

La question nationale

Michel Seymour

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027188ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027188ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Seymour, M. (1992). La question nationale. *Philosophiques*, 19 (2), 5–26.

<https://doi.org/10.7202/027188ar>

LA QUESTION NATIONALE

par

Michel Seymour

Le présent numéro est entièrement consacré à la question nationale et il rassemble les Actes du Colloque intitulé « Une nation peut-elle se donner la Constitution de son choix? » qui a eu lieu les 11 et 12 mai 1992 à l'Université de Montréal dans le cadre du soixantième Congrès de l'Acfas. Il n'est sans doute pas nécessaire d'expliquer les raisons qui justifient une telle initiative ou de situer la problématique d'ensemble. Le contexte politique actuel fournit amplement de réponses à ces questions. Cette introduction pourrait alors n'être que l'occasion de présenter les différents auteurs et ne servir qu'à résumer brièvement leurs contributions. Mais on ne peut pas traiter la question nationale comme s'il s'agissait d'une question philosophique parmi tant d'autres. Elle nous « interpelle » aussi en tant que citoyen à part entière et on ne peut faire semblant d'intervenir sur un tel sujet de façon purement désintéressée. Il convient en ce sens de ne pas faire une Introduction au sens ordinaire et de proposer un préambule qui, malgré sa forme quasi-pamphlétaire, mettra en évidence les raisons profondes ayant motivé la mise sur pied de ce colloque et la publication de ses Actes.

I

Nous avons attendu plusieurs années avant de connaître la position constitutionnelle que le Gouvernement du Québec allait adopter et avant que l'actuel premier ministre du Québec clarifie enfin ses idées. Mais l'attentisme n'est pas toujours de bon aloi. Le vague, l'ambiguïté, l'indécision, bref les marques de commerce de celui qui nous dirige, ne l'ont d'ailleurs pas placé là

où il se trouve par le plus pur des hasards. Ce sont les citoyens du Québec et, parmi ceux-ci, les intellectuels qui, par leur individualisme, leur indifférence, leur apolitisme désabusé ou leur corporatisme intéressé, ont contribué à ce qu'un tel politicien prenne en main les destinées du Québec pendant une période critique de son histoire.

Un système démocratique digne de ce nom ne peut se satisfaire d'un régime parlementaire dans lequel, lors de la période de questions à l'assemblée nationale, un premier ministre s'amuse avec les questions de l'opposition. Il doit donner lieu à des débats d'idées, permettre d'aller au fond des choses. Ceux qui ont la responsabilité de diriger les destinées d'un peuple doivent manifester un maximum de transparence, rendre des comptes à la population, expliquer leurs politiques et ne pas être complices des cyniques qui ne prennent pas au sérieux les affaires de la Cité. Or c'est exactement l'inverse qu'a fait le premier ministre jusqu'à présent. Au fil des ans, il a pu naviguer ainsi entre la mer et l'eau douce, gouvernant le plus souvent à la petite semaine, mais adoptant aussi parfois le ton solennel des grandes occasions comme pour masquer son manque flagrant d'orientation politique. Avec le recul, on peut facilement déceler un *pattern*. Élu par une forte majorité en 1970, le chef du gouvernement libéral adopta alors un comportement qui ne s'est jamais démenti depuis.

Cela s'est produit une première fois à la Conférence de Victoria en 1971. Comme en fait foi un vieil éditorial de Claude Ryan, à l'époque directeur du *Devoir*, que ce journal a de nouveau fait paraître récemment (incité en cela par Guy Laforest, qui collabore au présent numéro), monsieur Bourassa a longtemps hésité à l'égard de l'Accord de Victoria, repoussé les échéances et refusé jusqu'à la dernière minute d'adopter une position claire. Il rejeta finalement ces offres en cédant à la pression de son entourage pour ne pas se mettre à dos l'opinion publique.

Il adopta dans les années qui suivirent une attitude semblable concernant la question linguistique. Il se réfugia derrière la caution de l'attente du rapport de la Commission Gendron pour ne pas avoir à intervenir. Lorsqu'il le fit, ce fut encore une fois parce qu'il n'avait plus d'autres choix et ce fut pour accoucher d'une position qui, lorsqu'elle prit la forme d'une loi (la loi 22), ne fit qu'accentuer le mécontentement de part et d'autre, trahissant encore une fois un manque d'orientation politique.

On retrouve le même genre d'absence de leadership et de conviction profonde à son retour au pouvoir en 1985. Il renonça tout d'abord à sa promesse adressée à l'intention de la minorité anglophone de modifier les aspects de la loi concernant la langue d'affichage. Il refusa ensuite de prendre explicitement position sur la question linguistique en prétextant que celle-ci faisait l'objet d'une requête devant les tribunaux. Lorsque la Cour Supérieure du Québec invalida certains aspects de la loi 101, il trouva refuge dans un autre attentisme et s'en remit à la Cour Suprême. C'est seulement après qu'un jugement analogue de la Cour de dernière instance l'eut contraint que notre premier ministre, emporté par une vague qu'il ne contrôlait pas, ne pu faire autrement qu'adopter une nouvelle loi, la loi 178 qui, à force de vouloir comme toujours ménager la chèvre et le chou, finit par laisser tout le monde sur sa faim.

Les choses n'ont pas changé sous sa gouverne après l'échec de l'Accord du Lac Meech. Il se réfugia derrière un soi-disant respect du processus démocratique et nous invita instamment à attendre le dépôt du rapport de la Commission Bélanger-Campeau ainsi que le rapport que devait produire pour lui le comité du parti libéral présidé par Maître Jean Allaire. La vaste majorité des intervenants au sein de la commission Bélanger-Campeau qui se prononcèrent en faveur d'une position constitutionnelle précise adoptèrent clairement une position souverainiste. Les autres réclamèrent le rapatriement de l'un ou l'autre des pouvoirs historiquement réclamés par le Québec. Le rapport Allaire, pour sa part, réclama le rapatriement d'une compétence exclusive dans plus d'une vingtaine de secteurs de l'activité gouvernementale. Monsieur Bourassa prit ses distances à l'égard de ces deux documents, soit par l'ajout d'addenda à la fin du rapport de la Commission Bélanger-Campeau, soit par une profession de foi fédéraliste au Congrès du Parti libéral suite à l'adoption du rapport Allaire. Ces gestes contribuèrent tellement à contrebalancer les positions précises qu'il faisait semblant d'appuyer, qu'elles ne firent qu'accentuer le climat général d'ambiguïté et à susciter davantage de perplexité.

Nous retrouvons une fois de plus les mêmes ingrédients dans la stratégie actuelle de notre Premier ministre. Tous les éléments du scénario de la première heure sont encore au rendez-vous. Ce n'est qu'une fois acculé au pied du mur qu'il accouche d'une position mi-figue mi-raisin. Il nous annonce tantôt de Bruxelles une question référendaire portant sur la souveraineté, assortie d'une union économique et d'un gouvernement

supranational élu au suffrage universel. Il revient ensuite sur sa décision et prétend qu'il n'y aura pas de référendum sur la souveraineté. Il argue vainement que la loi 150 est compatible avec la tenue d'un référendum sur les offres fédérales, mais reconnaît que, pour ce faire, la loi devra être amendée. Il laisse planer l'impression auprès des membres de son parti et de la population que le rapport Allaire constitue toujours une base de négociation mais, du même souffle, il laisse passer sans broncher (ou en laissant seulement à ses ministres le soin de le faire, ce qui, du point de vue de l'impact auprès de la population, revient à la même chose) l'adoption au fédéral des projets de loi C-13, C-62 et C-81 qui consacrent l'interventionnisme d'Ottawa. Il annonce qu'il n'a nullement l'intention de se présenter à la table de négociation constitutionnelle sans garantie de succès, mais tous les rapports confirment des échanges téléphoniques répétés avec le fédéral et avec les autres provinces. Il donne l'impression à l'un (Don Getty) d'être favorable au Sénat triple-E alors que l'autre (Bob Rae) croit qu'il s'y oppose. Il prétend en 1990 qu'il ne sera plus jamais question dorénavant de négocier à onze, mais il reconnaît ensuite être prêt à le faire pourvu que la « substance de Meech » soit assurée et se rend finalement au Lac Harrington sans l'avoir obtenue. Quand on lui demande de prendre position, il se réfugie derrière le paravent de la Commission parlementaire chargée d'étudier les offres. Il prétend qu'il devra s'en remettre au Cabinet, à l'Assemblée nationale et aux diverses instances de son Parti.

Mais le premier ministre n'a-t-il pas en tête une orientation politique précise? Ne souscrit-il pas au modèle européen? Le *pattern* dans lequel il s'est retrouvé régulièrement depuis plus de vingt ans suggère au contraire que ses « opinions » ne sont en fait que des stratagèmes pour se maintenir en place, des idées trouvées à la sauvette, des trucs improvisés, des positions confectionnées de toute pièce, empruntées « à gauche et à droite », qui favorisent le statu quo par opportunisme politique. Quand ce n'est pas Léon Dion qui lui dicte sa conduite, c'est Jacques Delors. Le *pattern* décrit plus haut révèle que la stratégie du premier ministre masque une absence de conviction et cela permet de mettre en doute la crédibilité de son adhésion au modèle européen.

L'analogie que d'aucuns voudraient établir entre le Canada et l'Europe ne tient pas pour des raisons qui ont maintes et maintes fois été ressassées, mais aussi pour bien d'autres. Tout d'abord les États membres de la CEE sont déjà des pays souverains et ils

contrôlent à tour de rôle sa direction sur une base semestrielle. Mais il y a aussi le fait que le futur État supranational envisagé par les européens n'aura de contrôle qu'au niveau de la monnaie, de la politique financière et, si tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes, de la politique étrangère, encore que de ce côté, il y ait loin de la coupe aux lèvres, si le passé est garant de l'avenir et qu'on se donne pour modèle l'attitude adoptée par les différents membres de la CEE lors de la crise du Golfe et l'éclatement de la Yougoslavie. Il faut aussi s'empresse d'ajouter que dans le meilleur des cas, l'union monétaire sera atteinte par une poignée de quatre ou cinq pays vers 1999 et que l'Angleterre et l'Allemagne sont de plus en plus réticentes à ce qu'il y ait plus que des objectifs économiques dans le projet européen.

Monsieur Bourassa invoque constamment le fait qu'il ne peut y avoir d'union économique sans union politique, mais il ne fournit jamais d'arguments pour étayer cette affirmation. Comme le faisait remarquer Jacques Parizeau, l'accord de Maastricht limite le rôle de la future Banque Centrale à un pouvoir d'intervention qui ne doit pas être affecté par des considérations politiques. Il est vrai que certains des pays membres veulent qu'en plus de l'union économique, il y ait une forme d'union politique. Mais le fait qu'il y ait une union économique ne prouve pas qu'il *doive* y avoir une union politique. En outre, l'union politique visée semble se rapprocher davantage d'une confédération d'États souverains que d'un fédéralisme proprement dit. Est-ce cela que le premier ministre veut pour le Québec? La plupart des souverainistes seraient alors d'accord avec lui. Enfin, même dans l'hypothèse où le fédéralisme serait bon pour l'Europe, il ne s'ensuivrait pas que le modèle européen soit celui qui convienne au Canada. Le fait que le premier ministre se réclame du modèle européen révèle qu'il ne pense pas la spécificité de la situation canadienne. Il invoque seulement à sa rescousse une idée pour camoufler son manque de leadership politique.

De toute façon, les pays de l'est veulent se joindre à la communauté européenne et cela pourrait retarder le processus d'unification. Ensuite, le traité de Maastricht, qui doit toujours être ratifié par les assemblées législatives des douze pays membres de la CEE, a déjà été rejeté par les Danois et cela crée de nouvelles complications. L'Angleterre a de plus fait enlever la référence au fédéralisme pour caractériser le projet et ne se voit pas contrainte de la même manière que les autres pays à l'intérieur de ce nouveau régime. Au surplus, les défenseurs de

Maastricht s'empresse régulièrement de faire valoir aux opposants que la ratification du Traité n'empiètera pas sur la souveraineté des pays membres. Tout cela fait qu'on ne sait pas de quoi l'Europe aura l'air dans les prochaines années. En se la donnant comme modèle, monsieur Bourassa montre qu'il n'a pas d'idées précises.

La seule analogie possible avec le modèle européen serait un éventuel parlement supranational nord-américain et il est difficile de voir comment cela pourrait aboutir à autre chose qu'à une hégémonie des États-Unis. Monsieur Bourassa veut-il d'une union monétaire avec les États-Unis et souhaite-t-il un tel gouvernement supranational? Ensuite, il se compare aux Européens, mais il n'est nullement question en Europe, que je sache, d'autoriser une intervention de la CEE sur les affaires culturelles des pays membres, alors que lui défend le droit d'intervention du gouvernement fédéral en matière de culture et ce, bien qu'il ait revendiqué un jour la souveraineté culturelle. Ça n'était sans doute qu'un mot creux. Quand on pense la spécificité nord-américaine, on se rend vite compte que le danger qui guette cette démocratie est une uniformisation de la culture et son nivellement par le bas. Le danger est que l'on en vienne à ne pas accepter les différences. L'Amérique du Nord est composée de grandes entités politiques qui ont tendance à centraliser les pouvoirs décisionnels, à négliger les régions et à concentrer le développement économique dans certains grands centres au dépens des régions périphériques. Elle ne peut être comparée à l'Europe qui est caractérisée par une formidable diversité de langues et de cultures. Si pour cette dernière, la voie à suivre est une certaine forme d'union politique qui permettrait de contenir les excès nationalistes l'ayant conduit si souvent à des guerres fratricides, le danger qui guette l'Amérique du Nord est l'excès contraire, c'est-à-dire l'intolérance à l'égard des différences, des spécificités régionales.

Les Européens ont beau être prêts à adhérer à Maastricht, ils ne sont tout de même pas dénués d'intérêts nationalistes, à commencer par les Allemands. Ces derniers endossent peut-être le modèle européen, mais cela ne les a pas empêchés de poser un geste nationaliste spectaculaire en procédant à la réunification. Et pour être en mesure de la financer, ils maintiennent des taux d'intérêt élevés à l'encontre de la volonté des autres peuples européens. Les Anglais, pour leur part, n'ont cessé de manifester leur hostilité à l'égard de toute tentative de brimer leur souveraineté nationale. Les Français, jusqu'à un certain point, ne font

que prolonger le rêve gaulliste d'exercer un leadership politique sur l'Europe entière. En outre, le projet de Maastricht lui-même s'explique en partie par la convergence d'intérêts nationalistes, dans la mesure où il s'agit pour les pays membres de contenir autant que possible l'hégémonie allemande et de préserver les économies nationales européennes contre les visées envahissantes des superpuissances japonaise et américaine. Mais quelles que soient nos convictions politiques en ces matières, il y a fort à parier que la vision bigarrée du premier ministre du Québec, prenant tour à tour la forme d'un fédéralisme rentable, de la souveraineté culturelle, d'une superstructure ou d'une souveraineté partagée, est moins le reflet d'un héritage européen qu'un ensemble de slogans improvisés, alimentés de points de vue qui, lorsqu'ils ne sont pas carrément incompatibles entre eux, ne servent qu'à masquer un manque de conviction politique.

En comparant sans nuances le Canada à l'Europe comme le fait le premier ministre, il prouve qu'il est à court d'idées, qu'il est dans l'incapacité de penser sa propre situation, et qu'il favorise au fond le maintien du statu quo. Mais n'est-il pas au moins un fédéraliste sincère? Les remarques qui précèdent permettent d'envisager une autre explication de la raison pour laquelle il endosse le fédéralisme à tout prix. Il vante les mérites de ce régime, mais c'est qu'il préférerait au fond maintenir le statu quo. S'il a proposé les « changements » de l'Accord du Lac Meech, c'était pour en finir avec les velléités autonomistes du Québec. Le statu quo est pour lui l'idéal parce que c'est la seule façon de se maintenir au pouvoir sans avoir à défendre des idées politiques. Plusieurs politiciens opportunistes recherchent le pouvoir pour le pouvoir et n'ont en tête que leurs ambitions personnelles. Ce n'est pas le cas de Robert Bourassa. Mais n'ayant pas de conviction politique profonde, il ne comprend pas ceux qui s'engagent en politique pour réaliser un idéal et peut difficilement les représenter d'une quelconque façon. Pour se maintenir au pouvoir, il doit alors chercher à neutraliser ceux qui sont habités par un idéal quelque'il soit. Pour gouverner, il compte sur le fait que les gens ne vont pas agir par conviction politique.

Cela a été son erreur en 1987. En croyant en finir une fois pour toutes avec les ambitions autonomistes des Québécois, il s'est heurté à un nationalisme canadien grandissant, depuis le règne de Trudeau et l'adoption de la Constitution de 1982. Il a ouvert contre son gré une boîte de Pandore. Son absence de conviction profonde explique aussi la raison pour laquelle il a cherché à tout prix d'essouffler, tout en feignant l'endosser, le

nationalisme des Québécois suite à l'échec de l'accord du lac Meech. Il ne faut pas lui prêter d'intention machiavélique. C'est son incapacité viscérale à comprendre ceux qui sont animés d'une conviction profonde qui le pousse à agir ainsi. C'est aussi pour la même raison qu'il a accueilli les propositions du 7 juillet en disant qu'il s'agissait d'un progrès considérable alors que toute la classe politique québécoise l'a rejeté en bloc. C'est enfin ce qui explique pourquoi il n'a cessé de rabaisser ses exigences. Après l'échec de Meech, il annonça qu'il n'y aurait plus de négociations à onze. Plus tard, il prétendit qu'un retour à la table de négociation ne surviendrait que s'il y avait « chance de succès ». Il finit par demander Meech, puis la « substance » de Meech, puis trois conditions, pour ne se contenter finalement que d'une et demie. Il affirma son opposition à un sénat égal pour se raviser par la suite. Qu'il s'agisse de la société distincte, de la justiciabilité du principe de l'autonomie gouvernementale autochtone ou de la limitation du pouvoir fédéral de dépenser, il n'y a décidément pas un seul domaine dans lequel il n'est pas disposé à faire des compromis.

Monsieur Bourassa ne demande pas mieux que d'ignorer la différence québécoise. Si jamais il soutient une position contraire au statu quo, c'est qu'il sera porté par un courant politique qu'il ne peut contrôler. Les nouveaux défenseurs du statu quo comme le professeur Stéphane Dion sont au fond ses alliés les plus proches. Leur argument en faveur du statu quo est nouveau. Face à l'impasse, au cul de sac constitutionnel, la seule solution qui reste est de prétendre qu'il s'agit d'un faux problème. Impossible d'accomoder la différence québécoise au sein de la fédération? Qu'à cela ne tienne, il nous reste encore une porte de sortie. Cette porte de sortie la voici: le Québec n'est de toute façon pas réellement différent. Car, en effet, quelle est la différence québécoise? Une différence de langue? Une différence de culture, ne serait-ce qu'au sens où les Québécois subissent autant l'influence de la France que celle des États-Unis? Un code civil? Une différence au niveau de la reconnaissance québécoise des droits collectifs alors qu'au Canada anglais, on critique les lois linguistiques, on résiste à une reconnaissance substantielle de la société distincte et on adopte une loi référendaire individualiste qui contraste singulièrement avec celle du Québec? Une différence dans la politique économique révélée entre autres à l'occasion du débat autour du libre-échange? Une différence d'intérêts économiques fondée sur la volonté de développer dans la région de Montréal un centre économique un tant soit

peu comparable à celui de Toronto? Une différence de visions de ce que doit être le Canada, perpétuée depuis plus de trente ans par les « centralisateurs » canadiens et les « décentralisateurs » québécois, les défenseurs trudeauistes de l'État-nation canadien et les défenseurs du Canada multinational? L'existence de deux solitudes? De l'avis de nos nouveaux admirateurs du statu quo, tout cela n'aura été qu'une illusion!

