

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'HORIZON DE SENS MODERNE
DANS LE NATIONALISME CIVIQUE ET CONSERVATEUR

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MIGUEL BERGERON-LONGPRÉ

FÉVRIER 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de maîtrise, Jacques Pierre, professeur au département de Sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal pour son engagement dans ma démarche. Je tiens également à remercier François Gauthier pour sa contribution à la réflexion qui a mené à la réalisation de ce mémoire.

Je remercie également Martine Bergeron et Claude Longpré pour leur soutien inconditionnel depuis toutes ces années.

Un grand merci également à Alexandre Cormier-Denis, Philippe Plamondon, Marie-Anne Lavoie, Jean-Pierre Aubé, Louis Boutin et évidemment Mélanie Foley pour leur support moral et leurs précieux conseils.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I LES ORIGINES CHRÉTIENNES DE LA MODERNITÉ.....	10
CHAPITRE II MODERNITÉ, LUMIÈRES ET NATION : UNE TENSION ORIGINELLE.....	21
CHAPITRE III LE NATIONALISME CIVIQUE ET LA MODERNITÉ : RÉVOLUTION TRANQUILLE ET INTERCULTURALISME.....	45
CHAPITRE IV LE NATIONALISME CONSERVATEUR ET LA MODERNITÉ : GRANDE NOIRCEUR ET LAICITÉ.....	60
CONCLUSION.....	75
BIBLIOGRAPHIE.....	82

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les liens entre la modernité et la nation à travers l'expression québécoise du débat opposant les nationalismes civique et conservateur tel qu'exprimé depuis la défaite du second référendum portant sur la souveraineté du Québec. Le premier chapitre s'intéresse aux origines de la modernité, du passage de l'individu hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde. Le second chapitre traite de la tension entre l'individualisme et la modalité de regroupement nationale caractéristique des démocraties modernes. Dans les troisième et quatrième chapitres, nous présentons cette tension à travers l'opposition entre le nationalisme civique et le nationalisme conservateur. Ainsi, nous cherchons à savoir comment le « projet moderne » s'exprime dans la représentation de la nation et de sa trajectoire, autant chez les civiques que chez les conservateurs. Nous voulons également déterminer s'il est possible de dépasser cette opposition entre les deux courants nationalistes.

Modernité – individualisme – nation – nationalisme – civique – conservateur

INTRODUCTION

Chaque homme qui veut comprendre le problème canadien-français subit une vivisection mentale par laquelle on essaie de voir de quel côté, au fond, il se range.

Hubert Aquin, *La fatigue culturelle du Canada français*

Le discours prononcé par le Premier ministre Jacques Parizeau (1930-2015) le soir du 30 octobre 1995, constitue l'un des moments marquants de l'histoire contemporaine québécoise. Ce que la mémoire collective retient de ce discours, c'est le lien établi par Parizeau entre la défaite du camp du Oui, l'argent et le vote ethnique (Seymour, 2001 ; Bock-Coté, 2007 ; Piote et Couture, 2012). Voici les paroles de Parizeau :

C'est vrai qu'on a été battus, au fond, par quoi ? Par l'argent et des votes ethniques, essentiellement. Alors ça veut dire que la prochaine fois, au lieu d'être 60 ou 61% à voter OUI, on sera 63 ou 64%, et que ça suffira. (Cardinal, 2005, p. 401)

Nous savons maintenant que Bernard Landry, vice-premier ministre de l'époque, avait exigé la démission de son chef pour les motifs suivants :

C'est terrible, le monde entier va nous regarder et dire que c'est un nationalisme ethnique. On ne sera plus montrables ! Vous savez que l'on va traîner cela comme un boulet. Qu'avez-vous fait là ? (Lévesque, 2004)

La réaction de Landry illustre le sentiment partagé par plusieurs Québécois inquiets d'être considérés intolérants, xénophobes ou racistes. Surtout, l'affirmation de Parizeau marque un moment de rupture dans l'histoire de la nation et du nationalisme québécois (Bock-Coté, 2007 ; Piote et Couture, 2012).

a) Pérennité du cadre national

À ceux et celles qui doutent de la pertinence d'une étude sur la nation ou le nationalisme – phénomène qui a été peu étudié notamment « en raison de sa vieille identification avec le fascisme » (Balthazar, 2013, p.18) – nous répondons ceci :

Le nationalisme est un phénomène universel. Il s'est retrouvé au cours des deux derniers siècles, chez une quantité innombrable de populations partout sur la planète. Aucune autre idéologie, aucun autre mouvement social n'ont constitué un instrument de rassemblement aussi puissant depuis la Révolution française [...] ce phénomène social est nettement sous-estimé [...] considéré comme une folie passagère [...] pourtant, des mouvements nationalistes ont réapparu un peu partout. (Balthazar, 2013, p. 17)

Ainsi, nous estimons que l'étude de la nation, du nationalisme et de sa proximité avec le projet moderne demeure pertinente puisqu'elle réfère à une réalité tangible du monde contemporain (Balthazar, 2013). En particulier, à l'ère de la mondialisation culturelle et économique qui provoque une révision du cadre national dans de nombreux pays d'Occident (Bouchard, 1999).

b) Problématique

Les paroles de Parizeau engagent une réflexion quant à la représentation que les Québécois ont d'eux-mêmes, de la nation et du nationalisme. De ce fait, la crainte exprimée par M. Landry résume très bien une configuration nationale au Québec et en particulier chez les indépendantistes. En effet, la référence à la composante ethnique du vote pour le Non « souleva plusieurs interrogations et des réponses que nous pouvons classer en deux camps » (Piotte et Couture, 2012, p. 11). D'un côté, la réponse des nationalistes civiques, de la gauche culturelle ou encore pluraliste ; de l'autre, la réponse des nationalistes conservateurs, de la droite nationaliste ou encore néoconservatrice (Piotte et Couture, 2012 ; Bock-Coté, 2007). Ces camps ne sont évidemment pas homogènes et nous reviendrons sur la particularité de chacun d'eux.

Brièvement, nous pouvons affirmer que les premiers ont une approche plus individualiste, contractualiste et libérale, parfois qualifiée de postmoderne, de la nation et de sa trajectoire. Alors que les seconds ont une approche plus holiste, culturelle et républicaine, parfois qualifiée d'antimoderne, de la nation et de sa trajectoire (Bouchard, 1999 ; Seymour, 2001 ; Piotte et Couture, 2012). Dans cette perspective, nous voulons montrer comment ces deux courants nationalistes s'inscrivent dans l'horizon de sens fourni par la modernité.

Notons qu'au Québec, il y a également des nationalismes qui ne sont pas indépendantistes. En effet, il y a les nationalismes québécois d'allégeance fédéraliste ou autonomiste en plus du nationalisme canadien. Il existe également onze nations autochtones reconnues par le gouvernement du Québec. Sans oublier toute la complexité associée à ceux et celles qui se reconnaissent appartenir à aucune ou à plusieurs nations. Ce mémoire cible seulement les deux camps indépendantistes évoqués précédemment, soit les nationalismes québécois que nous nommerons civique et conservateur.

S'intéressant aussi bien aux religions instituées, en l'occurrence le christianisme, qu'aux études d'inspiration durkheimienne centrées sur les dimensions fonctionnelles du religieux dans sa capacité à organiser les représentations que les groupes ont d'eux-mêmes dans l'acte de « faire société » (Durkheim, 1896), ce mémoire se situe au plein cœur du projet religiologique porté par le département de sciences des religions de l'UQÀM.

D'abord, quant à la religion instituée, nous retracerons les racines chrétiennes de l'individualisme présent au cœur de l'affirmation du projet moderne. En somme, il s'agit de raconter les origines chrétiennes du projet moderne afin de montrer que celui-ci n'est pas apparu *ex nihilo*. À cet effet, nous allons montrer comment le christianisme peut être considéré comme *la religion de la sortie de la religion* annonciatrice de la Révolution copernicienne et du projet de la modernité (Gauchet, 1985).

Ensuite, dans une approche plus fonctionnelle du phénomène religieux, nous allons aborder les idées, représentations, croyances ou valeurs, caractéristiques du projet moderne. Ainsi, nous allons déterminer comment celles-ci imprègnent, conditionnent ou structurent les lectures civique et conservatrice de la nation. Ici, il ne s'agit pas d'affirmer ou de démontrer l'existence d'une religion séculière moderne ou nationale, mais plutôt de montrer comment le projet moderne s'est constitué, sur quelles prémisses il repose et comment il organise les représentations civiques et conservatrices de la nation.

En somme, il s'agit de retourner aux fondements du projet moderne afin de situer le débat entre civiques et conservateurs sur un plan plus large, celui du conditionnement de la question nationale par le projet moderne. Nous croyons pouvoir illustrer que même les modernes, qui se considèrent transparents à eux-mêmes, sont également

travaillés par des facteurs qui dépassent leurs volontés rationnelles.

c) Une question politico-religieuse ?

Puisque nous traitons de représentations qui influencent la manière dont un groupe se représente ses origines, sa trajectoire ou son destin, nous estimons être au croisement des questions politiques et religieuses. En effet, nous estimons que le religieux comme le politique renvoient à ces moments instituants « [...] par lesquels les sociétés se rapportent à elles-mêmes, se produisent et se définissent en tant que telles, dans leur singularité et leur contingence, en traçant une frontière entre le dehors et le dedans » (Caillé, 2002, p. 304).

Cette frontière entre le eux et nous, le dedans et le dehors, pose la question de l'altérité et de la place de celle-ci dans la construction de l'identité individuelle et collective. Ainsi, toutes questions sur la nation, sa fonction, sa substance et sa trajectoire, constituent des questions politico-religieuses puisqu'elles renvoient à la manière par laquelle un groupe se définit et se construit. La nation pose la question de la forme et de la substance, de l'universel et du particulier

Pour Alain Caillé, le religieux renvoie à « l'ensemble des relations créées et entretenues par la société des humains vivants et visibles avec l'ensemble des entités invisibles » (Caillé, 2003, p. 318) Le religieux a ainsi pour fonction de tracer « la frontière verticale et intemporelle » entre « le visible borné et l'infinité de l'invisible » (Caillé, 2003, p. 318). Le religieux, c'est ce qui renvoie donc à tout ce qui dépasse « les frontières du seul inter ou intra humanité » (Caillé, 2003, p. 319). Ici nous nous trouvons vraiment du côté du symbolique, de l'invisible, de la compréhension, voire du rythme d'une collectivité.

Le politique est de l'ordre de la frontière horizontale, spatiale et contemporaine

« entre les ennemis et les amis ». Le politico-religieux est, pour reprendre le vocabulaire de Claude Lefort, « ce par quoi une société assure sa mise en forme » (Caillé, 2003, p. 319) C'est-à-dire le moment « instituant par lequel les sociétés se rapportent à elles-mêmes, se produisent et se définissent en tant que telles » (Caillé, 2003, p. 319). Dans le moment politico-religieux, nous sommes dans l'espace dialectique binaire qui trace la frontière à la fois réelle et symbolique entre eux et nous, entre dedans et dehors, paix et guerre, visible et invisible, unité et diversité, homogénéité et hétérogénéité, individu et nation.

Ce travail ne constitue pas une étude comparative telle qu'elle aurait pu être réalisée au département de sciences politiques. Ce travail conçoit l'horizon de sens fourni par la modernité et son projet comme un lieu instituant, à partir duquel s'organise les débats entre nationalistes québécois. Par conséquent, nous estimons que civiques et conservateurs, par-delà les oppositions et les comparaisons symétriques, participent d'un ensemble plus grand, d'un tout, qui peut s'illustrer à travers l'étude de l'horizon de sens moderne.

Pour les raisons évoquées, nous estimons qu'un travail qui a pour objet les idées, représentations, valeurs et croyances modernes et nationales, traçant la limite entre la modernité et la tradition, entre l'identité nationale, individuelle ou cosmopolite, mais également entre l'espace privé et l'espace public, s'inscrit dans les intérêts du département de sciences des religions.

d) Questions et hypothèses

Dans un premier temps, l'intérêt que nous vouons aux représentations civiques et conservatrices de la nation depuis 1995, vise d'abord à pénétrer « le système moderne d'idées et de valeurs dont nous croyons tout savoir du fait que c'est en lui que nous

pensons et que nous vivons » (Dumont, 1983, p. 20). C'est à travers des idées, représentations, croyances et valeurs, caractéristiques du projet moderne, que nous voulons illustrer certaines affirmations civiques et conservatrices sur la nation et le nationalisme.

Notre approche considère essentiel d'inscrire ces nationalismes dans un ensemble plus grand, car nous croyons qu'il « paraît impossible de juger de la pertinence de la nation sans situer celle-ci dans l'horizon de sens défini par la modernité » (Jacques, 1998, p. 17). En ce sens, nous reconnaissons que cette démarche implique de partir du général pour aller vers le particulier et non l'inverse (Dumont, 1983).

Plus précisément, notre approche consiste à étudier la représentation de la nation et de sa trajectoire – civique et conservatrice – en relation avec le « projet moderne » (Hentsch, 1993) ou « l'idéologie moderne » (Dumont, 1983).

Comment le « projet moderne » ou « l'idéologie moderne » s'exprime-t-il dans la représentation de la nation et de sa trajectoire, chez les civiques et les conservateurs ? De quelle manière la représentation de la nation et de sa trajectoire est-elle tributaire des idées, représentations, croyances ou valeurs caractérisant le projet moderne ou l'idéologie moderne ? Quelles sont ces idées, représentations, croyances et valeurs qui définissent le projet moderne ? Quelles sont ses origines et qui les portent ? Dans quelle mesure est-ce que les nouvelles représentations du temps, de l'espace, du monde et de la vie modernes, influencent-elles le rapport à la nation et sa trajectoire des civiques et des conservateurs ?

Le projet moderne mis en forme par les Lumières que nous étudions propose un nouveau rapport à l'espace, au temps, au monde et à la vie, entre l'Église et l'État, l'universel et le particulier, l'individu et la nation (Jacques, 1998 ; Hentsch, 1993 ; Dumont, 1983). Un projet moderne qui fait naître un individu nouveau, délivré du

pois des traditions et dès lors contraint d'imaginer des types de solidarités inédites, elles-mêmes à la recherche de fondements (Jacques, 1998).

Ce mémoire pose la question suivante : est-il possible que les civiques et les conservateurs incarnent une tension constitutive de l'univers de sens donné par le projet moderne ? Dès lors que Dieu n'est plus fondement de l'ordre terrestre quel est le rapport inédit entre la forme et la substance, l'universel et le particulier, l'individu, la nation, et l'humanité posé par le projet moderne ? Est-ce le projet moderne permet de mieux comprendre ces tensions illustrées par les positions civiques et conservatrices ?

e) Division du travail

Ce mémoire se divise en quatre chapitres. Ces chapitres portent respectivement sur les origines chrétiennes de la modernité, la description de l'horizon de sens fourni par le projet moderne et ses influences sur le nationalisme civique et conservateur.

Dans le premier chapitre, le passage par les origines chrétiennes de l'individualisme moderne a pour fonction de montrer comment « la configuration individualiste des idées et des valeurs qui nous est familière n'a pas toujours existé, et n'est pas apparue en un jour » (Dumont, 1983, p. 22). L'individualisme qui distingue les modernes de leurs prédécesseurs est ainsi le fruit d'une longue évolution à l'intérieur des représentations chrétiennes et holistes du monde.

Au second chapitre, la description de la modernité et de ses principales idées, valeurs ou croyances va permettre d'illustrer l'horizon de sens à travers lequel naît la tension entre l'individualisme et la nation. Ainsi, nous verrons que l'attitude des modernes se fonde dans la croyance d'une distance partagée qui les sépare de cet Autre qu'il ne croit pas être (Jacques, 1998). En ce sens, il s'agit également de montrer comment le

projet moderne se fonde en opposition avec un autre, une altérité. Ici, nous exposerons notamment l'idée selon laquelle les modernes « peuvent rarement se passer d'un Moyen-âge » (Bédard, 2011, p. 40). Nous pourrions alors préciser comment Louis Dumont décrit le projet moderne comme celui de « l'idéologie moderne ».

Les chapitres trois et quatre proposent d'analyser la pensée des nationalistes civiques et conservateurs en les rapportant à l'horizon de sens fourni par le projet moderne décrit auparavant. Dans un premier temps, nous présenterons de manière plus générale la posture des civiques et celle des conservateurs, ainsi que les principaux thèmes et acteurs du débat. Cet exercice de présentation des deux camps permettra de valider l'existence de ceux-ci par l'ancrage de notre cadre théorique dans le réel du Québec. Par la suite, les pensées civique et conservatrice de la nation seront illustrées en deux axes en lien avec le problème de révision du cadre national caractéristique des nations de notre époque.

D'abord, par l'étude des interprétations civiques et conservatrices de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille. Ici, nous verrons comment l'horizon de sens fourni par le projet moderne fonde – pour les deux familles nationalistes – le sens que nous donnons et la manière dont nous abordons le passé et le présent.

Dans un second temps, c'est avec la posture interculturelle ou laïque que nous allons illustrer comment les positions civiques et conservatrices sont structurées par l'horizon de sens du projet moderne. Un héritage fortement imprégné du sens que nous donnons à la Révolution tranquille. Avec ces deux axes, nous désirons vérifier comment le projet moderne imprègne le rapport aux représentations nationales des civiques et des conservateurs.

CHAPITRE I

LES ORIGINES CHRÉTIENNES DE LA MODERNITÉ

Alors Jésus leur dit: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.» Et ils étaient fort surpris à son sujet.

Marc 12 : 17, Bible de Jérusalem.

