs livres et de nombreux articles. Parmi les plus récents, mentionnons, en tant qu'auteur, *Les nouvelles sociologies – Entre le collectif et l'individuel* (Paris, Armand Colin, 2007), *Les grands penseurs de la politique – Trajets critiques en philosophie politique* (Paris, Armand Colin, 2005), *Bourdieu autrement – Fragilités d'un sociologue de combat* (Paris, Textuel, 2003), *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003), *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité* (Paris, Armand Colin, 2002); en codirection avec Alain Maillard, *Les socialismes français à l'épreuve du pouvoir (1830-1947) – Pour une critique mélancolique de la gauche* (Paris, Textuel, 2006); en collaboration avec Jacques Ion et François de Singly, *Politiques*

de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie (Paris, Textuel, 2005); sous son conseil scientifique l'ouvrage collectif, *Pierre Bourdieu : les champs de la critique* (Paris, Bibliothèque Publique d'Information/Centre Pompidou, 2004).

ANNE GILBERT

Anne Gilbert occupe un poste de professeur titulaire au Département de géographie de l'Université d'Ottawa, tout en assumant la direction de la recherche du volet francophonies minoritaires au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités. Spécialiste reconnue de l'espace francophone au Canada, elle siège au bureau de direction de la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française de l'Université Laval et de l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques. Elle est membre de l'équipe de coordination du Comité consultatif de la recherche de l'Association des universités de la francophonie canadienne, ainsi que de différents comités aviseurs sur les questions de la francophonie au gouvernement fédéral. On lui doit l'ouvrage *Espaces franco-ontariens*, paru aux Éditions du Nordir en 1999, plusieurs articles et chapitres de livres sur le fait français au Canada ainsi que sur divers autres aspects de la géographie sociale du pays. Tout en poursuivant ses travaux sur la vitalité communautaire des minorités francophones au pays, elle dirige une équipe de recherche engagée dans l'étude de l'espace de la vie quotidienne dans la région d'Ottawa–Gatineau. Elle a coordonné récemment, en collaboration avec Joseph Yvon Thériault et Linda Cardinal, la production d'un ouvrage sur les nouveaux enjeux du développement de la francophonie canadienne.

GILLES LABELLE

Professeur à l'École d'études politiques de l'Université d'Ottawa, Gilles Labelle s'intéresse de près à la pensée philosophique française contemporaine et prépare d'ailleurs un

ouvrage sur cette question. Il est l'auteur de plusieurs articles et chapitres de livres dont : « Critique du théologico-politique et critique de la politique chez Marx et dans l'utopie religieuse selon Miguel Abensour », dans Anne Kupiec et Étienne Tassin (éd.), *Critique de la politique* (Paris, Sens et Tonka, 2006), « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Alain G.-Gagnon, Jacques Pallard et Bernard Gagnon (éd.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe* (Bruxelles/Québec, Presses interuniversitaires européennes-Peter Lang/Presses de l'Université Laval, 2006), « Can the Problem of the Theologico-Political be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort? », *Thesis Eleven*, 87, (novembre 2006) et Gilles Labelle et François Houle (dir.), *Mélanges André Vachet X* (novembre 2006). Il a co-dirigé (avec François Houle) la publication de *Pensée, idéologie et politique. Mélanges André Vachet* (Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2004).

MICHEL LAVOIE

Michel Lavoie est professeur associé au département d'histoire de l'Université de Sherbrooke. Il est affilié au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CELAT), ainsi qu'au Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA) de l'Université Laval. Ses recherches portent sur les rapports politiques entre les Indiens du Canada et le gouvernement fédéral, plus particulièrement sur les représentations sociales qui façonnent ces rapports et les politiques qui en découlent. S'il montre une préférence pour l'histoire du xx^e siècle, il a aussi un penchant très marqué pour l'étude de l'administration coloniale britannique du xix^e siècle en matière indienne. Il a récemment dirigé le numéro spécial de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* portant sur le dixième anniversaire du dépôt du rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones. Il y a publié « Politique sur commande : les effets des commissions d'enquête sur la philosophie publique et la politique indienne au Canada, 1828-1996 » (vol. XXXVII, n^o 1, 2007).

Sa plus récente communication, « Les Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent et le système seigneurial, 1650-1760 », a été présentée à la prestigieuse Omohundro Institute of Early American History and Culture.

SÉBASTIEN SOCQUÉ

Les recherches doctorales de Sébastien Socqué portent sur des questions de métaphysique et de philosophie pratique au sein de courants néopragmatistes contemporains. Parallèlement, il s'intéresse aux questions d'histoire et de théorie politiques canadienne et québécoise. Ses publications récentes dans ce domaine comptent : « Assomption et apologie de l'ambiguïté québécoise chez Jocelyn Létourneau : libération ou aporie », *Recherches sociographiques* (vol. XLVI, n° 3, 2005), « L'Acadie de Jacques Ferron et de André Laurendeau : Révolution Tranquille et Éveil Acadien » (*Études canadiennes/Canadian Studies*, vol. 58, 2006), « Position et statut de Montréal chez André Laurendeau (Laurendeau contre le ruralisme) », dans Bill Marshall (éd.), *Montréal-Glasgow* (Glasgow, University of Glasgow French and German Publications, 2005). Le titre de sa thèse en préparation est : *Destins contemporains du transcendantal : position du transcendantal chez Rorty et Appel* (Paris IV Sorbonne).

ANNE TRÉPANIÉRIER

Anne Trépanier a complété un stage post-doctoral au CIRCEM (Université d'Ottawa) avec deux manuscrits. Elle est docteure en histoire de l'Université Laval (2005). Ses recherches actuelles, pour la paix sociale, portent sur la pertinence de la refondation pour penser le rapport du groupe à l'histoire de son identité politique. Ses intérêts pour la rhétorique, les mythes et la littérature font d'elle une historienne peu classique. Elle détient un diplôme de maîtrise en littérature de l'Université McGill et une maîtrise en philosophie politique de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris). Elle est déjà l'auteure d'*Un discours à plusieurs voix, la grammaire du oui*

en 1995 (2001). Elle a présenté plus d'une vingtaine de communications historiennes sur les thèmes croisés de la nation, du nationalisme, de l'imaginaire politique et des identités en contexte minoritaire en Allemagne, en Russie, aux États-Unis, au Canada mais surtout au Québec. Elle a commis quelques articles, entre autres dans la *Revue canadienne de science politique*, dans la revue *Mens* et dans la revue *Argument*.

STÉPHANE VIBERT

Stéphane Vibert est professeur adjoint au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université d'Ottawa, chercheur associé au Centre interdisciplinaire de recherches sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM). Ses intérêts de recherches sont la notion de « communauté » dans les sciences sociales et les questions concernant le nationalisme, le pluralisme culturel ainsi que les problématiques théoriques du rapport holisme/individualisme et de l'institution symbolique du social. Il a publié l'ouvrage *Louis Dumont – Holisme et modernité* (Michalon, 2004) et paraîtront prochainement *La communauté au miroir de l'État* (Québec, Presses de l'Université Laval, 2007) et le collectif *Pluralisme et démocratie* (Montréal, Québec Amérique, 2007, direction). Parmi ses articles les plus récents signalons : « La démocratie dans un espace postnational? Holisme, individualisme et modernité politique » (*Anthropologie & Sociétés*, vol. 26, n° 1, 2002), « La communauté est-elle l'espace du don – De la relation, de la forme et de l'institution sociales » (*Revue du M.A.U.S.S.*, n° 24, 2004 et n° 25, 2005), de même que « Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle? » (*Mouvements*, n° 37, 2005).