On ne saurait sous-estimer l'importance de ce qui s'est produit en 1982. On mentionne habituellement le fait que le Canada anglais a rapatrié unilatéralement la Constitution dans le dos du Québec et que ce dernier a alors perdu son droit de veto. Mais le plus grave est la mise sur pied de l'État-nation canadien et le déclin de l'idée des deux peuples fondateurs. L'adoption d'une Charte des droits individualiste enchâssée dans la Constitution a en effet eu non seulement pour conséquence d'entraîner une judiciarisation du politique, mais aussi de consacrer l'uniformisation de la « nation canadienne » et de rendre la loi 101 anti-constitutionnelle. L'accord du Lac Meech représentait une faible tentative de renverser la vapeur, mais il a été rejeté. Le Canada anglais cherche maintenant à consolider son État-nation en constitutionnalisant, par la réforme du sénat, un régime politique dans lequel toutes les provinces sont égales entre elles et où aucune place n'est laissée à l'idée des peuples fondateurs.

La seule différence est que les canadiens anglais se sont rendu compte qu'ils avaient intérêt à reconnaître symboliquement les droits collectifs dans la Constitution. Il se sont en ce sens vite emparé de la question autochtone parce qu'elle comportait entre autres choses plusieurs avantages politiques. Elle permettait de se donner bonne conscience à l'égard des revendications nationales des communautés vivant sur son territoire, de mettre dos à dos les nationalismes québécois et autochtones, de les considérer sur un pied d'égalité et de les jouer l'un contre l'autre. Autrement dit, on a cherché à faire une démonstration par l'absurde de l'idée d'une souveraineté politique québécoise en suggérant que cela devrait aller de pair avec un même genre de statut pour les autochtones. Les autochtones ont alors eux-mêmes emboité le pas dans la dénonciation des désirs autonomistes du Québec pour se faire du capital politique auprès du Canada anglais.

Le Québec a aussi bénéficié des faveurs d'une reconnaissance toute symbolique par l'admission d'une clause de société distincte. Mais celle-ci s'est vue restreinte dans sa signification et

contrainte dans son application. Elle s'est retrouvée noyée dans une clause Canada et nier par la réforme du Sénat. Elle ne peut plus désormais être interprète comme pouvant autoriser un nouveau partage des pouvoirs et, par-dessus le marché, elle peut désormais être abrogée par sept provinces représentant plus de la moitié de la population. Le fait essentiel demeure donc la consolidation de l'État-nation canadien. Que le sénat envisagé soit équitable ou égal, il ne fait que renforcer le pouvoir central au dépens du pouvoir provincial. Or en manifestant son accord de principe avec un sénat égal, en se contentant d'une clause symbolique de société distincte et en reléguant la question du partage de pouvoirs à des ententes bilatérales, monsieur Bourassa souscrit implicitement au renforcement de l'État-nation canadien. Il montre encore une fois qu'il veut à tout prix en finir avec la différence québécoise.

La « manière Bourassa » ainsi systématiquement pratiquée sur une grande échelle et sur des sujets d'une gravité exceptionnelle ne rend pas service au Québec. Elle finit par s'avérer anti-démocratique puisqu'elle table sur la lassitude et le cynisme politique. Il est scandaleux de voir l'actuel premier ministre s'affranchir de ses responsabilités démocratiques et voguer comme bon lui semble sur la haute mer constitutionnelle en faisant fi de la commission Bélanger-Campeau, du rapport Allaire, de son Parti, de la loi 150, de plus de 700,000 signatures réclamant un référendum sur la souveraineté avant le 26 octobre 1992 et des sondages qui révèlent depuis plus de deux ans l'existence d'une majorité souverainiste. Quelle que soit l'issue de l'aventure constitutionnelle actuelle, il reste que le premier ministre cherche constamment à éviter les prises de position et à ne prendre de décision que lorsqu'il se voit absolument contraint de le faire. La position qu'il prend en définitive est toujours une vision hybride qui, à force de vouloir réconcilier les contraires, finit par rendre tout le monde insatisfait.

Nous avons tous à assumer la responsabilité d'un tel état de choses. La plus grande responsabilité est peut-être celle des intellectuels qui n'ont pas suffisamment su imposer un régime de discussion des idées, créer des conditions favorables à une remise en question perpétuelle du gouvernement en place, soit pour endosser ou rejeter ses politiques. Exception faite du *Devoir* auquel il nous faut rendre hommage et de quelques interventions isolées, l'absence des intellectuels sur la scène politique est en partie la cause du vacuum dont profite l'actuel premier ministre.

II

C'est pour contribuer modestement à combler en partie ce vide que le présent numéro spécial de *Philosophiques* a été conçu. Il s'agit donc d'une intervention qui, par son existence même et par le moment choisi pour se manifester, a un caractère éminemment politique. Cela ne l'empêche pas de se situer bien au-delà d'une simple prise de position partisane et de réunir des textes dont les visées sont, pour la plupart, d'abord et avant tout « scientifiques ». Cependant, certains orateurs ont été explicitement invités à se prononcer sur les enjeux constitutionnels actuels et il ne faut pas se surprendre de trouver, çà et là, des interventions qui prennent davantage la forme de prises de position. Il m'a en effet semblé qu'il ne fallait pas, à l'occasion de ce numéro spécial, s'en tenir à un format parfaitement « académique ».

L'idée d'organiser un Colloque sur la question nationale est issue à l'origine de discussions virulentes avec mon collègue Lukas Sosoe. Il nous a alors semblé opportun d'inviter les philosophes et politologues d'ici et de l'extérieur du Québec à se prononcer sur la question nationale. On trouvera dans les pages qui suivent les textes des communications qui furent présentées lors du Colloque. Le lecteur pourra avoir accès à des textes qui exploitent à peu près tout l'éventail des positions philosophico-politiques possibles.

Les diverses interventions ont été rassemblées en trois groupes distincts. Dans une première partie, il est principalement question de la définition du concept de nation et du nationalisme proprement dit et on y retrouve les textes de Sosoe, Couture, Dufour et Seymour. Dans la deuxième partie, il est surtout question de la Constitution et du problème posé par le pluralisme culturel. Les textes de Leydet, Kymlicka, Weinstock et Legault gravitent tous autour de cette problématique. La troisième et dernière partie rassemble des réflexions ayant trait aux conditions d'accession à la souveraineté dans le cadre d'une philosophie d'inspiration libérale. Les contributions de Buchanan, Nielsen, Caldwell et Laforest se concentrent sur cette thématique.

Lukas Sosoe ouvre le bal avec un texte provocateur qui cherche à accentuer l'opposition entre, d'une part, un nationalisme fondé sur l'identité linguistique, l'histoire et la tradition et, d'autre part, une approche contractualiste qui est au fondement de la modernité. Sosoe est d'avis que le Québec a depuis

toujours appuyé sa démarche exclusivement sur la promotion de la nation définie à partir de la culture, la tradition et l'histoire. Il lui paraît en ce sens problématique, voire même incohérent, de se fonder sur un tel nationalisme pour négocier un nouveau contrat avec l'État fédéral. En particulier, la revendication d'une société distincte dans le cadre d'une entité républicaine comme le Canada « n'est pas compatible avec la nature romantique de l'identité québécoise ». Pour Sosoe, l'ordre démocratique moderne est par essence individualiste et ne peut admettre des facteurs identitaires reposant sur des visions romantiques, historicistes et donc pré-modernes. Il s'oppose aux théories communautariennes de M. Sandel, C. Taylor et A. McIntyre et critique les tentatives vaines de Buchanan et Kymlicka d'accorder une place aux droits collectifs. De telles approches finissent toujours par admettre sans le démontrer l'existence de tels droits ou à reconnaître leur réductibilité à des droits individuels. L'auteur remet en question les approches qui visent à rendre compatibles l'idée d'un État libéral démocratique avec l'admission de droits collectifs et soutient que la souveraineté est non-négociable en ce sens qu'elle ne peut faire l'objet d'une justification rationnelle.

Jocelyne Couture s'interroge ouvertement sur la question servant de thème au Colloque. Elle fait valoir qu'en un sens, il est analytique de prétendre qu'une nation puisse se donner la Constitution de son choix. Par définition, une nation est une entité ayant une expression politique et elle n'existe que dans la mesure où elle s'affirme politiquement en se donnant, entre autres choses, une constitution. Mais du même coup, une nation n'a pas le choix en cette matière et voilà pourquoi il faut répondre par la négative à la question de savoir si une nation peut se donner la Constitution de son choix. Elle s'en prend aux « penseurs de la vérité » qui, comme Rousseau, cherchent à définir la nation par des traits empiriques et la conçoivent indépendamment de la capacité de se donner une expression politique. Mais elle récusé tout autant les « penseurs de l'efficacité » qui, comme Hobbes, conçoivent les États indépendamment des populations gouvernées. Pour Couture, les nations doivent d'emblée être des États-nations. Or une nation sans État, lorsque jointe à un État sans nation, ne fait pas un État-nation. Les penseurs de la vérité et ceux de l'efficacité, bien qu'opposés en apparence, pratiquent tous les deux « l'art de la séparation » des pouvoirs politiques et des communautés nationales. Ainsi la nation conçue à partir d'une définition purement culturelle et

folklorique peut très bien cohabiter avec un pouvoir politique qui ne serait pas l'expression politique d'une communauté nationale. Couture dénonce cette collusion entre les penseurs de la vérité et ceux de l'efficacité. Il faut selon elle adopter plutôt le point de vue de Weber et fonder la légitimité des pouvoirs publics sur la croyance en cette légitimité. Il faut admettre que les nations se caractérisent à partir d'un ensemble de croyances partagées par les membres d'un groupe donné. La nation n'existe que si un ensemble d'individus y croient.

Christian Dufour s'emploie à vanter les mérites du concept de « société distincte » qui lui apparaît prometteur pour le Québec. Il s'agit tout d'abord d'une notion qui fait consensus dans toute la classe politique québécoise. Il faut en effet selon lui être de mauvaise foi pour nier le fait que le Québec constitue à tout le moins une société distincte. La notion peut en ce sens rallier libéraux et péquistes. En outre, il s'agit d'un concept moderne qui ne réduit pas le Québec à sa composante culturelle. Son contenu est minimal et c'est pourquoi il permet de rallier des positions sensiblement différentes. Malgré ce caractère minimal, la notion est intimement liée à une frontière et va de pair avec le respect de l'intégrité territoriale du Québec. Son application va ensuite à l'encontre de l'orthodoxie libérale qui ne reconnaît que l'existence des droits individuels. La notion est exportable et le Québec devrait se vanter d'être le premier à avoir cherché son implantation comme il le fait depuis cinq ans. Enfin la promotion de la société distincte s'avère un atout indispensable sur le plan stratégique. Pour exercer un véritable rapport de force politique, il convient de s'appuyer sur une notion qui permet de ratisser large. Elle permet aussi par son caractère modéré de nous attirer la sympathie des Américains, comme ce fut le cas suite à l'échec de l'Accord du Lac Meech. Mais surtout elle est compatible avec le fait que le Québec puisse accéder à la souveraineté politique.

Michel Seymour propose une justification du nationalisme qui s'appuie en partie sur des thèses issues de la philosophie de la psychologie. La doctrine anti-individualiste qu'il met de l'avant comportent trois volets essentiels: une thèse concernant la nature linguistique des contenus de pensée; une thèse fondée sur les expériences de pensée de Hilary Putnam et Tyler Burge, à l'effet de considérer que l'environnement socio-linguistique contribue à l'individuation des contenus de pensée; enfin, une thèse générale sur l'impossibilité des langages privés inspirée de Wittgenstein. Puisque la communauté socio-linguistique contribue

à l'identité des personnes, la promotion et la protection des droits de la personne devraient, si l'anti-individualisme est admis, aller de pair avec la protection et la promotion des droits de la communauté linguistique à laquelle elle appartient. Lorsque la communauté linguistique est une nation, comme cela est indéniablement le cas pour le Québec, il est possible de montrer ensuite à quelles conditions l'anti-individualisme peut donner lieu à une définition minimale et positive du nationalisme et comment on peut s'en servir aussi, comme Charles Taylor l'admettait il y a plus de douze ans, pour justifier l'accession du Québec à la souveraineté politique. Après plus de trente années d'échecs constitutionnels, il devient *rationnel* de proposer la souveraineté comme moyen de promouvoir et protéger la nation québécoise.

Dominique Leydet examine les textes de Jürgen Habermas écrits à l'occasion du débat des historiens des années 80 et de la réunification de l'Allemagne. Elle analyse plus particulièrement sa notion de patriotisme constitutionnel. Elle montre comment la critique habermasienne de la restauration du préjugé par Gadamer, la nécessité de préserver le pluralisme, la revendication de l'héritage critique des Lumières et la nécessité kantienne de formuler une éthique universaliste, interviennent dans l'élaboration de son point de vue et contribuent à faire basculer la question de l'identité nationale de la sphère de la culture à la sphère juridico-politique. Ainsi le patriotisme constitutionnel de Habermas est un nationalisme épuré de toute référence à l'histoire, à la tradition et à la culture et prend plutôt la forme d'une adhésion à un ensemble de principes universels spécifiquement appliqués à un groupe donné, ce qui rappelle la notion hégélienne de l'universel concret. Tout cela est possible pourvu que les communautés faisant partie intégrante d'un pays donné soient suffisamment culturellement homogènes et permettent l'adhésion à un même ensemble de principes universels. Le patriotisme constitutionnel n'interdit pas la reconnaissance des droits collectifs dans une constitution, mais il requiert, dans l'éventualité d'un Québec souverain, la préséance de la Charte québécoise des droits et libertés sur la Charte de la langue française.

Will Kymlicka distingue les États multinationaux qui résultent de la cohabitation de différentes cultures au sein d'un même pays et les États polyethniques qui résultent de l'immigration. Il prétend que la plupart des états souverains sont multinationaux ou polyethniques. Il critique le point de vue de N. Glazer

qui considère que l'État doit répondre avec une « neutralité bienveillante » aux aspirations culturelles et le point de vue de Knopff qui recommande aux gouvernements de légiférer en matière linguistique en mettant l'emphasis sur le caractère utilitaire, culturellement neutre, du langage. Selon Kymlicka, la tradition libérale de L.T. Hobhouse, J.S. Mill et T.H. Green a fait valoir une variété de points de vue à l'égard des minorités que la présente orthodoxie libérale tend à obscurcir. Il s'interroge ensuite sur les raisons qui font que la pensée néo-libérale de l'après-guerre s'est montrée réticente à reconnaître les droits des minorités et à admettre le pluralisme culturel. Contrairement à Sosoe, il ne croit pas que cela repose sur une conception individualiste qui serait un trait inhérent à toute pensée libérale et il admet la possibilité de reconnaître l'existence des droits collectifs à l'intérieur d'un tel cadre. Il fait reposer plutôt son explication sur des facteurs historiques survenus principalement aux États-Unis, mais qui ont influencé tous les penseurs libéraux. La peur de voir dégénérer la paix internationale, l'engagement à l'égard du principe de l'égalité des races et les inquiétudes suscitées par les demandes toujours de plus en plus grandes des groupes d'immigrants, expliquent en partie le retard des penseurs néo-libéraux à reconnaître les phénomènes multinationaux ou polyethniques.

Daniel Weinstock questionne la possibilité que puissent cohabiter le nationalisme et le pluralisme culturel. Il fonde son approche sur une pensée résolument communautarienne. Même si la thèse politique communautarienne selon laquelle l'État a une responsabilité à l'égard des intérêts culturels des individus ne découle pas automatiquement de la thèse psychologique à l'effet que l'individu est en partie défini à partir de son attachement à une communauté culturelle, il se porte à la défense des deux et cherche à formuler les conditions qui feraient en sorte d'admettre la responsabilité pour l'État de prendre en charge les identités culturelles des communautés qui le constituent. Il s'inscrit en faux contre la thèse défendue par Kymlicka selon laquelle rien dans la pensée néo-libérale n'interdirait en principe la reconnaissance des postulats communautariens évoqués plus haut. Il montre en particulier comment la théorie de Rawls est intimement liée à des postulats individualistes et comment, pour cette raison, elle est difficilement conciliable avec une telle reconnaissance. Mais cela n'implique pas que le libéralisme soit en soi incompatible avec le communautarisme. Il termine en ce sens son article en cherchant à distinguer une approche

procédurale du libéralisme, fondée sur l'adoption de critères formels normatifs gouvernant l'interaction des groupes et dégagée de toute forme d'adhésion à une idéologie individualiste, d'une approche substantielle qui s'inspire d'une telle idéologie et qui se prononce malencontreusement sur la nature des individus, citoyens et sociétés.

Josée Legault prend le parti de s'attaquer à une question d'une gravité insoupçonnée, celle de l'enchâssement d'une Charte des droits et libertés dans un éventuel Québec souverain. Elle s'emploie à mettre en évidence les effets pervers encourus par le fait d'avoir voulu procéder de la sorte en ce qui a trait à l'insertion d'une Charte dans la Constitution canadienne de 1982 et prétend que les mêmes problèmes apparaîtront avec la Charte québécoise une fois que le Québec aura fait sécession. Elle montre comment un tel enchâssement a pour effet de déresponsabiliser les pouvoirs politiques et d'augmenter proportionnellement le pouvoir des juges non élus. Ensuite, étant donné le caractère individualiste de la Charte québécoise, cela pourrait conduire à une remise en question par les tribunaux des différents aspects de la Charte de la langue française. Elle montre aussi que la clause dérogatoire, loin d'instaurer un équilibre, introduit une contradiction au coeur même de la Constitution. On ne saurait davantage être rassuré par l'article 1 de la Constitution qui prévoit les exceptions à une application sans restriction des principes gouvernant les droits individuels fondamentaux, car cet article est assorti du fameux test Oakes qui est extrêmement complexe dans son application et incompréhensible dans son interprétation. Elle souligne aussi le fait que l'égalitarisme individuel géré par des tribunaux entraînerait une centralisation des pouvoirs qui ne respecterait plus la diversité sociologique. Ces conséquences sont d'autant plus graves que l'accès à la justice va s'avérer onéreux pour le simple citoyen. Elle s'inquiète en conclusion de la disparition de la culture politique qui risquerait de s'en suivre et de l'évacuation des luttes de pouvoirs politiques désormais médiatisées par la représentation des technocrates du droit. Le citoyen ne serait plus au service de son pays mais de ses institutions juridiques.

Allen Buchanan s'interroge sur l'existence d'un droit juridique (constitutionnel ou international) pour l'accession à la souveraineté politique et répond par la négative. Il croit cependant que les peuples peuvent se réclamer d'un droit moral pour procéder à la sécession, mais il estime qu'ils doivent alors s'appuyer sur des raisons solides, comme le fait d'empêcher la

destruction de leurs cultures. A son avis les Québécois invoquent plutôt comme argument le désir de pouvoir orienter comme ils l'entendent le développement de leur propre culture et cela lui apparaît insuffisant. Tout en reconnaissant que les nations n'ont de toute façon pas besoin d'invoquer un droit quelconque pour faire sécession, il termine son article en posant des questions relatives aux conditions dans lesquelles la sécession peut être réalisée. Il pose en particulier le problème de l'intégrité territoriale du Québec et celui de la reconnaissance des communautés autochtones. Il prétend que les deux questions sont inextricablement liées et que la résolution du premier problème requiert qu'une solution soit aussi apportée à l'autre. Même s'il n'y a aucun statut juridique justifiant l'intégrité du territoire québécois, car son territoire actuel est celui qu'il a en tant que province du Canada, il reconnaît cependant que le Québec pourrait avec raison s'attendre à avoir droit au même territoire une fois que la sécession serait un fait accompli. Il faut toutefois qu'une renégociation de la situation des peuples autochtones fasse partie intégrante du processus d'accession à la souveraineté politique. Il croit en particulier qu'il serait fallacieux de prétendre que les seules options qui s'offrent aux communautés ethniques sont, soit la souveraineté pleine et entière, soit le rabaissement au statut de minorité culturelle.