La pensée chrétienne est le point d'ancrage aux origines de la modernité. Le retour aux origines chrétiennes de la modernité permet de comprendre comment la nation en est venue à être considérée comme

[...] le type de société globale correspondant au règne de l'individualisme comme valeur. [...] l'interdépendance entre les deux s'impose, de sorte que l'on peut dire que la nation est la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus (Dumont, 1983, p. 21-22).

Nous croyons que la reconnaissance de ce paradigme moderne constitue l'amorce de toute compréhension de la pensée civique et conservatrice. Cette compréhension de la nation permet de rendre compte du concept de nation dans sa généralité et dans ses réalisations socio-historiques particulières. Nous retenons principalement que « l'individualisme est d'une part tout-puissant et de l'autre perpétuellement et irrémédiablement hanté par son contraire » (Dumont, 1983, p. 31). À l'intérieur de

l'horizon de sens moderne, ce contraire concerne la modalité de regroupement national.

L'étude du rapport au monde chez Saint-Augustin et Blaise Pascal va permettre d'illustrer comment au cours de l'histoire chrétienne « l'individu-hors-du-monde sera devenu le moderne individu-dans-le-monde » (Dumont, 1983, p. 46). En somme, il s'agit de montrer comment, notamment à travers la transformation de la notion d'égalité, le christianisme a contribué au fait que la nation et le nationalisme aient « historiquement partie liée avec l'individualisme comme valeur » (Dumont, 1983, p. 20).

Le passage par le christianisme montre les origines de la tension entre l'aspiration individualiste, cosmopolite et anti-traditionnaliste des Lumières et *l'apparition* de la nation en tant que modalité de regroupement au XIX^e siècle.

1.1. Individu-hors-du-monde et individu-dans-le-monde

L'individualisme des modernes n'est pas celui des Anciens ou des premiers chrétiens bien qu'il puisse en être l'expression la plus achevée. Pour les Anciens, il existe une inégalité des hommes dans leur capacité à incarner l'idéal de Vertu. Ce qui distingue fondamentalement l'individualisme des Anciens de celui des Modernes est la question de l'égalité entre les hommes. Les Modernes refusent de croire à l'idée d'une hiérarchisation de l'humanité selon la volonté divine. C'est en effet l'avènement du christianisme qui signe le refus de la notion de Vertu grecque, concept inexistant dans la Torah (Jacques, 1998).

Notons qu'une confusion subsiste quant à l'utilisation du terme *individualisme*. En effet, le terme en question recoupe au moins deux idées distinctes. D'abord, il y a l'individu empirique, celui que nous croisons au quotidien et qui possède des particularités biologiques propres à l'espèce humaine. En ce sens, au plan descriptif « les êtres humains sont tous individués » (Audard, 2009, p. 29). Ensuite, il y a l'autre individualisme, celui qui préoccupe les Lumières et qui voit l'individu en tant que projet et idéal moral. Cet individualisme renvoie à la possibilité de « devenir une individualité unique, distincte, qui possède la capacité de se définir, de raisonner et de décider pour elle-même ; c'est un projet » (Audard, 2009, p. 29-30). Cet individualisme est celui qui fut plus tard érigé en doctrine au-dessus de tout par le libéralisme (Audard, 2009). Cet individualisme, fondement du projet moderne, naît dans la foi chrétienne à l'intérieur d'une société aux représentations holistes du monde. Le propre de la représentation holiste du monde est de définir les parties par le tout plutôt que de définir le tout par les parties.

Dans les sociétés dites traditionnelles, il y a cette idée selon laquelle nous occupons

une place prédéterminée dans un ordre qui nous dépasse. Avec l'individualisme des Lumières, c'est le potentiel de se réaliser en tant qu'individu, en fonction de ses propres choix rationnels, qui devient possible. Louis Dumont résume ainsi cette thèse que les modernes expriment avec différentes nuances selon les approches :

Quelque chose de l'individualisme moderne est présent chez les premiers chrétiens et dans le monde qui les entoure, mais ce n'est pas exactement l'individualisme qui nous est familier. En réalité l'ancienne forme et la nouvelle sont séparées par une transformation si radicale et si complexe qu'il n'a pas fallu moins de dix-sept siècles d'histoire chrétienne pour la parfaire, et peut-être même se poursuit-elle encore de nos jours (Dumont, 1983, p. 36).

L'hypothèse de Dumont repose sur l'idée selon laquelle l'apparition de l'individualisme dans les sociétés de type traditionnel doit se faire « en opposition à la société, comme une sorte de supplément par rapport à elle, c'est-à-dire sous la forme de l'individualisme hors-du-monde » (Dumont, 1983, p. 39). Dans cette perspective, l'individualisme a pour « Autre » les représentations holistes du monde et de la société.

Platon et Aristote, après Socrate avaient su reconnaître que l'homme est essentiellement un être social. Ce que firent leurs successeurs hellénistiques, c'est au fond de poser comme un idéal supérieur celui du sage détaché de la vie sociale (Dumont, 1983, p. 41-42).

Or, avec le christianisme, l'archétype du saint commence à s'opposer à celui du sage, car le premier récuse « qu'il soit possible à l'être humain d'arriver à un tel accomplissement au moyen de ses propres facultés » (Jacques, 1998, p. 24). C'est donc une forme de basculement des valeurs qui s'opère avec l'avènement du

christianisme. « Une tension irréductible demeure entre l'idéal grec de l'homme vertueux et le projet chrétien de l'homme repentant, entre la magnanimité de l'un et l'humilité de l'autre » (Jacques, 1998, p. 24-25). Avec la modernité, c'est l'idéal d'une sagesse aux aspirations jadis détachées du monde, qui revient sur terre à travers le projet individualiste moderne. Comme nous l'avons mentionné, cette transformation fût « si radicale et si complexe », qu'il est périlleux de prétendre la raconter en entier ici. Néanmoins, voici quelques éléments de cette trajectoire chrétienne qui propulse l'individu dans le monde.

Le premier axe de recherche de Dumont constitue : *l'axe chronologique* et est illustré par deux études. Tout d'abord, une première étude portant sur l'Église des premiers siècles afin de montrer « comment l'individu chrétien, étranger au monde à l'origine, s'y trouve progressivement de plus en plus profondément impliqué » (Dumont, 1983, p. 27). Ensuite, une seconde étude qui vise à montrer « le progrès de l'individualisme, à partir du XIII^e siècle, à travers l'émancipation d'une catégorie : le *politique* et la naissance d'une institution, l'État » (Dumont, 1983, p. 27). Résumons ainsi l'émergence de l'individu de type chrétien et son rapport particulier avec le pouvoir et l'État.

1.2 La séparation des mondes

Le christianisme marque une rupture dans le rapport entre le pouvoir politique et religieux en Occident parce qu'il sépare métaphoriquement le Ciel et la Terre.

La séparation des mondes du Ciel et de la Terre, du divin et du terrestre, s'illustre par la formule attribuée à Jésus citée en exergue « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Marc 12 :17). Désormais, le monde des hommes est politique, alors que celui de Dieu est spirituel et se situe hors-du-monde. En ce sens, la résurrection du Christ et la promesse d'être sauvé dans l'au-delà marquent également une division pour les chrétiens entre la vie ici-bas et celle d'au-delà.

La séparation des mondes terrestre et divin amène avec elle une réflexion quant aux inégalités entre les hommes. Déjà, avec l'Église des premiers chrétiens et par opposition aux anciens, il y a cette idée selon laquelle pauvres et impies font partie d'une même humanité (Jacques, 1998). C'est ce que la crucifixion du Christ symbolise. Dès lors, il y a dans la souffrance partagée du Christ, la possibilité conceptuelle d'adhérer à une égalité naturelle entre les hommes qui est le propre de la pensée moderne. À cet effet, Paul se présente ainsi comme esclave de Dieu, ce qui en milieu romain est à l'opposé des conventions (Jacques, 1998). La proposition chrétienne engage l'homme à travailler son monde en conformité avec la volonté de Dieu par la maîtrise des outils de la raison. Une raison qui est don de Dieu lorsqu'elle y est soumise. Mais également, la proposition chrétienne unit une communauté terrestre dans son partage de la souffrance du Christ et dans la croyance d'un au-delà meilleur. Nous retrouvons ici l'une des particularités du christianisme.

En termes sociologiques, l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors-du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel, voilà peut-être une formule passable du christianisme (Dumont, 1998, p. 45).

Afin de mieux comprendre la particularité de la matrice chrétienne individualiste dans le fondement du projet moderne, Dumont propose une incursion dans la pensée de Saint-Augustin.

1.3 Saint-Augustin

La pensée de Saint-Augustin (354-430) incarne l'engagement chrétien dans le monde. Jusqu'à ce moment, chez les chrétiens, le domaine politique (de l'État) et celui du religieux (de l'Église) étaient perçus comme opposés et indépendants. Or, Augustin exige que « l'État soit jugé du point de vue transcendant au monde de la relation de l'Homme à Dieu, qui est le point de vue de l'Église » (Dumont, 1998, p. 56). Dans la Cité de Dieu, « il n'y a qu'un seul vrai esclavage, la dépendance par rapport au vice » (Piotte, 1999, p. 98). De ce fait, Augustin permet, sur les plans philosophique et théologique, un rapprochement entre les mondes du politique et du divin par l'intermédiaire de l'expérience personnelle. En effet, ce que propose Augustin c'est de « philosopher à partir de la foi, placer la foi – l'expérience de Dieu – au fondement de la pensée rationnelle » (Dumont, 1983, p. 56). Dès lors, il ne faut plus considérer les deux mondes comme séparés puisqu'il revient au pouvoir terrestre d'être à l'image du divin. Dans ces circonstances, l'expérience personnelle du divin devient ainsi fondatrice de l'ordre comme il l'écrit dans ses *Confessions* où il interroge Dieu au « je ».

En christianisant les principes de justice terrestre, Augustin force la subordination de la raison à la foi (Dumont, 1983). Ainsi, avec Augustin, « il faut voir dans la foi quelque chose comme la raison portée à une puissance supérieure » (Dumont, 1983, p. 56). L'impact est considérable au plan philosophique et théologique puisque Augustin ouvre la voie dans « la croyance moderne au progrès » (Dumont, 1983, p. 61). En ce sens, Augustin renverse la perspective grecque selon laquelle la foi doit être soumise à la raison (Piotte, 1999, p. 101).

Pour Augustin, un bon chrétien « doit être prêt à perdre ses biens terrestres, y compris la vie de son corps, pour sauver son seul véritable bien, son âme » (Piotte, 1999 p. 99). Ainsi, la désobéissance aux dirigeants devient possible si le souverain contrevient à la volonté divine. À cet égard, la pensée augustinienne provoque un mouvement de rapprochement révolutionnaire en ne proposant rien de moins qu'une nouvelle forme de pensée où l'immanence coïncide avec la transcendance (Dumont, 1983).

Dès le VI^e siècle, le rapport entre l'État et l'Église commence à s'organiser en fonction des représentations qui vont poser problèmes aux Modernes. Dumont cite le Pape Gélase à cet effet :

Dans les choses concernant la discipline publique, les chefs religieux saisissent que le pouvoir impérial vous [les rois] a été conféré d'en haut, et eux-mêmes obéiront à vos lois, de crainte de paraître aller à l'encontre de votre volonté dans les affaires du monde (Dumont, 1983, p. 64).

Ainsi, tout se passe comme si graduellement, une fois les mondes séparés, c'est-à-

dire une fois opérée la scission entre la cité de Dieu et la cité terrestre, ceux-ci commençaient à se rapprocher de nouveau (Dumont, 1983). Avec l'institutionnalisation de l'Église et le travail de la raison, le pouvoir divin redescend sur terre, alors que le politique, se rapproche graduellement du divin. Ce retournement est majeur puisqu'il « signifie que l'individu chrétien est maintenant engagé dans le monde à un degré sans précédent » (Dumont, 1983, p. 71). Par conséquent, l'institutionnalisation du pouvoir divin dans le monde terrestre a pour effet de ramener la valeur individualiste, jadis projetée hors-du-monde, ici-bas. C'est avec Luther, Calvin et la Réforme protestante que cet engagement chrétien dans le monde atteindra, plusieurs siècles plus tard, son apogée.

Augustin n'est pas responsable des transformations dans les siècles qui vont suivre, mais il met en place la matrice chrétienne dans son rapport à l'individualisme et au pouvoir de l'État. Une seconde illustration de cet élan chrétien de l'individu-vers-le-monde est proposée par le philosophe Daniel Jacques dans son analyse de la pensée de Blaise Pascal.

1.4 Blaise Pascal

La lecture de l'œuvre de de Blaise Pascal (1623-1662) par Daniel Jacques permet d'éclairer le processus par lequel le christianisme a permis à l'individualisme de s'imposer en tant que nouveau rapport au monde chez les modernes.

Avec Pascal, à la suite de Paul et d'Augustin, la pensée chrétienne annonce l'individualisme moderne. Pour Pascal, la séparation entre les mondes du divin et du terrestre a pour conséquence de poser l'égalité naturelle entre les hommes devant

l'infini de la création tel qu'il est pensé à son époque par la science. Par conséquent, Pascal considère que « ce qui distingue les hommes ici-bas n'a aucune signification quant à leur destination dernière » (Jacques, 1998, p. 25). Ainsi, la science démontre qu'il n'y a aucune sagesse qui soient inscrites dans l'ordre cosmique. Dès lors, en découle l'idée que les individus ne doivent plus prendre « appui sur une conception hiérarchique du monde » (Jacques, 1998, p. 26). Avec les approches et les outils de la science, Pascal veut illustrer comment la conception de la nature des Anciens est déficiente et ne peut permettre d'atteindre une quelconque vérité. Pour Pascal, la science rend indéfendable l'idée selon laquelle « la nature forme un tout fermé sur lui-même, au sein duquel chaque chose est disposée selon une hiérarchie immuable » (Jacques, 1998, p. 25). Ainsi, dans la perspective de Pascal, tous les hommes sont égaux devant l'infini du réel et ils partagent la même condition d'être mortel. En ce sens, il y a une forme de dévalorisation du dialogue et du politique puisque la vraie nature de l'homme se trouve dans ce moment originel de solitude, en amont de la discussion publique (Jacques, 1998).

Pascal est à l'origine de l'une des premières formulations de l'idée moderne d'égalité fondée sur la dignité humaine. Pour Pascal, il n'y a pas de mots pour exprimer notre vide devant la mort. Ainsi les individus sont pris avec cette singularité qui rend la condition humaine universelle. Pascal conçoit que la mort du Christ rappelle aux hommes que le monde n'est pas que raison, mais aussi souffrance. La souffrance du Christ, pour sauver l'humanité, a eu pour conséquence de renvoyer « l'homme à lui-même » (Jacques, 1998, p. 28). À cet égard, Pascal considère que la philosophie grecque souffre d'un manque existentiel. L'échec de la philosophie des Anciens réside dans son incapacité à rendre compte de la souffrance dans la condition humaine, en la laissant au fruit du hasard et de l'irrationnel. Ainsi, Pascal conçoit qu'avec le christianisme « la souffrance de chacun acquiert sens » (Jacques, 1998, p. 29). La vie n'est pas que raison, il y a aussi cette condition partagée d'égalité entre

hommes devant la souffrance et la conscience de leur fragilité (Jacques, 1998). Fragile et à la fois tout puissant, particulier et universel dans un même mouvement, l'être humain acquiert une nouvelle valeur avec Pascal : « La conscience de cette fragilité originaire constitue son destin. Ce destin, chaque fois singulier, quel que soit le divertissement au moyen duquel on cherche à y échapper, fait la dignité humaine » (Jacques, 1998, p. 30).

Pascal ne pousse pas sa réflexion quant aux conséquences politiques de l'égalité naturelle des hommes devant la crainte de la mort, en raison de la dévalorisation du dialogue ici-bas. La démarche de Pascal est profondément spirituelle et reste silencieuse sur les conséquences pour la constitution d'un corps politique d'individus égaux devant la mort. Or, c'est précisément ce que feront les Lumières préoccupées qu'elles sont par la fondation d'un ordre social légitime à même de respecter l'égalité naturelle entre les hommes. Tous les hommes sont d'égale nature puisque conscients de la souffrance et de la mort. Mais qu'en est-il lorsqu'ils se considèrent comme des individus rationnels d'un genre inédit ? Comme peut-on constituer un corps politique à même de représenter la somme de ces individus sans que ce ne soit la guerre de tous contre tous ? Voilà la question centrale des modernes et pour laquelle la nation va constituer une forme de réponse. Ceci explique pourquoi l'étude de la nation doit toujours être mise en relief avec l'imaginaire moderne dans lequel elle naît.

CHAPITRE II

MODERNITÉ, LUMIÈRES ET NATION : UNE TENSION ORIGINELLE

Le présent n'est plus tant perçu comme la résultante du passé que comme le tremplin de l'avenir

Thierry Hentsch, *Raconter ou mourir, aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, 2002, p. 12

La question nationale renvoie à celle des fondements du lien social et du sujet politique dans les sociétés modernes. Étudier la forme nationale du lien social, ses fondements et ses représentations, c'est accepter de pénétrer l'imaginaire de la modernité (Hentsch, 1993). Une pensée moderne diversifiée et complexe, mais préoccupée au départ par la paix sociale dans sa projection d'un type nouveau de société pensé pour des individus libres et égaux (Michéa, 2010).

En nous appuyant principalement sur les thèses de Louis Dumont, Thierry Hentsch, Jean-Claude Michéa et Daniel Jacques, nous exposerons la transformation et les particularités de l'individualisme, que nous considérons comme « la valeur cardinale des sociétés modernes » (Dumont, 1983, p. 30).