JEAN-PHILIPPE WARREN

Titulaire d'une chaire d'études sur le Québec, Jean-Philippe Warren est professeur au Département de sociologie et d'anthropologie de l'Université Concordia. Il a publié de nombreux ouvrages sur l'histoire intellectuelle et culturelle du

Québec dont, récemment, *Une douce anarchie. Les années 68 au Québec* (Montréal, Boréal, 2008), *Ils voulaient changer le monde. Le militantisme marxiste-léniniste au Québec* (Montréal, VLB, 2007) et *Hourra pour Santa Claus. La commercialisation de la saison des fêtes au Québec* (Montréal, Boréal, 2006). Auteur de plus d'une centaine d'articles dans des revues savantes ou intellectuelles, il prépare actuellement un essai historique, avec Denys Delâge, sur la rencontre de l'éthique européenne et de l'éthique amérindienne au moment de la Conquête du Nouveau monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Abou, Selim, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1986 (1981).
- Ajzenstat, Janet, Paul Romney, Ian Gentles, et William D. Gairdner (dir.), *Canada's Founding Debates*, Toronto, Stoddart, 1999.
- Angenot, Marc, *Les idéologies du ressentiment*, Montréal, XYZ, 1995.
- Angenot, Marc, « Lettre ouverte à Bernard Andrès », *Liberté*, n° 229, février 1997, p. 109-119.
- Aquin, Hubert, *Blocs erratiques*, Montréal, Les Quinze, 1982.
- Arendt, Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité? », *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- Baczko, Bronislaw, *Job, mon ami – Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.
- Baehre, Rainer, « The State in Canadian History », *Acadiensis*, vol. 24, n° 1, 1994, p. 119-133.
- Barkan, Elazar, *The Guilt of Nations : Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York et Londres, W. W. Norton & Co., 2000.
- Beauchemin, Jacques, *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.
- Beauchemin, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.
- Bédard, Éric et Julien Goyette, *Parole d'historiens. Anthologie des réflexions sur l'histoire*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2006.
- Benslama, Fethi, *Une fiction troublante. De l'origine en partage*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1993.
- Berger, Carl, *The Sense of Power. Studies in the Ideas of Canadian Imperialism 1867-1914*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.
- Bernard, Roger, *De Québécois à Ontariois. La communauté franco-ontarienne*. Hearst, Le Nordir, 1988.
- Bernard, Roger, *Le Canada français : entre mythe et utopie*, Ottawa, Le Nordir, 1998, p. 238.
- Bissonnette, Lise, « Un exercice périlleux et attachant », *Le Devoir*, 7 septembre 1995.

- Bloch, Ernst, *Le principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1991 (1959).
- Blumenberg, Hans, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
- Bock-Côté, Mathieu, *La dénationalisation tranquille*, Montréal, Boréal, 2008.
- Bouchard, Gérard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB éditeur, 1999.
- Bouchard, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001.
- Bouchard, Gérard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003.
- Bouchard, Gérard, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Nota Bene, 2003.
- Bouchard, Gérard, *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, coll. « Points-Essais ».
- Boyd, John, *Sir George Etienne Cartier Bart. His Life and Time. A Political History of Canada from 1814 until 1873*, Toronto, Macmillan, 1917.
- Breton, Raymond, « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, n° 2, 1983, p. 28-38.
- Breton, Raymond, « L'intégration des francophones hors Québec dans des communautés de langue française », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, n° 2, 1985, p. 77-90.
- Breton, Raymond, « Modalités d'appartenance aux francophones minoritaires. Essai de typologie », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 59-69.
- Browne, G. P., « Carleton, Guy », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. V.
- Bruckner, Pascal, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983.
- Bryce, P. H., *The Story of a National Crime : An Appeal for Justice to the Indians of Canada*, Ottawa, James Hope & Sons, 1922.
- Buruna, Ian, « The Joys and Perils of Victimhood », *New York Review of Books*, 8 avril 1999, p. 4-9.
- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Procès verbaux et témoignages », Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, fascicule n° 9.

- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Procès-verbaux et témoignages », Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, 13 août 1946, fascicule n° 21, Appendice AF, « *Le Bien-être des Indiens de la Colombie-Britannique* ».
- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Procès-verbaux et témoignages », Ottawa, Edmond Cloutier, 1946, fascicule n° 21.
- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Mémoire collectif du Conseil canadien du bien-être social et de l'association canadienne des assistances sociales », Procès-verbaux et témoignages, Ottawa, Edmond Cloutier, 1947, 20 mars 1947, fascicule n° 5, appendice BO.
- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Procès-verbaux et témoignages », Ottawa, Edmond Cloutier, 1947, fascicule n° 5.
- Canada, Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour étudier la *Loi sur les Indiens*, « Procès-verbaux et témoignages », Ottawa, Edmond Cloutier, 1947, fascicule n° 7.
- Canada, « Les revendications spéciales au Canada », Comité mixte du Sénat et de la Chambre des communes, Ottawa, 1961, 1^{er} mars 1961, fascicule n° 1.
- Canada, Gouvernement du Canada, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, *La politique indienne du gouvernement du Canada* (Livre blanc), 1969.
- Canada, Gouvernement du Canada, Ministère des Affaires indiennes, *Rapport annuel des Affaires indiennes*, 1920.
- Canada, Direction des Affaires indiennes, *Étude sur les Indiens contemporains du Canada. Rapport sur les besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*, vol. I, Ottawa, 1966.
- Canada, Parlement, Chambre des communes, *Rapport du Comité spécial sur l'autonomie politique des Indiens au Canada*, 1983.
- Canada, Gouvernement du Canada, Ministère des Approvisionnements et Services, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Vol. 2, *Une relation à redéfinir*, Ottawa, 1996.

- Cantin, Philippe, « “La fierté ne se donne pas en spectacle”. La Déclaration de souveraineté : une vision tronquée de l’histoire selon Johnson », *La Presse*, 7 septembre 1995.
- Cantin, Serge, *Ce pays comme un enfant. Essais sur le Québec (1988-1996)*, Montréal, L’Hexagone, 1997.
- Cardinal, Linda, « Ruptures et fragmentation de l’identité francophone en milieu minoritaire ; un bilan critique », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 71-86.
- Cardinal, Linda, *L’engagement de la pensée. Écrire en milieu francophone minoritaire au Canada*, Ottawa, Le Nordir, 1997.
- Castoriadis, Cornelius, *L’institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- Castoriadis, Cornelius, « Pouvoir, politique, autonomie », *Le monde morcelé – Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990.
- Castoriadis, Cornelius, « Le délabrement de l’Occident », *La montée de l’insignifiance – Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, 1996.
- Castoriadis, Cornelius, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002.
- Cellard, André, *Histoire de la folie au Québec de 1600 à 1850*, Montréal, Boréal, 1991.
- Cellard, André et Dominique Nadon, « Ordre et désordre : le Montreal Lunatic Asylum et la naissance de l’Asile au Québec », *RHAF*, vol. 39, n° 3, hiver 1986, p. 347.
- Chapais, Thomas, *Cours d’histoire du Canada*, t. I, Québec, Librairie Garneau, 1919.
- Charpentier, Louise, René Durocher, Christian Laville et Paul-André Linteau, *Nouvelle histoire du Québec et du Canada. Manuel scolaire*, Montréal, Centre éducatif et culturel, 1990.
- Chartier, Roger, « L’histoire entre récit et connaissance », *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 87-107.
- Chevrier, Marc, « La genèse de l’idée fédérale chez les pères fondateurs américains et canadiens », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2006.
- Cioran, Emil, « De l’inconvénient d’être né », *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995.
- Corcuff, Philippe, *La société de verre – Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002, coll. « Individu et Société ».

- Corcuff, Philippe, *Les grands penseurs de la politique – Trajets critiques en philosophie politique*, Paris, Armand Colin, 2005, coll. « 128 ».
- Corcuff, Philippe, « Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain », *Revue du M.A.U.S.S.*, Paris, Éditions La Découverte, n° 25, 1^{er} semestre 2005.
- Corcuff, Philippe, « Vers des Lumières tamisées – Contre des Lumières aseptisées, contre des Lumières totales », *ContreTemps*, Paris, Éditions Textuel, n° 17, septembre 2006.
- Corcuff, Philippe, « La “synthèse” divine des progressistes – Quand Proudhon, Merleau-Ponty et Lévinas font leur cinéma contre Hegel », *La sœur de l'Ange*, Paris, Éditions Le Grand Souffle, n° 4, automne, 2006.
- Corcuff, Philippe, Ion, Jacques, et de Singly, François, *Politiques de l'individualisme – Entre sociologie et philosophie*, Paris, Textuel, 2005.
- Couture, Claude, *La loyauté d'un laïc. Pierre Elliott Trudeau et le libéralisme canadien*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1996.
- Crouzet, Pierrette, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BNF, Fayard, 2000.
- Curtis, Bruce, *Building the Educational State : Canada West, 1836-1871*, Londres, Althouse Press, 1988.
- Curtis, Bruce, *The Politics of Population. State Formation, Statistics, and the Census of Canada, 1840-1875*, Toronto, University of Toronto Press, 2001.
- David, Laurent-Olivier, *Biographies et portraits*, Montréal, Beauchemin et Valois, 1876.
- David, Laurent-Olivier, *L'union des deux Canadas 1841-1867*, Montréal, Eusèbe Senécal et Cie, 1898.
- DeCelles, Alfred D., *Cartier et son temps*, Montréal, Beauchemin, 1913.
- DeCelles, Alfred D., *La Fontaine et son temps*, Montréal, Beauchemin, 1925.
- Derrida, Jacques, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- Dewey, John, *Le public et ses problèmes*, Publications de l'Université de Pau/Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003.
- Dewitte, Jacques, « Ni hasard, ni nécessité – La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss », *Revue du MAUSS*, n° 19, 2002, p. 241-272.