Kai Nielsen répond par l'affirmative à la question de savoir si les peuples ont un droit inhérent à l'auto-détermination. Si un peuple se perçoit comme ayant une culture et une tradition distinctes et constitue un groupe majoritaire sur un territoire distinct, il peut faire sécession de l'État-nation dans lequel il se trouve pourvu qu'il ne viole pas les droits des individus vivant sur son propre territoire. Il critique ceux qui, comme Marx ou Comte, ont voulu faire fi de l'attachement des individus à leur propre culture et leur rétorque que cet attachement joue un rôle dans l'identité de ces mêmes individus. Il fait aussi écho aux critiques de Mandelbaum et Lukes à l'égard de l'individualisme méthodologique. Il critique ensuite ceux qui, tout en reconnaissant cette détermination socio-culturelle sur l'identité des personnes, prétendent que les facteurs identitaires ne sont pas intrinsèquement bons, contrairement à la liberté, au bonheur ou à la satisfaction des désirs. Il fait valoir que *nous* les considérons bons et qu'il n'y a de toute façon aucune autre justification possible. Enfin, en comparant la sécession au cas du divorce entre individus, il soutient qu'il n'est pas juste, comme Buchanan le prétend, de suggérer que le fardeau de la preuve repose sur les

épaules des sécessionnistes. De la même manière qu'un divorce entre deux êtres peut survenir du fait que l'un ne veut tout simplement plus vivre avec l'autre, un peuple peut choisir de faire sécession. Le fardeau de la preuve est entièrement du côté de ceux qui veulent s'y objecter.

Gary Caldwell part du constat que le Québec constitue une société libre et démocratique où prévaut une très grande qualité de vie et un haut degré de justice sociale. Il s'emploie ensuite à étayer ces différents traits caractéristiques fondamentaux de la société québécoise. Il s'insurge contre ceux qui, comme Bercusson et Cooper, insinuent que le Québec est une société intolérante dans laquelle règne un collectivisme brimant les droits individuels de ses minorités. Plusieurs indicateurs permettent d'établir le contraire. Qu'il s'agisse de la participation aux élections, de la loi électorale, de l'ouverture à l'égard de l'immigration, du taux de mortalité infantile très faible et de celui concernant l'espérance de vie, ou encore de l'absence de violence raciste, le Québec occupe une position très enviable à l'échelle mondiale. Le corpus de coutumes et de conventions de la société civile québécoise ainsi que sa culture politique contribuent à former la Constitution de la société, au sens où E. Burke et A. de Tocqueville entendent cette expression. Caldwell s'estime donc en droit de prétendre qu'en un certain sens, le Québec a déjà une Constitution. Il affirme en outre que le rapatriement de la Constitution de 1982 constitue un geste anti-constitutionnel du point de vue du Québec. Non seulement parce que cela s'est fait sans son consentement mais aussi parce qu'elle consacre l'abandon de la politique parlementaire et rend illégitime la loi 101. En ces circonstances, le Québec doit mettre en demeure le reste du Canada de reconnaître l'erreur de 1982 et de renoncer à la Constitution qu'il adopta alors. Sinon, qu'il se sépare du reste du Canada, c'est-à-dire du Québec.

Guy Laforest reprend en le transformant le mot de Mackenzie King: pas nécessairement la sécession, mais la sécession si nécessaire. Il pose tout d'abord un diagnostic de crise à l'égard du régime fédéral canadien en s'inspirant d'études rassemblées dans des recueils rendant hommage à deux des piliers de la science politique canadienne et québécoise: Gérard Bergeron et Léon Dion. S'appuyant sur certaines des contributions de politologues anglo-canadiens comme J. Meisel, D. Smiley ou B. Neatby, il remarque que plusieurs indicateurs laissent entrevoir la fin du pays conçu sur le modèle de la dualité des peuples fondateurs. Puis il propose en terminant un argument en faveur de

la sécession qui s'inscrit dans le cadre d'une éthique libérale. Trois facteurs sont invoqués à l'appui de cette option. Il y a d'abord et avant tout le fait que la révision de la constitution canadienne s'est faite en 1982 sans l'appui du gouvernement du Québec et sans que la population du Québec n'ait été consultée par la voie d'élections générales fédérales ou par référendum. Il y a en deuxième lieu le fait que le Québec doit promouvoir et protéger sa propre culture. Il prétend que les cinq conditions imposées par Buchanan pour justifier la sécession sur la base de la protection de la culture sont satisfaites. Le statut du territoire du Québec peut être clarifié et la sécession peut ne pas donner lieu à un gouvernement qui bafoue les principes libéraux. Le Québec a aussi épuisé tous les recours à l'intérieur du régime fédéral et sa culture est en péril, comme le confirme une série de faits empiriques. En dernier lieu, le Québec sera, selon Laforest, bien placé pour faire la sécession s'il peut se doter d'une Constitution plus généreuse que celle de 1982 et reconnaître l'existence de plusieurs communautés nationales sur son propre territoire.

III

Je voudrais remercier la Faculté des arts et des sciences et le département de philosophie de l'Université de Montréal d'avoir appuyé financièrement l'organisation du Colloque, ainsi que l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences qui a permis de subventionner en partie le déplacement de nos conférenciers étrangers. J'ai pour ma part bénéficié de l'aide financière du Fonds FCAR, dans le cadre de son programme de subventions aux nouveaux chercheurs, et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, dans le cadre de son programme de Bourses du Canada. Je remercie Louise Marcil-Lacoste, Hélène Pelletier-Baillargeon et Jean Roy d'avoir accepté de présider les séances du Colloque. Je m'en voudrais de ne pas mentionner la contribution de Suzanne Poirier qui m'a assisté lors du colloque et celle de Jean Lachapelle qui m'a aidé à préparer la publication des Actes. Geneviève Sicotte a assuré de manière très professionnelle la traduction des textes de Buchanan, Kymlicka et Nielsen. C'est à Bernard Gadoua que nous devons l'excellent travail de composition du texte. J'ai pu en outre bénéficier à plusieurs reprises des avis fort judicieux de Daniel Weinstock ainsi que de son appui moral. Je désire exprimer ma gratitude à l'égard des évaluateurs anonymes qui ont par leurs commentaires, corrections et suggestions, grandement contribué à améliorer l'ensemble des textes, et ce, malgré le peu de

temps mis à leur disposition. Enfin, je remercie la revue *Philosophiques* et sa directrice Josiane Ayoub d'avoir bien voulu permettre la publication des textes du Colloque. Je dédie ces Actes à la mémoire de René Lévesque.

Département de philosophie
Université de Montréal



Allen Buchanan est professeur au département de philosophie de l'Université d'Arizona à Tucson. Il est l'auteur de *Secession. The Morality of Political Divorce. From Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, chez Westview Press en 1990.

Gary Caldwell a été jusqu'à récemment affilié à l'Institut québécois de recherches sur la culture et il enseigne au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université de Concordia. Il a notamment publié *Les anglophones du Québec. De majoritaires à minoritaires* à l'IQRC en 1982 et *National Survival in Dependent Societies: Social Change in Canada and Poland* aux Presses de l'Université de Carleton en 1990.

Jocelyne Couture est professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal et a publié *Ethique et Rationalité* chez Mardaga en 1992.

Christian Dufour est affilié à l'Institut de recherches politiques du Canada. Il a fait paraître *Le défi québécois* aux éditions de l'Hexagone en 1989 et un ouvrage intitulé *Pour en finir avec la Conquête* aux Éditions Boréal en 1992.

Will Kymlicka est professeur au département de philosophie de l'Université d'Ottawa et a publié *Liberalism, Community, and Culture* chez Oxford University Press en 1989 ainsi que *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* chez le même éditeur en 1990.

Guy Laforest est professeur de sciences politiques à l'Université Laval et a dirigé avec Louis Balthazar et Vincent Lemieux la publication du recueil *Le Québec et la restructuration du Canada 1980-1992; enjeux et perspectives* aux Éditions du Septentrion en 1991. Il est aussi l'auteur de *Trudeau et la fin d'un rêve canadien* chez le même éditeur en 1992.

Josée Legault termine un doctorat en sciences politiques à l'UQAM et est l'auteur de *L'invention d'une minorité: les Anglo-Québécois* aux Éditions Boréal en 1992.

Dominique Leydet est professeure au département de philosophie de l'Université d'Ottawa et a publié des articles sur les philosophies morale et politique de Kant, de Hegel et de Habermas.

Kai Nielsen est professeur au département de philosophie de l'Université de Calgary. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont *After the Demise of the Tradition* chez Westview Press en 1991 et *Equality and Liberty: A Defense of Radical Égalitarianism* chez Rowman and Allenheld en 1985.

Michel Seymour est professeur au département de philosophie de l'Université de Montréal et prépare un ouvrage intitulé *Écrits anti-individualistes*, à paraître chez Vrin / Bellarmin.

Lukas Sosoe est professeur au département de philosophie de l'Université de Montréal. Il est notamment l'auteur de *Naturalismus Kritik* publié chez Karl Alber en 1988 et de *Philosophie du droit* aux Presses Universitaires de France en 1991, écrit en collaboration avec Alain Renaut.

Daniel Weinstock est chercheur invité au département de philosophie de l'Université de Montréal et a co-dirigé la

publication d'un recueil de textes sur la pensée politique anglaise des années cinquante intitulé *Out of Apathy: the New Left Thirty Years On* aux éditions Verso en 1989.



Le contractualisme et la question des nationalités

Lukas K. Sosoe

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027189ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027189ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Sosoe, L. K. (1992). Le contractualisme et la question des nationalités. *Philosophiques*, 19 (2), 29–50. <https://doi.org/10.7202/027189ar>

LE CONTRACTUALISME ET LA QUESTION DES NATIONALITÉS

par

Lukas K. Sosoe

La question de savoir si une nation peut se donner la constitution de son choix peut paraître fort insolite tant sa réponse semble évidente. À y regarder de très près, il n'en est rien.

C'était en 1791 que l'écrivain allemand, Justus Möser, posait une semblable question dans son ouvrage *Patriotischen Phantasien* à propos des événements politiques qui se déroulaient en pays de France: « Quand et comment, se demandait-il, une nation peut-elle changer sa Constitution? » Il répondit par la négative, non pas tant parce que l'idée de souveraineté lui paraissait absurde, mais parce que sa conception organiciste et historiciste, pour ne pas dire romantique, de la nation ne le lui permettait tout simplement pas de répondre par l'affirmative.

Il est tentant de croire que c'est le temps qui nous sépare de cet auteur qui explique, sans toutefois justifier, le refus de ce qui nous paraît aller de soi. Et l'on aurait donc tendance à expliquer le caractère négatif de sa réponse uniquement par un argument historique. Ce que cet argument historique aurait de problématique et d'insuffisant s'impose de lui-même à la lumière de notre problème national, celui du Québec.

C'est donc pour montrer toute la complexité de la question du changement constitutionnel et de la souveraineté que je voudrais montrer, en m'inspirant de la démarche de Justus Möser et celle des auteurs qui argumenteraient de la même façon, ce en

quoi, au plan philosophique, le problème de la souveraineté nationale québécoise ne paraît pas d'une évidente clarté et qu'il semble, au contraire, prendre la forme d'une revendication paradoxale.

Revendication paradoxale d'abord, parce qu'à suivre les deux concepts de nation, le discours sur la souveraineté québécoise s'apparente beaucoup à la logique romantique de la nation¹, logique au nom de laquelle on voit mal comment on pourrait parler de changement constitutionnel ou même d'indépendance. Situation paradoxale ensuite parce qu'on ne saurait, dans la logique qui est celle d'une conception romantique de la nation, convoquer l'idée même d'une cohabitation avec d'autres, notamment des anglophones québécois et des allophones. Situation paradoxale, enfin, car qui dit autonomie ou souveraineté présuppose qu'il existe des droits collectifs, des droits pour des groupes ou des collectivités, ce qui dans une perspective moderne individualiste du droit reste encore largement à démontrer.

Ainsi précisé, notre problème se situe au plan purement philosophique et entend attirer l'attention sur des difficultés purement théoriques qui sont liées à la revendication de la souveraineté dans le cadre de deux conceptions différentes et opposées de la nation. Il est loin d'être un plaidoyer pour ou contre la souveraineté en général, celle du Québec en particulier, mais entend uniquement soulever un certain nombre de questions relatives à la défense de l'idée même d'autonomie ou de la sécession qui, à partir de la description de la nature du nationalisme québécois, participent plutôt d'une logique romantique que moderne, contractualiste.

Il s'agit, répétons-le encore une fois, non pas d'une position pour ou contre la revendication de la souveraineté, mais d'une réflexion philosophique sur des problèmes liés à la nature d'un nationalisme particulier au sein d'une société moderne contemporaine. Penser le pour et le contre pourrait, certes bien, être un exercice intéressant, qui hélas en définitive, doit fatalement s'incliner devant l'histoire qu'un peuple veut se donner à vivre et la passion qui le porte irrésistiblement vers le devenir de son destin. Peut-être devrions-nous soutenir, dans ce contexte

1. L'expression est utilisée ici dans le sens allemand du terme, celui-là qu'on peut faire remonter à Herder. Concernant le sens plus précis de la notion, voir Barrett-Kriegel, *L'État et les esclaves*, Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Folio, Essais, Paris NRF Gallimard, 1987.

précis, contre Hegel, que l'histoire du monde n'est pas le tribunal du monde et dire à la suite de Fichte que le problème du droit – disons, le projet national – ne ressortit absolument pas au « tribunal de l'histoire »².

Mais alors qu'est-ce que la logique romantique de la nation et qu'est-ce qui autorise que soit interprété le nationalisme québécois comme obéissant à une logique romantique?

Contrairement à la conception moderne de la nation selon laquelle la nation est une association de personnes, unies par des liens contractuels, manifestant ainsi leur libre volonté de vivre sous les mêmes lois³, l'idée romantique de la nation se définit avant tout par un certain nombre d'éléments dont la naissance, les liens de sang, la race ou l'ethnie, l'histoire commune, la langue, la culture, etc... On en est membre, on ne le devient pas par une libre adhésion à des principes de coexistence d'une communauté. La nation au sens romantique du terme s'énonce essentiellement comme une identité plus ou moins close sur elle-même et repose sur des liens organiques naturels. C'est avant tout une communauté vivante, historiquement advenue, de personnes unies par la même langue, la même culture, les mêmes origines, trois éléments perçus comme étant des biens communs autour desquels se cristallise l'identité du groupe. C'est nécessairement une communauté qui manifeste sa différence, c'est-à-dire, ce qui la distingue des autres. C'est pourquoi la nation, au sens romantique du terme, renvoie à l'idée de nation-génie, d'âme collective, à une vision organiciste et historiciste. La nation a un contenu particulier que reprendra le discours qui l'énonce: ce qui, de toute évidence, l'éloigne de la pensée contractualiste, de l'idée républicaine.

Parce qu'il est justement éloigné de l'idée moderne de la nation, le nationalisme québécois se présente comme un nationalisme romantique dont les éléments constitutifs sont la langue et la culture françaises, l'histoire de cette culture en Amérique du Nord et surtout la conscience très forte d'appartenance à cette histoire, à cette culture, conscience que nul ne saurait vouloir ignorer. Il apparaît, bien évidemment, que l'identité québécoise qui ici s'inscrit dans l'histoire québécoise représente une identité non construite. Elle ne correspond nullement à une construction à partir d'individus volontairement associés. Elle

2. Fichte, *Sämtliche Werke*, éd. I. H. Fichte, VI, p. 58.

3. Voir Finkelkraut, *Op. cit.*

n'est pas une identité que l'on choisit, dans la mesure où nul ne peut choisir d'être « Québécois pure laine ». Même si, dans les discours, la nécessité d'une ouverture se trouve reconnue – et dans les faits elle l'est indéniablement – l'identité québécoise ne représente pas un moment volontariste, un moment de décision, mais se présente comme une entité organique, historique, donc une « entité close ». La question se pose de savoir comment une telle nation peut vouloir se donner la Constitution de son choix?

Question redoutable si tant est que l'organicisme et l'historicisme s'opposent au décisionnisme, à toute tentative volontariste. Question difficile, dont la réponse n'est pas aisée à trouver, car le contexte géopolitique dans lequel se déploie l'identité nationale québécoise, à savoir le Canada, représente une entité moderne, extérieure à l'identité nationale québécoise. Par rapport à celle-ci on peut la concevoir comme une entité moderne dans le sens volontariste et républicain du terme. Même s'il est possible de repérer des moments ou aspects romantiques, ce qui semble définir le Canada c'est avant tout l'idée d'un État libéral démocratique. On comprend aisément la controverse autour de la reconnaissance d'une nation distincte en faveur du Québec. Mais parler de nation distincte – et peu importe comment la chose elle-même se conçoit, – c'est faire explicitement ou implicitement référence à un réaménagement constitutionnel, donc faire usage d'un discours de type contractualiste, difficilement compatible avec la nature même du discours identitaire québécois. Il y a incompatibilité parce que parler le langage contractualiste constitutionnel en vue de prendre en compte les intérêts des contractants ou même en vue de redéfinir les termes de l'association c'est exclure, donc évacuer, l'aspect dominant du discours national québécois. Il y a incompatibilité parce que les prémisses de la logique qui exigerait un réaménagement constitutionnel éventuel sont de type contractualiste et ne pourraient se comprendre que dans une logique individualiste à laquelle elles sont réductibles. Elles semblent donc s'opposer à la nature d'une identité nationale, collective, définie en termes romantiques. Il s'ensuit donc que la revendication d'une société distincte dans le cadre d'une entité républicaine comme le Canada n'est pas compatible avec la nature romantique de l'identité québécoise.

Pour plus de clarté, la présente démarche peut se résumer de la manière suivante:

- 1) les éléments constitutifs de l'identité québécoise sont de nature organique, historique; donc de nature nécessairement différente d'un ordre politique de type moderne, individualiste, libéral et démocratique. Puisqu'il est moderne et individualiste, l'ordre démocratique reste indifférent aux éléments constitutifs de l'identité québécoise, dans la mesure où celle-ci n'est pas définie en référence au système de la somme des préférences individuelles compatibles pour tous. L'ordre social et politique correspondant à ce qu'une identité romantique justifierait n'admet pas une intervention de la volonté humaine.
- 2) dans la mesure où il demeure un État démocratique, le Canada se présente comme une entité moderne, donc opposée ou indifférente à toute définition romantique, à toute définition historiciste. En tant que telle, son existence comme groupe de personnes associées, vivant sous une même législation, ne dépend que du vouloir des individus. En cela la Constitution canadienne peut changer à tout moment sans que ne soit remise en cause la définition moderne, aussi longtemps que ce changement ne s'oppose radicalement aux principes libéraux, démocratiques. Le processus de ce changement doit moins, au plan de la logique proprement moderne, à une transformation des éléments définissant une identité nationale qu'épuiserait la revendication d'une identité particulière.
- 3) or, par une étrange ruse de la raison, la reconnaissance d'une telle association et la volonté de négocier avec elle signifie qu'on accepte ce qu'elle est et ce que son existence implique, à savoir l'indifférence par rapport à une identité romantiquement définie.
- 4) négocier avec cet ordre moderne, ce qui signifie le reconnaître comme partenaire, exige donc que notre identité québécoise soit réduite à la somme des intérêts de la pluralité d'individus québécois ou soit mise au même plan que ceux de provinces et de groupes n'ayant pas la même perception d'eux-mêmes étant donné qu'ils ne forment pas une entité comparable à celle de l'identité québécoise.
- 5) ce processus ne signifie rien d'autre, au plan proprement philosophique, que l'abandon de la manière dont le Québec se définit comme nation québécoise. Nous ne nous percevons pas comme une somme d'individus dont les

intérêts ou les préférences se trouvent par hasard être des intérêts et préférences culturelles et linguistiques. Nous sommes une nation irréductible à la somme de ses individus.

- 6) Au plan de ce qui constitue notre identité – et c'est bien là la conclusion de cette première partie de notre démarche – vouloir être reconnu comme nation distincte, c'est vouloir la mort nationale, c'est-à-dire vouloir la réduction de la conscience nationale à une multitude de consciences individuelles.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, notre démarche n'est pas aussi étrange ni absurde qu'on peut le penser. On pourrait même la rendre plus accessible en partant du fait qu'étant de part ses présupposés moraux individualistes, l'État moderne ne saurait reconnaître de droits que ceux qui se laissent réduire à des intérêts personnels et non à des intérêts communs, à des groupes qui composent la société. Point n'est besoin d'évoquer dans ce contexte la critique bien connue des communautariens, tels Michael Sandel⁴, Charles Taylor⁵ et Alasdair MacIntyre⁶, selon laquelle la démocratie libérale est fondamentalement incapable de prendre en compte le bien commun d'une communauté nationale en vertu de ses prémisses individualistes.