Aux origines de la modernité, la pensée des Lumières est habitée par la volonté de fonder un ordre légitime qui puisse établir la paix entre les peuples et par conséquent, entre les pouvoirs politique et religieux (Michéa, 2010). De là, nous pouvons ainsi imaginer le destin des nations modernes, qui veut essayer de réaliser cette paix par le libéralisme, le socialisme, le contractualisme, l'utilitarisme ou les doctrines du marché auto-régulateur : « certain[e]s se sont attaché[e]s à défendre la liberté, d'autres ont travaillé au progrès de l'égalité, plusieurs, enfin, ont jugé nécessaire d'établir dans ce monde dominé par l'individualisme, une forme nouvelle de solidarité » (Jacques, 1998, p. 18). Mais dans tous les cas, le défi posé aux Lumières sera de fonder un ordre politique juste et légitime pour des individus qui se considèrent comme autonomes.

Au plan historique, la plus significative de ces formes nouvelles de solidarité est celle de la nation et ce, peu importe que sa conceptualisation soit civique, culturelle ou encore ethnique (Jacques, 1998). Par conséquent, nous adhérons à l'idée selon laquelle il « n'y a pas un aspect de la vie politique des sociétés modernes qui n'ait été affecté de près ou de loin par les solidarités nationales » (Jacques, 1998, p. 12). Nous confirmons qu'une compréhension des postures nationalistes civique et conservatrice ne peut faire l'économie d'une compréhension de l'horizon de sens moderne.

Les définitions de la modernité sont polysémiques et teintées par les approches utilisées par les chercheurs en sciences sociales. Catholiques et protestants, gauche et droite, mais aussi libéraux et conservateurs, marxistes, anarchistes, et féministes : toutes ces déclinaisons conditionnent le rapport à la modernité. Par ailleurs, l'appartenance à une nation plutôt qu'à une autre modifie également le sens que nous donnons à l'expérience moderne (Seymour, 2001). Il ne faut pas confondre encore le projet de modernité et le processus de modernisation. La distinction entre les deux

permet de dissiper les confusions entre les éléments matériels et idéaux de la modernité (Hentsch, 1993).

2.1 La modernité en tant que processus

La modernité en tant que processus réfère à la modernisation en tant que développement technique, matériel ou institutionnel (Hentsch, 1993 ; Thériault, 2002). Les approches axées sur le processus décrivent surtout les différentes phases de transformation institutionnelle des sociétés industrielles et capitalistes. (Thériault, 2002) Dans cette perspective, ce qui est ciblé, c'est l'impératif de l'adaptation matérielle au territoire et le progrès constant de cette adaptation grâce à l'innovation industrielle, technique et militaire permise par la pensée rationnelle (Thériault, 2002). Ainsi, plus largement, les approches qui définissent la modernité par son processus de modernisation sont plus matérialistes et réalistes puisqu'elles s'intéressent à ce qui est empiriquement observable. Les critiques d'une telle approche affirment que la modernité, comprise en tant que processus de modernisation, a pour objet d'analyse :

[...] la fréquence des contacts que des individus d'une société donnée ont avec les institutions et les produits issus de la science et de la technologie moderne (usine, cinéma, voiture, radio, télévision, consommation des produits usinés, ect.). Cette thèse réduite de la modernité – la modernisation comme familiarité avec la technique moderne – peut parfois se présenter comme une théorie générale de la société, la science et la technologie, devant l'environnement nécessaire, déterminant, de l'expérience moderne. (Thériault, 2002, p. 64-65)

L'une des limites d'une telle approche selon ses critiques, c'est qu'elle donne peu de place au sujet historique et national, acteur de l'histoire. Les approches *de la modernisation* ont pour effet de réduire *l'ethos* ou la trajectoire particulière d'une

nation à celle de toutes les sociétés transformées par les bouleversements technologiques, par l'industrialisation, la démocratie et les grandes guerres. Ce faisant, l'approche de la modernisation soumet les individus et leurs inscriptions dans le réel aux impératifs de leurs interactions avec les technologies et les grands moments de l'histoire occidentale. Les individus ne sont donc plus des acteurs de l'histoire mais des gens qui la subissent. De ce fait, ces lectures omettent les aspects plus particuliers, symboliques, voire invisibles comme la mémoire et la culture nationale. Ce sont aussi ces éléments qui unissent une collectivité par-delà la somme de ses individus, à travers leur destin moderne disent les critiques (Thériault, 2002 ; Bédard, 2011). Nous verrons en ce qui concerne l'interprétation de la Révolution tranquille proposée par les civiques et les conservateurs, qu'il est nécessaire d'aborder cette première distinction entre le processus et le projet.

2.2 La modernité en tant que projet

La modernité comprise en tant que projet est liée aux lectures plus idéalistes de la modernité (Hentsch, 1993). La modernité comme projet fait référence à l'esprit des Lumières et de leurs successeurs, unis par leur commune ambition de fonder une société autrement que sur la tradition et le pouvoir divin (Hentsch, 1993).

Pour les contemporains de la modernité, la préoccupation première est celle de la paix civile et de la reconstitution d'un corps politique stable (Jacques, 1998 ; Michéa, 2010). Avec les Lumières, imprégnées par le christianisme et la crainte que suscitent les guerres de religion en Europe, apparaît la nécessité d'un « type d'identification politique qui permet l'établissement d'un lien politique stable et consistant » (Jacques, 1998, p. 18). Ainsi, ce qui nourrit le quotidien et l'imaginaire des Lumières « c'est, avant tout, le traumatisme historique extraordinaire provoqué, chez tous les

contemporains, par l'ampleur et la durée des guerres du temps » (Michéa, 2010, p. 22). En effet, le progrès de la pensée scientifique qui permet le développement de nouvelles armes et de nouvelles stratégies militaires a pour conséquences « des affrontements infiniment plus meurtriers et dévastateurs qu'auparavant » (Michéa, 2010, p. 23). Cela explique pourquoi chez les modernes – en particulier chez les penseurs protestants – la trajectoire de l'humanité s'envisage sous l'angle de *la guerre de tous contre tous* (Michéa, 2010). Si ce n'est pas Dieu qui agit sur le quotidien des hommes, qu'est-ce qui le pousse à agir ici-bas de manière aussi violente ? L'homme est-il un loup pour l'homme ?

2.2.1 Thomas Hobbes

Ce sentiment de la guerre de tous contre tous est d'abord exprimé chez un fils de pasteur royaliste Thomas Hobbes (1588-1678). Hobbes, tout comme Pascal, voit dans la peur de la mort violente, le principe transcendantal chez l'homme. Pour Hobbes, les hommes sont d'abord des êtres de sensations, d'ici-bas, et leur rôle doit y être accentué (Hobbes, 1651). Hobbes estime que l'action de l'homme est, comme chez l'animal « déterminé[e] par ses désirs et ses aversions » (Piotte, 1999, p. 170). La plus grande des aversions de celui-ci est la crainte de la mort. Mais, contrairement à l'animal, l'homme est en mesure de « calculer les effets probables de ses actions sur la satisfaction de ses désirs » (Piotte, 1999, p. 170). En ce sens, Hobbes formule l'une des premières représentations individualistes de l'organisation politique d'une société libérale. Ceci donne un indice quant au lien privilégié qu'entretient la philosophie libérale avec les origines du projet moderne. D'une certaine manière, bien que cela puisse être contre-instinctif, Hobbes « ouvre la voie au libéralisme moderne » (Jacques, 1998, p. 37). Contre-instinctif, puisqu'il considère qu'un citoyen a le devoir « de se soumettre entièrement à la volonté du souverain » (Jacques, 1998, p. 37), sauf si ce dernier menace son droit à la vie. Ce principe est contraire à la conception du

droit et de la souveraineté libérale (Jacques, 1998). Par contre, ce qu'il reconnaît par cette affirmation, c'est que « l'individu forme en lui-même un être achevé bien avant qu'il n'appartienne à une société » (Jacques, 1998, p. 35). Ainsi, ce dernier construit sa vision du politique sur un individu dont l'action est guidée par ses besoins et désirs, dans une société en guerre, cherchant à préserver ce qu'il a de plus cher, sa vie.

Précisément parce que les individus sont porteurs d'un même désir et que leurs pouvoirs sont égaux, Hobbes conclut qu'ils demeurent perpétuellement dans un rapport de rivalité, comme si leur constitution originelle les destinait, par avance, à ne connaître qu'une paix toujours fragile et incertaine. (Jacques, 1998, p. 34)

Pour ces raisons, Hobbes conclut en la nécessité d'un Chef fort, capable de décision, autoritaire, à même de maintenir l'ordre qui est toujours instable (Jacques, 1998 ; Piotte, 1999). Pour Hobbes : « celui qui doit gouverner une nation entière doit lire en lui-même, non un tel ou un tel, mais l'humanité » (Hobbes, 1651, p. 10). Autrement dit, le pouvoir du souverain chez Hobbes est « absolu, indivisible, et inaliénable » (Piotte, 1999, p. 177). Le souverain doit être au-dessus de tout et à même de tracer cette ligne entre amis et ennemis, principal fonction du politique chez Hobbes. Le principe souverain doit « susciter une crainte suffisante pour contraindre les individus au respect des lois naturelles » (Piotte, 1999, p. 177). C'est en particulier sur ce point que Locke et Rousseau lui répondront suite à la publication du *Léviathan* et sa définition du pouvoir souverain (Jacques, 1998). Comment pouvons-nous savoir si ce souverain aux qualités suprêmes, ne se retournera pas contre son peuple et n'usera pas de son pouvoir pour utiliser une violence illégitime et tyrannique ?

En somme, il faut y voir les origines de la réponse individualiste des Lumières dans la sphère du politique et de l'organisation d'une société. Hobbes réfléchit d'abord à partir

d'un individu qui est en société, avec des sensations et des désirs à partir desquels il appréhende le monde.

2.2.2 John Locke

Le philosophe libéral John Locke (1632-1704) partage « la même méfiance à l'égard des hommes que Hobbes. » (Jacques, 1998, p. 37). C'est pour cette raison qu'il doute d'un pouvoir absolu exercé par un seul individu sur toute une collectivité. D'autant plus que Locke considère qu'il n'y a pas que les autres individus qui puissent constituer une menace pour l'homme à l'état de nature.

Dans la philosophie de Locke, il faut reconnaître qu'il y a également la nature qui agit sur nous comme principe extérieur à notre volonté (Jacques, 1998). C'est pour cette raison que Locke estime nécessaire que les hommes transforment la nature par leur travail pour lequel ils sont rétribués. Dans l'état de nature, les hommes ont deux droits : celui de faire ce qu'ils veulent pour se conserver, les autres et eux, même celui de punir ceux qui contreviennent à cette loi naturelle qui est celle de Dieu (Piotte, 1999).

La loi naturelle est voulue par Dieu et détermine nos devoirs. Dans l'état de nature, le pouvoir législatif relève de Dieu. L'homme recherche, découvre et interprète cette loi qu'il peut connaître par la raison, mais dont il n'est pas l'auteur. (Piotte, 1999, p. 206)

Par contre, l'état de nature de l'homme n'est pas celui de la guerre permanente de tous contre tous au sens où l'entend Hobbes. Au contraire, les hommes à l'état de nature collaborent et s'entraident. (Piotte, 1999) Ce sont les passions et non la raison, qui

« peuvent transformer cet état de nature en état de guerre » (Piotte, 1999, p. 223) Par ailleurs, la nature se fiche des hommes, elle est « indifférente à leurs désirs et peut, au gré de la fortune, s'opposer à eux » (Jacques, 1998, p. 38). C'est pourquoi Locke affirme que les modernes doivent s'appropriier le monde, le façonner, le transformer, pour vaincre les inégalités provoquées par la nature. Dès lors, pour Locke le principe qui est inscrit dans la nature et sur lequel nous pouvons travailler déduit Locke, est économique. Alors que Hobbes se concentre sur le principe de la conservation de soi, Locke préfère réfléchir à la protection des biens matériels et de la propriété privée (Jacques, 1998 ; Piotte, 1999).

Le projet de Locke consiste à reprendre l'idée de Montaigne selon laquelle il est préférable de faire le commerce pour la paix, que la guerre pour le commerce. Pour Locke, « le commerce et la technique tiennent lieu ici de politique naturelle » (Jacques, p. 38). Dans une telle perspective, le rôle de l'autorité publique est de protéger la liberté, la sécurité, la propriété privée ainsi que le travail afin de faire fructifier l'accumulation matérielle. D'une certaine manière, il oppose les sphères du politique et de l'économique afin d'établir son modèle de la société paisible. En somme, il s'agit de considérer que la lutte de tous contre tous qui peut toujours être civilisée lorsque transposée du politique dans l'économique (Jacques, 1998). Par conséquent, la lutte pour la richesse doit peu à peu remplacer la lutte pour le pouvoir, ce qui aura pour conséquence l'établissement d'une société paisible et enrichie (Jacques, 1998, p. 39). Désormais, la tâche est de s'adonner à la domination du monde matériel offert par Dieu à toute l'humanité qui est soumise à sa loi.

Dans un sens, la perspective de Locke annonce bien la séparation entre espace public et propriété privée dans le monde anglo-saxon. Marquée par les guerres de religion, la solution protestante dans l'aménagement du religieux et du politique consiste à les

séparer pour protéger le premier du second. En refoulant la religion dans l'ordre de la vie privée et en garantissant des droits à ces individus (liberté de conscience, de sécurité et de propriété), la religion se trouve en quelque sorte protégée de l'ingérence du souverain. De plus, Locke établissait une corrélation entre liberté individuelle et liberté économique, il fait de l'économie un principe naturel qui détermine l'horizon des possibles des hommes. Garantir la liberté économique, c'est sacraliser la propriété privée, lui conférer des droits et civiliser par la raison économique le conflit généralisé issu des passions irrationnelles des hommes.

2.2.3 Emmanuel Kant

Dans la chronologie, c'est Emmanuel Kant (1724-1804) qui illustre le plus clairement l'esprit qui anime l'attitude et le projet des Lumières. C'est ce dernier qui incarne la représentation moderne libérale à savoir « que l'humanité est une, qu'elle vise le progrès et que son action est rationnelle » (Duchastel, 2008, p. 10). En somme, Kant confirme avec sa philosophie que « la démocratie libérale trouve son fondement dans le principe d'autonomie » (Jacques, 1998, p. 44).

Pour Kant, le projet moderne des Lumières, c'est la proposition selon laquelle l'homme doit sortir de l'âge mineure afin d'établir ses propres normes. Des normes qui ne lui sont plus dictées de l'extérieur par des principes irrationnels de la tradition ou de l'institution religieuse. En effet, avec l'attitude moderne, ce ne sont plus les représentants royaux du divin ou de la tradition qui doivent dicter l'ordre des choses, mais bien les individus. C'est l'individu, tel qu'il se retrouve à l'état de nature, elle aussi observable par les outils scientifiques, qui doit être le lieu à partir duquel on appréhende et fonde l'ordre du monde. Ainsi, à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? Kant répond ceci :

Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité : c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable (faute) puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* (Ose penser) Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières (Emmanuel Kant, 1784)

Par ailleurs, il faut savoir que Kant, Hume et d'autres de « l'avant-garde intellectuelle du XVIII^e siècle » (Caron, 2012, p. 188) étaient des cosmopolites membres de la « république universelle ». Ainsi, leurs idées étaient bien loin de celles des nationalistes et, en ce sens, ils sont les premiers citoyens du monde. Tous ces philosophes et scientifiques revendiquent le principe selon lequel l'identité est choisie et que nous sommes d'abord des individus du monde avant tout autre chose.

Ce cosmopolitisme défendu par les penseurs des Lumières n'était en rien complémentaire aux attitudes nationalistes. Au contraire, celles-ci étaient perçues avec répulsion et étaient vues comme étant l'apanage des individus ignorants et nourris de préjugés. (Caron, 2012, p. 188)

Pour les Lumières, le projet moderne est ainsi perçu comme un idéal cosmopolite qui ne doit pas être national. C'est pour cela que Kant plaide pour un ordre mondial supra national entre États fédérés. Afin d'assurer la paix universelle, obsession de Kant et des modernes, l'État mondial représente « l'idéal vers lequel doit tendre toute politique libérale » (Jacques, 1998, p. 45). Cet État aurait pour fondements l'individu, sa propriété privée et les droits de l'homme, tout cela possible grâce à l'autonomie individuelle.

C'est ainsi qu'on peut dire de toute politique libérale, au sens moderne, quel que soit le caractère particulier de son application dans l'histoire, qu'elle parvient à sa fin dans l'adéquation des notions d'individu et d'humanité et tend, selon le contexte, à la réalisation d'un ordre humain cosmopolite. (Jacques, 1998, p. 43)

Le cosmopolitisme libéral des Lumières s'oppose ainsi à l'idée d'un fondement national du corps politique, bien que Kant reconnaisse qu'avant la création d'un ordre mondial, il faut avoir l'adhésion des peuples qui constituent des sujets. (Jacques, 1998) Par ailleurs, il est permis de croire que :

[...] toute cette composition philosophique des finalités humaines est à la base même de l'idéologie libérale qui soutient que les individus sont libres de déterminer eux-mêmes, leurs valeurs, projets de vie, conception du bien qui vont structurer et guider leur existence. Ce sont ces convictions profondes qui établissent l'identité morale de chaque individu : convictions qu'ils peuvent réviser à tout moment de leur vie. (Caron, 2012, p. 186)

Dans la philosophie de Kant, préoccupé qu'il est par la paix mondiale, la religion est également de l'ordre du privé. L'espace public est, quant à lui, considéré comme neutre

Ce bref passage par Hobbes, Locke et Kant avait pour fonction de présenter les racines individualistes et libérales du projet moderne. D'abord, Hobbes postule une théorie de l'action humaine fondée sur les sensations, les besoins individuels de survie et la crainte de la mort violente. Ensuite Locke tente de civiliser cet état en assujettissant aux principes de l'économie à même de rationaliser les passions destructrices des hommes. Il oppose raison et passion, espace privé et espace public et il postule une théorie de la paix sociale fondée sur *l'homo economicus*. Et avec Kant,

nous avons la proposition d'une identité collective autonome des dogmes du divin, cosmopolite, formelle et universelle.