- Dickinson, John A. et Brian Young, « Une économie et une société en transition, 1816-1885 », *Brève histoire socio-économique du Québec*, Québec, Septentrion, 1992.
- Dumont, Fernand, *Chantiers. Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, Hurtubise HMH, 1970.
- Dumont, Fernand, *La dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970.
- Dumont, Fernand, *La vigile du Québec*, Montréal, HMH, 1971.
- Dumont, Fernand, « Une histoire de la liberté, 1959 », dans *La vigile du Québec*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971.
- Dumont, Fernand, « Dix années, c'est peu pour une Église », *Le Devoir*, 8 avril 1982.
- Dumont, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.
- Dumont, Fernand, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nota Bene, 1995.
- Dumont, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme – Une approche anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.
- Elias, Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- Fecteau, Jean-Marie, *Un nouvel ordre des choses : la pauvreté, le crime, l'État au Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*, Montréal, VLB éditeur, 1989.
- Fecteau, Jean-Marie, *La liberté du pauvre. Crime et pauvreté au XIX^e siècle québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2004.
- Flanagan, Tom, *Premières nations ? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.
- Frégault, Guy, *La société canadienne sous le Régime français*, Ottawa, Société d'histoire du Canada, Brochure historique n° 3, 1954.
- Freitag, Michel, *L'oubli de la société – Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- Fruling, Tuvia, *Critique du post-sionisme. Réponse aux « nouveaux historiens » israéliens*, s. l., Bibli-Monde, 2004
- Frye, Northrop, *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto, Academic Press, 1983.
- Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Furet, François et Mona Ouzouf, *Dictionnaire critique de la Révolution*, Paris, Flammarion, 1988.

- Gagné, Gilles, « Dieu qui sauve tout. Notes sur le préambule », *Conjonctures*, n° 22, printemps 1995.
- Gagné, Gilles, « Un Dieu qui sauve tout », *Société*, numéro hors série 23, été 1995.
- Gagné, Jean-Simon, « Le mal du pays », *Voir*, septembre 1995, p. 14-20.
- Gagnepain, Jean, *Du vouloir dire – Traité d'épistémologie des sciences humaines II. De la personne, de la norme*, Paris, Livre & Communication, 1991.
- Gagnon, Alain G. et Jocelyn Maclure (dir.), *Repères en mutation : identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal, Québec Amérique, 2001, coll. « Débats », n° 7, 2001.
- Galarneau, Claude, *La France devant l'opinion canadienne (1760-1815)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970.
- Gauchet, Marcel, « L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *Esprit*, n°s 8-9, juillet-août 1976, p. 3-28.
- Gauchet, Marcel, « La dette de sens et les racines de l'État », *Libre*, 2, 1977, p. 5-43.
- Gauchet, Marcel, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *Annales E.S.C.*, n° 3, mai-juin 1979.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Gauchet, Marcel, *La religion dans la démocratie – Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.
- Gauchet, Marcel, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- Gaxie, Daniel, *Le cens caché – Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978.
- Gérin-Lajoie, Antoine, *Dix ans au Canada de 1840-1850. Histoire de l'établissement du gouvernement responsable*, Québec, L.-J. Demers, 1888.
- Gilbert, Anne, *Espaces franco-ontariens*, Ottawa, Le Nordir, 1999.
- Gilbert, Anne, S. Letouzé et Joseph Yvon Thériault, *L'intégration de la culture dans le curriculum et la pédagogie en milieu minoritaire : perspectives pédagogiques et sociologiques*, ministère de l'Éducation de l'Ontario, 2005.
- Girard, Louis, *Étude comparée des mouvements révolutionnaires en France en 1830-1848 et 1870-1871*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1963-1969.

- Girard, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
- Godin, Christian, *La Totalité*, vol. 3 : *La philosophie*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.
- Gohier, Christiane, « Éducation et fragmentation identitaire : à la recherche d'un centre de gravité », *Éducation et francophonie*, 2006, vol. 34, n° 1.
- Greer, Allan et Ian Radforth, *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Canada, University of Toronto Press, 1992.
- Groulx, Lionel, « La famille canadienne-française, ses traditions, son rôle », Semaines Sociales du Canada, IV^e session, Montréal, École Sociale Populaire, 1923.
- Groulx, Lionel, « Discours », dans Clarence Hogue (dir.), *Hommages à LaFontaine. Recueil des discours prononcés au dévoilement du monument de sir Louis-Hippolyte LaFontaine*, Montréal, Comité du Monument LaFontaine, 1931.
- Groulx, Lionel, « Faillite d'une politique », *RHAF*, vol. II, 1948-1949, p. 81-96.
- Groulx, Lionel, *Notre maître le passé*, t. 1, Montréal, 10/10, 1977.
- Groulx, Lionel, « Les idées religieuses de Cartier », dans *Notre maître le passé*, t. 1, Montréal, 10/10, 1977.
- Groulx, Lionel, *Notre maître, le passé*, t. 2, Montréal, 10/10, 1977
- Groulx, Lionel, *Notre maître le passé*, t. 3, Montréal : 10/10, 1977.
- Harvey, Louis-Georges, « The First Distinct Society. French Canada, America and the Constitution of 1791 », dans Janet Aizenstat et Peter J. Smith (dir.), *Canada's Origins*, Ottawa, Carleton University Press, 1995.
- Harvey, Louis-Georges, « Le mouvement patriote comme projet de rupture (1805-1837) », dans Yvan Lamonde et Gérard Bouchard (dir.), *Québécois et Américains. La culture québécoise aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Fides, 1995.
- Hegel, G. W. F., *La raison dans l'histoire*, Paris, UGE/10-18, 1965.
- Hegel, G. W. F., *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1995, coll. « Folio-Essais ».
- Heller, Monica, *Linguistic Minorities and Modernity. A Sociolinguistic Ethnography*. Londres et New York, Longman, 1999.
- Heller, Monica et Normand Labrie (dir.), *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon, Éditions Modulaires Européennes, 2003.

- Hentsch, Thierry, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.
- Herzl, Theodor, *L'État des Juifs*, Paris, La Découverte, 2003.
- Howard, Dick, « La modernité de la révolution américaine », *Revue française de science politique*, vol. 38, n° 2, avril, 1988, p. 218-232.
- Humphreys, John, « Murray, Alexander », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. III.
- Kelly, Stéphane, *Les fins du Canada*, Montréal, Boréal, 2002.
- Juteau, Danielle, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999.
- Labelle, Gilles, « Le "préambule" à la "Déclaration de souveraineté" : penser la fondation au-delà de la "matrice théologico-politique" », *Revue canadienne de science politique*, vol. 31, n° 4, décembre 1998, p. 659-681.
- Labelle, Gilles, « "Institution symbolique", "Loi" et "Décision sans sujet". Y a-t-il deux philosophies de l'histoire chez Marcel Gauchet ? », *Sciences religieuses*, vol. 34, n°s 3-4, 2004, p. 469-493.
- Laflamme, J. L. (dir.), *Le centenaire Cartier 1814-1914*, Montréal, s.é., 1927.
- Lafontant, Jean, « Interrogations d'un métèque sur la sibylline et dangereuse notion d'identité collective », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 47-58.
- Laforest, Guy, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992.
- Laforest, Guy, *De la prudence*, Montréal, Boréal, 1993.
- Laforest, Guy, « Comment être patriote au Québec en 1997 », *Le Devoir*, 11 février 1997.
- Lamonde, Yvan, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)*, Montréal, Fides, 2000.
- Lamonde, Yvan, *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Nota Bene, 2001.
- Latouche, Daniel avec la collaboration de Diane Poliquin-Bourassa, *Le manuel de la parole. Manifestes québécois. t. 1 : 1760 à 1899*, Sillery, Boréal Express, 1977.
- Latouche, Daniel, *Une société de l'ambiguïté : libération et récupération dans le Québec actuel*, Montréal, Boréal, 1979.
- Laugier, Sandra, *Une autre pensée politique – La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard, 2004.

- Lavergne, Charles-Édouard, *Georges-Cartier. Homme d'État canadien 1814-1873*, Montréal, Langevin et L'Archevêque, 1919.
- Lavoie, Michel, « Politique des représentations : les représentations sociales bureaucratiques et la politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, n° 3, 2004, et vol. XXXV, n° 1, 2005.
- Leacock, Stephen, *The Makers of Canada*. vol. 14 : *Baldwin, LaFontaine, Hincks. Responsible Government*, Toronto, Morang & Co, 1907.
- Lefort, Claude, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique. XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986.
- Lefort, Claude et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures*, n° 3, 1971, p. 7-71.
- Lessard, Denis « Le préambule promet une société parfaite », *La Presse*, 7 septembre 1995.
- Létourneau, Jocelyn avec la collaboration d'Anne Trépanier, « Le lieu (dit) de la nation : essai d'argumentation à partir d'exemples puisés au cas québécois », *Revue canadienne de science politique*, vol. XXX, n° 1, mars 1997.
- Létourneau, Jocelyn, *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000.
- Létourneau, Jocelyn, « Se souvenir d'où l'on s'en va : l'Histoire et la mémoire comme reconnaissance et distance », *French Historical Studies*, vol. 20, n° 2, 2000.
- Létourneau, Jocelyn, *Le Québec, les Québécois. Un parcours historique*, Montréal, Fides, 2004.
- Létourneau, Jocelyn, *Que veulent vraiment les Québécois*, Montréal, Boréal, 2006.
- Levert, Paule, *L'idée de commencement*, Paris, Aubier, 1961.
- Lévesque, Georges-Henri, *Souvenances*, Montréal, Éditions La Presse, 1983.
- Lisée, Jean-François, *Nous*, Montréal, Boréal, 2008, p. 112.
- Little, John I., *Nationalism, Capitalism, and Colonization in Nineteenth-Century Quebec*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1989.