La présente conclusion n'est cependant pas incontournable. On pourrait lui opposer au moins un argument. Il s'énonce comme suit: la reconnaissance par un État moderne démocratique de certains droits des groupes ou des collectivités existe effectivement. Donc le Québec peut et doit être reconnu comme entité culturelle qui veut préserver sa culture. Il n'est donc nullement question de la traiter comme une pluralité d'individus qui se trouvent par hasard poursuivre les mêmes intérêts. De plus il y a le droit des peuples à l'autodétermination. Par conséquent le problème national québécois pourrait bien se concevoir, non pas en termes d'une pluralité d'individus, mais plutôt comme un problème des droits des groupes. On peut également le comprendre dans la perspective d'un droit à

4. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, 1982.

5. Charles Taylor, « Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux », in *Lieux et transformations de la philosophie*, Presses universitaires de Vincennes, 1991, pp. 171-202.

6. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana, 1984; « Is Patriotism a Virtue? », University of Kansas, Department of Philosophy, The Lindley Lecture, March 26, 1984.

l'autodétermination des peuples. Dans ce sens, le fait que la société distincte poserait des problèmes n'est que fort heureux. Son impossibilité théorique nous permettra de radicaliser notre point de vue. Il ne s'agit plus de la reconnaissance de notre caractère distinct au sein du Canada, mais bien de notre reconnaissance comme État souverain, donc de la reconnaissance de notre droit en tant que groupe ou nation à la sécession en vue de nous donner les moyens d'une meilleure gestion de notre destin.

Mais alors que veut dire le droit des peuples à l'autodétermination? Qui désigne-t-on ici par peuple? De plus supposer qu'il existe des droits pour des collectivités et qu'une société démocratique doit reconnaître ces droits, c'est bien là affirmer ce qu'il faut d'abord démontrer. Il faut donc démontrer en quoi ces droits ne sont pas réductibles à des droits individuels. La question à laquelle nous essaierons de répondre est donc la suivante: existe-t-il en démocratie des droits de groupes qui ne sont pas réductibles à des droits individuels?

Le droit des peuples à l'autodétermination est avant tout un concept, mieux encore un slogan politique, que les Nations Unies ont créé pour soutenir des velléités d'indépendance, dans les pays du Tiers-Monde, en particulier. C'est un slogan qui, comme tous les slogans, n'a pas tout le mérite de la clarté. On peut tout d'abord le comprendre dans un sens très fort et dans un sens faible.

Au sens fort, le droit des peuples à l'autodétermination correspond au principe normatif du nationalisme. Comme le souligne A. Buchanan, à la suite de Gellner, « le principe normatif du nationalisme stipule que tout « peuple » a droit à son État et que les limites des frontières culturelles (ethniques) et politiques doivent coïncider. Il s'agit donc nécessairement d'une indépendance totale, d'une souveraineté totale de toute collectivité qui se reconnaîtrait comme peuple⁷.

Comme on le soulignait, le concept de peuple n'est pas plus clair que le droit qui lui est ici revendiqué. De plus, à voir le nombre de peuples qu'il y a sur terre, à supposer même que d'autres peuples, sous la poussée de l'émergence de nouvelles entités politiques, ne se découvrent pas subitement un sentiment d'appartenance pouvant justifier leur revendication d'indépendance, le principe normatif du nationalisme donnerait lieu non

7. Allen Buchanan, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1990, p. 48.

seulement à une fragmentation politique illimitée, mais encore les coûts matériels et moraux de sa réalisation seront prohibitifs.

Même dans un sens très faible, le droit des peuples à l'autodétermination n'est pas clair. Qui plus est, on peut lui substituer un ensemble de mécanismes constitutionnels et politiques qui en rendent l'usage inutile. Nous pouvons donc suivre Buchanan quand il part de l'hypothèse que le recours moral au principe de l'autodétermination « dépend précisément de son caractère vague »⁸. C'est une sorte de bouche-trou pour plusieurs principes possibles définissant des formes et des degrés variés d'indépendance.

Mais alors, si le concept d'autodétermination pose plus de problèmes qu'il n'en résout, il ne reste en dernier ressort qu'une revendication fondée sur le droit des groupes à la préservation de leur culture, de leur identité. La question est de savoir si la notion de droits collectifs a un sens dans le contexte d'une théorie libérale, démocratique, fondée avant tout sur des préférences individuelles. Dans quelle mesure peut-on parler de droits collectifs au développement et à la préservation de sa culture, droits qui ne sont pas réductibles à des droits individuels?

L'idée de droits collectifs a été récemment encore défendue par des auteurs tels que Buchanan et, avant lui, par Will Kimlycka. L'hypothèse est que, dans certaines circonstances, une collectivité a besoin de droits spéciaux en vue de préserver sa culture. Il s'agit plus précisément de connaître les formes de contrôle dont une collectivité peut disposer et si ces formes de contrôle sont suffisantes pour accorder à ces collectivités, dont la culture est menacée, la protection dont elles ont besoin.

Selon Kimlycka, être membre d'une communauté culturelle est vital pour l'individu. La culture offre de multiples choix à l'individu. Sans elle, l'individu ne saurait maîtriser les multiples possibilités qui s'offrent à lui, parce que la culture sert à « relier dans un tout cohérent ce qui autrement demeurerait des buts fragmentaires »; elle offre des idéaux de plénitude et de continuité, non seulement à travers les stades de la vie humaine mais pendant des générations. Sans le contexte d'un choix doué de sens, fourni par la culture, l'individu pourrait sentir que rien ne vaut la peine d'être fait »⁹. Bref l'individu arriverait à manquer d'horizon de sens.

8. Allen Buchanan, *Op.cit.*, p. 50.

9. Will Kimlycka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, chapitre 10.

Ce que cet argument a d'individualiste saute aux yeux. Parce qu'il est individualiste, il réduit également le problème des droits collectifs, le problème national à la somme des possibilités d'autoréalisation de l'individu. Même si les valeurs et choix de celui-ci appartiennent à l'horizon culturel d'une communauté, c'est au nom des droits individuels et non des droits d'une communauté culturelle que s'effectue le choix des valeurs nécessaires à la réalisation des fins. On voit mal comment, sur la base de cet argument, on peut parler de droits accordés à une collectivité ou à un groupe de développer sa culture ou de préserver cette culture du danger de disparaître. En d'autres termes, même si la culture en tant que telle n'est pas une chose individuelle, ce n'est pas à la collectivité qui la vit en tant que collectivité que des droits sont reconnus, mais aux individus qui la composent. On comprend donc la remarque de Buchanan qui dit que Kimlycka n'a pas discuté de droits collectifs, puisque la justification qu'il donne des droits des minorités, en vue de défendre leur culture, consiste en la valeur individuelle d'être membre d'une culture¹⁰. Bref les droits des minorités proposés par Kimlycka sont des droits, des droits d'un groupe de restreindre les libertés individuelles mais en faveur des individus dans le groupe¹¹.

Mais si la tentative de Kimlycka demeure tributaire d'une pensée individualiste, qu'en est-il de celle de Buchanan?

Bien qu'il déplore le fait que la démocratie libérale ne reconnaisse pas le droit des groupes comme droits moraux fondamentaux ou comme droits constitutionnels, on doit se mettre à l'évidence qu'on ne trouve nulle part dans l'ouvrage de Buchanan la démonstration qu'il existe bel et bien des droits collectifs. Ce dont l'absence est déplorée chez Kimlycka, à savoir l'existence de droits collectifs, est affirmé sans être démontré par Buchanan. Mais ce n'est pas l'affirmation qui nous intéresse. Nous voulons savoir s'il existe des droits collectifs et comment une théorie libérale démocratique peut en rendre compte sans s'opposer à ses propres prémisses.

Il faut donc conclure, du moins provisoirement et jusqu'à preuve du contraire, que les droits collectifs ne peuvent pas se défendre sans difficultés dans le cadre d'une théorie libérale démocratique, que seuls les individus peuvent avoir des droits et que parler de la souveraineté d'une nation en vue de défendre sa

10. Allen Buchanan, *Op.cit.*, p. 39.

11. *Ibid.*, p. 40.

culture n'a de sens que si cette souveraineté est formulable ou traduisible en termes de préférences individuelles ou d'intérêts individuels. Or le discours nationaliste est un discours qui ne se réfère ni au bien individuel ni à une somme de biens individuels. Vouloir réduire le discours d'une entité collective à la somme des préférences de ses éléments constitutifs individuels, c'est le vider de sa substance même. Est-ce à dire que la revendication de la souveraineté nationale ne se justifie d'aucune manière? Au plan de la justification philosophique d'un ordre libéral démocratique et non dans un système quelconque de droit positif (y compris des Chartes des droits et des libertés), l'individu demeure la seule valeur irréductible au nom de laquelle un changement constitutionnel est légitime. Ce plan de justification philosophique n'admettrait des droits collectifs que si ceux-ci sont le choix éclairé des individus eux-mêmes. Peu importe la culture à laquelle ces individus appartiennent. De plus, accorder des droits, dans un État libéral-démocratique à une catégorie de personnes, pourrait aller contre le principe du traitement égal au plan juridique.

Une telle thèse ne semble offrir aucun argument rationnel en faveur de la souveraineté en vue de la préservation de la culture d'une collectivité: si la reconnaissance de la société distincte ne trouve pas de justification morale, ne reste donc que la sécession. Le Québec est une nation. Il n'y a pas de raisons moralement contraignantes qu'elle négocie son autonomie.

Si comme nous l'avons montré, l'idée de la société distincte s'oppose à la nature romantique du discours national québécois et que la voie de la souveraineté semble se présenter comme la seule issue, mais qu'elle aussi ne saurait se réduire à la somme des droits individuels, quelle autre justification pourrait-on apporter en faveur de la souveraineté? Comment penser l'idée ou la revendication de la souveraineté?

Ce ne sont ni des droits individuels ni des droits collectifs qui justifient la souveraineté d'une nation romantique. En tant qu'entité pensable uniquement en termes organicistes et historicistes, en tant qu'entité naturelle, la nation romantique n'a pas besoin de justification rationnelle pour sa souveraineté. Il en va de la logique même de ce qu'elle est en tant que nation: entité historique, fondée sur sa culture, ses origines. Vouloir chercher une justification rationnelle à la revendication de la souveraineté d'un peuple dont l'identité ne se définit pas avant tout en termes de droits, en termes d'association de gens uniquement

désireux de vivre sous la même législation, c'est méconnaître la nature de cette revendication. Une nation n'est pas une association, ni une union quelconque. Est-ce à dire qu'elle est irrationnelle? Non plus! La revendication de la souveraineté n'est pas rationnelle, mais tout comme l'amour et beaucoup d'autres choses de la vie humaine, elle n'est pas pour autant négative, condamnable et ceci de manière fondamentale. Ce ne sont pas des droits démocratiques et autres qui font l'histoire des peuples, des nations dont l'identité correspond à une naturalité historique. C'est ici que la phrase de Fichte acquiert tout son sens: le problème de la nation ne ressortit absolument pas au tribunal de l'histoire. Toutefois accepter cette sentence c'est accepter également les limites de la philosophie politique et juridique, du moins son incapacité, dans le cadre qui est celui de la démocratie, à penser de manière satisfaisante, le nationalisme et l'identité nationale.

La meilleure illustration de cette conclusion peut se retrouver dans la pensée révolutionnaire, dans une pensée du changement constitutionnel comme *événement moral*¹². Cet événement sera celui d'un peuple, *se définissant en tant que tel, et qui revendique sa majorité juridique*. Dans la mesure où la culture est nécessaire à la vie de la nation et donc à l'affirmation de sa dignité en tant que nation, on ne peut l'empêcher de devenir souveraine sans la minoriser juridiquement au plan moral, sans empêcher son autodéploiement dans l'histoire; son développement. Puisqu'il est moralement condamnable d'empêcher le libre déploiement d'un peuple, la souveraineté n'est même plus un droit à négocier, elle devient une nécessité morale, un événement moral qui doit couronner l'avènement de l'histoire d'un peuple, car comme le dit Erhard, « un peuple est coupable du fait de sa minorité en cela il n'est pas juste qu'il se révolte [...] quand on le traite comme un mineur »¹³. Sortir de la minorité, c'est faire son histoire et apporter au monde ce que l'on est. C'est pourquoi on peut conclure avec Erhard en ces termes: « Si l'on

12. Nous partons de l'hypothèse qu'on peut contourner les difficultés qu'il y a à penser le changement constitutionnel dans le cadre d'une théorie libérale-démocratique en partant d'un concept d'exigence morale qu'a un peuple ou une nation de se libérer d'une constitution qui, à ses yeux, limite ses capacités d'action, et donc sa dignité. C'est en ce sens que toute négociation serait perçue comme une négociation de sa dignité propre qui, en aucun cas, ne peut se marchander.

13. Johann Benjamin Erhard, *Sur le droit du peuple à faire la Révolution* [*Über das Recht des Volkes zur Revolution*], 1795, p. 92.

veut empêcher le peuple de s'éclairer, alors il est juste qu'il se soulève, et si les obstacles proviennent de la Constitution, il faut abroger la Constitution »¹⁴.

*Département de philosophie
Université de Montréal*

14. Johann Benjamin Erhard, *Ibid.*

L'art de la séparation

Jocelyne Couture

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027190ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027190ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Couture, J. (1992). L'art de la séparation. *Philosophiques*, 19 (2), 41–54.
<https://doi.org/10.7202/027190ar>

L'ART DE LA SÉPARATION¹

par

Jocelyne Couture

En exergue d'un livre de Daniel Dennett on trouve cette citation de James Mc Cawley: « Le philosophe est celui qui, participant à un débat sur la peine de mort, offre une communication sur le paradoxe du pendu. »² Il est sans doute vrai que les philosophes ont quelquefois une façon bien imprévisible – c'est le moins que l'on puisse dire – de s'attaquer aux problèmes qu'on leur soumet, surtout – et ceci n'est pas une coïncidence – lorsque ces problèmes sont de nature pratique. Tout en faisant de mon mieux pour échapper à ce penchant, je n'ai quand même pas pu résister à la tentation d'amorcer ma réponse à la question qui nous réunit ici: « Une nation peut-elle se donner la Constitution de son choix? » par quelques considérations de nature sémantique.

Cette question, ceux qui en sont responsables me pardonneront bien mon impertinence, m'est apparue bizarre; elle évoque pour moi des questions comme: 'Un célibataire peut-il être non marié?' ou encore, 'Une femme peut-elle être de sexe féminin?'. Tout comme un célibataire se reconnaît au fait qu'il soit non marié, une nation, à ce qu'il me semble, se reconnaît à ce qu'elle puisse, en toute légitimité, se donner la Constitution de son choix. Il serait bien futile, cependant, de prétendre qu'un

-
1. Michael Walzer a utilisé l'expression dans un contexte différent. Voir: M. Walzer, « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, Vol 12, N° 3, Août 1984, pp. 315-52.
 2. Daniel Dennett: *Elbow Room*, Bradford Book, Cambridge Mass., MIT Press, 1984.

bon dictionnaire pourrait suffire à montrer que la première question, tout comme les secondes, révèle une mauvaise connaissance du français. Les usages différents ici, peuvent recouvrir des conceptions différentes de ce qu'est une nation.

Et je quitterai maintenant le terrain sémantique pour arguer, non pas du caractère analytique de l'expression 'nation pourvue d'une constitution de son choix', mais pour arguer, dans une perspective carrément normative, que la seule conception de la nation qui soit acceptable est celle où les conditions d'existence d'une nation impliquent l'existence effective d'une constitution choisie par elle. J'arguerai, plus précisément, que cette conception de la nation, contrairement à celles qui feraient de la nation une entité indépendante de l'existence d'une constitution ou, si l'on veut, indépendante de l'existence d'un État qui en réponde, est la seule qui soit justifiable du point de vue philosophique et que, dans un contexte moderne, c'est-à-dire, *grosso modo*, post-médiéval, elle est la seule qui puisse être justifiée du point de vue des réalités politiques et sociales qu'elle recouvre. Je soutiendrai que l'histoire passée et présente du nationalisme québécois s'est enfermée dans une séparation conceptuelle et politique entre la nation et l'État. Je terminerai par quelques remarques concernant le sens que revêt l'expression « de son choix » dans la conception de la nation que je me propose de défendre ici.

LA NATION 'VÉRITABLE' VS L'ÉTAT 'EFFICACE'

Les organisateurs de ce Colloque nous invitent à réfléchir ou à nous prononcer, ou à faire les deux à la fois, sur les circonstances dans lesquelles il est possible de se donner une constitution et ils nous invitent peut-être surtout à réfléchir ou à nous prononcer, ou à faire les deux à la fois, sur la nature des choix possibles en matière constitutionnelle.

Bien sûr la possibilité dont il est question ici n'est pas une possibilité au sens logique du terme, et elle ne renvoie pas non plus à la capacité physique, psychologique ou intellectuelle de se donner une constitution et de faire, en cette matière, des choix éclairés. La possibilité dont il est question ici s'entend dans le domaine normatif et au sens de ce qui est permis; dans quelles circonstances, dans quelle mesure, et au nom de quels critères, l'institution d'une constitution, qui consacre l'autorité et la suprématie dans un espace social donné d'un ensemble de principes d'organisation sociale, peut-elle être justifiée? La question se pose ainsi comme un problème de légitimation d'un pouvoir

et c'est sur ce terrain que j'édifierai mon désaccord avec ce qu'elle présuppose.

Je partirai de trois exemples, illustrant trois façons d'aborder la question de la légitimité d'une organisation sociale autoritaire. Deux de ces exemples sont tirés de l'histoire de la philosophie politique et proposent des modèles dont je soutiendrai, premièrement, qu'ils sont procéduralement et substantiellement inadéquats et, deuxièmement, qu'ils conduisent, en opposant chacun à sa manière l'État et la nation, à des impasses comparables à celles dont nous faisons maintenant l'expérience. Le troisième modèle, que je défendrai, vient d'un sociologue: Max Weber. Je commencerai par les philosophes. Mais je prendrai tout de suite la précaution de dire que je n'ai ni la prétention ni l'intention de m'engager dans une exégèse des trois auteurs dont il sera question et que c'est à titre illustratif, et pour ce qu'ils suggèrent davantage que pour ce qu'ils entendent peut-être soutenir, qu'il en sera question.

Au début du *Contrat Social*, Jean-Jacques Rousseau déclare

L'homme est né libre et partout il est dans les fers. [...] Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question[...] l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient pas de la nature; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions³.

Si l'ordre social est conventionnel, il n'en n'est pas pour autant arbitraire, selon Rousseau, et c'est de la légitimité des conventions qui le définissent qu'il tire sa propre justification. Les conventions seront légitimes, au sens de Rousseau, si elles permettent d'atteindre des objectifs clairement et librement conçus, répondant eux-mêmes aux volontés d'une communauté donnée. Selon Rousseau les conventions sont ou non légitimes selon qu'elles reflètent ou non cette volonté par quoi s'exprime l'essence de la communauté.

J'estime que Rousseau est un penseur de la vérité en matière de légitimité. Non pas d'une vérité absolue, transcendante et universelle bien sûr, mais de la vérité d'une communauté, des conditions objectives qui en font une communauté et des aspirations qui en constituent l'essence.

Rousseau, on le sait, était pessimiste quant à la légitimité des États qui lui étaient contemporains. Non pas qu'il ait

3. Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, J. Roussel, Classiques Garnier (Bordas), 1989, p. 250.

constaté que la plupart d'entre eux étaient basés sur les décisions unilatérales d'un petit nombre d'individus plutôt que sur les volontés communes, mais bien plutôt, nous dit Rousseau en substance, parce que trop peu de pays présentent les caractères d'une communauté authentique. Autrement dit, c'est moins l'absence d'un assentiment général et publiquement manifesté qui est en cause, que la capacité des sociétés à dire elles-mêmes le vrai en ce qui les concerne. Derrière les volontés communes déclarées ou exprimées, se profile toujours, pour Rousseau, le spectre des volontés communes réelles; celles que pourraient exprimer des collectivités qui n'ont subi ni ne subissent quelque forme que ce soit de coercition, d'influences extérieures susceptibles d'infléchir leurs préférences réelles et qui ont su prendre du recul face aux coutumes et traditions ancestrales génératrices d'iniquités et autres travers sociaux.