Les modernes proposent un nouveau type de lien social fondé sur la volonté d'hommes égaux par nature parce que capables de maîtriser les outils de la raison. Ainsi, avec les sociétés modernes « le lien humain a changé ou plutôt, dans les croyances modernes, il est enfin devenu dans la réalité égal à sa nature, conforme à lui-même » (Laval, 2002, p. 14). Croyance dans la mesure où certains se questionnent s'il est possible que l'attitude moderne permette de se « rendre compte du mythe qui sous-tend nos choix » ? (Hentsch, 1993, p. 5). C'est-à-dire, cette croyance selon laquelle la raison fournit à l'homme un outil qui lui permet d'être transparent à lui-même et auto-fondé puisqu'à l'image de la nature. C'est cette croyance dans l'individu tout-puissant et dans sa capacité à construire des normes de sociétés qui correspond à l'idéal de nature que Louis Dumont nomme l'idéologie moderne.

2.3 L'idéologie moderne

Louis Dumont nomme idéologie « un système d'idées et de valeurs qui a cours dans un milieu social donné. J'appelle idéologie moderne le système d'idées et de valeurs caractéristique des sociétés modernes » (Dumont, 1983, p. 20). Comme le souligne Christian Laval, le terme idéologie est « marqué d'une regrettable polysémie » (Laval, 2009). L'interprétation de Dumont contribue à la confusion des termes. L'interprétation que Dumont propose de l'idéologie est fonctionnelle et non pas aliénante comme c'est le cas dans le marxisme (Laval, 2009). Avec Dumont, il ne s'agit pas d'affirmer que l'idéologie domine les masses contre leur volonté, afin de favoriser le pouvoir d'une minorité en contrôle de la structure de domination (Laval, 2009). Il s'agit plutôt d'affirmer l'existence d'un système particulier de normes et de

valeurs ayant l'individualisme comme point d'ancrage qui oriente et conditionne les possibilités d'expression modernes. Pour Dumont,

L'idéologie moderne est individualiste – l'individualisme étant défini sociologiquement du point de vue des valeurs globales. Mais, c'est d'une *configuration* qu'il s'agit, non d'un trait isolé si important soit-il. L'individu comme valeur a des attributs – telle l'égalité – et des implications ou des concomitants auxquels la comparaison a sensibilisé le chercheur. (Dumont, 1983, p. 21)

Comme nous l'avons vu avec les penseurs des Lumières, l'individu est le point central à partir duquel toute réflexion doit partir. Cette « idéologie » implique un changement majeur dans la façon de voir et de se représenter le monde.

2.4 Les représentations modernes

Avec la modernité, nous assistons à une « nouvelle représentation de l'espace, du temps, du monde et de la vie » (Hentsch, 1993, p. 30). Ces nouvelles représentations sont portées par les Lumières tout en s'enracinant dans l'histoire du christianisme.

2.4.1 Les représentations de l'espace

Le raffinement des techniques de navigation et de construction des navires permettent une contraction de la représentation de l'espace et du temps (Michéa, 2010). Une contraction qui n'a d'ailleurs jamais cessé, en particulier lorsque nous examinons le pouvoir des technologies de communication moderne. Par conséquent, soulignons l'aspect révolutionnaire que représente la découverte d'un monde fermé sur lui-même pour à l'émergence de la notion d'humanité telle qu'elle s'inscrit dans l'horizon de sens de la modernité. Avec la découverte de l'Amérique, il est plus plausible d'imaginer que les humains sont de même espèce, qu'ils partagent une condition universelle et qu'ils sont donc égaux et de même nature. Il est pensable également de croire que les inégalités ne sont plus de l'ordre de la volonté divine mais de la nature (races, classes, genres, handicap) ce qui n'est pas sans réintroduire une forme de hiérarchie ou de verticalité parmi les hommes.

2.4.2 Les représentations du temps

Au niveau du temps, en plus des progrès techniques qui réduisent de façon considérable les distances, soulignons l'émergence de l'idée d'un progrès naturel historique s'articulant autour du passage graduel d'un monde de l'hétéronomie vers celui de l'autonomie. La modernité institue la croyance dans le progrès et dans l'idée que l'histoire a un sens, un début et une fin (Duchastel, 2008). La conception linéaire du temps et de l'histoire est une particularité moderne qui permet d'ancrer l'idée d'un progrès naturel qui aurait permis à l'homme de s'émanciper graduellement par la raison et la maîtrise de la nature. Au début des temps il y avait le monde des primitifs dominés par la crainte et la violence qui fut graduellement domestiqué par la pensée rationnelle et les échanges commerciaux.

2.4.3 Les représentations du monde

Quant aux représentations du monde et de la vie, elles correspondent à la fin des inégalités inscrites dans la hiérarchie cosmique et l'avènement de l'individu en tant qu'attitude et projet particulier. Avec le projet moderne, il y a inversion de la transcendance qui marque la fin d'une représentation holiste de l'organisation du monde. En somme, la modernité des Lumières est immanente à l'ordre ici-bas et fondée dans la raison et les besoins individuels.

2.4.4 Les représentations religieuses

Au niveau religieux, cela va s'illustrer avec les œuvres de Luther et Calvin qui placent tous deux le raisonnement du croyant au centre du rapport avec le divin et sans intermédiaire institutionnel. Désormais, avec la Réforme luthérienne, « l'essentiel de la religion aurait son sanctuaire dans la conscience de chaque chrétien individuel » (Dumont, 1983, p. 95). Le croyant, par la maîtrise de sa raison, peut désormais accéder à Dieu sans l'intermédiaire d'une institution terrestre qui a usurpé son pouvoir. Chez Luther, il n'y a pas de différences entre les « hommes spirituels et temporels » (Dumont, 1983, p. 104). Les hommes ne peuvent prétendre être sacralisés comme le fait l'institution hiérarchique qu'est l'Église catholique. Ainsi, la séparation entre l'âme et le corps ne peut plus s'appliquer à l'Église et à l'État car la première a été discréditée.

La Réforme protestante marque le moment individualiste de la religion. Elle constitue l'aboutissement de ce long passage qui mène à l'individu-dans-le-monde. Avec le protestantisme, la religion n'est plus de l'ordre public, mais de l'ordre privé. La religion devient un choix personnel tout comme la relation à Dieu. Il n'y a plus besoin de passer par le tiers de l'Église pour accéder au divin car tous les hommes ont la capacité de s'adresser à lui. Avec le protestantisme, les idées de liberté et de religion

deviennent synonymes. Le protestantisme affirme que tous les hommes sont égaux par nature et dotés de raison, laquelle donne accès directement à la parole de Dieu, sans l'intermédiaire de l'Église institutionnelle.

2.4.5 Les représentations politiques

Au plan politique, il y aura eu la Révolution anglaise, mais c'est surtout le contrat entre citoyens égaux et libres par nature proclamé dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1789 qui marque le *moment* de l'individualisme. Ainsi, dans les théories modernes : « ce sont les droits de l'homme individuel qui sont premiers et qui déterminent la nature des bonnes institutions politiques » (Dumont, 1998, p. 83). Dans le même temps, on assiste au passage d'une société régulée par l'Église des chrétiens à une société régulée par l'État constituée d'individus qui formeront des nations.

La Révolution française marque « le moment où en exécutant le roi, la nation perd sa tête et prend la place du corps politique qu'elle vient d'abolir » (Hentsch, 1999, p. 486). Désormais, il y aura des individus constitués en États-nations ; ils seront Français, Allemands, Anglais ... (Hentsch, 1993). C'est un fait paradoxal que l'avènement national se constitue à travers cet individualisme naissant. Bien que le nationalisme et les paradigmes holistes ne reviennent en force qu'au XIX^e siècle, les fractures ne sont jamais si claires. Même si le moment de la Révolution est d'abord celui de l'individualisme, il constitue malgré tout, paradoxalement, un moment collectif et transcendant qui institue une nouvelle verticalité dans l'immanence.

2.4.6 Les représentations économiques

Au niveau économique, c'est l'avènement de l'*homo economicus* et de la doctrine du marché autorégulateur qui s'installe au centre de ce qui va devenir la société libérale moderne. L'individu moderne, être de pulsions et de raison, pour qui le travail de la nature est voulu par Dieu, constitue un nouveau paradigme dans l'histoire. Le capitalisme et la société industrielle en seront les conséquences directes. Max Weber voyait quant à lui un lien entre l'esprit du capitalisme et l'éthique protestante qui valorise l'accumulation matérielle et l'investissement dans l'œuvre divine.

La modernité s'est construite en bonne partie *contre la religion* au sein du cadre kantien opposant l'autonomie moderne et politique à l'hétéronomie religieuse et traditionnelle, ce qui a pu avoir pour effet de sous-estimer les facteurs économiques dans l'équation et d'oblitérer en partie le fait que les théories du marché comme « harmonisation *naturelle* des intérêts » ont été pensées au départ comme une réponse à « la » question politique moderne par excellence, celle de la régulation sociale une fois sortie du cadre théologico-politique. (Gauthier, 2008)

Dans une telle perspective, « la vue économique est l'expression achevée de l'individualisme » (Dumont, 1983, p. 24). Cette réalité moderne que nous avons brièvement présentée avec Locke est parfois négligée. Mais le modèle de société et les fondements de l'action humaine chez les anglo-protestants est conforme à la représentation économique qui domine actuellement le champ des représentations.

2.5 L'altérité

Nous constatons que le projet moderne est fortement travaillé par un monde qu'il considère comme son autre, à savoir celui des dogmes religieux irrationnels et de la tradition. La fonction de l'altérité dans la construction d'une image de soi est centrale. C'est à travers cette distance que nous nous construisons devant l'autre et que nous pouvons prendre connaissance de notre particularité. L'autre peut être extérieur, mais il peut aussi être l'autre en nous, ce passé que nous refoulons dans une forme d'inconscient collectif et irrationnel.

L'autre est justement ce que nous avons besoin pour croire en nous. Qu'il est notre opposé, voilà ce dont nous sommes fermement persuadés, sans quoi nous ne pourrions le charger de ce qui nous distingue de lui. L'autre est séparé de nous par la frontière de la différence pour que notre imaginaire puisse l'investir en *toute immunité* de ce que nous ne sommes pas, de ce que nous croyons ne pas être. (Hentsch, 1993, p. 18)

Les premiers modernes ne veulent pas seulement être les autres de l'ancien monde, ils en sont le double symétrique. Les hommes des Lumières se pensent rationnels, intéressés et lucides quant à la vraie nature économique et maximaliste de l'ordre souhaitable. Même la relation avec Dieu devient pour eux une forme de choix personnel. La réponse individualiste aux problèmes de régulation sociale d'une société moderne à la recherche de la paix s'exprime à la fois dans la sphère religieuse, politique et économique.

À l'évidence, il n'existe pas une définition de la modernité qui puisse faire l'unanimité. Sans compter le fait qu'en ce qui concerne l'origine, il « serait bien ardu à celui qui aurait la prétention de fixer une fois pour toutes et de façon certaine le moment de l'apparition du projet de la modernité » (Hentsch, 1993, p. 36). Pour notre

part, c'est la modernité en tant que projet philosophique et ses conséquences sur nos représentations du monde, nos valeurs, nos croyances, que nous avons étudiée.

Ainsi, l'imaginaire moderne se fonde sur l'idée forte selon laquelle les modernes sont authentiques et inédits.

Les modernes ont le sentiment d'être différents, c'est-à-dire de vivre selon une loi nouvelle et d'occuper un lieu unique dans l'histoire. Cette sensibilité première imprègne chaque aspect de leur existence [...] Ils se reconnaissent d'abord par cette distance partagée, imaginaire ou réelle, qui les sépare de tous ceux qui les ont précédés dans l'histoire. (Jacques, 1998, p. 21)

Nous retrouvons ici l'une des caractéristiques propres à la pensée moderne. Le monde d'avant occupe alors la place d'une altérité fondatrice de l'ordre nouveau. Or, bien que la philosophie des Lumières à l'origine de la Révolution « marque le triomphe de l'individualisme » (Dumont, 1983, p.127), dès 1815, il est clair « que la Révolution et l'Empire ont laissé derrière eux un vide que les meilleurs esprits s'occupent à essayer de combler ». (Dumont, 1983, p.127). De cette réalité va émerger une crise social se combinant à une « résurgence de valeurs et d'idées contraires à celles que la Révolution avaient exaltées » (Dumont, 1983, p. 127).

En somme, autour des années 1815 à 1830, à la fois chez les penseurs dits antimodernes que chez les premiers sociologues se développe une critique radicale de l'idéal révolutionnaire. Après l'effervescence des années révolutionnaires, on assiste à la montée d'un besoin d'holisme en réaction à la perte des fondements religieux de l'ordre social et à l'ascension d'une classe bourgeoise individualiste, aussi égoïste que l'ancienne noblesse.

Le projet moderne, dans ses fondements, ignorait la nation ; il imaginait plutôt des individus égaux et libres de circuler, de commercer et d'avoir une relation personnelle avec le dieu qui leur convient.

Ce mariage entre nation et démocratie n'était pas prévu à la naissance de la démocratie moderne. Ni la Glorieuse révolution anglaise (1688), ni la Révolution américaine (1776), ni la Révolution française (1789) furent des révolutions nationalistes, elles ne se faisaient pas au nom d'un principe du droit des nations à disposer d'elles-mêmes ; elles étaient tout simplement démocratiques en visant à libérer les individus citoyens du joug du pouvoir oligarchique. (Thériault, 2011, p. 15)

2.6 Nation et nationalisme

La question de la nation porte en elle tous les débats et les oppositions quant à la nature du projet moderne et son déploiement dans l'espace et dans le temps. Ainsi, non seulement « la nation représente la forme d'association la plus répandue à notre époque » (Jacques, 1998, p. 11), mais elle permet « mieux que tout autre, de faire ressortir ce caractère spécifique de l'époque » (Jacques, 1998, p. 10).

Soulignons que des penseurs issus de différents horizons affirment que la nation est un paradigme dépassé voire de tout temps inopérant (Jacques, 1998, Bock-Coté 2007). Pour les libéraux de gauche, la nation empêche en effet l'abolition des frontières culturelles et migratoires. Elle impose son cadre normatif et un sujet collectif particulier qui rend l'adhésion à l'identité nationale impossible pour l'étranger. Quant aux libéraux plus à droite, on considère que la nation est néfaste dans la mesure où elle fait obstruction à l'abolition des contraintes financières et marchandes. L'opposition des nations aux traités de libre-échange et les exigences en matière environnementale y sont perçues comme un obstacle à surmonter. En place et lieu des contraintes collectives, on y propose comme solution un élargissement plus grand encore des droits et libertés individuels de commerce (Jacques, 1998 ; Michéa, 2010).

2.6.1 Ambiguïté de la nation

Pour notre part, nous considérons que la nation constitue « un fait historique, quelles que soient, par ailleurs, les difficultés que l'on puisse rencontrer en tentant de la définir » (Jacques, 1998, p. 15). En effet, nous considérons que la nation demeure une réalité historique à travers laquelle s'expriment les tensions fondatrices de la modernité (Jacques, 1998). Par ailleurs, nous reconnaissons également que l'un des paradoxes de la nation est qu'elle constitue un « concept impraticable, inutilisable » mais qu'elle demeure « une idée nécessaire, une référence indispensable » (Hentsch, 1999, p. 484).

La première complexité est en effet que la nation constitue le premier type de collectivité « composée de gens qui se considèrent comme des individus » (Dumont, 1983, p. 23). Ainsi, dès le moment instituant de la Révolution se trouve inscrit deux principes contradictoires mettant en tension l'individu et le besoin d'un nouveau corps

politique national qui le transcende. Car rappelons-le, « la nation n'est pas une catégorie de la philosophie politique des Lumières » (Thériault, 2011, p. 15). La nation devient même assez rapidement critique du projet individualiste des Lumières.

Une seconde difficulté avec l'idée de nation découle de son lien avec la fondation du projet moderne. La nation renvoie à des moments instituants des collectivités modernes. Ces moments d'effervescence collective sont à la fois réels et observables et ils sont chargés d'une symbolique forte qui implique une forme de transcendance non-divine. Aussi la nation, principe holiste, symbolique et transcendant est-elle habitée par son contraire, le principe individualiste, formel et immanent. La nation, associée aux fondements modernes, est donc à la fois forme et substance. Nous voulons illustrer par la présentation de la nation civique et conservatrice comment cette tension se retrouve au cœur même des discussions dans le nationalisme québécois. Comme nous l'avons écrit en introduction, la nation se situe au croisement du moment politique et religieux, elle trace la frontière entre l'universel et le particulier, de manière formelle et substantive.

2.6.2 Définition de la nation

Afin de mieux situer le débat entre civiques et conservateurs, voici une définition de la nation qui permet d'explorer quelques éléments épistémologiques. Il existe de nombreuses approches et définitions de la nation, nous ne pouvons pas toutes les présenter mais nous procéderons à partir de la définition classique d'Ernest Renan (1823-2892) et celle moins connue de Marcel Mauss (1872-1950).

Pour Ernest Renan, la nation se définit ainsi :

Une nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie (Renan, 1882, p. 51)

Ernest Renan tente de concilier une conception plus ethnique, fondée sur la filiation avec une définition culturelle fondé sur les institutions, les croyances et les valeurs particulières. Elle vise à concilier individualisme, contractualisme et réalisme avec l'idée de culture, de mémoire et de sacrifice. La définition de Marcel Mauss tente également de concilier le rapport entre l'individualisme, la croyance dans le progrès universel et le besoin holiste, celui de transcendance, de symbolisme et de particulier.