- Little, John I., *State and Society in Transition. The Politics of Institutional Reform in the Eastern Townships 1838-1852*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1997.
- Machiavel, Nicolas, *Discours sur la décade de Tite-Live*, Paris, Berger-Levrault, 1980.
- Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Garnier-Flammarion, 1980.
- McKay, Ian « The Liberal Order Framework », *Canadian Historical Review*, vol. 81, n° 4, décembre 2000, p. 617-645.
- Maclure, Jocelyn, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec/Amérique, 2000.
- Magris, Claudio, *L'anneau de Clarisse – Grand style et nihilisme dans la littérature moderne*, Paris, L'Esprit des Péninsules, 2003.
- Maheu, Pierre, *Un parti pris révolutionnaire*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1983.
- Marienstras, Élise, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Maspero, 1976.
- Marx, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, I, Paris, Weydemeyer Éditeur, 1852.
- Marx, Karl, *À propos de la question juive*, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 1982, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Mattei, Jean-François « Platon et la modernité », dans Roger-Pol Droit, *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice, « La querelle de l'existentialisme », dans *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.
- Meunier, Martin et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.
- Michaux, Henri, *Ecuador*, Paris, Gallimard, 1990, coll. « L'Imaginaire ».
- Moise, Claudine, « Le Nouvel Ontario », dans M. Heller et N. Labrie (dir.), *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon, Éditions Modulaires Européennes, 2003.
- Monet, Jacques, « LaFontaine et les problèmes de notre temps », *Relations*, n° 288, décembre 1964.

- Monet, Jacques, « French Canada and the Annexation Crisis », *Canadian Historical Review*, vol. XLVII, n° 3, septembre 1966.
- Monet, Jacques, « French Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism », *Canadian Historical Papers*, juin 1966.
- Monet, Jacques, « Les idées politiques de Baldwin et LaFontaine », dans Marcel Hamelin (dir.), *Les idées politiques des premiers ministres du Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969.
- Monet, Jacques, *La première révolution tranquille. Le nationalisme canadien-français (1837-1850)*, Montréal, Fides, 1981.
- Monk, Ray, *Wittgenstein – Le devoir de génie*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Mounier, Emmanuel, « Pour une doctrine personnaliste de l'autorité », dans *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966.
- Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1969, coll. Que sais-je ?.
- Neatby, Hilda, *Quebec, The Revolutionary Age : 1760-1791*, Toronto, McClelland et Stewart, 1966.
- Negri, Antonio, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- Néron, Carol, « Les Québécois veulent plus que des discours et des poètes », *Le Quotidien*, 8 septembre 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1977.
- Novick, Peter, *That Noble Dream. The « Objectivity Question » and the American Historical Profession*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Ontario, Gouvernement de l'Ontario, Ministère de l'Éducation, *Études sociales*, 1^e à 6^e année, 2004.
- Ontario, Gouvernement de l'Ontario, Ministère de l'Éducation, *Histoire et géographie*, 7^e à 8^e année, 2004.
- Ontario, Gouvernement de l'Ontario, Ministère de l'Éducation, *Politique d'aménagement linguistique pour l'éducation en langue française*, 2004.
- Ontario, Gouvernement de l'Ontario, Ministère de l'Éducation, *Études canadiennes et mondiales*, 9^e à 12^e année, 2005.
- Paquet, Louis-Adolphe, *Droit public de l'Église*, Québec, Imprimerie de l'Action Catholique, 1908.
- Paré, François, *Théories de la fragilité*, Ottawa, Le Nordir, 1994.

- Paré, François, *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003.
- Parizeau, Jacques, *Pour un Québec souverain*, Montréal, VLB éditeur, 1997.
- Patočka, Jan, *L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
- Péguy, Charles, *Notre jeunesse*, dans *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1961, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, Fayard, 1998.
- Proudhon, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif*, éd. partielle, Paris, Romillat, 1999.
- Putnam, H. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- Quéré, Louis, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier, 1982.
- Rancière, Jacques, *La Méésentente – Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Renaut, Alain, *L'individu : réflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.
- Resnick, Philip, *The European Roots Of Canadian Identity*, Calgary, Broadview Press, 2005.
- Revault d'Allones, Myriam, « De l'autorité à l'institution : la durée publique », *Esprit* n° 307, août-septembre 2004, p. 42-63.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Rioux, Marcel, « Remarques sur l'éducation secondaire », *Cité libre*, vol. III, n° 8, novembre 1953.
- Robert, Claude et Normand Séguin, *Le pays laurentien au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995.
- Royal, Joseph, *Histoire du Canada, 1841 à 1867*, Montréal, Beauchemin, 1909.
- Samson, Jean-Jacques, « Le happening du Grand Théâtre », *Le Soleil*, 6 septembre 1995.
- Sargent, Lyman Tower, « Traditions utopiques : thèmes et variations », dans Pierrette Cruzet (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, BNF, Fayard, 2000.

- Savard, Pierre, « Les Canadiens français et la France : de la “cession” à la “révolution tranquille” », dans Paul Painchaud (dir.), *Le Canada et le Québec sur la scène internationale*, Québec, Centre québécois de relations internationales, 1977.
- Séguin, Maurice, *Histoire de deux nationalismes au Canada*, Montréal, Guérin, 1997.
- Senarclens, P. de, *Le Mouvement « Esprit », 1944-1941. Essai critique*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1974.
- Simard, Jean-Jacques, « La réduction des Amérindiens : entre l'envers du Blanc et l'avenir pour soi », dans *La Réduction : L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003.
- Simard, Jean-Jacques, « Les structures contre la culture », dans *La Réduction : L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003.
- Smith, Peter J., « Civic Humanism vs. Liberalism – Fitting the Loyalists In », *JCS – REC*, vol. XXVI, n° 2, été 1991, p. 25-43.
- Smith, Rogers M., « Nations civiques, sociétés libérales : les risques normatifs des catégories empiriquement vides », *Raisons politiques*, n° 8, 2002, p. 131-148.
- Socqué, Sébastien, « Assomption et apologie de l'ambiguïté québécoise chez Jocelyn Létourneau : libération ou aporie ? », *Recherches sociographiques*, vol. XLVI, n° 3, 2005.
- Socqué, Sébastien, « Recension de *Passer à l'avenir* de Jocelyn Létourneau » dans « Le Québec, une autre Amérique. Dynamismes d'une identité », numéro spécial de la revue *Cités. Philosophie, histoire, politique*, n° 23, 2005.
- Steele, Shelby, *The Content of Our Character : A New Vision of Race in America*, New York, Harper Perennial, 1998.
- Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
- Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1999.
- Taylor, Charles, « Les raisons du *self-government* autochtone », dans Tom Flanagan, *Premières nations ? Seconds regards*, Sillery, Septentrion, 2002.
- Thériault, Joseph Yvon, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.
- Thériault, Joseph Yvon, « La nation orpheline », *Carrefour*, vol. 19, n° 2, 1997, p. 75-97.

- Thériault, Joseph Yvon, « La nation francophone d'Amérique », dans Caroline Andrew (dir.), *Dislocation et permanence. L'invention du Canada au quotidien*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1999.
- Thériault, Joseph Yvon, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2005.
- Thériault, Joseph Yvon, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007.
- Thibault, Pierre, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972.
- Tillich, Paul, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
- Titley, Brian, *A Narrow Vision : Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986.
- Trépanier, Anne, *Un discours à plusieurs voix*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001.
- Trépanier, Anne, « La permanence de la refondation dans l'imaginaire et l'identitaire politiques des Canadiens de la Nouvelle-France au Canada moderne (1663-1867) », thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval, 2005.
- Trépanier, Anne, « Nous ne sommes pas Un », synthèse de lecture, *Politique et sociétés* (à paraître).
- Trépanier, Pierre, « L'historien et la tradition », dans Damien-Claude Bélanger, Sophie Coupal et Michel Ducharme (dir.), *Les idées en mouvement : perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.
- Trierweiler, Denis, « Un autisme de la réception – À propos de la traduction de *La légitimité des temps modernes* de Hans Blumenberg en France », *Esprit*, n° 265, 2000, p. 51-62.
- Trudeau, Pierre Elliott, *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions Cité libre, 1956.
- Trudeau, Pierre Elliott, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1976.
- Trudel, Marcel, *Histoire du Canada par les textes*, t. I : 1534-1854, Montréal, Fides, 1971.
- Trudel, Marcel, *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 2001.
- Turcotte, Louis-Philippe, *Le Canada sous l'Union 1841-1867*, Québec, Presses mécaniques du Canadien, 1871.