La principale difficulté de l'approche rousseauiste est évidemment d'assujettir la légitimité des conventions à la découverte d'une vérité *inaccessible*; on pourra toujours douter, et avec raison, de l'aptitude d'une société à se définir elle-même en faisant abstraction des circonstances où elle s'exprime et des conventions qui marquent déjà l'existence de cette société. Et même à supposer que l'essence d'une communauté authentique puisse ainsi être découverte, on pourra encore douter de la pertinence qu'elle peut présenter pour une société actuelle et pour les conventions que dans un contexte actuel, cette société pourrait vouloir se donner. L'objection qu'on pourrait fondamentalement adresser à Rousseau, c'est que tout en posant d'un côté l'autorité de la volonté commune en matière de conventions, il lui dénie de l'autre côté, et en la confrontant à une vérité qui lui est extérieure, toute capacité effective de faire valoir sa propre autorité en ce qui la concerne. On comprend bien que la quête de vérité en matière de légitimité puisse engendrer le pessimisme quant à la légitimité des États actuels, mais elle devrait aussi engendrer, paradoxalement, le pessimisme des collectivités. À suivre Rousseau sur cette voie, celle qui nous conduit à concevoir séparément la communauté d'abord, puis les conventions qui définissent un ordre social donné, on devrait conclure à l'impossibilité pure et simple de légitimer des conventions, mais on devrait aussi conclure que les collectivités ou les sociétés en tant que telles ne peuvent guère contribuer à déterminer l'ordre social auquel tous ont droit.

Une deuxième façon de concevoir la légitimité des conventions est suggérée par Hobbes. Hobbes conçoit les règles

qui déterminent un ordre social donné comme relevant des décisions d'une instance – le Souverain ou le gouvernement – qui doit elle-même son autorité en cette matière à ce qu'une assemblée d'individus lui ait confié la responsabilité – et le pouvoir corrélatif – de réaliser un but ponctuel. Un tel but, pour Hobbes par exemple, serait de faire régner la paix sur un territoire donné en contrôlant tout ce qui peut, de l'extérieur ou de l'intérieur, y faire obstacle. Le pouvoir exercé par le Souverain est strictement délimité par les fonctions qui lui ont été confiées mais à l'intérieur de ces fonctions il a une autorité absolue. Il n'a le pouvoir d'édicter des règles que tant et aussi longtemps qu'elles sont efficaces en regard des objectifs limités qu'on lui a assignés, mais toute règle qu'il lui plaira d'édicter à cette fin est légitime du fait même qu'il l'édicte.

Hobbes est, à plusieurs égards, l'antithèse de Rousseau. Pour Hobbes, les constitutions n'ont pas pour but de favoriser l'épanouissement des communautés; elles sont plutôt dictées par la commodité et par la perspective des avantages qui découlent du fait d'avoir un ordre social quel qu'il soit; elles remplissent une fonction que l'on pourrait qualifier d'utilitaire, reliée aux désirs les plus élémentaires des individus: celui de vivre en paix et d'éviter le chaos. Pour Hobbes, ce ne sont pas les communautés qui se donnent des constitutions, mais au contraire, les constitutions qui créent des associations d'individus unis les uns aux autres par leur semblable soumission à un même ensemble de lois. Hobbes n'est pas un penseur de la vérité en matière de légitimité; il est un penseur de l'efficacité.

Sa conception de ce qu'est une constitution légitime présente aussi des difficultés qui sont l'exact opposé de celles qu'on remarquait chez Rousseau. Alors que le critère de légitimité chez Rousseau – l'authenticité de la volonté communautaire – est trop restrictif en matière de conventions susceptibles d'être légitimées, le critère de Hobbes, – l'efficacité dans la garantie de biens élémentaires – ne l'est pas assez et risque de trouver légitimes trop de constitutions, incluant des constitutions excessivement autoritaires et possiblement conflictuelles en regard des intérêts que peuvent aussi manifester les citoyens pour des biens moins élémentaires. À suivre Hobbes sur cette voie, celle qui nous invite à concevoir séparément l'État d'abord, puis l'organisation sociale qui en résulte, on devrait conclure à l'impossibilité pure et simple, pour une nation ou un peuple uni par un projet commun de vie en société, de se donner un État efficace. On n'a pas besoin d'évoquer l'âme souffrante des

communautés mises en demeure de marchander leurs modes de vie propres contre la survie physique de leurs membres pour concevoir qu'une constitution à la Hobbes risque d'engendrer ce qu'elle cherche précisément à éviter, à savoir le chaos social. Un souverain aux vues étroites et disposant d'un pouvoir absolu s'expose à l'instabilité. Et Hobbes bien sûr y a pensé, qui ne concevait point l'exercice du pouvoir en l'absence d'un appareil coercitif robuste.

Pour le sociologue Max Weber, et ceci sera mon troisième et dernier exemple, la question de la légitimité devrait faire place à celle de la croyance en la légitimité. Une constitution serait justifiée, autrement dit, dès lors que la collectivité qu'elle régit croit en sa légitimité.

Cette position évoquera pour plusieurs, et non sans raison peut-être, le spectre des « appareils idéologiques d'État » par lesquels un pouvoir – n'importe quel pouvoir – peut arriver à s'auto-justifier et grâce auxquels une société – n'importe quelle société – peut être conduite aux limites de l'injustifiable. On a bien sûr critiqué Weber pour son cynisme à l'endroit de l'exercice du pouvoir et à l'endroit, aussi, de l'avenir des sociétés humaines. Je pense que ces critiques, cependant, ont accordé beaucoup d'importance aux pouvoirs maléfiques de l'idéologie et peu à la nature de ce qu'est une croyance.

Une croyance, premièrement, n'existe pas isolément; elle fait partie d'un système qui, chez des individus minimalement rationnels, présente un degré raisonnable de cohérence. On peut supposer qu'une croyance en la légitimité d'une constitution donnée s'articulera d'abord sur des croyances concernant, d'une façon plus générale, la légitimité des constitutions; elle se fonderait ainsi sur une autre croyance, à savoir que la constitution jugée légitime peut être reconnue comme telle par ceux qui se sont donné des constitutions différentes. On peut de plus supposer qu'une croyance en la légitimité d'une constitution donnée s'articulera aussi sur certaines croyances portant d'abord sur les aspirations et les désirs de la collectivité concernée par cette constitution et, ensuite, sur le degré d'attachement de cette collectivité à ladite constitution; elle se baserait ainsi sur une autre croyance, à savoir que la constitution jugée légitime est reconnue comme telle par les principaux intéressés. Une croyance cohérente en la légitimité d'une constitution donnée s'appuiera donc sur des standards propres aux membres d'une collectivité en autant que ces standards sont compatibles avec des standards

de légitimité plus généralement admis au sein d'une communauté internationale.

Une croyance rationnelle, deuxièmement, cherche à s'appuyer sur des données factuelles. Quand elle porte sur les croyances, désirs et aspirations d'autrui, elle tient pour pertinents ces croyances, désirs et aspirations qu'autrui entretient avec suffisamment de détermination pour les manifester explicitement et adopter les comportements qui y correspondent. Lorsqu'un individu croit rationnellement qu'une constitution donnée serait tenue pour légitime par ceux qui se sont donné des constitutions différentes, il s'appuie sur les normes actuellement en vigueur en vertu d'autres constitutions. Et lorsqu'il croit qu'une constitution est jugée légitime par la collectivité directement concernée par cette constitution, il base sa croyance sur des attitudes publiquement manifestées par une grande majorité des membres de cette collectivité.

Une croyance ainsi entendue suppose l'adoption de critères qui, s'ils ne peuvent pas prétendre à l'objectivité et à l'universalité au sens strict, résument néanmoins les jugements généralement tenus pour corrects en cette matière. Une croyance ainsi entendue est relativement à l'abri des influences partiales et elle peut présenter une résistance considérable face aux manipulations idéologiques.

Il me semble qu'une constitution qui suscite une croyance rationnelle en sa légitimité, au sein d'une collectivité donnée, est une constitution justifiée. Elle l'est puisqu'elle répond aux aspirations et aux désirs de cette collectivité; à ces désirs et à ces aspirations qui se manifestent avec suffisamment de force et de détermination chez les membres de cette collectivité pour qu'ils soient prêts à accepter de se plier aux contraintes plus formelles d'un ordre social basé sur ces valeurs. Elle l'est aussi puisqu'en remportant l'adhésion d'individus qui manifestent ce degré de détermination elle garantit la stabilité de cet ordre social et par conséquent la consolidation unifiée et à long terme d'objectifs communs. Et elle l'est ensuite parce qu'en satisfaisant aux standards politiques et sociaux admis au sein d'une communauté internationale, elle confirme, et renforce, les capacités d'autonomie et d'autodétermination d'une collectivité.

Et il me semble de plus qu'une constitution dont la légitimité demeure douteuse aux yeux de la collectivité qu'elle concerne ne peut pas être justifiée. Une constitution à laquelle on ne croit pas est une constitution qui ne satisfait pas aux

conceptions que se fait une collectivité des modes de vie désirables pour elle-même et pour les autres collectivités. C'est une constitution qui, de ce fait même, se voue ou bien au chaos et à l'instabilité ou bien à l'abus de pouvoir qui guette une constitution à la Hobbes; c'est une constitution qui discréditera, par conséquent, la collectivité qu'elle devrait représenter. Comment une constitution à laquelle on ne croit pas pourrait-elle être justifiée?

Mais à suivre Weber sur cette voie, celle qui nous invite à fonder la légitimité d'une constitution sur les croyances rationnelles d'une collectivité, c'est-à-dire sur des croyances cohérentes, effectivement manifestées, il serait impossible de concevoir séparément l'exercice du pouvoir et la volonté commune; il serait impossible de concevoir séparément l'État et la nation.

LE NATIONALISME QUÉBÉCOIS

L'histoire du nationalisme québécois a connu, et connaît encore, ses penseurs de la vérité. Il y en a même deux sortes. Premièrement, il y a ceux qui nous ont exhorté, et nous exhortent encore, à partir à la découverte de notre identité en tant que nation, à dire ce qui nous est spécifique et ce qui nous distingue en tant que peuple authentique, étant bien entendu qu'ensuite, mais ensuite seulement, nous serions en mesure de concevoir clairement ce que nous voulons être et peut-être enfin, prendre les moyens de le devenir. Deuxièmement, il y a ceux qui nous ont invité, à grand renfort de Plaines d'Abraham et de Confédération canadienne, à trouver dans l'histoire de notre nation, l'entière justification de notre actuelle volonté politique. Ces penseurs de la vérité (des deux sortes) nous ont d'une main ferme conduit aux impasses que l'on a déjà remarquées chez Rousseau.

Partant de l'idée que nous formions une nation, les penseurs de la vérité nous ont en même temps affirmé que cela ne suffisait pas, qu'il fallait encore rechercher une vérité plus profonde et soi-disant plus convaincante: celle de notre essence ou celle de nos déboires historiques. Ils ont tenté de nous convaincre que la légitimité de nos revendications actuelles, plutôt que de trouver sa preuve dans notre présente détermination commune, dépendait strictement de ces vérités, toujours contestables et constamment réinterprétables. Ils nous ont placé sur la voie des vérités inaccessibles et, souvent avec la meilleure volonté du monde, j'en conviens, ils nous ont incité à nous satisfaire d'une idée, celle que nous formions une nation, et à nous désinvestir de ce

qui a pu nous permettre d'exister en tant que nation, à savoir, la capacité de s'affirmer pour et par nous-mêmes. C'est ainsi qu'en tant que « nation », nous devrions néanmoins nous demander si nous *pouvons* nous donner la constitution de notre choix.

Nous avons connu aussi des penseurs de l'efficacité. De ceux qui nous ont assuré que tout ce dont nous avons besoin, nation ou pas, c'était d'une agence protectrice forte, capable de faire régner la paix et la prospérité sur son territoire en contrôlant tout ce qui peut, de l'extérieur ou de l'intérieur, y faire obstacle. Que ce dont nous avons besoin c'était d'un Souverain au bras long, qu'importe ses courtes vues, exclusivement voué à des fonctions utilitaires. On nous a aussi laissé entendre que si nous voulions suivre le cours de l'histoire, c'est une collectivité réunie par le hasard et la nécessité qui devrait nous tenir lieu de nation. Voilà qu'à côté de la nation sans État que nous proposent les penseurs de la vérité, on nous propose un État sans nation; le giron confédératif, apparemment, nous siérait bien.

Mais nous ne serions pas nécessairement dans un dilemme, car les penseurs de la vérité et ceux de l'efficacité, après avoir soigneusement séparé la nation de l'État, s'entendent parfois à merveille pour effectuer la réunion de la « nation authentique » et de « l'État protecteur ». Les premiers seraient rassurés de posséder un État, même si ce n'est pas exactement celui que nous aurions voulu – mais qui sait ce que nous aurions finalement voulu? – et ils seraient ravis pour peu que l'on nous reconnaisse, au sein d'une collectivité réunie par le hasard et la nécessité, une différence dont la preuve – et pour cause – leur a toujours échappé. De plus, une entité aussi vivace que la « nation » québécoise n'aurait pas vraiment besoin d'un État qui lui soit propre; elle ne court aucun risque à se rallier à un État-parapluie à la condition, bien entendu, de réfléchir de temps en temps à son identité et à son histoire. Les penseurs de l'efficacité, de leur côté, ne dédaignent pas d'ajouter au blason de leur État sans nation les couleurs d'une vie communautaire; après tout, une agence protectrice doit aussi pouvoir faire face à la compétition si elle veut survivre et ce n'est pas si souvent qu'on entend l'écho d'une communauté sur ce continent. Il faut bien dire aussi que cette supériorité peut être acquise à moindre frais; l'autorité du Souverain n'a pas grand chose à craindre d'une collectivité qui sait si bien se contenter d'une « idée » de nation, et qu'on peut toujours, s'il en est besoin, renvoyer à ses exercices d'introspection. La nation sans État et l'État sans nation sont apparemment faits l'un pour l'autre.

La question est maintenant de savoir ce que nous croyons. Les Québécois, à ce qu'il me semble, ont acquis un certain degré de confiance en leurs propres modes de vie. Confiance d'abord, au sens où ils en ont pris conscience; et non pas en tant que coutumes dégénérées, réactives ou subalternes, mais en tant qu'exprimant des façons de penser et des aspirations qu'ils se sont eux-mêmes données ou qu'ils ont délibérément choisi de conserver. Confiance aussi, au sens où ils ont acquis certaines certitudes concernant la valeur sociale et humaine des rapports et des interactions que ces modes de vie impliquent. Cette confiance, je crois qu'ils l'ont acquise au jour le jour, en se tournant vers le monde qui les entoure, et en s'y impliquant. Ils l'ont acquise, cette confiance, en dépit des penseurs de la vérité qui les exhortaient plutôt à se tourner vers leur essence ou vers leur passé. La « preuve » de leur identité, les Québécois l'ont cherchée bien sûr en partant de ce qu'ils sont et de ce qu'ils ont été, mais ils l'ont trouvée, et fournie, dans le monde où ils vivent. Cette confiance, ils l'ont acquise aussi, en dépit des penseurs de l'efficacité; pendant qu'ils s'affairaient, nous dessinions, nous disaient-ils, des arabesques sur le sable; au fil du temps, les arabesques ont révélé la forme d'un projet de société capable de faire valoir dans le monde contemporain les intérêts et les aspirations des Québécois. Les Québécois ont conscience d'eux-mêmes comme d'une nation et cette conscience d'eux-mêmes s'appuie non seulement sur le fait qu'ils aient en commun une histoire, une langue et une culture, ou sur le fait qu'ils partagent des modes de vie et des aspirations valables en eux-mêmes, mais aussi sur le fait que, collectivement, ils ont eu et ont encore la capacité et la volonté de décider pour et par eux-mêmes de la place qu'ils veulent occuper dans le monde contemporain. Contrairement à Rousseau, à Hobbes, et peut-être à ceux qui ont conçu le titre du présent Colloque, les Québécois ne semblent pas trouver à ce point implausible, bizarre ou même sujette à un possible désaccord, l'idée qu'une nation soit justifiée de se donner la constitution de son choix, une constitution choisie par elle en tant que nation, en regard de ses propres objectifs et spécifiquement destinée à la réalisation de ces objectifs.

Mais les Québécois entretiennent manifestement des doutes quant aux conditions de subsistance matérielle d'un État québécois. Telle est du moins l'hypothèse que suggère leur hésitation à se désolidariser de l'État qui les encadre présentement; ce dernier, en tant qu'État axé sur l'efficacité, pourrait bien avoir la compétence requise pour garantir aux Québécois les conditions

de leur survie en tant que nation. Les Québécois seraient-ils malgré tout sur le point de succomber à la plus subtile invention de nos grands séparateurs; seraient-ils sur le point de se rallier à l'idée que leur nation sans État dans un État sans nation, pourrait tenir lieu de l'État-nation qu'ils ont depuis longtemps convoité? Je pense que cet espoir serait sans fondement. Non pas qu'il soit utopique de vouloir réunir les vertus d'un authentique projet de société et celles de l'efficacité, mais bien au contraire, parce qu'il est utopique de penser qu'au plan politique, ces deux facettes de l'État-nation peuvent être conçues comme des sphères indépendantes l'une de l'autre, pouvant parallèlement et harmonieusement mener leur existence propre.

La protection que nous pourrions soi-disant rechercher auprès d'un État requiert minimalement la stabilité de celui-ci et il est d'usage, dans les États qui souscrivent à la tradition démocratique, d'attendre la stabilité du pouvoir de la coïncidence entre les objectifs des citoyens et ceux qui sont effectivement et avec succès poursuivis par l'État. Un État démocratiquement conçu dans la perspective de l'efficacité et dans cette seule perspective sera stable s'il accorde une priorité absolue à l'efficacité. Comment entendons-nous concilier l'organisation sociale découlant de cette priorité absolue et un projet de société qui nous serait propre? L'idée même que nous ayons nos modes de vie propres suppose que nous serons potentiellement insatisfaits de ceux qui, dans une autre perspective, seraient requis de nous. Compromettrons-nous nous-mêmes la stabilité, c'est-à-dire l'efficacité que nous attendons de l'État, ou renoncerons-nous, au nom de cette stabilité à nos projets de société? Nous n'aurions probablement pas le choix. Car il existe bien un autre moyen de garantir la stabilité de l'État; celui-là même que prévoyait Hobbes, et qu'en des termes atténués nous appelons ici le renforcement du Pouvoir central.

Il serait inconsistant, de la part d'un État axé sur l'efficacité, et sur la seule efficacité, de promouvoir ou même de tolérer des modes de vie ou des projets de société conçus dans des perspectives différentes et qui risquent, en compromettant cet objectif, de compromettre le pouvoir; en toute logique, ceux-ci devront au mieux être considérés comme des priorités de second ordre, tant au plan social qu'au plan économique, et si c'est ce que requiert dans ce cas la logique du pouvoir, alors il est utopique de penser qu'il en sera autrement. Un gouvernement qui entretient délibérément cette utopie, qui entretient délibérément l'idée qu'un État conçu pour l'efficacité peut en même temps accorder

une priorité à des projets de société conçus dans une perspective autre, est nécessairement un gouvernement qui s'apprête à réprimer, au nom même de l'efficacité qui fonde son pouvoir, tout projet susceptible de faire obstacle à sa propre stabilité; c'est un gouvernement qui, pour maintenir son pouvoir, est prêt à se dispenser de l'adhésion volontaire de certains citoyens. Et une nation qui voudrait se gagner la protection d'un État en s'adjoignant un État conçu dans la seule perspective de l'efficacité est ou bien une nation qui s'adonne à l'utopie ou bien une nation qui vient de renoncer délibérément à son statut de nation et qui est prête à admettre que le moteur et le fondement des sociétés se réduisent à la survie et à la prospérité matérielle.

Une nation sans État plus un État sans nation ne font pas un État-nation. L'Art de la séparation aboutit à construire des entités conflictuelles réfractaires à toute tentative de conciliation. Ses techniques peuvent varier mais en pratique, l'Art de la séparation réussit mieux, et de façon notoire, aux penseurs de l'efficacité.