Quant à Marcel Mauss, il définit ainsi la nation :

Une nation digne de ce nom a sa civilisation, esthétique, morale et matérielle, et presque toujours sa langue. Elle a sa mentalité, sa sensibilité, sa moralité, sa volonté, sa forme de progrès, et tous les citoyens qui la composent participent en somme à *l'Idée* qui la mène (Mauss, 1920a, p. 21)

Il ajoute que pour bien saisir ce que sont les nations, il faut reconnaître qu'elles sont inégales est différentes au niveau de la richesse, la grandeur, l'histoire, le pouvoir (Mauss, 1920a, p.7)

Le pouvoir central est stable, permanent; il y a un système de législation et d'administration ; la notion des droits et des devoirs du citoyen et des droits et des devoirs de la patrie s'opposent et se complètent. C'est à ces sociétés, que nous demandons de réserver le nom de nations. (Mauss, 1920b, p. 244)

La définition de Mauss est à l'image de son œuvre. Elle intègre des éléments formels et universaux : l'idée de progrès, de droit et d'administration. Elle intègre également des éléments de particularismes. En somme, il reconnaît leurs particularités culturelles, historiques, religieuses, linguistiques, esthétiques et civilisationnelles.

Au Québec, le débat qui oppose les civiques aux conservateurs reflète la même tension à l'origine du projet moderne et de l'évolution de la nation en tant que principale modalité de regroupement. La nation peut être forme et substance, elle est constituée d'individus qui se disent tels ; elle intègre des éléments matérialistes et immanents, mais aussi des éléments symboliques et transcendants.

CHAPITRE III

LE NATIONALISME CIVIQUE ET LE PROJET MODERNE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE À L'INTERCULTURALISME

Le libéralisme attribue comme principale responsabilité à l'État de mettre en place les conditions institutionnelles pour que l'individu puisse élaborer sa propre conception du bien, la réviser au besoin, et tenter de la mener à bien dans des conditions justes et équitables.

Daniel M. Weinstock, *Le problème de la boîte de Pandore*, Nationalité, citoyenneté et solidarité, p.17.

Le courant du nationalisme civique, pluraliste, ou encore de la gauche culturelle (Seymour, 2001 ; Piotte et Couture, 2012 ; Parenteau, 2012), affirme le besoin « urgent de redéfinir la nation québécoise » (Seymour, 2001, p. 15). Cette redéfinition urgente s'impose naturellement puisqu'elle est considérée comme « le résultat des nombreux changements sociaux survenus depuis plus de quarante ans » (Seymour, 2011, p. 20). Cette volonté s'oppose à celle des conservateurs chez qui le recours au passé, en particulier celui porté par la mémoire canadienne-française, est essentiel pour la fondation de l'action de la nation au présent (Piotte et Couture, 2012).

La catégorie des civiques n'est pas homogène et constituée d'une pluralité de positions. Gérard Bouchard, reconnu par plusieurs comme un nationaliste civique

(Bock-Coté, 2007, Bédard, 2011), refuse d'être considéré comme tel puisque selon lui, ces derniers proposent une « vision trop réductrice de la société, trop étroitement centrée sur la rationalité du droit et sur les privilèges des individus » (Bouchard, 1999, p. 22). En effet, Bouchard accorde une grande importance à la place des mythes et des récits collectifs dans la construction de l'identité collective, ce qui n'est pas commun chez les civiques. Il admet cependant que ceux-ci peuvent et doivent être modifiés par le travail de la raison en fonction des intérêts de l'époque.

En effet, pour le nationalisme civique, la révision nationale amorcée lors de la Révolution tranquille n'est pas terminée. Le nationalisme québécois doit s'adapter à l'impératif pluraliste d'ouverture qu'exige la mondialisation et l'émergence de nouvelles revendications identitaires (Jacques, 1998 ; Bouchard, 1999). Sans cette transformation de la nation qui s'impose, les civiques estiment que le projet indépendantiste est voué à l'échec. En effet, si la nation québécoise ne se conforme pas aux exigences de son époque, les immigrants, en particulier les allophones, ne voudront jamais d'un pays qui ne tient pas compte de leurs particularités (Bouchard, 1999). Afin de réaliser ce projet, les civiques proposent un modèle de société fondé sur le « vivre ensemble » qu'il nomme interculturelisme. Afin de légitimer ce modèle, il fonde ce dernier dans l'imaginaire de la Révolution tranquille (Bouchard-Taylor, 2008).

3.1 Présentation des acteurs

Le nationalisme civique puise dans la philosophie libérale classique inspirée des Lumières, mais également dans les penseurs contemporains préoccupés par les notions de droits collectifs, de reconnaissance et d'éthique, tels John Rawls, Axel Honeth et Jürgen Habermass (Bouchard, 1999 ; Bock-Coté, 2007 ; Audard, 2009).

Chez les indépendantistes québécois, le nationalisme civique est associé aux intellectuels et militants Anne Légaré, Claude Bariteau, Micheline Labelle, Gérard Bouchard, Lamine Foura et Michel Seymour (Piotte et Couture, 2012). À l'intérieur du Parti québécois, principal parti indépendantiste du Québec, le nationalisme civique s'est particulièrement incarné par la victoire d'André Boisclair lors de la course à la chefferie de 2005 et il occupe une place dominante dans les débats au Parti Québécois pour la période allant de 1995 à 2007 (Bock-Coté, 2007 ; Piotte et Couture, 2012). Au Bloc Québécois – parti indépendantiste présent au fédéral depuis le début des années 1990 – c'est en 1999 que se confirme le passage vers la représentation civique de la nation québécoise (Bock-Coté, 2007). Dans cette foulée, la pression des bloquistes amène les élus canadiens à reconnaître en 2006 l'existence de la nation québécoise – au sens civique – à l'intérieur d'un Canada uni. Ajoutons également que la représentation civique de la nation constitue l'interprétation dominante chez les membres de Québec solidaire, le second parti indépendantiste au Québec en termes de membres actifs.

3.2 Paradigme de la mondialisation et révision du cadre national

La mondialisation des marchés et des cultures dominantes combinées à l'augmentation des flux migratoires, interrogent plusieurs nations d'Occident dans leurs fondements institutionnels, culturels et historiques (Jacques, 1998 ; Bouchard, 1999). Ainsi, un grand nombre d'observateurs et de chercheurs reconnaissent que « la mondialisation produit des enjeux cruciaux pour le nationalisme » (Dionne, 2010, p. 42). Devant la multiplication des particularismes et le besoin de référent universel, les nations font face à ce que Gérard Bouchard nomme « des problèmes de révision du cadre national » (Bouchard, 1999, p. 14-15). Le nationalisme civique déplore généralement le néolibéralisme qui domine l'imaginaire mondialiste et les inégalités économiques qu'il provoque dans de nombreux pays. Il déplore également les

attaques néolibérales contre les institutions économiques qui doivent travailler dans l'intérêt de tous les Québécois. Par ailleurs, les civiques voient dans la mondialisation culturelle et celle des flux migratoires, un phénomène universel de métissage caractéristique de notre époque et auxquels il faut se conformer. (Bouchard, 1999)

Chez les nationalistes québécois, le problème de la révision du cadre national induit par la mondialisation s'articule principalement autour de la référence à la majorité historique québécoise d'origine canadienne-française. Par conséquent, la révision du cadre national porte notamment sur le sens à donner quant au « mythe national » de la Révolution tranquille (Linteau, 1999).

3.3 La Révolution tranquille

La réflexion sur la Révolution tranquille dans la perspective civique part du constat progressiste et universaliste suivant :

La nation moderne est engagée dans une difficile transition entre le vieux paradigme de l'homogénéité, ordinairement synonyme d'assimilation forcée, de discrimination et d'exclusion et le paradigme de la différence ou de la diversité, marqué par le respect des particularismes culturels et l'universalité des droits civiques. C'est là le grand bouleversement qui commande tous les autres. (Bouchard, 1999, p. 32)

Dans cette structure, le Québec moderne prend forme au moment de la Révolution tranquille en opposition avec la Grande noirceur qui la précède. Les civiques voient ce Québec moderne à l'opposé de l'ancien ; diversifié et pluriel, délié des anciennes hiérarchies et de ses leaders intransigeants. Le renouvellement de l'identité nationale québécoise doit, par souci d'inclusion, relativiser les cultures et universaliser les droits civiques ainsi que l'individualisme qu'il sous-tend. C'est cette transition de la

tradition vers la modernité, symbolisée par la Révolution tranquille que les civiques désirent achever. Le passage de la tradition à la modernité, nous le rappelons, peut se définir ainsi :

Lorsqu'il n'y a plus rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier, lorsque la notion de « droit » s'attache, non à un ordre naturel et social, mais à l'être humain en particulier, cet être humain particulier devient un individu au sens moderne du terme. (Dumont, 1983, p.88)

En somme, l'enjeu de la Révolution tranquille est la transition d'un monde aux représentations holistes et symboliques à un monde aux représentations plus individualistes et formelles. Dans la perspective civique, si le Québec refuse de compléter cette transition vers la modernité au profit d'un repli sur soi national, il y aura une longue agonie solitaire de la nation québécoise :

Après un demi-siècle de Révolution tranquille, le Québec est toujours en transition. On pourrait même dire qu'à certains égards son avenir est devenu très incertain [...] Essentiellement, il s'agit de trouver des voies pour adapter l'idée nationale à la diversité ethnique et culturelle (Bouchard, 1999, p. 11-15)

C'est dans cette optique que le nationalisme civique combat toute forme de réhabilitation de Grande noirceur et qu'elle érige la Révolution tranquille en moment de rupture fondatrice d'un nouveau monde.

3.3.1 Le mythe de la Révolution tranquille

Le passage de l'identité traditionnelle canadienne-française vers l'identité moderne

québécoise au moment de la Révolution tranquille suscite de nombreux débats chez les historiens et les sociologues (Linteau, 1999). Comme le rappelle Jean-Paul Linteau « dès les années 1960, la Révolution tranquille a pris au Québec les allures d'un mythe national » (Linteau, 1999, p. 73). Non pas que la Révolution tranquille soit un tissu de mensonges; à l'inverse, mais en tant que mythe, elle comporte une série d'explications et d'émotions englobantes à propos du monde. Le mythe doit se comprendre « en référence avec l'exercice ordinaire de la raison dans la construction de la pensée » (Bouchard, 2003, p. 30).

D'un côté, il baigne dans l'affectivité, le non-rationnel ou le non-dit, et il relève de la croyance et du symbole ; de l'autre en tant que récit et par conséquent discours, il propose une forme élémentaire d'explication de mise en ordre, sinon de rationalisation (Bouchard, 2003, p. 25)

Généralement, le récit de la Révolution tranquille a cette allure : jusqu'à la Seconde guerre mondiale et le tournant des années 60, le Québec est « fondamentalement une société traditionnelle » (Linteau, 1999, p. 73). Le Québec de la Grande noirceur est fortement hiérarchisé, autoritaire, religieux et subit le joug d'un régime patronal anglo-canadien et américain qui laisse peu de place aux initiatives canadienne-françaises. Ce Québec sous-éduqué et pauvre ignore la diversité des sociétés modernes et ne reconnaît que sa propre particularité. Renfermé sur lui-même, survivant grâce à la religion tout en étant humiliée par elle, le Canada français avait tous les traits d'une société soumise, insignifiante et ignorante.

Victime de la domination étrangère, mais aussi porteur de son propre malheur, condamné à l'infériorité économique et culturelle, le Canadien-français a la chance d'accéder à l'universel grâce à la Révolution tranquille. La prise en charge par les Canadiens-français des différentes sphères de contrôle de l'État et de l'économie

nationale libère et émancipe ces derniers et leur permet de connaître enfin la modernité. On cite à cet égard les progrès, la modernisation technique, la création de l'État-providence et la fin de la domination du clergé sur l'État et les esprits (Linteau, 1999).

Doit-on métisser le récit d'une trajectoire nationale particulière avec les impératifs économiques et culturels de la mondialisation et la citoyenneté cosmopolite universelle ? Gérard Bouchard, pourtant considéré comme un des penseurs phare du nationalisme civique, (Bock-Coté, 2007 ; Bédard, 2011) estime que ce dernier « fait un peu illusion en réduisant la sphère publique au domaine du droit, de la raison et de l'universel » (Bouchard, 1999, 24). C'est dans cette optique que Bouchard souhaite opérer « une reconstruction de la mémoire collective et des mythes fondateurs » (Bouchard, 1999, p. 17). Il reconnaît ainsi que la nation, même constituée d'individus rationnels, a besoin de croyances, de symboles et de mythes fondateurs afin de se constituer en sujet (Bouchard, 1999). C'est ainsi qu'il propose de relire ce récit sous le regard des enjeux qui travaillent la société contemporaine.

Le Rapport Bouchard-Taylor (2008) montre ce que peut donner une lecture pluraliste et civique de la Révolution tranquille. Bien que ce rapport demeure neutre quant à la question qui oppose fédéralistes et souverainistes, il incarne bien la pensée des nationalistes civiques dont nous traitons.

Dans le Rapport, la Révolution tranquille marque le moment où les Québécois ont pris « conscience de la pluralité ethnoculturelle » (Bouchard-Taylor, 2008, p. 116). C'est à ce moment que le Canadien-français tourne le dos à l'homogénéité afin de se convertir aux lois de la modernité et qu'il devient Québécois. Soucieux des processus

institutionnels neutres et rationnels, les commissaires Bouchard et Taylor décrivent ainsi la Révolution tranquille au regard du nouveau paradigme qu'elle fait naître :

Au cours des années 1960, des événements de divers ordres (comme la création en 1968 d'un ministère de l'Immigration ou la substitution, dans la langue courante, de l'ethnonyme Québécois à celui de Canadien français) en ont marqué le point de départ. Dès lors, une philosophie plus soucieuse des droits a inspiré le législateur. Mais aussitôt, la prise de conscience de l'immigration et de l'anglicisation qui s'ensuivait faisait naître une crainte. On peut voir dans ces trames les deux pôles qui ont sans cesse commandé l'évolution de la pensée interculturelle au Québec : une tension constante entre le souci de l'ouverture et l'inquiétude pour le devenir francophone. En d'autres termes, libéralisme et pluralisme d'un côté, hésitations et retenue de l'autre (Bouchard-Taylor, 2008, p. 116)

Voilà comment, dans l'imaginaire civique, la Révolution tranquille marque le moment de rupture dans l'histoire du Québec. Elle sépare le Canada français homogène et traditionnel de celui, hétérogène et moderne, du Québec contemporain. Les commissaires proposent de modifier l'imaginaire trop exclusif de la Révolution tranquille parce que conçu comme le moment monolithique de la libération culturelle, économique et politique du peuple canadien-français. La Révolution tranquille devient pour eux le moment d'accès à la diversité et à l'hétérogénéité caractéristique des sociétés neuves. Non pas que l'ancien récit ne soit plus le bon. Simplement, il est le récit d'une lignée de Québécois en particulier, et cette histoire doit pouvoir s'ouvrir. Dès lors, naît une tension entre la nécessité d'ouverture et le réflexe de protection canadien-français associé à sa condition de peuple minoritaire dans une Amérique anglophone (Bouchard-Taylor, 2008).

Le mythe renouvelé et modernisé de la Révolution tranquille permet de fonder le modèle d'intégration et de vivre-ensemble que favorisent les nationalistes civiques, l'interculturalisme.

3.4 L'interculturalisme et diversité

La Révolution tranquille, comprise en tant que moment fondateur du passage de la société traditionnelle homogène vers celle, moderne et caractérisée par la diversité, fonde le modèle interculturel des civiques (Bouchard-Taylor, 2008).

Dans ce modèle, l'époque et la nation québécoise se distinguent par le fait que « la diversité est inscrite dans nos activités quotidiennes du métro au boulot, en passant par le resto » (Seymour, 2011, p. 17). Ainsi, non seulement cette réalité est-elle inscrite dans nos origines à travers la Révolution tranquille, mais elle correspond également à « une réalité bien tangible » voire à une « vérité sociologique » (Seymour, p. 17). Cela rend la révision du cadre national d'autant plus urgente qu'elle postule l'existence d'une forme de retard sur le réel dans la conception actuelle de la nation.

Le nationalisme civique, soucieux de « ne pas imposer un mode de vie » (Seymour, 2011, p. 31) issu de la majorité de souche canadienne-française, considère déplorable de vouloir « déterminer ce qui fait la spécificité » (Seymour, 2001, p. 23) de la culture québécoise. En somme, et cela s'applique à toutes les réalités, qu'elles soient institutionnelles, politiques ou historiques, le nationalisme civique affirme qu'il faut définir toute culture « non pas en s'attachant à discriminer les œuvres qui y sont produites, mais bien en prenant conscience des influences particulières qu'elle subit »

(Seymour, 2011, p. 25). En somme, l'universel, formel et neutre permet d'accéder au particularisme des sujets indivisibles. C'est là un des fondements de l'interculturalisme :

Protéger et aider à maintenir la diversité des cultures est devenu un impératif pour une démocratie libérale à condition de poser que ce sont les individus, pas les cultures, qui sont égaux et de refuser toute conception essentialiste des cultures [...] pour ce libéralisme pluraliste, les cultures sont un instrument de la liberté individuelle. (Audard, 2009, p. 587)

Dans le nationalisme civique, ce sont les individus qui sont porteurs d'une culture particulière et choisie. Cette culture doit avoir la possibilité de s'exprimer à l'intérieur d'un cadre neutre fourni par le groupe majoritairement historique. Ainsi, les individus ont le droit à la culture de leur choix, en fonction de leurs besoins, intérêts ou croyances, tant que celles-ci contribuent à l'amalgame dans un tronc commun. Dans le cadre du Québec, le cadre national neutre commun est donné par la Charte des droits de la personne et le français est la langue commune. L'importance du français ne vise pas à reconnaître la prédominance d'un sujet historique sur le contenu national, mais simplement à favoriser les échanges entre individus rationnels et quantitativement majoritaires. Dans cette croyance, la langue, la culture et l'histoire sont neutres puisque dépossédés de toute essence référant à la souche de la majorité canadienne-française.