- Tutu, Desmond, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000.
- Vadeboncoeur, Pierre, *La ligne du risque*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969.
- Vadeboncoeur, Pierre, *Trois essais sur l'insignifiance*, Montréal, L'Hexagone, 1983.
- Vibert, Stéphane, *Louis Dumont – Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004.
- Vibert, Stéphane, « Les apories de la démocratie multiculturelle », *Les Cahiers du CEVIPOF*, n° 43, 2005, p. 190-231.
- Vibert, Stéphane, « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme sociologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n° 26, 2006, p. 79-113.
- Vibert, Stéphane, « L'errance et la distance – la déshumanisation comme figure de l'humanité », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 3, 2003, p. 125-145.
- Vovelle, Michel, *La Révolution française, 1789-1799*, Paris, Armand Colin, 1992, coll. « Cursus ».
- Warren, Jean-Philippe, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1998.
- Warren, Jean-Philippe, « Anarchism and the French Canadian Intellectual Tradition », *Journal of Indo-Canadian Studies*, vol. II, n° 2, juillet 2002, p. 112-123.
- Warren, Jean-Philippe, « L'inquiétude des révolutionnaires tranquilles : bref essai d'analyse d'un sentiment », *Argument*, vol. IV, n° 2, printemps-été 2002, p. 75-92.
- Warren, Jean-Philippe, « Le lieu de l'homme », dans Claude Corbo (dir.), *Les monuments intellectuels québécois du XX^e siècle*, Québec, Septentrion, 2006.
- Yakubuski, Konrad, « Des Québécois aux antipodes », *Le Devoir*, 8 septembre 1995.
- Young, Brian, *Promoters and Politicians. The North-Shore Railways in the History of Quebec, 1854-85*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.
- Young, Brian, *George-Étienne Cartier, bourgeois montréalais*, Montréal, Boréal, 1982.
- Young, Brian, *In Its Corporate Capacity. The Seminary of Montreal as a Business Institution, 1816-1876*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1986.

- Young, Brian, « Positive Law, Positive State : Class Realignment and the Transformation of Lower Canada, 1815-1866 », dans Allan Greer et Ian Radforth (dir.), *Colonial Leviathan. State Formation in Mid-Nineteenth-Century Canada*, Canada, University of Toronto Press, 1992.
- Young, Brian, *The Politics of Codification. The Lower Canadian Civil Code of 1866*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994.

INDEX

1837-1838. *voir* Patriotes
92 *résolutions*, 271

A

Abou, Selim, 249

Accord du lac Meech, 90

acculturation, communauté franco-ontarienne, 233

Acte de l'Amérique du Nord britannique, 28-29

Acte de Québec, 189, 195, 210-211

et droits et libertés, 214

fidélité des sujets, 213

et refondation, 195-196

et séparatisme, 214

Acte d'Union

et capitalisme, 33

conséquences sur les Canadiens français, 23

défaite et refondation, 24

droits des Canadiens français, 26-27

et régime politique canadien, 29, 31

affirmation des Franco-Ontariens, 229

Afrique du Sud, 265

Allégeances et dépendances (Lamonde), 54

ambiguïté

canadienne-française, 50-53, 65-66

et histoire, 69

québécoise, et controverses, 52

querelle, 70-71

et refondation, 63

vertu, 64-65

ambiguïté et ambivalence

élément positif, 66-67

nation québécoise, 63

utilisation, 68

ambivalence

définition, 54

historique et contemporaine, 57

- idéologique, et pensée, 61, 62
- et personnalisme, 56
- et progrès, 61
- reconciliation québécoise, 67
- représentation des Québécois, 55
- Amérindiens. *voir* Indiens
- ancêtres
 - héritage, 26, 89-90
 - Indiens, 250, 527
- appartenance. *voir aussi* territoire et appartenance
 - après la Conquête, 197, 207-208, 211, 212
 - définition, 3
 - et excentration, 212-213
 - et subordination, 208
- appartenance des Franco-Ontariens
 - communauté politique, 226
 - liens dans la communauté, 224
 - et pluralisme dans les écoles, 230, 232
- Aquin, Hubert, 277
 - ambiguïté, 50-53, 65-66
 - nationalistes Canadiens français, 57-58
- Arendt, Hannah, 87
 - démocratie, 142, 161
 - fondation, 142, 145-146
 - récit de fondation et absolu, 98-99, 101-102
- Assemblée des Premières Nations, 259-260
- assimilation
 - et ambiguïté, 67-68
 - après la Conquête, 184, 197, 200, 211
 - et autorité britannique, 121-122
 - définition, 3
 - des Franco-Ontariens, 222, 235-236, 238-239
 - des Indiens, 251, 252-253, 258, 261
 - minorités, 238-239
- auto-fondation, et le social-historique, 149-154
- Autochtones. *voir* Indiens
- autodétermination des Indiens, 260-261
- autorité
 - et Canadiens français, 120
 - et histoire du Québec, 121-122
 - et liberté, 123-124, 126-127

- principe, 117-122
 - et soumission, 119, 120
- autorité britannique et assimilation, 209-210
- autorité souveraine
 - et Canadiens français, 121
 - et Église catholique, 117-120
 - du roi après la Conquête, 204-205
- L'avenir de la mémoire* (Dumont), 129

B

- Baczko, Bronislaw, 167
- Barkan, Elazar, 246
- bien commun, 29, 31, 201, 203, 207
 - concept, 190
- Bissonnette, Lise, 86
- Borduas, Paul-Émile, 132
- Bouchard, Gérard, 53, 66, 266, 272
 - ambiguïté et ambivalence, 57-63
- Bourdieu, Pierre, 168
- bourgeoisie d'affaires, agents du capitalisme, 33-34, 35-36
- Boyd, John, 25, 26
- Breton, Raymond, 225, 226, 233
- Briand, Mgr, 188
- Bruckner, Pascal, 246
- Brunet, Michel, 183-184, 184-185
- Bryce, P. H., 251-252
- Buruna, Ian, 245-246

C

- Canada-Uni
 - et Canadiens français, 27, 31
 - en tant que nation, 23-28
 - ordre libéral, 32-37
 - régime constitutionnel, 28-32
 - vu par impérialistes et nationalistes, 23, 25-26
- canadianisation, après la Conquête, 186-187
- capitalisme, 32-36
- Cardinal, Harold, 258
- Cardinal, Linda, 225, 231
- Carleton, Guy (Lord Dorchester), 188, 195, 204-205, 210
- Cartier, George-Étienne, 24, 25, 26-27, 36

- cas québécois, et cultures nationales, 62
- Casgrain, Henri-Raymond, 23, 24
- Castoriadis, Cornelius, 147, 148, 154
- Cauchon, Joseph-Édouard, 24
- Cellard, Jean-Marie, 34-35
- changement culturel, et minorités, 220
- changement mentalitaire, et Conquête, 184
- Chapais, Thomas, 27, 189
- Chartier, Roger, 38
- Chauvreau, Pierre-Joseph-Olivier, 24
- Cité libre*, 123, 127
- citoyenneté des Canadiens français
 après la Conquête, 179, 192, 197, 201, 211
 britannique, 207, 208-209
 et identification, 208, 210, 212
- citoyenneté des Indiens, 257-258
- Colas, Émile, 257
- collectivité. *voir* communautés
- colonialisme, et autochtones, 253
- colonies américaines, annexion et indépendance, 195, 196
- commencement
 dans le Préambule, 93
 et récit fondateur, 88, 105
- Commission Erasmus-Dussault, rapport, 253
- Commission royale sur les peuples autochtones, 261
- communauté franco-ontarienne. *voir aussi* écoles de l'Ontario français ; Franco-Ontariens
 acculturation, 23
 aliénation, 232
 contexte, 220-221, 222
 dimension culturelle et politique, 226-227, 228-229
 institutions et rapports sociaux, 224-225
 intégration, 223, 228, 234, 235-236, 237
 minorité, 220, 232-234, 237-238
 « nous », 236-237
 politiques d'éducation, 233-234
 et refondation, 221, 233-234
 représentation, 237
 en tant que communauté politique, 225, 235
- communautés
 cohabitation au Canada-Uni, 25-26