LE CHOIX DES QUÉBÉCOIS

La question qui nous réunit ici porte en elle-même sa réponse et cette réponse c'est: « non ». Lorsqu'on conçoit comme sujette à un débat la question de savoir s'il est légitime pour une nation de choisir en matière constitutionnelle, c'est que notre concept de nation a déjà été soumis à l'Art de la séparation; c'est que notre concept de nation, et celui de légitimité, supposent déjà la séparation du social et du politique. Une nation conçue dans cette perspective, Rousseau et Hobbes chacun à sa manière nous l'apprenaient déjà, ne choisit pas; elle n'a ni l'autorité ni non plus la responsabilité de définir et de réaliser un projet de société. Une nation conçue de cette manière s'en remet à autrui pour le choix d'une constitution.

Ce n'est pas dans ce sens que les Québécois s'identifient en tant que nation. Si les Québécois sont à la recherche d'un ordre social capable de confirmer les modes de vie auxquels ils croient tout en leur permettant d'exercer leur capacité d'autodétermination à laquelle ils croient aussi, alors ils constituent une nation dans le sens, et dans la mesure, où ils conçoivent leur existence sociale comme dépendante d'une affirmation politique de leur part. Mettre en doute l'opportunité de cette affirmation politique, mettre en doute la légitimité pour les Québécois de faire un choix en matière constitutionnelle, c'est mettre en doute l'opportunité, pour eux, d'être ce qu'ils sont et de devenir

ce qu'ils veulent être. Alors que leur identité sociale est étroitement définie par la vision politique à laquelle ils adhèrent, alors que leur existence sociale implique le choix d'un projet de société, il serait aussi injuste qu'incorrect de demander à leur sujet s'ils peuvent, moralement ou physiquement, choisir. De plus, il serait aussi injuste qu'incorrect de supposer à leur sujet qu'ils ont été dépourvus, jusqu'à ce jour, de la volonté et de la capacité de s'affirmer politiquement, de supposer qu'ils n'ont formé, jusqu'à ce jour, qu'une entité sociale mythique. Il est aussi injuste qu'incorrect, lorsqu'il s'agit de nation au sens où les Québécois l'entendent, de séparer les sphères sociale et politique. Une nation, entendue au sens où les Québécois l'entendent et au sens où il faut l'entendre si l'on accorde la moindre importance aux aspirations des individus, au respect de soi-même et aux conditions de légitimité du pouvoir étatique, ne peut pas ne pas choisir; le plus sûr moyen de disposer, conceptuellement ou dans les faits, d'une nation ainsi entendue, est de séparer la question de son affirmation politique de celle de son existence sociale.

Les Québécois en tant que nation, en tant que collectivité dont l'existence sociale dépend d'une affirmation politique, choisiront. Ils choisiront de réaliser la vision politique qu'ils ont eux-mêmes conçue ou ils choisiront de contribuer à la réalisation d'une vision politique conçue par d'autres. Quelle qu'elle soit, la constitution qu'ils se donneront ce faisant sera légitime du fait même qu'ils l'aient collectivement et délibérément choisie sur la base de leurs croyances rationnelles.

Les Québécois peuvent choisir de se donner la constitution adaptée au projet de société dont ils ont eux-mêmes esquissé les grandes lignes. Ils se donneront, ce faisant, un État québécois, le seul État capable de protéger efficacement les valeurs et les modes de vie qui inspirent ce projet de société, le seul capable de permettre sa réalisation, le seul capable de donner à ce projet sa pleine expression. Par ce choix, la nation québécoise affirmera, dans un geste politique, sa volonté de demeurer une nation, c'est-à-dire sa volonté d'inscrire, de confirmer et de déterminer, dans le contexte politique contemporain, la réalité sociale qu'elle veut représenter.

Les Québécois, en tant que nation, peuvent aussi choisir de se donner une constitution adaptée à une vision politique conçue par d'autres et indifférente au projet de société qu'ils ont eux-mêmes conçu. Par ce choix, les Québécois affirmeraient,

dans un geste politique, que cette affirmation est la dernière qu'ils veulent faire en tant que nation québécoise. Mais en tant que nation ayant le pouvoir et prenant la responsabilité de déclarer elle-même sa propre disparition, les Québécois ne pourraient pas, brandissant l'étendard de leur vérité profonde ou de leur essence, prétendre demeurer malgré tout, dorénavant, une nation. Ils ne pourraient pas, déployant le paravent de la sécurité ou de la prospérité matérielle, prétendre vouloir préserver une réalité sociale québécoise tout en s'en remettant à autrui en matière de constitution. Une nation, au sens où les Québécois l'entendent, ne peut pas choisir de ne pas choisir et si elle ne choisit pas de demeurer, c'est qu'elle a choisi de disparaître.

Département de Philosophie

Université du Québec à Montréal

La société distincte

Christian Dufour

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027191ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027191ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Dufour, C. (1992). La société distincte. *Philosophiques*, 19 (2), 55–61.

<https://doi.org/10.7202/027191ar>

LA SOCIÉTÉ DISTINCTE¹

par

Christian Dufour

L'HÉRITAGE DE MEECH

Au lieu de construire à partir d'un souverainisme en paroles, au lieu de bâtir sur du sable, il faut travailler davantage à partir de ce que nous sommes réellement. Tout d'abord, s'habituer à utiliser les pouvoirs dont on dispose sous le regard de cet Anglais qui fait partie de nous, sans s'incliner devant lui, mais sans le nier non plus. Ensuite, s'approprier sans s'excuser les pouvoirs nécessaires pour bâtir la société distincte québécoise de demain, que le reste du Canada la reconnaisse ou non, que le reste du Canada le veuille ou non.

Je souhaiterais pour ma part que l'Assemblée nationale se déclare pleinement souveraine pour bâtir, non pas un Québec indépendant, mais bien la société distincte québécoise. À partir de là, on pourrait pousser la société distincte le plus loin qu'il sera possible de le faire de façon réaliste, sans exclure l'indépendance mais sans en faire une nécessité non plus. La souveraineté des péquistes, alliée à la société distincte des libéraux: cela peut être le début d'un nouveau consensus quant à un projet national québécois adapté à l'an 2000. Il s'agirait du naturel complément au consensus dégagé en 1991 par la Commission Bélanger-Campeau sur la démarche à adopter quant à la renégociation de la

1. Ce texte est extrait de *Pour en finir avec la Conquête*, présentement sous presses aux Éditions Boréal.

relation avec le reste du Canada. Après le contenant, le contenu; après la forme, la substance².

Que les Québécois constituent à tout le moins une société distincte a fait l'objet d'un consensus exceptionnellement large à l'occasion du débat sur l'Accord du lac Meech. Un moment, cela allait de Gilles Vigneault à Jeanne Sauvé. Dans une société aussi divisée que la nôtre, un concept politique qui permet de ratisser aussi large comporte quelque chose d'irremplaçable. De façon réaliste, les Québécois peuvent compter réaliser plusieurs de leurs rêves, s'ils partent d'une réalité solide comme le béton, dont le caractère minimal fait paradoxalement la force. Alors que des appellations comme nation, ou même peuple, suscitent des réserves chez certains Québécois, il faut être de mauvaise foi pour nier que les Québécois constituent à tout le moins une société distincte.

Au départ, la société distincte, telle qu'elle apparaît dans Meech, possède un contenu minimal: une majorité française, une minorité anglaise, des liens avec le reste du Canada. Pour le reste, le concept se définit avant tout par sa frontière. Éminemment politique, il est institutionnel, il est global. C'est heureux. Car les recherches sur les identités nationales montrent bien qu'au-delà d'un contenu qui peut changer considérablement, ce qui importe avant tout pour le progrès d'une identité nationale, c'est le maintien d'une frontière. Or, si le contenu de la société distincte reste pour l'instant minimal, il est clair que la frontière y est. C'est le Québec — et non les francophones, les autochtones, le Manitoba ou Terre-Neuve — qui constitue une société distincte.

Utilisée, développée, enrichie, cette sèche et froide notion sera davantage porteuse de pouvoir politique pour le Québec que les appellations plus émotivement valorisantes de peuples ou de nations, non seulement dans le contexte canadien mais aussi sur le plan international. Loin d'être un problème, l'absence initiale de contenu constitua pour le Québec une chance, en faisant ressortir le côté fondamentalement politique de l'affaire. Positive, encore vierge, toute neuve, la société distincte a l'avenir devant elle, potentiellement riche de toute la dense réalité québécoise. Il est révélateur que les autochtones canadiens, auxquels personne ne nie l'appellation de nations, n'en auront de cesse que lorsqu'ils auront été reconnus comme constituant des sociétés distinctes. C'est qu'instinctivement, ils sentent bien que la

2. Christian Dufour, *Le défi québécois*, Montréal, l'Hexagone, 1987.

société distincte a l'avenir pour elle, forte du pouvoir politique que les Québécois y ont investi lors du débat sur l'Accord du lac Meech.

Sur leur territoire, les Québécois ont intérêt à se voir comme une société ne se définissant pas en fonction de son contenu, fût-ce la langue française. Dans le cadre d'une société distincte où les francophones constituent plus de 80% de la population, il est possible de reconnaître la composante historique anglaise du Québec, sans verser dans le bilinguisme institutionnel. Le Québec français n'a rien à gagner à affronter un fait anglais extérieur à lui, là où il est le plus puissant: au Canada, en Amérique du Nord.

La société distincte, les Québécois sont clairement tentés de se l'approprier, ne serait-ce que pour ironiser à son sujet. Pas de doute que, s'ils en veulent, elle leur appartient, que pour l'heure elle n'appartient qu'à eux, arrachée de haute lutte lors de la dure bataille de Meech. De façon analogue, l'idée toute nouvelle de la nation appartenait toute entière à la France révolutionnaire de l'an I, quand elle gagnait sa première bataille de Valmy, en 1792. Sous prétexte que le Québec n'a pas été reconnu comme société distincte par l'ordre constitutionnel canadien, que celui-ci veut maintenant réduire cette notion à ses aspects culturels, sous prétexte que sur le plan sociologique les sociétés distinctes abondent, renoncer à un statut politique dans lequel on a tant investi et qui nous rallie, serait tout le contraire de la souveraineté. Ce serait faire acte de soumission envers un nouvel ordre constitutionnel canadien qui nie que notre différence collective a des conséquences politiques³. Ce serait renoncer à notre avenir.

LE POTENTIEL INTERNATIONAL

Le côté novateur de la société distincte sur le plan international, c'est qu'elle permet l'expression politique du phénomène national dans ce qu'il a d'irréductible et de positif, tout en le dépouillant des éléments ethniques et émotifs susceptibles d'empêcher des relations fécondes avec les nations environnantes: il est plus facile d'en venir aux mains pour une nation que pour une société distincte. Dans un contexte de plus

3. Christian Dufour, « Le mal canadien », sous la direction de Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux, *Le Québec et la restructuration du Canada, Enjeux et perspectives*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1991, pp. 109-120.

grande intégration économique de l'ensemble des nations, dans un contexte de mondialisation, certains indices permettent d'espérer qu'en particulier dans le monde développé, la société distincte soit promise à un bel avenir. Dans un nombre croissant de cas, elle serait appelée à se substituer à la nation, de la même façon que celle-ci a remplacé l'État-monarchique, il y a deux cent ans.

Se gardant bien de se tromper de guerre ou d'époque, il faut regarder en avant, essayer de voir loin. Nécessité est mère de l'invention. Sa situation géo-politique difficile amène tout naturellement le Québec à être exceptionnellement créateur sur le plan politique. En cette fin de millénaire où tout bascule, il peut devenir un fascinant laboratoire d'où émergera un nouveau concept politique dont l'application tendra à se généraliser dans ces régions où diverses identités nationales sont enchevêtrées ou appelées à le devenir: Afrique du sud, Yougoslavie, Tchécoslovaquie, Europe en général.

Dans cette optique, la société distincte, loin de constituer une régression par rapport à l'État-nation, peut devenir une exceptionnelle percée d'avenir. Le Québec peut être la première société distincte, dans un monde où celles-ci auront davantage d'avenir que bien de traditionnelles nations. La société distincte deviendrait l'une des formes politiques avancées de la nation, à l'aube de l'an deux mille.

Dans une perspective historique et mondiale, une querelle entre des Français et des Anglais au nord de l'Amérique renferme des éléments évidents de modernité. C'est au Québec que se vit, dans l'environnement politique le plus évolué, le problème auquel seront invariablement confrontés tous les peuples de la terre: la périlleuse rencontre entre les incontournables enracinements identitaires et l'inévitable intégration politique et économique. Le fiasco yougoslave, de même que l'impuissance de l'Europe à gérer de façon constructive ce conflit, permettent de douter de l'existence ailleurs, d'un modèle applicable aux situations de plus en plus nombreuses où les identités nationales s'interpénètrent. Il n'y a pas vraiment d'exemple étranger dont on puisse s'inspirer.

Pour le meilleur ou pour le pire, le Québec est seul, face à son destin. Mais l'envers de cette angoissante solitude, c'est que les Québécois sont en avance: les premiers, ils pénètrent en territoire nouveau. S'offre à eux une opportunité unique de laisser leur marque, accédant à cet universel auquel ils aspirent.

En ces domaines, on se réfère toujours à l'exemple européen. Mais, même un projet national aussi éloigné de nous que le projet national indonésien ne pourra éviter certains écueils analogues. En généralisant l'usage de la langue malaise, sous le nom de "Bahasa Indonesia", Djakarta entend bien constituer en vraie nation deux cent millions de personnes divisées par les langues, les religions et les coutumes, un ensemble de peuples éparpillés sur dix milles îles. Pour l'instant, si l'on excepte les rebelles de Timor et de la Nouvelle-Guinée occidentale, tout semble fonctionner pour le mieux.

Pourtant, avec l'inéluctable expansion de la démocratie et le développement des médias en langue locale, en particulier de la télévision, nul doute que les paisibles Minangkabaus de Sumatra, les Sassaks de Lombok et les Dayaks de Bornéo approchent de leur moment de cristallisation nationale. Pour empêcher l'explosion tous azimuts, le système politique indonésien sera bien content de disposer d'un concept politique comme celui de société distincte. À moins, bien sûr, que Djakarta ne se cabre. On peut compter sur certains idéologues canadiens pour lui donner là-dessus des leçons de myopie politique.

LE FACTEUR AMÉRICAIN

Répondant à l'appel de Pierre Elliott Trudeau, certains idéologues canadiens essayèrent de justifier le rejet de l'Accord du lac Meech, cette occasion en or offerte au Canada d'intégrer enfin le phénomène national québécois à un coût minime. Ce n'était pas conforme, dirent-ils, aux principes du fédéralisme. Cela remettait en cause, expliquèrent-ils, rien de moins que les assises de la démocratie libérale.

Sous l'influence américaine, certains penseurs entendent réduire la riche tradition occidentale du libéralisme politique à un système formel et légaliste, dont l'idéalisme n'a d'égale que la stérilité. On doit malheureusement s'attendre à ce que le dogmatisme de ces nouveaux idéologues s'accroisse à la suite de l'effondrement du marxisme, le grand concurrent historique du libéralisme politique, version américaine. Dans un bel élan triomphaliste, cette version américaine du libéralisme aura tout naturellement tendance à s'appropriier l'ensemble de la tradition libérale occidentale. Elle essaie déjà de réduire cette tradition à la promotion des droits individuels partout dans le monde, se refusant à reconnaître les incontournables effets politiques des phénomènes nationaux. C'est la recette idéale pour provoquer

catastrophe sur catastrophe, sous le couvert des grands principes et des bons sentiments.

Dans la version américaine du libéralisme, les faits nationaux deviennent tous plus ou moins analogues à ces phénomènes ethniques qui ont si profondément marqué l'expérience américaine. On considère ces faits nationaux engagés dans un processus de modernisation par rapport à *une* norme qui s'imposera inéluctablement à l'ensemble de l'univers, une norme évidemment américaine... Et ce, juste au moment où les États-Unis sont devenus sous plusieurs plans une nation traditionnelle. On est confronté ici à la plus récente manifestation d'une réalité vieille comme le monde: l'impérialisme. Dans un univers où la domination des valeurs américaines n'a jamais été aussi grande, le danger existe que l'on applique une idéologie libérale sans nuances, vidée de son contenu identitaire, aux différents phénomènes nationaux. Le risque est tout particulièrement grand pour le fait national québécois, assis sur les marches mêmes de l'Empire américain.

Comme l'a bien montré l'échec de l'Accord du lac Meech, comme le démontrait plus récemment la proposition fédérale de l'automne 1991, le combat de la société distincte n'est pas gagné au Canada. L'avenir du concept y dépendra de la façon dont les Québécois seront ou non capables de l'imposer, à la faveur de la crise qui s'annonce. Pourquoi ne serait-ce pas leur tâche historique à eux, la partition qu'ils ont à jouer dans le concert des nations? Surtout qu'il existe des raisons d'être confiant quant à l'issue de l'affaire.

L'une des forces de la société distincte est son caractère modéré, faisant appel au gros bon sens. Il est difficile de taxer de fanatiques ceux qui sont prêts à renoncer au statut de nation pour être reconnus comme membres d'une société distincte. Lors de l'échec de l'Accord du lac Meech, il était rafraîchissant de lire dans les grands magazines américains que le « méchant », pour une fois, c'était davantage le Canada anglais que le Québec. Par ailleurs, sur le libéralisme politique, des penseurs réputés dans le monde anglo-saxon défendent des idées plus nuancées que celles dont nous avons parlé plus haut.

Le concept de société distincte permet le maintien d'une relation privilégiée avec le reste du Canada, en ce qu'il rend plus facile au Québec de reconnaître son côté anglais, son côté canadien. Cela apparaît d'autant plus important qu'à beaucoup d'égards, le Canada anglais reste l'allié privilégié du Québec dans

le contexte nord-américain, dans la mesure où l'on sera capable de mettre un terme à la relation actuelle basée sur la Conquête. Il y a beaucoup de Canadiens anglais qui se sont courageusement battus pour une vraie reconnaissance de la différence québécoise au sein du Canada, lors du débat sur l'Accord du lac Meech. En essayant de réduire la société distincte québécoise à ses éléments culturels, en tentant de la limiter aux francophones, de la dépolitiser et de la folkloriser au maximum, le système politique canadien ne rend service à personne. Prenons quand même acte du début d'enracinement de la société distincte que manifeste une acceptation même limitée du concept, fruit des efforts du Québec depuis cinq ans. Cela ne saurait manquer d'être utile pour l'avenir.

Cela dit, il reste clair que les Québécois doivent imposer leur société distincte: le reste du pays ne la reconnaîtra jamais vraiment de lui-même. D'ailleurs, cela s'avérerait une erreur, une dangereuse abdication de pouvoir que de trop miser sur une telle reconnaissance. La société distincte québécoise n'existe pas parce que le reste du Canada la reconnaît. Elle existe, et surtout elle existera, dans la mesure où les Québécois la voudront et l'imposeront.

Fait crucial enfin, le concept de société distincte reste compatible avec l'accession du Québec à la pleine souveraineté sur le plan international. Une société peut devenir à ce point distincte que l'indépendance en vient tout naturellement à s'imposer pour elle. A tout le moins, elle éprouvera vite le besoin de nouer des relations avec ces autres sociétés distinctes qui ne manqueront pas de faire leur apparition à travers le monde. Car, si les Québécois s'avèrent incapables de gagner la bataille de la société distincte, il est probable que d'autres peuples prendront la relève et réussiront là où nous aurons échoué. Chose certaine, ce ne seront pas ces innombrables sociétés-distinctes-bidons que s'acharnent à découvrir ces Canadiens qui veulent à tout prix prolonger la Conquête. Qui sait? C'est peut-être par le moyen de la société distincte que le Québec accédera à l'indépendance. Celle-ci ne nous serait alors rendue qu'après que nous y ayons renoncé.

Quelques aspects politiques de l'anti-individualisme

Michel Seymour

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027192ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027192ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Seymour, M. (1992). Quelques aspects politiques de l'anti-individualisme. *Philosophiques*, 19 (2), 63-77. <https://doi.org/10.7202/027192ar>

QUELQUES ASPECTS POLITIQUES DE L'ANTI-INDIVIDUALISME

par

Michel Seymour

QU'EST-CE QUE L'ANTI-INDIVIDUALISME?