Lorsque je parle de la langue, de la culture et de l'histoire de la majorité nationale francophone, je fais référence non pas à des biens qui lui appartiendraient en propre, mais plutôt à des biens auxquels elle a directement accès. Dire que ces biens sont ceux de la communauté politique dans son ensemble, c'est dire qu'il s'agit de biens auxquels l'ensemble des Québécois ont accès (Seymour, 2011, p. 30)

Par opposition au nationalisme culturel qui voit dans la majorité historique une affirmation particulière du projet moderne à même de proposer un modèle de société universel, le nationalisme civique propose une représentation de la nation fondée sur la reconnaissance des principes de liberté individuelle, de diversité, d'égalité, de démocratie, de tolérance, de justice et de redistribution (Audard, 2009; Seymour, 2011). Se fondant sur ces grands principes libéraux, la nation québécoise civique se dit constituée d'individus qui adhèrent par choix, sous la forme d'un contrat social, « aux principes démocratiques fondamentaux ainsi qu'à la Charte québécoise des droits et libertés » (Seymour, 2001, p. 17). Par ailleurs, le cas échéant, il est souhaitable pour ces mêmes individus qu'ils se regroupent afin d'obtenir des droits collectifs. Pensons à cet égard à la multiplication des revendications politiques fondées sur de nouvelles modalités identitaires de regroupement. De l'avis des civiques, ces luttes s'inscrivent en continuité avec les grandes luttes sociales qui ont marqué l'histoire du progrès moderne (lutte des femmes, lutte pour les droits civiques des afro-américains, lutte pour le droit des gais, lutte pour le droit des handicapés).

Le défi posé par la « société des identités » (Beauchemin, 2004) est notamment celui de possibles « confusions des allégeances » (Jacques, 1998, p. 10). Une confusion pour des individus tirillés entre des engagements parfois contradictoires entre les intérêts individuel et identitaire, national et mondial. Comment est-il possible pour les individus de concilier les intérêts individuels, particuliers ou locaux et ceux de l'humanité, de l'universel et de la planète entière ? Comment créer de l'unité à partir de la diversité et inversement ?

Plusieurs jugent que cette diversité est saine et qu'elle témoigne du pluralisme des sociétés modernes. D'autres, au contraire, estiment qu'elle manifeste une perte de sens et d'unité conduisant à un affaiblissement général du lien social (Jacques, 1998, p. 10).

Le nationalisme civique considère que la multiplication des revendications identitaires participe d'une réactualisation, en marge des institutions politiques traditionnelles, des grandes luttes contre les inégalités et les injustices sociales. (Beauchemin, 2004) En ce sens, la lutte pour la reconnaissance des groupes identitaires est positive puisqu'elle permet à des individus opprimés dans le cadre de l'État-nation de se regrouper, de s'exprimer et de revendiquer droits et réparations.

Le modèle interculturel se veut en phase avec les besoins de la mondialisation et des revendications identitaires des groupes minoritaires, y compris les groupes religieux.

La position des civiques en faveur du principe des accommodements raisonnables en matière de pratique religieuse n'est que l'expression appliquée de cette approche qui favorise le choix des individus rationnels.

En matière d'accommodements religieux, les civiques affirment comme pendant les Lumières que « les individus sont libres de déterminer eux-mêmes leurs valeurs, projet de vie, conceptions du bien qui vont structurer et guider leur existence » (Caron, 2012, p. 186). Cette affirmation est aussi bonne pour la religion qui, travaillée par la modernité, devient une affirmation personnelle, fondée dans une expérience intime du sacré. Alors que la religion traditionnelle était comprise en tant que système de normes et de valeurs qui transcendent les individus, elle est désormais comprise comme relevant du choix et de l'espace privé. C'est pourquoi, en matière d'accommodements, le modèle interculturel civique adhère à l'idée selon laquelle le sentiment religieux moderne est privatisé (Hentsch, 1993). En somme, le principe qui doit guider la société devant la demande d'un individu d'obtenir un accommodement

en fonction de ses croyances et convictions religieuses profondes est le suivant : « On doit être accommodant envers toute revendication faite par des individus au nom de la liberté de conscience, si leur demande est raisonnable » (Caron, 2012, p. 186).

Ainsi, une fois la foi individualisée et privatisée en fonction des principes libéraux, la liberté religieuse est garantie à moins que celle-ci ne soit irrationnelle, c'est-à-dire que la demande engendre un coût trop grand pour la collectivité, qu'elle entre en conflit avec d'autres droits garantis par la charte ou que la demande soit considérée comme n'étant pas sincère. Ainsi, afin de déterminer si la demande d'un individu est raisonnable, les nationalistes civiques « vont avoir recours à la raison pratique propre à tous les individus, ceux-ci étant, conformément à l'esprit des Lumières, égaux en droits et en raison » (Caron, 2012, p. 186). Toujours conformes aux croyances modernes, les civiques estiment que les demandes « doivent plutôt reposer sur des arguments intelligibles de façon universelle » (Caron, 2012, p.186). Ce souci d'intelligibilité et d'universalité vise à neutraliser les divergences morales potentielles car l'objectif n'est pas d'aller par-delà ces divergences morales en vue d'en arriver à un dépassement des positions antagoniques. Dans le modèle rationaliste des civiques, les individus sont plutôt amenés à « justifier leurs positions de manière à ce qu'elles puissent être comprises et acceptées par les autres » (Caron, 2012, p.186). Pour ce faire, les individus doivent utiliser un langage formel et universel, comme celui fourni par la Charte des droits et libertés, s'ils veulent en arriver à une solution sans violence. (Caron, 2012) Lorsque le vivre-ensemble constitue l'intérêt premier, il faut rationnellement éviter que les individus et les collectivités imposent un cadre subjectif imprégné de valeurs et de préjugés. En somme les individus doivent « éviter de fonder leur raisonnement sur des conceptions particulières de la vie bonne, qui peuvent être religieuses ou séculières, qui sont tributaires d'un désaccord profond et irrémédiable entre les individus » (Caron, 2012, p.187).

Un tel modèle vise à neutraliser les tyrannies de la majorité nationale qui pourrait vouloir imposer ses croyances particulières sans arguments universels qui les justifient. Dans le modèle interculturel, il faut protéger les individus des préjugés associés à la masse qui ne fonde pas toujours sa conception du bien et de la vie bonne sur des principes universels.

3.5 Conclusion

Le nationalisme civique propose un modèle de société fondé sur l'interculturalisme dans le prolongement du projet amorcé lors de la Révolution tranquille. L'imaginaire de ces derniers en est un de rupture face au passé canadien-français érigé en contre-modèle devant la société neuve qui naît au tournant des années 1960. Cette nouvelle société doit se constituer en fonction des impératifs de la mondialisation selon la proposition pluraliste libérale. Ces derniers proposent une nation déliée d'un sujet collectif particulier porteur d'une culture et d'une histoire. La culture et la religion sont d'abord de l'ordre de la sphère privée et c'est dans un deuxième temps qu'elle s'exprime à travers l'espace public. En somme, personne ne peut imposer sa conception de la vie bonne. Le rôle de l'État libéral est ainsi de garantir l'accès libre à la culture et à la religion de son choix par l'intermédiaire des tribunaux. Ainsi, le nationalisme civique propose une société fondée dans le contrat social entre individus rationnels à même de discuter et d'argumenter en vue de faire reconnaître leurs besoins et droits fondamentaux inscrits dans les chartes. Dans le même ordre, la privatisation de la foi a pour conséquence de ne plus considérer la question religieuse en tant que modèle d'organisation du monde, mais bien en tant que croyances individuelles.

Le nationalisme civique ne possède pas le monopole de la question nationale au Québec. En effet, depuis une dizaine d'années, le nationalisme conservateur occupe

de plus en plus d'espace dans le débat sur la révision et la reformulation du cadre national. Les civiques Jean-Marc Piotte et Jean-Pierre Couture caractérisent ainsi les conservateurs :

Des dénominateurs communs nous permettent de les regrouper sous le chapeau du nationalisme néoconservateur : le passéisme, la critique conservatrice de la modernité, l'épistémologie idéaliste, l'oubli ou le rejet de l'apport des sciences sociales ou l'euphémisation de leur conservatisme [...] Tous ces auteurs jugent le présent et le futur à la lumière du passé. (Piotte et Couture, 2012, p. 12)

Ainsi, pour les civiques, le courant conservateur constitue un obstacle majeur à l'indépendance du Québec puisqu'il s'oppose à toute révision du cadre national rendu nécessaire pour être en phase avec la diversité caractéristique de notre époque.

CHAPITRE IV

LE NATIONALISME CONSERVATEUR ET LE PROJET MODERNE DE LA GRANDE NOIRCEUR À LA LAICITÉ

*La modernité a découvert la nation
comme cadre ou socle de la démocratie
presque à sa propre surprise.*

Alain Finkielkraut, *Qu'est-ce qu'une
nation?*, Nation, citoyenneté et solidarité,
p. 479.

Dès 2007, le nationalisme conservateur, à l'occasion de la défaite historique du Parti québécois et du débat sur l'aménagement des signes religieux dans l'espace public, en profite pour occuper une place plus importante dans le milieu universitaire et médiatique (Piotte et Couture, 2012). Pour les conservateurs, le scrutin du 26 mars 2007, qui place l'Action Démocratique du Québec dans l'opposition officielle, exprime l'échec du nationalisme civique (Bock-Coté, 2007).

Jacques Beauchemin et Gilles Labelle estiment que le concept de conservatisme auxquels ils sont associés sert de « fourre-tout conceptuel » voire qu'il constitue « une idée commode » pour délégitimer leur pensée, sous prétexte qu'ils s'opposeraient à toutes les formes d'innovations (Beauchemin, 2012, p. 9). Malgré tout, Beauchemin reconnaît que « l'idée vague de conservatisme possède une certaine réalité » (Beauchemin, 2012, p. 10). En ce sens, il préfère la faire sienne plutôt que de laisser ses opposants la déterminer :

Le conservateur est alors celui qui prend position en faveur de la constitution d'un monde commun, d'une société, autour d'une représentation partagée des fins de la communauté politique et du sujet procédant de l'histoire et de la culture toujours singulière qu'il incarne [...] La diversité sociale est non pas un projet, mais un fait sociologique. Elle se développe dans nos sociétés ouvertes. Elle appelle les vertus de tolérance et d'ouverture. Nos sociétés lui doivent une part de leur dynamisme mais il serait naïf de ne pas considérer en même temps les défis que comporte l'établissement d'un vivre-ensemble cohésif (Beauchemin, 2012, p. 12-16)

Le nationalisme conservateur souhaite rompre avec le sentiment de victimisation provoqué par la déclaration de Parizeau. (Bock-Coté, 2007 ; Bédard, 2011) Le nationalisme conservateur plaide pour le retour d'une nation fondée dans la mémoire vivante de la majorité de souche canadienne-française. (Bock-Coté, 2007). Devant la révision du cadre national qu'ils considèrent imposée politiquement par une élite intellectuelle libérale et mondialiste, les conservateurs s'opposent vigoureusement à la proposition civique qu'ils associent à la « dénationalisation tranquille » (Bock-Coté, 2007) ou encore à la *trudeauisation des esprits* (Bédard, 2011).

Afin de relancer le mouvement indépendantiste et le sortir du paradigme civique, les conservateurs proposent une réconciliation avec le passé, en particulier avec la période de la Grande noirceur (Bédard, 2011). Cette affirmation identitaire doit également procéder d'une réappropriation par la majorité de l'espace politique et culturel, notamment avec le projet de laïcité.

4.1 Présentation des acteurs

La pensée conservatrice québécoise de la nation peut être associée à la mouvance américaine de John Fonte, Samuel P. Huntington et Francis Fukuyama. La mouvance conservatrice puise dans les Lumières, dans les idées contre-révolutionnaires françaises et dans toutes les critiques du projet moderne et de ses conséquences à travers les siècles (à gauche comme à droite). Le nationalisme conservateur réfère aussi à Alain Finkielkraut, Philippe Muray, Pascal Bruckner, Renaud Camus et d'autres auteurs. Au Québec, les principaux acteurs reconnus du nationalisme conservateur sont Joseph-Yvon Thériault, Jacques Beauchemin, Mathieu Bock-Coté, Éric Bédard, Marc Chevrier, Serge Cantin, Gilles Labelle et Djemila Benhabib (Piotte et Couture, 2012). L'influence des conservateurs s'est d'abord fait sentir dans l'espace public lors de la Commission Bouchard-Taylor et au moment de l'élaboration du projet de Charte de la laïcité. Plus récemment, la question de l'accueil des migrants ainsi que celle liée au terrorisme islamique ont fourni des espaces d'expressions aux nationalistes conservateurs dans leurs critiques des excès du libéralisme hégémonique (Michéa, 2010 ; Audard, 2009).

4.2 Le paradigme de la mondialisation et la révision du cadre national

Les conservateurs ne nient pas les effets de la mondialisation et la pression qu'elle exerce sur la légitimité du cadre national. Cependant, ces derniers considèrent que l'épuisement du cadre national devant les pressions mondialistes et néolibérales n'est pas naturel et qu'il doit être inversé par le rétablissement des souverainetés nationales (Bock-Coté, 2016). En ce sens, les conservateurs estiment fausse l'idée selon laquelle la révision du cadre national constitue une « réalité sociologique » immuable d'une époque mondialisée caractérisée par la diversité :

Ces années sont hantées par la mauvaise conscience et par la vogue de l'inter/multiculturalisme [...] aux yeux d'une intelligentsia dite progressiste, la mondialisation des échanges, le déclin de l'Occident, la montée des mégapoles sonnaient le glas des États-nations et conduisaient à la nécessaire fusion des cultures dans un grand magma global. (Bédard, 2011, p.18)

D'abord, la mondialisation mène pour les conservateurs aux inégalités économiques et sociales. Au niveau de la culture, elle favorise une homogénéisation au profit d'une identité mondialisée, cosmopolite et sans frontières. Cette identité porte le visage du spéculateur boursier. Ce faisant, la mondialisation détruit les cultures locales ou les tropicalisent en les transformant en produits de consommation. De plus, la mondialisation favorise l'exploitation économique des pays du tiers-monde et vide ces pays de leurs meilleurs éléments par la promotion de l'émigration. En fait, de l'avis conservateur, l'immigration de masse dans les pays développés constitue l'élément premier d'une stratégie économique visant à augmenter le bassin de travailleurs surqualifiés afin de faire pression à la baisse sur les salaires (Dubreuil et Marois, 2011). En revanche, cette immigration massive a un coût pour les pays d'accueil qui sont incapables de fournir des emplois de qualité et des services sociaux dignes de ce nom pour tous (Dubreuil et Marois, 2011). D'autant plus que ces mêmes États-nations voient leur souveraineté politique contestée, tant par les forces du marché que par les nouvelles revendications identitaires qui judiciairisent le politique (Beauchemin, 2004). En effet, selon les conservateurs, l'arrivée massive de nouveaux arrivants, combinée au démantèlement de la souveraineté des États-nations au profit de tribunaux qui interprètent les chartes, favorisent le morcellement du tissu social des nations d'Occident. Ce phénomène participe de l'augmentation des revendications communautaristes et contribue à la construction de ce que Jacques Beauchemin

nomme la société des identités (Beauchemin, 2004). C'est dans ce contexte de revendications identitaires que les conservateurs affirment le besoin de réaffirmation du caractère laïque de la société québécoise.

Ainsi, la première posture que le Québec doit avoir face aux impératifs de l'immigration et de la mondialisation consiste à en réduire les conséquences néfastes par une réaffirmation du cadre national dans ses dimensions économique, culturelle, politique et historique (Beauchemin, 2004 ; Bock-Coté, 2007).

C'est dans cet état d'esprit que les conservateurs dénoncent le nationalisme civique qui s'exprime par un rejet du passé d'avant la Révolution tranquille – elle-même romancée – ainsi que par la volonté de construire une société en phase avec les préoccupations pluralistes de la pensée libérale contemporaine (Bédard, 2011).

4.3 La Grande noirceur

En réponse à la représentation civique de la nation, les conservateurs proposent une réconciliation de la nation québécoise avec le passé collectif canadien-français de la majorité francophone (Bédard, 2011). Pour les conservateurs, la référence à la mémoire portée par la majorité de souche canadienne-française a pour fonction principale de surmonter la « haine de soi » qui habitent les Québécois, mais aussi plusieurs nations d'Occident (Bock-Coté, 2007) Les institutions, la culture et l'histoire du Québec sont pour les conservateurs, des témoins qui fondent l'expérience démocratique moderne particulière au Québec. C'est au nom de l'histoire moderne que ce principe est formulé par les conservateurs :

La nation devient ainsi le vecteur culturel et historique du projet civilisationnel de la modernité. C'est pourquoi la modernité s'est toujours déclinée selon des variantes contextualisées. (Thériault, 2010, p. 16)

Ainsi c'est au nom de l'expression toujours particulière de l'universalisme moderne, dans sa conception substantive, en tant que porteur de valeur et de norme modernes, que le conservatisme défend le recours au passé.

Nous admettons maintenant que la Révolution tranquille constitue un mythe national à partir duquel il est possible de fonder un projet de société. Par ailleurs, tout comme le projet des Lumières qui s'est construit dans l'altérité face à un monde radicalement autre, le mythe de la Révolution tranquille s'est en bonne partie construit en réaction à ce qui fût nommé la Grande noirceur. Contre l'idéal de rupture civique, les conservateurs proposent plutôt un récit de continuité entre le Canada français d'autre fois et le Québec d'aujourd'hui.