- et identité, 276-277
- intégration sociale, 226-227
- et l'individu, 143-144, 145
- conflit
 - des allégeances, 56
 - et démocratie, 161, 162-163
- Conquête de 1759-1760
 - et Acte de Québec, 210
 - et appartenance, 197, 207-208, 211, 212
 - et assimilation, 184, 197, 200, 211
 - canadianisation, 186-187
 - démographie et économie, 180-181, 184
 - événement mentalitaire, 182, 184, 185-186
 - excentration, 183, 211
 - fidélité des sujets, 188, 190, 193, 194, 197-198, 200, 201, 203-206, 208
 - interprétation et terminologie, 182-183
 - et lois, 180, 190, 191, 192, 195, 196-199, 202, 203, 205-206, 210
 - place des Canadiens dans l'Empire, 190-191, 193-195
 - et refondation, 178, 185-186, 208, 212-213
 - et survivance, 184, 185-186
 - vue par les historiens, 181-182
- conquête identitaire, et conscience politique, 199-200
- Constitution canadienne
 - modification, 90
 - rapatriement et statut autochtone, 258
- construction identitaire, élèves Franco-Ontariens, 221-222, 233-234
- contradictions, Hegel à Proudhon, 171, 172-173
- Cook, Ramsay, 64
- corps politique, 145-146
- corps social, 190
- Cours d'histoire du Canada* (Chapais), 189
- Coutume de Paris, 191
- criminels au Bas-Canada, 34-35
- culpabilité
 - du gouvernement fédéral, 246-247, 253, 255-256, 258
 - injustices historiques, 247-248, 259
 - passé colonial, 245-246
 - et refondation, 246-253

culture et histoire

canadienne-française, 51-52, 57-58
et démocratie, 141

culture franco-ontarienne, rapport à la majorité anglophone, 224

cultures nationales, et cas québécois, 62

D

Dartmouth, comte, 192, 206

David, Laurent-Olivier, 23, 24

De la justice dans la Révolution et dans l'Église (Proudhon), 172

de Lorimier, Chevalier, 268, 272

DeCelles, Alfred, 27

Déclaration de souveraineté, 84, 86. *voir aussi* Préambule

Déclaration d'indépendance de 1838, 84, 88, 104

déconfédération, 52

démocratie

autorité du peuple, 124-125

autorité souveraine, 119-120

et conflit, 161, 162-163

et cultures, 140, 141

et égalité, 140

expérimentation, 162

et fondation, 139-142

indétermination, 161-162

et nation, 145-146, 151

nature, 139

participation, 168-169

philosophie politique, 161-165

et postmodernisme, 141-142

promesse, 164

et refondation, 138-139, 166

et société, 139, 141

transcendances relatives, 165-174

Derrida, Jacques, 88, 163-164

désambivalence, 61, 68

Dewey, John, 162

Dickinson, John, 32

discours de justice, Indiens et Canadiens, 259

discours identitaire

autochtone, 244

des Franco-Ontariens, 226-227, 228-229, 237-239

- des Indiens, années 1960-1970, 257, 258
 - diversité
 - au Canada-Uni, 26
 - et communauté franco-ontarienne, 221, 236
 - Dorchester, Lord (Guy Carleton), 188, 195, 204-205, 210
 - doute
 - et démocratie, 163
 - et modernité, 98
 - et récit fondateur, 99, 100, 101, 102
 - droits des Canadiens français, 191
 - et assimilation, 211
 - et égalité, 197, 202, 203-204, 206-207, 211
 - retour des droits français, 196
 - droits des Franco-Ontariens, et actualisation, 226
 - droits et libertés, 214
 - Dumont, Fernand, 105, 278, 279
 - ambivalence et ambiguïté, 58-59
 - individu et société, 143-144
 - liberté et transcendance, 128-132
 - et l'idée de fondation, 133-134
 - œuvre, vue d'ensemble, 116-117
 - Dumont, Louis, 141
 - durée, et fondation, 152-153
- E**
- échec collectif, 69
 - écoles de l'Ontario français
 - curriculums et manuels, étude, 228, 230, 234, 241n18
 - élément communautaire, 222
 - élèves et identité, 221-222, 228, 233-234
 - enseignement de l'histoire canadienne-française, 230-231
 - lien collectif, 221
 - objectifs personnels de l'enfant, 233-235
 - et pluralisme, 228, 229-230, 232
 - et refondation, 221
 - représentation des Franco-Ontariens, 228, 231-232
 - éducation
 - et identité, 234
 - des Indiens, 251-252, 253, 254, 257-258
 - et personnalisme, 125

égalité

- et démocratie, 140
- et droits des Canadiens français, 197, 202, 203-204, 206-207, 211
- et peuples fondateurs, 90

Église

- après la Conquête, 201
- et autorité, 117-120
- éducation des Indiens, 251-252, 254
- intérêts après la Conquête, 188-189

émancipation

- héritage des Québécois, 67
- et liberté, 127-128

émancipation des Indiens, 244, 251-252

- années 1960, 257
- après-guerre, 255-256
- et système politique, 259
- et victimisation, 260-261

espace francophone en Ontario, 232-233

Esprit, 123

État, fondation et société, 144

État (Canada-Uni), et développement économique, 33-34

État souverain (Québec), 87, 90, 91

États indépendants, raison d'existence, 84

événement de transformation

- Préambule, 87, 89
- et résistance au Québec, 105

événement mentalitaire, 196-197

- Acte de Québec, 212-213
- Conquête, 182, 184, 185-186
- fête nationale des Patriotes, 269

excentration

- et ambiguïté, 67-68
- et appartenance, 212-213
- après la Conquête, 183, 211
- définition, 3-4
- Indiens du Canada, 249, 251-253

F

Falardeau, Pierre, 268

fatigue culturelle, 50-51, 58, 64, 73n4

- Fecteau, Jean-Marie, 33, 34
- fête nationale des Patriotes, 266, 267
 et identité des Québécois, 267-269, 270-271
 et refondation, 267-273
- fidélité et obéissance. *voir* Conquête de 1759-1760
- foi des Canadiens français, après la Conquête, 188-189, 200
- fondation. *voir aussi* récit de fondation
 caractère sacré, 142-143
 du nouveau, 87
- Fontaine, Phil, 261
- Franco-Ontariens. *voir aussi* communauté franco-ontarienne ; écoles de l'Ontario français
 affirmation, 229
 appartenance, 224, 226, 230, 232
 assimilation, 222, 235-236, 238-239
 destin commun, 223-224, 225
 discours identitaire, 226-227, 228-229, 237-238
 héritage, 223
 représentation, 224, 226, 237-239
 survivance, 231-232
 et territoire, 220, 224-225, 226
- Frégault, Guy, 187, 190
- Frye, Northrop, 92, 98
- Fukuyama, Francis, 162
- G**
- Galarneau, Claude, 183
- Gauchet, Maurice, 8-9, 95-96, 103, 150, 277
- Gaxie, Daniel, 168
- Genèse de la société québécoise* (Dumont), 129-130
- Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* (Bouchard), 60
- Girard, Louis, 5
- Girard, René, 246
- Godin, Christian, 170
- Gohier, Christiane, 229
- gouvernement, et Patriotes, 271
- gouvernement civil, 198-199
- gouvernement fédéral et Indiens. *voir aussi* réduction des Indiens
 et culpabilité, 245, 246-247, 251, 253-254, 258-259, 261
 réforme du système, 254-255

Groulx, Lionel, 23, 24-25, 120
passé comme maître, 121-122

H

- Hamilton, Alexander, 31
Harvey, Louis-George, 30
Hawthorn-Tremblay, rapport, 257-258
Hegel, 170-172
héritage
des ancêtres, 26, 89-90
autochtone, 253
des Franco-Ontariens, 223
et identité, 278
des Québécois, 179
et recommencement, 179, 211
renovation et fête nationale des Patriotes, 269
histoire
et démocratie, 141
et fondation, 146
mythes, 149-150
passé et argument, 266-267
réécriture et mise en récit, 38
histoire des Franco-Ontariens, 223-224, 226
histoire des Indiens, et destinée, 260-261
Histoire du Canada par les textes (Trudel), 189
histoire du Québec
autorité, doctrine, 121-122
et commencements, 105
Conquête comme point tournant, 179
pensée des années 1930, 121-122
pensée des années 1950, 116-117
sens et souveraineté, 93
Histoire sociale des idées au Québec (Lamonde), 186
historiens
et Conquête, 181-182
interprétation de l'histoire, 20-21, 37-38, 39, 41-43
historiographie anglo-américaine, et Canada-Uni, 29-30
Howard, Dick, 5
humanisme civique, 29-32