L'anti-individualisme est généralement perçu comme une doctrine en philosophie de la psychologie dont la thèse principale est que les contenus cognitifs (ou contenus de pensée) des agents sont au moins en partie individués en fonction des environnements physique et social dans lesquels ils se trouvent. Les concepts à partir desquels l'agent compose ses propres pensées et formule ses propres jugements sont issus de l'interaction avec les environnements physique et social. Le matériau à partir duquel il articule sa propre façon de penser est donc en quelque sorte un héritage de ces déterminations environnementales.

L'anti-individualisme m'apparaît comme la résultante de trois thèses essentielles. La première veut que nos contenus de pensée soient articulés au travers d'un médium langagier. Nos contenus de pensée sont donc linguistiques, au sens où ils se déploient à partir de représentations qui ont une syntaxe et une sémantique, de la même manière que les phrases de nos propres langues naturelles (le français, l'anglais, l'allemand) font elles aussi intervenir une syntaxe et une sémantique. Cette thèse prend appui en partie sur le fait que le discours de la psychologie populaire (« *folk psychology* ») par lequel nous attribuons à autrui des pensées, desirs, intentions, croyances, etc., se laisse lui-même représenter comme mettant en relation les agents avec des phrases, ce qui est souvent appelé dans le jargon

philosophique « la théorie citationnelle des énoncés d'attitudes propositionnelles »¹. La première thèse de l'anti-individualisme est donc que nous pensons dans un langage et qu'en ce sens, il n'y a pas de pensée sans langage.

La deuxième thèse est que l'environnement socio-linguistique joue un rôle essentiel dans la formation de nos concepts. Autrement dit, la communauté linguistique à laquelle nous appartenons fournit en quelque sorte les ressources conceptuelles dont nous disposons pour former ensuite nos propres concepts, développer notre propre pensée et, le cas échéant, développer notre propre idiolecte². L'idiolecte d'un individu ne pourrait naître sans qu'il s'articule au travers d'un médium langagier qui, au départ, est social.

Il convient de faire remarquer que les deux premières thèses se renforcent mutuellement. La question se pose de savoir en effet pourquoi nos pensées sont ainsi déterminées par notre environnement socio-linguistique. La première thèse vient en quelque sorte apporter un élément de réponse puisqu'elle suppose que le matériau de pensée de l'individu est lui-même un langage. Inversement, le fait que le langage de la communauté joue un rôle dans l'individuation des contenus de pensée des individus semble offrir une preuve supplémentaire que nous pensons au travers d'un médium linguistique. Prises conjointement, ces deux premières thèses signifieraient que nous pensons d'abord et avant tout dans le langage de notre communauté.

La troisième et dernière thèse caractéristique de ma version de l'anti-individualisme est qu'il ne peut y avoir de langage privé, c'est-à-dire de langage qu'un individu serait le seul à pouvoir comprendre. Cette troisième thèse est essentielle parce que les deux premières restent compatibles avec la possibilité que l'agent puisse avoir un langage mental autonome³. En effet, il se pourrait bien qu'en plus des contenus de pensée articulés dans

1. Michel Seymour, « A Sentential Theory Of Propositional Attitudes », *Journal Of Philosophy*, Volume LXXXIX, N° 4, 1992, pp. 181-201.

2. Voir à ce sujet Tyler Burge, « Individualism and the Mental », dans Peter A. French et al. (eds), *Midwest Studies Vol IV; Studies in Metaphysics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1979, pp. 73-121; et Tyler Burge, « Wherein is Language Social? », dans George, Alexander (ed), *Reflections on Chomsky*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, pp. 175-191. De même on pourra consulter Michel Seymour, « L'expérience de Burge et les contenus de pensée », *Dialectica*, vol. 46, N° 1, 1992, pp. 21-39.

3. Voir Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil

un langage communautaire, il y ait des représentations mentales articulées dans un médium linguistique privé existant de manière autonome, ce qui viendrait accréditer à nouveau le point de vue individualiste. Or c'est précisément cela que l'argument concernant l'impossibilité des langages privés vise à nier. Il faut dire ici que je me réfère à l'interprétation que Kripke fait de l'argument wittgensteinien contre les langages privés et qui concerne la possibilité générale de tels langages⁴, et non à l'interprétation standard de l'argument qui n'affecte que les discours portant sur les sensations privées⁵.

Sans nier le fait qu'il existe des inscriptions neuro-physiologiques de nos actes de pensée, la troisième thèse sur l'impossibilité des langages privés affirme que ces inscriptions ne peuvent compter comme des éléments appartenant à un langage. Elle s'appuie en bonne partie sur l'idée que les mots n'ont pas de signification déterminée et que leur signification dépend de leur rôle fonctionnel au sein des transactions qui surviennent entre les différents membres d'une communauté donnée. L'efficacité fonctionnelle d'un mot au sein d'une communauté est ce qui contribue à lui conférer une signification. L'argument habituel en faveur de l'impossibilité des langages privés est pour une bonne part un argument a priori, mais il est en quelque sorte corroboré par un point de vue empirique sur l'émergence du langage.

Il convient d'insister sur le fait que cette position vaut même si les agents ont effectivement des représentations mentales ou contenus étroits accompagnant leur usage d'un mot. L'idée est que ces représentations mentales ne jouent qu'un rôle subsidiaire dans le fonctionnement du langage et qu'elles ne peuvent, en ce sens, servir de fondement à la signification des mots. Elles ne sont que des produits dérivés qui viennent résiduellement accompagner l'usage du langage. La signification est d'abord et avant tout à chercher du côté du rôle fonctionnel joué par les expressions au sein du groupe.

Dans la mesure où la coopération entre les différents membres de la communauté est assurée grâce à cette efficacité

Blackwell, 1953; Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1982; ainsi que Michel Seymour, « Wittgenstein et l'institution de langage », *Lekton*, Vol. 1, N° 1, pp. 63-101.

4. Wittgenstein, *Ibid.*, § 202.

5. *Ibid.*, § 243.

fonctionnelle des différents mots du langage, on peut caractériser cette composante de la signification des expressions comme une « fonction stabilisatrice », c'est-à-dire comme ce qui permet aux différents agents de stabiliser leurs relations sociales en rapports de coopération. Selon Ruth Millikan, la fonction stabilisatrice est l'ingrédient fondamental et minimal qui caractérise la signification de n'importe quelle expression linguistique d'une langue naturelle. Or puisque la fonction stabilisatrice est une propriété qu'acquiert un symbole lorsqu'il permet d'instaurer une relation de coopération entre les membres d'une communauté et qu'elle est une propriété caractéristique de tout langage, il s'ensuit que l'idée d'un langage privé ne peut faire sens que comme un sous-produit du langage public, un produit dérivé. D'ailleurs, les significations de l'idiolecte d'un sujet individuel donné sont, selon Millikan, caractérisées comme des « fonctions propres dérivées ».

Il est vrai que Millikan parle volontiers de l'interdépendance du langage et de l'intentionnalité, mais cela s'explique par le fait qu'elle pense aussi qu'il existe différents degrés d'intentionnalité. Ainsi, l'interdépendance des notions sémantiques et intentionnelles n'intervient qu'à un niveau où l'intentionnalité ne signifie que la directionnalité, et la signification des mots n'est pas indépendante des attitudes psychologiques « intentionnelles » conçues en ce sens. Mais pour ce qui est des états psychologiques « intentionnels » au sens fort, il est clair que le langage leur est en quelque sorte antérieur et en constitue une condition de possibilité. Millikan ne cache d'ailleurs pas le fait que sa thèse va à l'encontre du point de vue de Grice selon lequel la signification conventionnelle serait fonction des intentions de signifier des locuteurs⁶. Les travaux de Millikan tirent toute leur originalité du fait de se présenter comme une approche anti-gricéenne, communautaire du langage, tout en restant à l'intérieur d'un cadre naturaliste.

UNE DÉFINITION MINIMALE DU NATIONALISME

Nous obtenons de cette manière une définition de l'anti-individualisme, conçu comme la conjonction de trois thèses: la thèse que les contenus de pensée sont linguistiques, la thèse que des déterminations sociales jouent un rôle essentiel dans

6. Ruth Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories; New Foundations for Realism*, Cambridge Mass., MIT Press, A Bradford Book, 1984, pp. 49, 52, 60, 70.

l'individuation des contenus de pensée, et la thèse concernant l'impossibilité des langages privés.

L'anti-individualisme ainsi caractérisé s'oppose à « l'individualisme méthodologique » traditionnellement admis en épistémologie des sciences sociales. Du moins est-ce le cas si par « individualisme méthodologique », il est entendu que l'explication ultime ou finale des phénomènes sociaux les plus significatifs peut être donnée dans les termes de dispositions (croyances, désirs, intentions) des individus concernés⁷. Si l'anti-individualisme doit être conçu comme impliquant l'idée que la communauté linguistique joue un rôle essentiel dans l'individuation des contenus de pensée individuels et que, en tant que tels, les langages ne peuvent être conçus au départ que dans une optique communautaire, le langage devient alors un phénomène social qui ne peut être ramené à des propriétés psychologiques des sujets individuels. Les expressions du langage et, par voie de conséquence, le langage lui-même apparaissent comme s'inscrivant dans le prolongement d'un vaste réseau complexe d'interactions causales entre les différents membres de l'espèce. Puisque ces relations causales sont des « relations externes » qui interviennent entre les agents individuels, elles ne se laissent pas caractérisées comme des propriétés relationnelles des agents individuels. Le langage comme phénomène social ne peut par conséquent être rabaissé à des propriétés (internes ou relationnelles) de la psychologie individuelle.

Admettons maintenant qu'à l'anti-individualisme ainsi compris, s'ajoute l'idée relativement plausible selon laquelle l'activité de pensée, ou à tout le moins la capacité de s'engager dans l'exercice de cette compétence, constitue une condition nécessaire pour qu'un être humain accède au statut de personne. La personne humaine se caractérise entre autres par le fait d'être le dépositaire d'une telle capacité. On peut si on veut inclure aussi parmi les personnes les êtres humains qui sont en voie de développer une telle capacité, ainsi que les êtres qui sont en perte d'autonomie et qui sont de moins en moins habilités à s'engager dans l'exercice d'une telle activité. Les premiers accèdent progressivement au statut de personne alors que les seconds sont progressivement dépossédés de ce statut.

7. William Dray, « Holism and Individualism In History and Social Science » dans Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia Of Philosophy*, Vol. 4, New York, Macmillan, 1967, pp. 53-58.

L'anti-individualisme, conjoint à cette dernière thèse concernant l'identité de la personne humaine, nous permet alors d'avancer l'hypothèse suivante: la communauté socio-linguistique joue un rôle essentiel dans l'individuation de la personne humaine. En effet, cette conclusion apparaît inévitablement découler du fait d'admettre l'anti-individualisme. Si la capacité de pensée est un trait essentiel de la personne humaine et que la communauté socio-linguistique en est une condition de possibilité, cette dernière apparaît alors elle-même comme une condition de possibilité de la personne humaine.

Mais une autre conséquence s'ensuit immédiatement. La promotion et la protection des droits de la personne humaine devraient aller de pair avec la promotion et la protection des droits de la communauté linguistique à laquelle elle appartient. En effet, si la capacité de pensée fait partie intégrante de l'identité de la personne humaine et si, en vertu de la doctrine anti-individualiste, cette même capacité ne peut exister indépendamment de la communauté linguistique à laquelle la personne appartient, il faudrait alors que, parallèlement à la défense des droits individuels de la personne, il y ait aussi une défense et une promotion de ce qui en constitue une condition de possibilité, à savoir les droits de sa communauté linguistique.

Mais qu'est-ce que la promotion et la protection de la communauté socio-linguistique? Dans la mesure où le langage d'une communauté est porteur de culture et est l'expression d'une forme de vie, la question revient à se demander ce qu'est la promotion et la protection des droits de la communauté linguistique, conçue comme porteuse de culture et expression d'une forme de vie. Il me semble qu'il s'agit là rien de moins qu'une définition minimale et positive de ce que nous entendons très souvent par l'expression « nationalisme ».

Du moins, est-ce ce qui devrait normalement être admis lorsque la communauté linguistique dont il est question a tous les attributs d'une nation. La question de savoir ce qu'est une nation est très difficile, mais on peut énumérer succinctement une série de conditions qui vont suffire à notre propos parce que nous voulons en venir rapidement au cas du Québec et qu'il serait aisé de montrer que le Québec les satisfait toutes.

Différents facteurs permettent d'établir qu'une communauté ethnique ou une communauté nationale constitue un peuple ou une nation au sens plein du terme. Il faut qu'au moins un certain nombre de conditions existent telles: l'homogénéité culturelle

du groupe, le maintien d'une nette majorité appartenant à une communauté linguistique déterminée au sein de ce groupe, le fait qu'il soit en nombre suffisant, soit principalement concentré sur un territoire et que ce territoire soit déjà juridiquement reconnu, que le groupe se distingue des autres groupes soit par sa culture, sa religion, son droit civil, ou son histoire, ses traditions, ses coutumes, etc. Il est difficile de fournir une liste de conditions nécessaires et suffisantes permettant de définir ce qu'est la nation sans entrer dans les diverses écoles de pensée à ce sujet. Il faut aussi bien sûr une adhésion pleine et entière des membres. Ce dernier trait est essentiel et révèle le caractère en partie subjectif de la nation. Non seulement ne pouvons-nous pas énumérer les conditions nécessaires et suffisantes de ce qu'est une nation, mais son identité se trouve déterminée en partie par le fait que des individus décident de se reconnaître comme nation. La nation ne se réduit pas à une réalité empirique, elle est aussi un vouloir-vivre collectif.

Mais la nation ne peut se réduire non plus à la simple déclaration arbitraire d'un groupe d'individus. Il faut aussi que certaines conditions empiriques soient satisfaites comme celles énumérées ci-haut. Sans la satisfaction de ces conditions empiriques, la déclaration du groupe à l'effet de constituer une nation risque de se révéler un acte de langage défectueux. Or le Québec satisfait aisément à toutes ces conditions et constitue une entité nationale, malgré le caractère ambivalent du concept et malgré son caractère partiellement subjectif. Remarquons que la caractérisation de la nation adoptée ici n'a rien à voir avec une caractérisation fondée sur la race ou sur le droit historique à un territoire. La nation québécoise, bien qu'elle soit principalement composée d'une communauté nationale, est délimitée par un territoire juridiquement reconnu (ayant d'ailleurs son propre État) et est susceptible de contenir en son sein plusieurs autres communautés nationales. (Cette caractérisation n'est pas éloignée de celle proposée par Renaut⁸).

Il importe aussi de souligner que le résultat auquel nous parvenons ne revient pas à justifier le nationalisme seulement à partir d'une thèse en philosophie de la psychologie (l'anti-individualisme). Pour que l'argument soit valide, il faut en plus que l'on admette la thèse sur l'identité de la personne et celle à l'effet

8. Alain Renaut, « Logique de la nation », dans Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme; nation, nationalité, ethnicité*, Paris, Éditions Kimé, 1991, pp. 29-46.

que le langage est toujours porteur de culture et l'expression d'une forme de vie. Puis il faut aussi admettre le fait que la communauté dont il est question constitue une nation et enfin, admettre le fait que l'on doit promouvoir et protéger les droits de la personne. Toutes ces prémisses sont essentielles à la présente argumentation.

On peut aisément extraire à partir du point de vue exprimé ici un argument contre tous les facteurs d'assimilation. Le fait que ces facteurs soient vécus douloureusement par tous les agents concernés ne fait que renforcer la thèse que la communauté linguistique nationale joue un rôle déterminant sur l'individu de la personne. Mais une fois qu'un agent est par malheur assimilé à une nouvelle communauté, cet argument vaut tout autant. La défense et la promotion de ses droits devront passer par la défense et la promotion des droits de la nouvelle communauté linguistique à laquelle il appartient. La conclusion vaut aussi pour tout agent qui est simultanément intégré à plusieurs communautés linguistiques. L'idée est alors que ces communautés jouent un rôle déterminant sur son identité.

Notre argument implique que la promotion et la protection des droits de la personne doivent aller de pair avec la promotion et la protection des droits d'une communauté linguistique donnée et cela vaut pour toutes les communautés linguistiques qui jouent un rôle déterminant sur l'identité des personnes appartenant à une nation donnée. Puisque la nation, telle que caractérisée, peut contenir en son sein plusieurs communautés nationales données, la promotion et la protection des droits de la communauté nationale principale, celle qui justifie l'appellation de « nation », ne doivent pas, bien entendu, exclure la promotion et la protection des droits des communautés nationales minoritaires. Dans le cadre du Québec, cela pourrait vouloir dire qu'il faut reconnaître les droits collectifs de sa principale minorité linguistique ainsi que les droits collectifs des communautés nationales autochtones⁹.

UNE JUSTIFICATION RAISONNABLE POUR LE NATIONALISME

Le résultat auquel nous sommes parvenus jusqu'ici peut apparaître évident. Mais il nous permet de réfuter des arguments

9. Voir à ce sujet l'ouvrage de Josée Legault, *L'invention d'une minorité: les Anglo-Québécois*, Montréal, Boréal, 1992.

comme ceux invoqués récemment par Finkelkraut¹⁰. Pour ce dernier, la nation se réduit au « concours volontaire des individus »¹¹. Il suggère que la nation est « un assemblage de volontés individuelles »¹² et endosse une « définition contractuelle de la société »¹³. La vérité est que, bien que la nation soit une notion en partie subjective, puisqu'elle dépend en partie de la volonté des individus qui peuvent décider de se concevoir ou non comme nation, il s'agit aussi d'une réalité en partie objective qui transcende ces mêmes individus, puisque ceux-ci voient leur identité en partie déterminée par la communauté linguistique à laquelle ils appartiennent; et c'est là ce que la doctrine anti-individualiste nous a permis de montrer puisque, selon cette doctrine, le langage, comme phénomène social, ne se laisse pas réduire à des propriétés de la psychologie individuelle. Finkelkraut nie aussi que cette dépendance de l'individu à l'égard de la communauté linguistique puisse constituer une valeur¹⁴. Mais si l'anti-individualisme est admis, on voit mal comment la promotion et la protection des droits de la personne pourraient ne pas entraîner la promotion et protection de la communauté linguistique nationale et, par conséquent, ne pas amener à considérer comme ayant de la valeur ce qui constitue une condition de possibilité de la personne humaine.

Si Finkelkraut ne reconnaît pas dans son ouvrage la dimension positive du nationalisme, la défaite de la pensée est en un sens aussi celle de son auteur. Il est d'ailleurs difficile de suivre sa démarche actuelle autrement qu'en invoquant un virage à 180 degrés. Dans une entrevue qu'il accordait à l'animateur Bernard Rapp de l'émission *Caractères* à l'hiver 92, Finkelkraut semble complètement avoir changé son fusil d'épaule. Il s'est employé à dénoncer les propos réticents tenus par le président Mitterrand jusqu'à la veille de sa reconnaissance de l'indépendance de la Croatie, à reconnaître une valeur positive au nationalisme, et même à nier le fait que l'Allemagne hitlérienne ait été ultra-nationaliste! Puisque la pensée de Finkelkraut semble se transformer au fil des circonstances selon l'humeur du moment

10. Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, NRF-Gallimard (Folio Essais), 1987.

11. *Ibid.*, p. 49.

12. *Ibid.*, p. 67.

13. *Ibid.*, p. 69.

14. *Ibid.*, p. 58.

et selon l'orientation du vent, il s'avère peu utile d'aller plus avant dans l'exégèse de cet ouvrage.

Mais il n'est peut être pas inutile de rappeler qu'il y a peu de temps une caractérisation minimale et positive du nationalisme aurait été à peu près impensable chez les intellectuels français. Non seulement de la part de Finkelkraut, mais aussi de bien d'autres; mentionnons pour s'en convaincre la définition du nationalisme que l'on trouve dans le *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines* de Louis-Marie Morfaux:

Se dit de toute doctrine qui fait de la nation un absolu, c'est-à-dire qui place son pays au-dessus de tous les autres; cette idéologie caractérisée par un chauvinisme plus ou moins partiel et aveugle s'accompagne le plus souvent de xénophobie¹⁵.