4.3.1 Le recours au passé

Afin de réhabiliter la mémoire canadienne-française en tant que lieu à partir duquel il est possible de penser l'avenir, des intellectuels tentent de repenser cette période. Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin ont publié en 1994 un ouvrage intitulé *La société libérale duplessiste*. Plus récemment, après une longue pause de travaux sur la question, Xavier Gélinas et Lucia Ferretti ont publié *Duplessis, son milieu, son époque (2010)* Ce dernier visait à rétablir certaines idées pré-conçues sur la période du duplessisme. Éric Bédard qui dans *Recours aux sources, Essai sur notre rapport au passé* tente de réhabiliter l'idée que l'on puisse avoir recours à la mémoire et au passé d'un sujet historique collectif particulier pour

penser l'orientation de l'avenir.

L'historien conservateur Éric Bédard estime que le Québec « entretient un rapport trouble au passé » (Bédard, 2011, p. 11) et particulièrement en ce qui a trait à la période de la Grande noirceur. L'imaginaire modernisant de la Révolution tranquille a ostracisé la période qui l'a précédée en lui faisant porter l'odieux de l'Autre. La Grande Noirceur est ainsi devenue, condamne-t-il, une sorte de « repoussoir ou de contre-modèle » (Bédard, 2011, p. 11). Cela aurait eu pour conséquence, la polarisation des débats et le mépris quasi-unanime à l'égard de ceux et celles n'adhérant « pas à la vulgate de la Grande Noirceur » (Bédard, 2011, p. 12). C'est d'ailleurs le constat déjà posé en 1994 par Bourque, Duchastel et Beauchemin :

Le régime Duplessis devient ainsi le symbole de ce Moyen Âge qu'aurait traversé le Québec de 1840 à 1960. Il apparaît d'autant plus rétrograde qu'il serait le dernier obstacle au surgissement de la modernité que le nouveau sens commun situe aux premiers jours de la Révolution tranquille. (Bourque, Duchastel, Beauchemin, 1994, p.12)

Bédard et d'autres conservateurs reconnaissent que la société canadienne-française du tournant des années 1960 « accusait certains retards » (Bédard, 2011, p. 12) notamment sur le plan économique et du social. Bédard cite à cet égard le cas des femmes mariées jusqu'alors « considérées comme des mineures par le Code civil » (Bédard, 2011, p.12). Dans un même ordre d'idée, l'historien reconnaît la l'omniprésence de l'Église dans l'organisation de la société canadienne-française, tout en déplorant « la pression morale souvent insupportable » à laquelle les femmes y étaient soumises par « certains curés » (Bédard, 2011, p. 12).

Par ailleurs, malgré cette réalité, les recherches historiques ont démontré selon Bédard, qu'avant 1960, « le Québec s'urbanisait et se syndiquait au même rythme que l'Ontario » (Bédard, 2011. p. 13). De plus, une bourgeoisie canadienne-française ayant à cœur les intérêts économiques de la communauté existaient et ce, dès avant la création de la Caisse de dépôt et de placement dans les années 1960. En ce qui concerne l'éducation sous Duplessis, Bédard souligne l'existence d'un excellent « réseau de collèges techniques » et la « construction de centaines d'écoles » (Bédard, 2011, p.13). Quant à la religion, elle occupe une grande place dans le Québec d'autrefois sans pour autant se substituer aux pouvoirs de l'Assemblée nationale. Les conservateurs citent à cet égard les élections et la succession de différents Premiers ministres à la tête de la province. Bédard va jusqu'à faire de Duplessis le père de la Révolution tranquille (Bédard, 2011).

En somme, les conservateurs n'admettent pas l'idée selon laquelle la société sous Duplessis était de type traditionnel et homogène, soumise aux dogmes religieux de l'institution et étrangère à la modernité. En fait, surtout chez Bédard, il y a parfois glorification d'un passé déchu et paisible (Piotte et Couture, 2012).

Selon les conservateurs, l'image sombre de la Grande noirceur nous la devons en partie à certains intellectuels de la revue *Cité libre* influente dans les années 1950. Ces intellectuels voulaient rompre avec le clérico-nationalisme de l'Union nationale de Duplessis tout en coupant les liens avec la culture canadienne-française.

Il fallait rompre avec le nationalisme et, plus largement, la civilisation canadienne-française. La solution qui s'offrait aux Québécois était de s'investir dans un Canada nouveau, fondé sur les droits de l'homme, multiculturel, où aucune identité collective ne serait un frein à la liberté et à l'épanouissement d'individus libres et égaux [...] Ils pourraient alors pleinement bénéficier des vertus d'un État progressiste, capable, lui, d'être à la pointe du libéralisme et de la social-démocratie et à l'abri de la corruption québécoise. (Courtois, 2010, p. 53)

Le leader de ce mouvement est sans conteste Pierre Elliott Trudeau pour qui « le principe des nationalités a apporté au monde deux siècles de guerres et de révolutions, mais pas une seule solution définitive » (Trudeau, 1962, p. 6). Selon Bédard, les « similitudes sont frappantes » (Bédard, 2011, p.78) entre le néo-souverainisme des civiques et le projet politique fédéraliste de Pierre Elliott Trudeau.

Dans les deux camps, il y a la construction d'une « mémoire traumatique » (Bédard, 2011, p.78) face à tout ce qui précède les années de la Révolution tranquille. Tout « attachement à cette idée de durée » (Bédard, 2011, p.78) nuit à la modernisation du Québec. De plus, d'un côté comme de l'autre, c'est le contrat qui fait société. Dans un tel contexte « la nation n'est plus une donnée de l'histoire ; produit fragile du travail des générations précédentes, elle prend la forme d'un contrat entre individus volontaires et protégés par des chartes ». Quant à la langue française, elle devient purement instrumentale, vidée de toute portée symbolique, elle est le moyen de communication utilisé par une majorité. La langue est ici « simple instrument de communication » (Bédard, 2011, p.78).

Ainsi, dans la pensée conservatrice, l'interprétation classique du mythe de la Révolution tranquille, construit en opposition avec l'époque de la Grande noirceur, à

pour objet la dissolution de tout sujet politique particulier aux origines canadienne-françaises. Ce projet s'inscrit en continuité avec les impératifs pluralistes de la mondialisation qui amènent les civiques à revoir le passé afin de mieux l'accommoder avec les préoccupations du présent. En somme, il vise la création d'une société libérale fondée sur la raison, les droits individuels et le marché. Or, dans la perspective conservatrice, accorde une grande importance à l'idée d'un sujet collectif porteur d'une culture et de valeurs à la fois particulières et modernes, une telle conception de la nation est limitée.

Le projet moderne repose, pour la sphère de la technique sur la rationalité scientifique, pour l'espace économique sur la main invisible du marché et pour l'univers politique sur la logique des droits. Ni la science, ni le marché, ni les droits ne sont, à proprement parler, des réalités culturelles, voire nationales, ils visent justement à s'autonomiser par rapport à des réalités culturelles telles la société. (Thériault, 2011, p. 15)

Ce qui amène à la proposition conservatrice, en opposition avec l'idéal interculturel des civiques, la laïcité. Débat qui, au Québec, s'est exprimé autour de la question des accommodements raisonnables.

4.4 Démocratie et laïcité

Rappelons que pour les civiques, ce sont principalement des « faits sociaux », à la fois locaux et mondiaux, qui imposent naturellement une redéfinition du cadre national. Cette redéfinition sans mention particulière de la majorité de souche canadienne-française, doit pouvoir inclure « l'ensemble des citoyens qui se représentent comme Québécois » (Seymour, 2001, p. 21). Au terme d'une telle démarche, il sera selon l'idéal civique « de plus en plus difficile et inutile de

distinguer parmi tous ces gens, ceux qui sont membres de la nation québécoise et ceux qui ne le sont pas » (Seymour, 2001, p. 21). Ceci dans le but de rendre l'identité québécoise la plus inclusive possible et qu'elle soit choisie par le plus grand nombre d'individus possible. L'identité collective doit être la plus neutre possible afin de laisser les individus s'exprimer dans leurs particularités.

Pour les conservateurs, ce principe rend l'identité nationale désuète dans la mesure où la nation, lorsque dépossédée de toute substance, devient incapable de tracer la frontière entre ceux qui en font partie et ceux qui en sont exclus. En somme, les conservateurs estiment que la nation québécoise a le devoir de dicter, de manière collective, au nom d'un sujet transcendant, le contenu de la vie bonne. Ainsi, c'est au nom de la démocratie que les conservateurs légitiment la prémisse selon laquelle la majorité historique, dans une société moderne, a le devoir de guider l'État au nom de principes universels.

Depuis toujours, la démocratie s'est appuyée sur la règle de la majorité. Dans les nations modernes, cette règle s'est fixée presque naturellement, dans la mesure où la majorité correspondait pour l'essentiel à un groupe culturel majoritaire préexistant à la formation politique de la nation. (Beauchemin, 2007)

C'est pourquoi les conservateurs consentent à l'imposition d'un certain mode de vie sans égard pour la crainte d'une « tyrannie de la majorité ». À l'inverse, les conservateurs craignent plutôt une forme de tyrannie des individus et des groupes minoritaires par le pouvoir que leur attribuent les tribunaux au détriment des institutions politiques censées représenter la majorité.

Dans l'horizon actuel des choses, le nationalisme conservateur considère que *l'idéologie multiculturaliste* (Bock-Coté, 2007), synonyme d'interculturalisme, a des conséquences dissolvantes sur les représentations de la nation.

Dans un premier temps, le multiculturalisme canadien a pour conséquence de noyer l'identité collective québécoise dans une mer d'individus et de minorités. L'idéologie multiculturaliste encourage également la multiplication des revendications identitaires au nom du droit des minorités opprimées par la majorité nationale (Beauchemin, 2004). En somme, la démocratie incarne désormais l'outil d'émancipation des minorités opprimées par la majorité. Les conservateurs reprochent à l'approche interculturaliste des civiques d'avoir les mêmes conséquences que le multiculturalisme canadien et de favoriser la dissolution du social dans la « société des identités ». En somme, les conservateurs estiment que le modèle interculturel n'est que le projet élaboré par Trudeau, mais dans sa version francophone.

Pour les conservateurs, le projet de « dénationalisation tranquille » (Bock-Coté, 2007) que provoque le nationalisme civique au nom de la mondialisation des marchés et de la diversité grandissante, repose d'abord sur une volonté de construction politique. En fait, dans la perspective conservatrice, il en va de la double volonté de la gauche désenchantée des échecs de mai 68 et de la droite économique triomphante depuis la chute du Mur de Berlin, d'imposer des représentations de la nation de plus en plus individualistes, cosmopolites, et sans frontières :

Ainsi nos universitaires-spécialistes-de-la-question-nationale accouchèrent-ils, comme il se doit, d'un souverainisme abstrait, aseptisé, dénationalisé, garanti « ethnicité zéro » ; un souverainisme on ne peut plus civique et politiquement correct du point de vue néolibéral dominant. (Cantin, 2002, p. 96)

Le débat sur la question des accommodements raisonnables en matière de religion a d'ailleurs permis d'exprimer cette particularité de la pensée conservatrice. Beauchemin s'interroge ainsi :

Est-il possible, dans ce contexte de célébration empathique de la diversité, de proposer un modèle d'intégration dans lequel persisterait la conviction que les sociétés forment des mondes de culture, d'histoire et de valeurs singulières ? (Beauchemin, 2010)

L'idée conservatrice étant de proposer un réel monde commun qui puisse aller au-delà de la protection des droits individuels et de la garantie de l'accès à la culture de son choix.

C'est au nom des principes d'égalité entre les hommes et les femmes acquis depuis la Révolution tranquille à travers le rejet de l'omniprésence du clergé que les Québécois se sont construits une idée sur la religion. Ainsi, la religion ne relève pas seulement du domaine privé. Elle propose un modèle de société et de valeurs universelles qui peut dépasser le seuil d'acceptabilité d'une collectivité. En somme, la religion précède l'individu tout comme la nation. Accepter les demandes formulées par des fondamentalistes religieux au nom de la diversité c'est nier à la fois la spécificité de la culture québécoise et les valeurs universelles qu'elle porte dans sa mémoire. Surtout, c'est nier la portée universelle des grandes religions qui va bien au-delà des simples convictions personnelles. La religion propose un système de normes et de valeurs qui s'oppose à l'égalité naturelle des hommes, et donc au projet moderne. En ce sens, la pensée moderne ne doit pas renier ses propres principes universels et fondateurs au nom de demandes particulières; lesquelles renvoient aussi à un système normatif qui ne donne pas son nom.

Si une majorité de Québécois s'oppose au port de signes religieux dans la fonction publique, ce n'est pas par racisme, intolérance ou incompréhension à l'égard de convictions individuelles profondes. Selon les conservateurs, c'est d'abord au nom du respect d'une majorité d'individus possédant raison et histoire commune qu'il faut interdire cette pratique. C'est au nom de la subordination de la religion à la sphère politique et publique que les conservateurs ne peuvent concevoir qu'une personne affiche ses convictions religieuses lorsqu'elle travaille pour l'État.

4.5 Conclusion

Le nationalisme conservateur s'oppose à la redéfinition de la nation québécoise telle que proposée par les civiques, car elle rend « l'héritage impossible » (Bédard, 2011, p. 78). Le projet civique, déplorent les conservateurs, a pour objet l'élaboration d'une société nouvelle dans laquelle la nation se dissout dans « un contrat entre individus volontaires et protégés par des chartes » (Bédard, 2011, p. 78). Or, les chartes ne peuvent pas constituer le ciment d'une société, car elles ne font que garantir des droits individuels. Dans la pensée conservatrice, ce n'est pas l'individu qui est porteur de l'universalisme des modernes mais les nations qui déterminent la liberté particulière de chaque individu.

À l'opposé de la création d'une nouvelle représentation de la nation qu'ils jugent sévèrement, les conservateurs envisagent un retour aux représentations ancrées dans l'héritage et la mémoire canadienne-française. Ainsi s'exprime l'historien Éric Bédard sur cette volonté d'enracinement et de reconnaissance des fondations canadiennes-françaises de l'identité collective québécoise : «Il m'arrive de penser que cette utopie du Québécois nouveau complètement affranchi d'une histoire jugée avilissante et son corollaire, le rejet viscéral du canadien-français, a vicié notre passé » (Bédard, 2011, p. 17).

Dans cette perspective, l'essentiel pour les conservateurs réside dans l'affirmation de la nation québécoise en tant que sujet particulier substantif, par-delà la somme des individus qui occupent le territoire, dans ses dimensions historique, culturelle et linguistique. Un sujet particulier qui donne à l'expérience québécoise son caractère universel à travers le récit de la civilisation occidentale et dont les Québécois sont les héritiers (Beauchemin, 2007).

CONCLUSION

L'opposition entre civiques et conservateurs ne doit pas épuiser la question nationale. Il nous faut plutôt s'élever au-dessus des monologues accusatoires pour aller vers un débat constructif entre indépendantistes.

Pour reprendre Hubert Aquin, préoccupé par la ghettoïsation des imaginaires et des idées ; la pensée, quand elle est « taxée d'un coefficient de représentativité » et lorsqu'elle est « réduite à une tendance ou à une école » s'avère « dépossédée de toute capacité dialectique » (Aquin, p. 299). Est-il possible de rétablir le dialogue entre civiques et conservateurs ? Quels sont les obstacles ?

Pour ce faire, il faut d'abord reconnaître que personne ne possède le monopole de la vérité sur la nation. Comme nous l'avons évoqué à propos de Jacques Beauchemin, ces catégories civiques et conservatrices peuvent constituer des fourre-tout conceptuels ayant pour fonction de discréditer l'adversaire et de neutraliser tout débat. Ce premier

constat vaut tout autant pour les civiques que les conservateurs.

Ensuite, les discussions quant à la forme et la substance de la nation sont inhérentes au fait que celle-ci renvoie au moment de fondation du lien social dans les sociétés modernes. Dès lors, sont sollicités des éléments de forme et de substance, d'immanence et de transcendance, de verticalité et d'horizontalité, de rationalité et de symbolisme, de rupture et de continuité, de libéralisme et de socialisme. C'est en quelque sorte le paradoxe entre l'instituant et l'institué. Tout moment de fondation, pour s'inscrire dans la continuité, doit pouvoir s'incarner et se raconter, sinon il tombe dans l'oubli et ne fonde rien. Ces oppositions expriment la double nature d'un objet aux multiples facettes que constitue la nation. Cette réalité biface de la nation qui s'exprime à travers l'horizon de sens fourni par le projet moderne, constitue une source de confusion à plusieurs égards.

La nation est formelle et universelle en raison de son postulat individualiste, de ses institutions démocratiques, de ses frontières physiques et de ses textes de loi. Toutefois, elle est également substance et sujet particulier, par sa culture, son histoire et sa pluralité d'expressions. Ainsi, la nation est à la fois forme et substance. Ces deux affirmations de la nation sont complémentaires. En effet, la forme ne peut jamais s'exprimer que de manière singulière et la singularité ne prend à son tour conscience de son unicité qu'à travers une abstraction universelle. Forme et substance, universel et particulier, loin de s'opposer, sont plutôt en constantes tensions et structurent les possibles qu'offre le projet moderne. En somme, il est possible de parler du projet moderne, universel dans ses principes – et des différentes nations – singulières dans leur expression, qu'elle soit américaine, française, allemande ou québécoise. L'individualisme et le type de liberté et d'égalité que la modernité engendre dans son principe varient énormément d'un pays à l'autre. Ainsi, alors que la religion est

synonyme de liberté individuelle dans l'univers protestant américain, elle renvoie à l'aliénation collective dans l'univers catholique français. Idem pour le débat sur le port d'armes défendu aux États-Unis au nom des libertés individuelles et le besoin de sécurité ; alors qu'ailleurs il se veut contrôlé au nom de l'égalité et de la paix sociale. Là où la propriété privée est sacralisée au nom des libertés individuelles, ailleurs elle est contestée au nom de l'égalité collective.