I

Les idées qui mènent le Québec (Kelly), 283

identité

communautés, 276-277

conquête de, 181-182

formation de, 186

et refondation, 265-266

identité canadienne, genèse après la Conquête, 196

identité des Canadiens français. *voir aussi* identité des Québécois
et Acte de Québec, 210, 214

après la Conquête, 180, 181, 184, 185-186, 196-197, 208

face aux Français, 187, 196

et foi, 188, 200

et introduction du gouvernement civil, 198-199

dans la langue, 200

dans les pétitions, 190-191, 193-195, 197, 199-200, 202

retour à la Nouvelle-France, 183

et territoire, 187

identité des Franco-Ontariens, 221, 237

basée sur le bilinguisme, 236

dans les écoles, 228, 234

histoire et culture, 223-224

et pluralisme, 229-230

récit politique, 225-226, 235-236

identité des Indiens. *voir aussi* Indiens

et appellation, 259-260

après-guerre, 256

discours identitaire, 257, 258

et héritage, 278

mise en péril, 244, 251-253

prise de conscience, 257

et rapports coupable-victime, 249-250, 259

et réconciliation, 265-266, 270

et refondation, 250-251

renouveau/renforcement, 258

et réparations, 253

et victimisation, 244-245, 249-250, 253

identité des Québécois. *voir aussi* identité des Canadiens français

et fête nationale des Patriotes, 267-269, 270-271, 273

interprétation d'eux-mêmes, 54-55, 65, 69

lexique, 178

- mythes et représentations, 55, 62
- période coloniale, 56
- et personalistes, 125
- place de la Conquête, 184, 196-197
- point de recommencement, 178-179
- dans le Préambule, 88-91, 92
- selon Hubert Aquin, 58
- identité victime, Indiens, 245, 246-247. *voir aussi* victimisation des Indiens
 - et refondation, 244
 - réparations, 248-250
 - statut de pupilles, 255-256
- indépendance du Québec
 - et « peuple d'ici », 106
 - raison, 84
 - récit fondateur, 84-85
- Indiens. *voir aussi* identité des Indiens
 - assimilation, 251, 252-253, 258
 - autodétermination, 260-261
 - excentration, 251-253
 - et Proclamation royale, 180
 - protection sociale, 254-255
 - pupilles de l'État, 255-256
 - situation après-guerre, 253-256
- l'individu, et communautés, 143-144, 145
- individualisme, et démocratie, 169-170
- injustices historiques
 - complexes pour les coupables et victimes, 247-248
 - culpabilité de l'État canadien, 259
 - excentration, 249
 - Indiens et ancêtres, 257
 - reconnaissance officielle, 261
 - et refondation, 248
- institutions
 - et lien collectif, 221
 - et rapports sociaux franco-ontariens, 224-225
 - et récit fondateur, 152
- intégration
 - communauté, 226-227
 - communauté franco-ontarienne, 223, 228, 234, 235-236, 237

intellectuels Québécois. *voir aussi* penseurs Canadiens français
et ambiguïté, 68
années 1930, 121-122
années 1950, 116-117
représentation des Canadiens français, 58-59

J

Jenness, Diamond, 255
Jones, chef, 254
« The Joys and Perils of Victimhood » (Buruna), 246
justice, administration après la Conquête, 191
Juteau, Danielle, 224, 227

K

Kelly, Stéphane, 30, 31, 283

L

Labelle, Gilles, 150
LaFontaine, Louis-Hippolyte, 24
et communauté, 27-28
et droits historiques, 26-27
vu par les nationalistes, 24-25
Laforest, Guy, 64, 86
Lamonde, Yvan, 179, 185, 186, 187, 215
ambivalence et ambiguïté, 53-57
Landry, Bernard et gouvernement, 268, 270, 271, 272, 273
langue
et administration après la Conquête, 198-199, 206
définition des Franco-Ontariens, 229-230
mesure de réussite, 222
Larose, Jean, 106
Laugier, Sandra, 163
Leacock, Stephen, 25, 26
Lefort, Claude, 96, 97, 161-162, 277-278
Létourneau, Jocelyn, 53, 59-60, 250
ambivalence et ambiguïté, 63-73
Lévesque, Georges-Henri, 122
libéralisme, 34
liberté
et autorité, 123-124, 126-127
et démocratie, 140

à l'égard de ce qui est, 116-117
et Église catholique, 117-118, 122, 123, 131
et émancipation personnelle, 127-128
paradoxe et fondation, 128-132
et personnalistes, 122-124
libertés britanniques, 26-27, 205
libre volonté, dans la pensée des années 1930, 117
lien collectif, et institutions de l'Ontario français, 221
Little, John, 33
livre blanc, 258
Loi sur les Indiens, 252, 254, 257-258
Lumières du XVIII^e siècle, et valeurs, 166-167

M

Magris, Claudio, 170
Maheu, Pierre, 127
marginalisation des Canadiens français, 209
Marriott, James, 210
Marx, Karl, 168
matrice théologico-politique, 95-98
« Mémoire des mêmes pétitionnaires français pour appuyer leur
pétition », 209-210
Merleau-Ponty, Maurice, 161, 162, 171
Michaux, Henri, 165
Michelet, Jules, 97-98
minorité franco-ontarienne, 220, 224, 232-234, 237-238
minorités
 assimilation, 238-239
 droits dans le Préambule, 91
 et pluralisme, 239
mise en péril, Indiens du Canada, 244, 251-253
mise en récit de l'histoire, 38
modernité
 et doute, 98
 représentation, 94-95
« moment », concept, 41-43, 276-277
 histoire canadienne-française, 278
mondialisation, et communauté franco-ontarienne, 220, 235-237
Monet, Jacques, 27, 28
Morin, Augustin-Norbert, 24
Mounier, Emmanuel, 123, 127-128, 133

« mur de la langue », 210-211

Murray, James (gouverneur), 188, 191, 206, 217n27

mythes, 146

histoire et société, 149-150

et représentation des Québécois, 55, 62

N

nation

et démocratie, 145-146, 151

et francophonie, représentation, 60-61

et récit fondateur, 150-151

et société, 144-145

nation canadienne-française, 24

nation québécoise, et ambiguïté, 63, 71-72

La nation québécoise au futur et au passé (Bouchard), 60-61

nationalisme québécois, 52, 56

nationalité canadienne-française, au Canada-Uni, 27

Neatby, Hilda, 184, 196

North American Indian Brotherhood, 254

« Nous », 111n28, 148

communauté franco-ontarienne, 236-237

et fête nationale des Patriotes, 270-271

dans la modernité, 99

dans le Préambule, 88-91, 92

et le social-historique, 151

nouveaux arrivants et interculturalisme, écoles de l'Ontario, 229

Novick, Peter, 20

O

opinion publique, naissance au Québec, 196

ordre libéral, 32-37

caractère répressif, 34-35

et fondation, 32, 34

et réformistes, 32, 35-36

Ouellet, Fernand, 181

P

Papineau, Louis-Joseph, 24, 28

Paquet, Louis-Adolphe, 117-118

Paré, François, 238

Parent, Étienne, 27-28

parlant français de l'Ontario, 222, 232. *voir aussi* communauté franco-ontarienne ; Franco-Ontariens

Parti pris, 127

passé

- argument historique, 266-267
- dans les écoles franco-ontariennes, 228
- et fondation, 151-152
- héritage émancipateur des Québécois, 67
- et refondation, 274
- et tradition, 215

du passé à l'avenir

- Fernand Dumont, 130-131
- et fondation, 151-153
- Patriotes et refondation, 273
- dans le Préambule, 90-92

Passer à l'avenir (Létourneau), 67

Patriotes. *voir aussi* fête nationale des Patriotes

- 92 *résolutions*, 271
- argumentation historique, 267-273
- et démocratie, 30, 271-272
- et identité nationale, 270
- et liberté républicaine, 104-105
- et modernité, 272
- du passé à l'avenir, 273
- dans le Préambule, 104-105
- et récit réformiste, 23

Paull, Andrew, 254, 255-256

pauvreté et crime, dans le capitalisme, 34

Penner, Commission, 258-259

pensée

- et ambivalence, 61, 62
- années 1930, 117-122
- années 1950, 116-117, 122-123
- catholique et liberté, 122, 123

La Pensée Impuissante (Bouchard), 59-60

penseurs Canadiens français, 57-58, 62. *voir aussi* intellectuels Québécois

pères fondateurs, 148

Pères fondateurs des États-Unis, 84, 102

péril

- des Canadiens français, 202-204, 208, 211, 212

- de la colonie, 199-200, 203
- définition, 3
- face à l'Acte d'Union, 25
- face à la Conquête, 183, 184, 199
- et Indiens, 244, 251-253
- et ségrégation, 99
- période coloniale, effet sur l'identité des Québécois, 56
- personnalisme, 122-126
 - ambivalence, 134
 - et démocratie, 125
 - Fernand Dumont, 128-132
 - et fondation, 126-128, 132-134
- Pétition des plus fidèles sujets, 189-191
- Pétition et mémoire des sujets français, 192-197
- pétitions et identité, 190-191, 193-195, 197, 199-200, 202
- « peuple d'ici »
 - et Préambule, 89-90, 92
 - et souverainistes, 106
- peuples fondateurs, 90, 269
- pluralisme
 - des écoles franco-ontariennes, 228, 229-230, 232
 - et minorités, 239
- pluriethnicité, 272
- politique
 - et fondation, 148, 152
 - et religion, 145-146
- Politique d'aménagement linguistique* (PAL) (Ontario), 228
 - et bilinguisme, 232
 - et communauté franco-ontarienne, 229-230
- Pour la conversion de la pensée chrétienne*, 132
- Préambule (à la Déclaration de souveraineté)
 - analyse du contenu, 87-94
 - dates de 1837-1838, 104-105
 - échec, 106
 - événement de transformation, 87, 89
 - et fondation dans la modernité, 100-106
 - imagerie, 89
 - et matrice théologico-politique, 94-99
 - et minorités, 91
 - du passé à l'avenir, 90-92
 - récit fondateur, 87-88

recours à l'histoire, 88-89
retour à l'origine, 91-93
Premières Nations. *voir* Indiens
principes fondateurs canadiens, 29
Proclamation royale, 180, 192, 213
protection sociale, et Indiens, 254-255
Proudhon, 172-173

Q

Québec

ambiguïté comme force positive, 69
mixité démographique, 271, 273
modernité, 272
transition vers le capitalisme, 32-33
unité de la nation, 271
Québécois, représentation d'eux-mêmes, 54-55, 58-59, 62, 65, 69.
voir aussi identité des Québécois

R

Raisons communes (Dumont), 134
Rancière, Jacques, 162-163
rebelles américains, 213-214
Rébellions. *voir* Patriotes
récit de fondation
division et conflit, 103-104
fiction, 99, 100-101
indépendance du Québec, 84-85
liberté à l'égard de ce qui est, 101, 102-104
dans la modernité et le doute, 99, 100, 101, 102
et nation, 150-151
origine, 150
Préambule, 87-88
et société, 148
et sociétés traditionnelles, 146-148
et survivance, 105
trame concrète, 103-104
récit politique, et identité des Franco-Ontariens, 225-226, 235-236
récit réformiste, et Patriotes, 23
recommencement
Conquête et identité des Québécois, 178-179
et héritage, 211, 212

réconciliation

- et ambivalence, 67
- et identité, 265-266, 270

réduction des Indiens. *voir aussi* victimisation des Indiens

- culpabilité fédérale, 253
- et émancipation, 255-256
- et refondation, 245
- système jusqu'en 1946, 251-253
- vue d'ensemble, 243

réécriture de l'histoire, 38

référents

- et récit fondateur, 150
- religieux, et démocratie, 165
- théologico-politiques dans le Préambule, 93-94, 98

refondation

- Acte de Québec, 195-196
- Acte d'Union, 24
- communauté franco-ontarienne, 221, 233-234
- concept, 1-2, 3, 243-244
- Conquête, 178, 185-186, 208, 212-213
- et démocratie, 138-139, 166
- discours franco-ontarien, 228, 238-239
- fête nationale des Patriotes, 267-273
- et identité, 265-266
- et passé, 274
- sémantique, 64

refondation autochtone

- années 1960, 257
- et culpabilité, 246-253
- et identité, 244, 250-251
- injustices historiques, 248
- et réduction, 245
- rôle de l'État, 245
- et victimisation, 259-260

réforme du Canada français, et personnalisme, 126

réformistes

- architectes du Canada, 25
- et défis modernes, 38-39
- et fondation, 28
- et humanisme civique, 31
- et ordre libéral, 32, 35-36

- présentation par les historiens, 22-23
- réinterprétation, 29
- régime politique canadien, 29, 31
- religion
 - après la Conquête, 206
 - identité des Canadiens français, 200-201
 - et liberté, 131
 - et personnalistes, 125-126
 - et le politique, 145-146
- réparations, et Indiens, 248-250, 253
- représentation
 - matrice théologico-politique, 96-97
 - modernité, 94-95
 - nation et francophonie, 60-61
 - des Québécois, 54-55, 58-59, 62, 65, 69
 - dans les récits fondateurs, 101
- représentation des Franco-Ontariens, 224, 226, 237-239
 - par l'école en Ontario, 228, 231-232
- résistance et révolution, après la Conquête, 183-185
- ressentiment, et la Conquête, 105-106, 115n87
- retour à l'origine, dans le Préambule, 91-93
- réussite personnelle, et communauté, 233-235
- révolution américaine, et Acte de Québec, 210-211, 213
- Rioux, Marcel, 125
- Rousseau, Jean-Jacques, 148
- Royal, Joseph, 24

S

- saint Thomas et thomisme, 118-119
- Le sanglot de l'homme blanc* (Bruckner), 246
- Scott, Duncan C., 252
- ségrégation, et péril, 199
- Séguin, Marcel, 179
- Séguin, Maurice, 214
- séparatisme, et Acte de Québec, 214
- serment du Test, 188, 191, 195-196, 200, 206, 208, 210, 215n3, 218n41
- Simard, Jean-Jacques, 243
- Simonnet, frère, 206
- Smith, Peter J., 29-30
- social-historique, et auto-fondation, 149-154

socialisation et discipline, 34

société

auto-altération, 147-148

auto-limitation, 153-154

et démocratie, 139-141

et fondation, 142-144, 148, 149

mythes, 149-150

et nation, 144-145

et unité au Québec, 271

La société injuste : la tragédie des Indiens du Canada (Cardinal), 258

sociétés traditionnelles, et fondation, 142, 146-148

Society for the Furtherance of BC Indian Arts and Crafts, 255

soumission et autorité, 119, 120, 207

souveraineté et histoire, 93

souverainistes, et Préambule, 86, 106

Spectre de Marx (Derrida), 164

subordination, et appartenance, 208

survivance

après la Conquête, 184, 185-186

caractérisation des Franco-Ontariens, 231-232

définition, 3

et récit fondateur, 105

T

Taylor, Charles, 86

téléologie, dans l'interprétation de l'histoire, 39-41

territoire et appartenance, 202, 208

Acte de Québec, 213

et Conquête, 187

Franco-Ontariens, 220, 224-225, 226

et identité des Canadiens français, 187

limites géopolitiques, 207-208

texte fondateur canadien, 28-29

The Guilt of Nations (Barkan), 246

Théorie de la propriété (Proudhon), 172

Thériault, Joseph Yvon, 214, 227, 237, 239

Thurlow, Edward, 210

Tillich, Paul, 94

Tocqueville, Alexis de, 121

tradition

chez Fernand Dumont, 129-130

- et personnalisme, 126
- respect, au Canada-Uni, 26
- tradition canadienne-française, 206, 215
- Traité de Paris, 210
- trajectoire historique, et ambiguïté, 63
- transcendances relatives
 - équilibration des contraires, 170-173
 - formulation, 165-166, 174n2
 - projet démocratique, 168-170
 - valeurs démocratiques, 165-168
- transformation. *voir* événement de transformation
- Trépanier, Anne, 243-244
- Trépanier, Pierre, 40
- Trudeau, Pierre Elliott, 122, 258-259
- Trudel, Marcel, 182-183, 185, 189-190, 191, 195, 207, 210
- Turcotte, Louis-Philippe, 23
- Tutu, Desmond, 250, 265

U

- unité de la nation
 - Canada français (Canada-Uni), 24, 25
 - Québec, 271
- ursulines de Québec, 183

V

- Vadeboncoeur, Pierre, 125, 131-132
- valeurs
 - des Canadiens français après la Conquête, 200, 203
 - projet démocratique, 166-168
- Vérité et réconciliation, commission, 265
- Vernex, Jean-Claude, 224
- vertu et corruption, régime politique canadien, 30-31
- victimes
 - et ancêtres, 250, 257
 - et excentration, 249
 - historiques, 252-253, 259
- victimisation des Indiens. *voir aussi* réduction des Indiens
 - en 1946, 253-256
 - en 1969, 258
 - émancipation et autodétermination, 260-261
 - et identité, 244-245, 249-250, 253

injustices historiques, 247-248
reconnaissance, 244-245, 246
et refondation, 247-253

W

Wedderburn, Alexander, 210
White, Hayden, 38
Wittgenstein, Ludwig, 165

Y

Young, Brian, 32, 33, 36-37

Achévé d'imprimer
chez Marquis Imprimeur Inc.
Cap-Saint-Ignace (Québec)
en janvier 2009
pour les Presses de l'Université d'Ottawa

Une typographie de 9pt sur 12pt ITC Galliard

Révision linguistique par Yvan Dupuis
Correction d'épreuves par Lyne St-Hilaire-Tardif
Maquette de la couverture par Cathy MacLean
Index par François Trahan

Imprimé sur Rolland opaque naturel 60 livres

Peinture de la couverture :

Claude Lorrain (vers 1600-1682)

Vue de Delphes avec une procession (150 x 200 cm), 1650

Huile sur toile

Galleria Doria Pamphili, Rome