La nation, lorsque située sur un axe horizontal, est immanente et contractée par les individus vivants, empiriquement observables, dans un même État et où ils sont sujets de droit. Or, la nation est aussi verticalité et transcendance, vivante, mais avec une ascendance nombreuse. Elle agit en tant que vecteur de légitimation de l'action politique en fonction de l'intérêt national, c'est-à-dire en regard de l'intérêt de tous les Québécois sans égard pour un individu ou un groupe d'individus particulier. Évoquer l'intérêt de la nation, c'est demander aux individus d'y délaissier le leur au profit d'un idéal qui les transcende. La nation est donc principe réel d'ici-bas et évocation symbolique qui lui donne une inclinaison et une profondeur.

La nation est rationnelle dans la mesure où elle repose sur un contrat social qui lie entre eux des individus dotés de la raison et qui sont égaux devant la loi. Mais elle est irrationnelle et symbolique puisqu'elle repose sur un sentiment d'appartenance que le contrat ne peut expliquer à lui seul. Pensons aux émotions positives et négatives que provoquent les événements sportifs à caractère national, la mort des personnages historiques et la réussite ou l'échec de l'un des nôtres à l'étranger. Ces sentiments ne sont pas d'ordre contractuel et rationnel, mais ils renvoient plutôt à des représentations symboliques, émotives, voire inutiles et irrationnelles sur le plan du matérialisme historique.

La nation est rupture et continuité car elle est traversée par des événements marquants qui pondèrent son récit sur une trajectoire du temps linéaire. Elle est rupture au moment des grandes révolutions ou réformes lorsqu'elle fait entrer la lumière ou qu'elle bascule dans l'obscurité. La nation a le potentiel de libérer les individus des dogmes de jadis tout en lui rappelant cette histoire fondatrice. Ainsi, la nation est aussi continuité. La nation propose un enracinement et un souci de mémoire animé d'un désir de perpétuité. La nation se raconte et possède des récits qui témoignent de sa trajectoire, y compris celle des grandes révolutions et des moments de rupture. Ainsi, même lorsqu'elle fait table-rase, elle ne peut faire l'économie d'une construction réelle et imaginaire de cet avant aux origines de ces bouleversements.

La nation est libérale lorsqu'elle met l'emphase sur l'idéologie individualiste des Lumières, sur la protection des libertés individuelles, de la propriété privée et du progrès industriel et technologique. Il y a la nation qui craint les tyrannies de la majorité et qui cherche à protéger l'espace privé face aux invasions potentielles d'un sujet collectif particulier. Cette nation croit dans la démocratie dans la mesure où elle protège les minorités et les libertés individuelles. Mais il y a la nation plus sociale, résidu holiste d'un monde soi-disant révolu. Cette nation est méfiante du progrès et considère que la démocratie doit être au service de la majorité culturelle et historique. Ce rapport à la nation est plus critique de l'imaginaire révolutionnaire des Lumières, il prend forme au tournant du XIX^e siècle chez des penseurs antimodernes comme Condorcet, Bonald, St-Simon et De Maistre. Contre le dogme de la raison et de l'individu abstrait, ces derniers affirment le besoin de transcendance nécessaire à toute fondation de la société. Ici, comme dans la sociologie, l'homme est d'abord un être social avant d'être intéressé et fermé sur lui-même.

La nation des civiques se fonde dans l'imaginaire individualiste de rupture des Lumières, elle est ainsi universelle et formelle, rationnelle, immanente et libérale. Au niveau de la révolution tranquille, le nationalisme civique est formel et universel lorsqu'il exprime ce moment de la modernisation des sociétés industrielles et de l'entrée du Québec dans la modernité. Il est formel et universel lorsqu'il fait de ce moment celui de l'ouverture naturelle à la diversité qu'impose l'époque. Il est immanent et rationnel lorsqu'il affirme que la citoyenneté québécoise sera d'abord fondée sur la volonté de ses membres d'adhérer à un principe de citoyenneté fondé dans la déclaration des droits de la personne. La nation civique s'affirme par le rationnel lorsqu'elle imagine qu'avant la Révolution tranquille, il y avait la Grande noirceur, période associée de manière péjorative à la tradition, voire au Moyen-âge, époque de la religion collective, de l'irrationnel. La révolution tranquille est rupture dans l'imaginaire des civiques, elle crée un Québécois nouveau, rationnel et moderne, affranchi de sa vieille identité canadienne-française. Cette structure de l'imaginaire civique est celui des Lumières et de l'idéologie libérale.

Au sujet de l'interculturalisme aux fondements du modèle de cohésion sociale des civiques, la proposition se fonde sur l'universalisme formel du libéralisme. En matière de religion, elle est définie comme un choix individuel et rationnel. En somme, la religion est réduite à la somme de ses croyants, elle est liberté et émancipation. À l'opposé des croyances de jadis, la nouvelle religion est individualisée, désirée et non contraignante. Elle relève de la sphère privée, qui dans la pensée libérale, doit être protégée des tyrannies de la majorité. En somme, il faut protéger la religion du politique compris ici au sens de la nation. Voilà pourquoi en matière d'accommodements raisonnables, la pensée civique admet le port de signe religieux ostentatoire dans la fonction publique ou dans certains postes d'autorité.

La nation des conservateurs se fonde sur la défense du projet moderne mais dans ses formes singulières. Elle est substantive puisqu'elle postule l'existence d'un sujet collectif et qu'elle possède une dimension symbolique, transcendante et holiste.

Au niveau de la Révolution tranquille et de la Grande noirceur, le nationalisme conservateur est substantif et particulier puisqu'il cherche à préserver le caractère authentique de cette révolution. La mémoire doit nous rappeler que la Révolution tranquille s'inscrit à l'intérieur d'une histoire unique qui met en scène la transformation du Canada français au tournant des années 1960. Ce projet émerge dans la singularité canadienne-française et ne doit pas être réduit aux processus de modernisation qui ont lieu à cet époque. La Révolution tranquille est ainsi un moment de continuité plutôt que de rupture. Ce moment ne doit pas marquer la fin de la référence canadienne-française en tant que lieu de fondation de l'orientation de la nation québécoise.

En effet, pour les conservateurs, l'identité canadienne-française n'est pas irrationnelle et anti-démocratique. Au contraire, c'est elle qui donne l'élan nécessaire aux transformations du Québec des années 1960. Or, les conservateurs considèrent que l'imaginaire de cette révolution a eu pour conséquences de refouler ce qui l'a précédé au nom d'un progrès naturel de la raison et au détriment de toutes les représentations symboliques, culturelles et transcendantes de la nation. La Grande noirceur est ainsi considérée comme une fiction fondatrice d'une certaine idée de la Révolution tranquille qui a pour fonction de séparer le bon nationalisme québécois ouvert à la diversité, du mauvais nationalisme canadien-français homogène. La vision de la nation conservatrice est plus holiste puisqu'elle admet l'existence d'un sujet historique particulier qui transcende la volonté des individus. Pour les conservateurs, acquérir l'identité québécoise relève, par-delà le choix rationnel, d'un sentiment d'appartenance qui doit se transmettre dans la durée, les symboles et la culture.

Au sujet de l'interculturalisme et de la laïcité, la pensée conservatrice est singulière et substantive car elle postule que la religion et la culture précèdent le choix des individus. Dans cette pensée, religion et culture ne sont pas de l'ordre du choix individuel. Pour les conservateurs, les grandes religions existent par-delà la somme des croyances individuelles, elles ont une histoire et elles proposent une vision du monde avec des valeurs et des normes particulières. Ces normes et valeurs universelles religieuses peuvent se trouver en opposition avec la tradition et la mémoire particulière de la nation québécoise. En ce sens, il s'agit de prémunir l'espace public commun contre les dérives individualistes et irrationnelles formulés par les croyants. Dans la perspective conservatrice, il faut protéger le caractère moderne de l'espace public qui doit être soumis aux règles de la démocratie, et donc de la majorité.

Nous croyons qu'afin de rétablir le dialogue entre les deux courants, les civiques doivent reconnaître que le formalisme rationnel des Lumières ne peut à lui seul fonder la nation. La nation est aussi transcendante et symbolique dans sa nature. Toutes les nations modernes témoignent d'une expérience singulière qui fait du monde moderne un monde diversifié et pluriel. Bien que l'individualisme et les principes de liberté et d'égalité qui en découlent soient universels, il faut reconnaître que ces croyances modernes s'expriment au pluriel et de manière particulière. Les civiques doivent dépasser la récupération instrumentale des notions de culture et d'histoire. De plus, ils doivent reconnaître le caractère arbitraire, voire idéologique, du principe de diversité qu'ils érigent en paradigme fondateur.

De l'autre côté, nous croyons que les conservateurs oublient le caractère profondément individualiste, formel et économique de l'idéal civilisationnel qu'ils veulent conserver. Les conservateurs adhèrent au projet moderne, à la rationalité, à la sécularisation et défendent les principes d'égalité et de liberté et acceptent la régulation économique par

les marchés. Ainsi, l'idéal qu'ils défendent au nom de la civilisation et de la nation est à l'origine individualiste, rationaliste et formelle. En somme, les conservateurs expriment mieux que tout autre cette tension inhérente à la modernité entre l'individu autonome et rationnel et le besoin de fondation de cette croyance dans un récit qui transcende la singularité du projet.

Nous croyons que les civiques et les conservateurs expriment deux perspectives d'un même objet. Les civiques défendent le caractère universel et formel du projet moderne alors que les conservateurs veulent conserver le caractère particulier et substantif de l'émancipation proposée par la même pensée. Si l'incapacité à dépasser ce clivage entre les deux pôles du nationalisme québécois continue de se perpétuer, il y a fort à parier que le blocage politique de la question nationale amènera des conséquences funestes pour l'ensemble du mouvement souverainiste. Dans un avenir proche, cette situation pourrait même détériorer la possibilité qu'ont les Québécois de se percevoir comme une nation distincte.

BIBLIOGRAPHIE

Articles de revues et journaux

- Aquin, Hubert. (1962). « La fatigue culturelle du Canada français ». *Liberté : Le Canada français, les clercs et les autres*, vol. 4, no 23, p. 299-325.
- Beauchemin, Jacques. (2007). « La mauvaise conscience de la majorité franco-québécoise ». *Le Devoir* (Montréal), 20 janvier.
- Beauchemin, Jacques. (2010). « Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même ». *Le Devoir* (Montréal), 22 janvier.
- Beauchemin, Jacques. (2012). « Le conservatisme à la défense du monde commun ». *Revue Argument, politique, société et histoire*, Vol 14, no 1, (automne-hiver) p. 8-17.
- Caillé, Alain. (2002). « Le politico-religieux, dix-sept (plus une thèse) embryonnaires écrites dans un esprit ». *Revue du Mauss*, no 19, p. 304-308.
- Caillé, Alain. (2003). « Nouvelle thèse sur la religion ». *Revue du Mauss*, no 22, p. 318-327.
- Cantin, Serge. (2002). « L'intellectuel pour la souveraineté devant l'impasse ». *Liberté*, vol 44, no 1, p. 87-100.
- Caron, Jean-François. (2012). « La gauche multiculturelle et la droite nationaliste au Québec ; Deux manières de penser le pluralisme à partir de la philosophie des Lumières ». *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, no 1, p.185-198.
- Gauthier, François, Tuomas Martikainen and Linda Woodhead (2009). « Religion in consumer society » [Manuscrit non publié].
- Laval, Christian. (2009). « L'utilitarisme comme représentation sociale du lien humain ». *Journal du Mauss*. [<http://www.journaldumauss.net/?L-utilitarisme-comme>], consulté le 12 septembre 2016.
- Lévesque, Kathleen, (2004). « Après le vote ethnique, Landry a exigé de Parizeau sa démission. Pierre Duchesne publie le troisième tome de la biographie non-autorisée de Jacques Parizeau ». *Le Devoir* (Montréal), 30 mars.
- Linteau, P. A. (1999). « Un débat historiographique: l'entrée du Québec dans la

modernité et la signification de la Révolution tranquille». *Francofonia*, (37), p. 73-87.

Mauss, Marcel. (1920a). « La nation ». *L'Année Sociologique* 3 (1953–54), p. 7-68.

Mauss, Marcel. (1920b). « La nation et l'internationalisme ». Communication en français à un colloque: « *The Problem of Nationality* », *Proceedings of the Aristotelien Society*, Londres, 20, 1920, p. 242 à 251.

Parenteau, Danic. (2012). « Conservatisme et gauche politique. De la tradition au service des idéaux progressistes ». *Revue Argument, politique, société et histoire*, Vol 14, no 1, (automne-hiver) p. 27-35.

Renan, Ernest. (1882). « Qu'est qu'une nation ? ». [Document PDF, Les Classiques des sciences sociales de l'UQAC], 63 p.

Thériault, Joseph-Yvon. (2011). « Politique et démocratie au Québec : De l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme ». *Recherches sociographiques*, Vol 22, no 1, p.13-25.

Trudeau, Pierre Elliott. (1962). « La nouvelle trahison des clercs ». *Cité Libre*, Avril 1962, No 46, p. 3-16.

Livres

Audard, Catherine. (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*. Paris : Gallimard, 864 p.

Balthazar, Louis. (2013). *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*. Montréal : VLB éditeur, 319 p.

Bédard, Éric. (2011). *Recours aux sources : Essais sur notre rapport au passé*. Montréal : Boréal, 278 p.

Bock-Coté, Mathieu. (2007). *La dénationalisation tranquille, mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*. Montréal : Boréal, 211 p.

Bock-Coté, Mathieu. (2010). *Fin de cycle, aux origines du malaise politique québécois*. Montréal : Boréal, 184 p.

Beauchemin, Jacques, Gilles Bourque et Jules Duchastel. (1994). *La société libérale Duplessiste*, Montréal : Québec-Amérique, 396 p.

- Beauchemin, Jacques. (2005). *La société des identités, Ethique et politique dans le monde contemporain*, Montréal : Athéna, 184 p.
- Bouchard, Gérard. (1999). *La nation québécoise au futur et au passé*. Montréal : VLB éditeur, 160 p.
- Bouchard, Gérard. (2003). *Raison et contradiction, le mythe au secours de la pensée*. Québec : Éditions Nota bene/CEFAN, 131 p.
- Cardinal, Mario. (2005). *Point de rupture, Québec/Canada le référendum de 1995*. Société Radio-Canada, Bayard Canada Livres inc, 488 p.
- Dubreuil, Benoit et Guillaume Marois. (2011). *Le remède imaginaire : Pourquoi l'immigration ne sauvera pas le Québec*. Montréal : Boréal, 2011, 315 p.
- Duchastel, Jules. (2008). *Mondialisation, citoyenneté et démocratie : La modernité politique en question*. Québec : Presses de l'Université Laval, 44 p.
- Dumont, Louis. (1983). *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Éditions du seuil, 318 p.
- Durkheim, Émile. (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris : Édition Puf, 647 p.
- Gauchet, Marcel. (1985). *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 308 p.
- Hentsch, Thierry. (1993). *Introduction aux fondements du politique*, Montréal : Presses de l'Université du Québec, 116 p.
- Hentsch, Thierry. (2002). *Raconter ou mourir, aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 432 p.
- Hobbes, Thomas. (1651). *Le Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civile*. [Document PDF, Léviathan 1^e partie, Les Classiques des sciences sociales de l'UQAC], 143 p.
- Jacques, Daniel. (1998). *Nationalité et modernité*. Cap-Saint-Ignace : Boréal, 270 p.
- Kant, Emmanuel. (1784). *Qu'est-ce que les Lumières?*
- Laval, Christian. (2012). *L'ambition sociologique*. Paris : Gallimard, 2012, 830 p.

- Michéa, Jean-Claude. (2010). *L'empire du moindre mal : Essai sur la civilisation libérale*. Paris : Flammarion, 208 p.
- Piotte, Jean-Marc. (1999). *Les grands penseurs du monde occidental : L'éthique et la politique de Platon à nos jours*. Montréal : Fides, 624 p.
- Piotte, Jean-Marc et Jean-Pierre Couture. (2012). *Les nouveaux visages du nationalisme conservateur au Québec*. Montréal : Québec Amérique, 171 p.
- Seymour, Michel. (2011). *Le pari de la démesure : l'intransigeance canadienne face au Québec*. Montréal : L'Hexagone, 306 p.
- Thériault, Joseph-Yvon. (200)2. *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*. Montréal : Québec-Amérique, 378 p.
- Weber, Max. (1905). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

Chapitres de livres

- Courtois, Charles Philippe. (2010). « Cité libre, Duplessis et une vision tronquée du Québec ». In *Duplessis, son milieu, son époque*, sous la dir. de Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, p. 52-75
- Finkielkraut, Alain, Thierry Hentsch et Gérard Bouchard. (1999) « Qu'est-ce qu'une nation ? ». In *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, sous la dir. de Michel Seymour, p. 463-501.
- Weinstock, Daniel M., (1999) « Le problème de la boîte de Pandore ». In *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, sous la dir. de Michel Seymour, p. 11-16.

Publication d'organismes gouvernementaux

- Bouchard, Gérard et Charles Taylor. (2008). *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Mai 2008, 310 p.

Mémoire ou thèse

Dionne, Xavier. (2010). « *La reformulation du nationalisme québécois à travers les débats sur la citoyenneté : le cas de la commission Bouchard-Taylor et des manifestes "lucide" et "solidaire"* » Mémoire. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Maîtrise en science politique