Toujours est-il que, comme nous l'avons déjà établi, la défense et la promotion des droits de la personne doivent aller de pair avec la défense et la promotion de la communauté linguistique nationale qui en est une des conditions de possibilité. C'est ce que la doctrine anti-individualiste nous a en partie permis de montrer. Et cela nous permet de définir minimalement le nationalisme dans ce qu'il a de positif. L'argument repose en partie sur l'anti-individualisme et est donc en partie de nature *a priori*, mais nous pourrions tout aussi bien nous appuyer sur les faits empiriques pour justifier le caractère essentiel de l'appartenance à une communauté nationale. La résurgence des nations et des nationalismes est un phénomène qui ne cesse de prendre de l'ampleur et d'affecter plusieurs dimensions de la politique internationale actuelle. La multiplication sans précédent d'événements impliquant les communautés nationales devrait en effet suffire à convaincre les plus sceptiques du caractère essentiel de l'appartenance nationale.

La question nationale est en effet devenue plus que jamais un fait inévitable et incontournable comme en font foi les récents événements survenus à l'échelle internationale. On peut penser à la désintégration de l'URSS qui a donné lieu à une souveraineté recouvrée pour les pays baltes, à la réunification de l'Allemagne, à l'autonomie retrouvée par les pays de l'Europe de l'est, à l'éclatement de la Yougoslavie, mais aussi aux mouvements nationalistes qui renaissent de toute part en Europe. C'est finalement toute l'ancienne Union Soviétique qui est le théâtre

15. Louis-Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 232. Je remercie Bernard Carnois d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

de la question nationale. Dans cette longue liste, il ne faut pas omettre les questions nationales qui attendent depuis très longtemps de connaître enfin un dénouement, comme c'est le cas en Irlande ou en Palestine. Enfin la question nationale est au cœur de la conjoncture économique mondiale, les grandes puissances économiques actuelles, à savoir les États-Unis, l'Allemagne et le Japon constituant en effet des États-nations. En somme, la question des nationalités est devenue omniprésente à l'échelle planétaire. Pour ne pas en faire un facteur déterminant, il faut vraiment se réfugier dans une sorte de « *no man's land* » théorique. Combien de temps, de guerres, de morts faudra-t-il attendre encore avant que tous se rendent à cette évidence? Faudra-t-il que les conflits éclatent au Tibet, au Timor Oriental, en Écosse? Faudra-t-il que comme les Slovaques, les Catalans et les Flamands se séparent? Invoquera-t-on toujours qu'aucune comparaison n'est possible avec le Québec?

Lorsque la communauté est une nation, comme c'est le cas au Québec, la protection et la promotion des droits de la communauté socio-linguistique équivalent à une certaine forme de nationalisme. C'est là une attitude qui est justifiée si l'anti-individualisme est pris en compte. Cette conclusion ne devrait pas prêter à controverse. Elle justifie une attitude qui caractérise à peu près l'ensemble de la classe politique québécoise. Au Québec, depuis toujours et en particulier depuis le début des années soixante, toute conscientisation politique passe par une certaine conscience nationale, c'est-à-dire par un certain nationalisme.

UN ARGUMENT RATIONNEL POUR LA SOUVERAINETÉ

Nous avons peut être pu jusqu'ici grâce à notre définition minimale du nationalisme en produire une justification. Mais il reste à voir si nous sommes aussi en mesure de justifier l'accession du Québec à la souveraineté politique. Pour justifier l'accession d'une nation au statut d'État souverain, il faut sans doute que certaines conditions empiriques additionnelles soient réunies. Il faut que, par exemple, les institutions culturelles de la communauté nationale soient relativement vivantes et productives et que cette communauté soit viable sur le plan économique. Du moins est-ce ce qui se produit dans le meilleur des cas. Mais il faut aussi que l'accession à la souveraineté politique soit devenu le seul moyen dont dispose la communauté nationale pour se donner une expression politique, pour permettre de se *réaliser* et pour se voir *reconnaître* comme nation spécifique. Là encore

cependant, des conditions empiriques à elles seules ne suffiront pas dans la mesure où il faut aussi que la communauté *décide* de se déclarer souveraine.

Notre argument anti-individualiste nous donne cependant non seulement une justification pour le nationalisme québécois, mais peut-être aussi un argument additionnel pour justifier son accession au statut d'État souverain. Notre doctrine anti-individualiste peut fournir un argument favorable à la sécession qui ne passe pas par des faux arguments fondés sur l'affranchissement à l'égard d'un certain « colonialisme ». Charles Taylor reconnaissait lui aussi ce point il y a plus de douze ans. Comme il l'écrivit dans l'ouvrage que des philosophes consacrèrent à la question référendaire un an avant le référendum de 1980:

L'idée qui est au centre de la conception moderne des droits est que l'intégrité du sujet humain se doit d'être respectée. Cela implique évidemment son droit à la vie et à la liberté; et si l'on admet certaines hypothèses de Locke, il faudrait parler en plus de son droit à la propriété. Mais si nous ajoutons à cela la conception romantique de l'identité, comme essentielle à l'identité du sujet humain, il y a alors quelque chose d'autre auquel nous avons droit, à savoir que soient respectées les conditions de notre identité. En s'appuyant sur la thèse nationaliste à l'effet que celles-ci affectent principalement notre appartenance à une nation définie linguistiquement, nous avons alors les éléments d'une justification nouvelle en faveur de reconnaître aux nations le droit à ce qu'elles aient une expression politique, justification qui ne passe pas par l'aspiration à se gouverner par elle-même, ou qui n'en dépend pas nécessairement¹⁶.

Il n'est pas essentiel pour mon propos d'admettre l'idée romantique que toutes les nations doivent être définies exclusivement par la notion de communauté linguistique. Il suffit seulement de constater que l'appartenance à une communauté linguistique joue un rôle essentiel dans l'identité des nations, que cette communauté soit linguistiquement distincte des autres nations ou non, et que l'appartenance à une communauté linguistique puisse être un trait caractéristique plus prépondérant pour certaines nations que pour d'autres. On pourrait alors admettre que l'identité nationale québécoise passe de façon prépondérante par son identité socio-linguistique, ce qui ne serait de toute façon pas étonnant étant donnée sa position

16. Charles Taylor, « Why Do Nations Have To Become States? », in Stanley French (ed), *Confederation. Philosophers Look At the Canadian Confederation/La Confédération canadienne: qu'en pensent les philosophes*, Association canadienne de philosophie, Montréal 1979, p. 25 (traduction libre de M. Seymour); voir aussi p. 30.

géographique. Nous n'avons pas besoin non plus d'adhérer à un argument ultra-nationaliste visant à faire de l'appartenance à la nation la condition ultime de l'identité de la personne. Enfin, la thèse que l'appartenance à une communauté linguistique nationale est une condition de possibilité de la personne humaine n'est pas, comme Taylor le prétend, une thèse « nationaliste », mais une thèse que nous avons pu démontrer indépendamment et qui nous a servi de justification pour le nationalisme.

Quoiqu'il en soit, Taylor a raison de signaler le fait que la détermination de la communauté linguistique nationale sur l'identité des personnes (qui lui paraît découler du nationalisme mais qui est pour notre part seulement l'expression de cette doctrine qui a été appelée « l'anti-individualisme ») fournit un argument supplémentaire en faveur de l'accession à la souveraineté politique. D'autres nations pourront certes justifier l'accession à la souveraineté en ayant recours à d'autres arguments. Mais le lien nécessaire de l'individu à sa communauté linguistique nationale constitue un argument privilégié pour toute nation qui se définit en grande partie par sa langue, comme c'est le cas au Québec. La raison en est que la souveraineté politique est un moyen naturel de promouvoir et protéger les droits de la communauté linguistique nationale. Cela est vrai au triple niveau de son expression, de sa réalisation et de sa reconnaissance, pour utiliser le vocabulaire que Taylor emprunte lui-même aux Romantiques.

La souveraineté politique apparaît comme un moyen naturel de donner une expression politique à une communauté nationale. Il est devenu monnaie courante de constater que des nations se constituent en États-nations. Il n'y a pas de nécessité logique à ce qu'il en soit ainsi, mais il faut avoir de sérieux arguments pour justifier une solution alternative. La souveraineté politique est aussi un moyen naturel d'assurer que la communauté nationale puisse, par la promulgation de ses propres lois et la perception exclusive de ses impôts, se réaliser dans toutes les sphères de la société, qu'il s'agisse de ses institutions sociales, culturelles, ou économiques. La souveraineté politique est enfin aussi un bon moyen de faire en sorte que la communauté nationale obtienne une reconnaissance internationale. C'est très souvent par l'intermédiaire de la souveraineté politique que les communautés nationales obtiennent la reconnaissance qui leur est due et peuvent ainsi signer des ententes internationales.

On ne peut certes exclure a priori la possibilité pour le Québec que tout ceci se fasse à l'intérieur du Canada. Mais pour savoir si cette éventualité est raisonnable, il faut se demander si la reconnaissance du problème des nationalités est un fait acquis au Canada. Il faut savoir si les Canadiens sont prêts à reconnaître le statut de nation à part entière de la communauté québécoise, comme ils le reconnaissent d'emblée aux nations autochtones. Est-ce que le Canada anglais est prêt à se concevoir comme entité supranationale? Le Canada est-il prêt à accepter d'accorder une expression politique à une communauté nationale distincte? Est-il capable de favoriser la réalisation de cette communauté nationale au travers de ses institutions et est-il disposé à ce que le Québec obtienne une reconnaissance de sa communauté nationale à l'échelle internationale?

Il faudrait pour ce faire que le Canada accepte de modifier sensiblement sa propre constitution, que ses modifications entraînent un nouveau partage des compétences comme le Québec en réclame un depuis plus de trente ans et que, de cette manière, le Québec soit davantage en mesure de voter ses propres lois, de percevoir ses propres impôts et de signer ses propres ententes internationales, et ce, tout en restant à l'intérieur du Canada. Dans ce texte déjà cité plus haut qui, rappelons-le, date de 1979, Taylor, s'inspirant d'un argument semblable au nôtre en faveur de la souveraineté, écrit:

Mais dans l'état actuel des choses, seul un fédéralisme renouvelé sur la base de la dualité peut constituer une alternative à long terme à la séparation... Mais une telle solution requiert que le Canada anglais en vienne à une certaine compréhension de l'argument [...] et donc à une certaine compréhension du Québec. Mais très peu de signes nous laissent croire que tel est le cas¹⁷.

Ce texte de Taylor fut rédigé avant la promesse faite par Pierre Elliot Trudeau qui, parlant au nom de tous les députés libéraux du Québec, mettait sa tête en jeu et promettait de changer le système canadien; avant le rapatriement unilatéral de la Constitution sans l'approbation du Québec et sans négocier préalablement le partage des pouvoirs, comme l'ont revendiqué tous les gouvernements québécois; avant le « beau risque » auquel s'est livré le gouvernement du Parti Québécois jusqu'en 1985; avant l'échec de l'Accord du Lac Meech; avant les propositions fédérales de l'automne 91 qui consacraient le statu quo; avant les propositions Beaudoin-Dobbie jugées inacceptables par

17. Taylor, *Ibid.*, traduction libre de Michel Seymour, p. 34.

l'ensemble de la classe politique québécoise; et avant les propositions fédérales d'août 92 qui consacrent la consolidation de l'État-nation canadien.

Puisque le Canada est en 1992 encore une fois dans cette impasse politique, i.e. dans l'impossibilité de se concevoir comme un État multinational et de reconnaître en son sein l'existence de la communauté nationale québécoise, les fédéralistes « sincères » comme le professeur Taylor ne doivent-ils pas se raviser? En s'accrochant désespérément à la solution fédéraliste, ne sont-ils pas dans une telle conjoncture en train de trahir leurs propres idées? Ne doivent-ils pas *rationnellement* en venir eux-mêmes à la conclusion que la souveraineté politique du Québec est une chose souhaitable et qu'elle constitue le seul moyen de promouvoir et protéger la communauté nationale du Québec?

*Département de Philosophie
Université de Montréal*

Patriotisme constitutionnel et identité nationale

Dominique Leydet

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027193ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027193ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leydet, D. (1992). Patriotisme constitutionnel et identité nationale. *Philosophiques*, 19 (2), 81–92. <https://doi.org/10.7202/027193ar>

PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL ET IDENTITÉ NATIONALE

par

Dominique Leydet

Le psychodrame canadien et québécois présente un cas passionnant à la philosophie politique contemporaine car s'y pose concrètement le double problème de l'expression de l'identité collective et de son intégration au sein d'un tout politique où doivent cohabiter une multiplicité de telles identités. Les discussions actuelles reflètent cet entremêlement des domaines de la culture et du juridico-politique. La question choisie par Lukas Sosoe et Michel Seymour comme thème de ce Colloque: « Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix? » implique elle-même ce chevauchement, puisque le terme de nation renvoie à l'existence d'une communauté de culture et d'histoire, alors que l'usage du concept de constitution nous ramène à l'entité du juridico-politique. Or, la question qui se pose aujourd'hui au Canada et au Québec, mais j'ajouterais dans toutes les sociétés avancées, est de savoir comment on peut allier ainsi la culture au cadre juridico-politique.

Bien sûr, ces deux niveaux se retrouvent conjugués dans le concept d'État-nation, lequel présuppose, grosso modo, une adéquation entre l'organisation de l'État et une nation déterminée, où l'État est considéré comme le porteur de l'identité collective nationale constituée à partir d'une histoire, d'une langue et d'une culture communes. Depuis longtemps déjà, défenseurs et détracteurs de ce modèle écument l'histoire récente, et singulièrement les nouvelles réalités européennes, afin de signifier soit le caractère indépassable, soit l'acte de décès de cet idéal. Mais la

question est alors mal posée, puisque l'État-nation homogène a toujours été dans les faits une fiction, recouvrant un mode d'intégration où les diverses minorités doivent être, bon gré mal gré, assimilées au tissu national et soumises à l'administration centrale. Ce mode d'intégration est aujourd'hui impensable dans des sociétés travaillées, de l'intérieur, par un pluralisme de fait, de l'extérieur, par les exigences d'intégration supra-nationale posées par une interdépendance croissante. Autrement dit, nos sociétés n'ont plus ni les moyens, ni même la volonté – étant donné la reconnaissance accrue des valeurs démocratiques – d'utiliser un tel modèle d'intégration.

Mais, parce qu'il serait également dérisoire de nier la permanence du besoin identitaire ressenti par les communautés et par les individus qui en sont membres (la vigueur des sentiments nationaux en Europe en fait foi), la question de l'identité collective demeure entière.

Ce double problème de l'identité et de l'intégration se pose selon deux perspectives distinctes, mais complémentaires: si tout État renferme en ses frontières une pluralité de communautés historiques, comment penser l'intégration de ces communautés, possédant chacune une identité collective distincte, à l'intérieur du tout national? Par ailleurs, quelle place assigner, quelle reconnaissance institutionnelle donner à la communauté dominante à l'intérieur de cet État? Son identité collective propre peut-elle constituer le cœur de l'identité nationale?

J'aimerais aborder ces questions à partir de quelques textes récents de Jürgen Habermas, rédigés à l'occasion du débat des historiens ayant fait rage dans les années 80, puis de l'unification rapide des deux Allemagnes¹. Ces textes méritent notre attention parce qu'ils montrent à quoi engage pratiquement la conception qu'a Habermas d'une certaine universalité des normes et quels types de problèmes l'application de cette conception suscite dans un contexte politique et historique déterminé.

Que la pensée de Habermas en soit restée à l'état d'ébauches, composées sur le vif des événements, ne doit pas nous arrêter. Au contraire, il me semble important de choisir cette pensée

1. Voir Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987; Jürgen Habermas, *Kleine politische Schriften VII (Die nachholende Revolution)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. Trad. franç. (partielle): *Écrits politiques*, trad. par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1990. Les principales pièces de la controverse des historiens ont été rassemblées et traduites dans: *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988.

comme guide de notre réflexion, quitte à l'étayer, pour répondre en son nom à des objections qu'elle ne considère pas, parce qu'elle a pour mérite insigne de prendre pour prémisse ce fait incontestable des sociétés modernes, à savoir le pluralisme.

QU'EST-CE QUE LE PATRIOTISME CONSTITUTIONNEL?

Ce qu'il est convenu d'appeler le *Historikerstreit* désigne la polémique suscitée dans les années 80 par les écrits de certains historiens défendant le projet de la restauration d'une identité nationale allemande « normale », à l'aide d'une historiographie renouvelée qui présenterait un récit cohérent et continu de l'histoire du peuple allemand. Une telle narration, pour être possible, exigeait cependant que l'on reconsidère la place et le sens de la période nazie dans l'histoire allemande. En bref, le régime hitlérien ne devait plus signifier une rupture radicale, une catastrophe unique exigeant la profonde remise en cause des traditions, mais un épisode réinsérable, et même, jusqu'à un certain point, réhabitable au sein de l'histoire et de l'identité allemandes. Rejoignant ici le noeud de sa critique de l'herméneutique gadamérienne et du néoaristotélisme, Habermas devait dénoncer un tel projet au nom de ce qu'il considère être la leçon d'Auschwitz, leçon dont la portée dépasse de loin le contexte allemand.

Auschwitz, pour Habermas, c'est le symbole de l'impossibilité de conserver une attitude confiante devant la tradition, c'est la nécessité d'assumer une attitude réfléchie et critique vis-à-vis des continuités nationales². Toute tradition possède, en effet, sa face cachée, obscure et la tâche de l'historiographie ne doit pas être de gommer ces aspérités, de glisser sur les épisodes gênants afin de constituer une hagiographie de la communauté à laquelle viendrait se nourrir l'identité collective, mais plutôt de constituer ce que Habermas appelle une « conscience problématisée de l'histoire »³, se nourrissant du conflit des interprétations du passé.

Il y a, par conséquent, dans ce rejet d'une identité collective constituée à partir d'une histoire nationale « commune » un motif moral. C'est là un point essentiel de la pensée proprement philosophique de Habermas. Rappelons-nous son insistance à condamner la réhabilitation du préjugé énoncée par Gadamer, sa revendication de l'héritage critique des Lumières, enfin, son

2. *Écrits politiques*, *Op. cit.*, p. 228.

3. *Ibid.*, p. 235.

élaboration d'une éthique reprenant à son compte la visée formelle et universaliste du criticisme kantien.

Cela dit, Habermas veut aussi montrer comment cet argument moral se trouve confirmé par les faits eux-mêmes. Aujourd'hui, écrit-il : « le retour à une identité qui se constitue à partir de l'histoire nationale, est une démarche qui, du moins dans les sociétés occidentales, ne nous est plus permise »⁴. Habermas explicite sa position en référence aux deux éléments principaux qui constituent l'identité propre à l'État national démocratique issu de la Révolution française, soit, premièrement, les principes axiologiques à vocation universelle qui sont au fondement du républicanisme, soit l'État de droit et la démocratie; deuxièmement, « les particularismes en fonction desquels la nation se démarque de l'extérieur »⁵. Historiquement, ces deux éléments se sont maintenus, dans les États-nations classiques, en un équilibre relatif et ce n'est qu'en Allemagne que le nationalisme dégénéra dans la folie raciale du national-socialisme. Or, pour Habermas, l'évolution récente de l'Allemagne fédérale et des autres États européens témoigne d'un glissement dans le rapport entre ces deux éléments au profit de l'universalisme.

Cette tendance s'explique essentiellement par la relativisation des formes de vie à laquelle conduit le pluralisme culturel. Ce pluralisme est d'abord le produit, c'est là un lieu commun, de ces grands déplacements de population qui ont marqué notre siècle. « Qu'ils aient eu pour cause la guerre, l'oppression politique, la misère économique ou le marché international du travail », ces mouvements, écrit Habermas, n'auront « laissé aucune des sociétés développées inchangées dans leur composition ethnique »⁶. Or ces communautés ethniques qui composent une part croissante de la population de nos sociétés peuvent difficilement se retrouver dans une identité qui se constituerait essentiellement à partir d'une histoire, de traditions qui leur sont étrangères. Le « nos ancêtres les Gaulois » ânonné par de petits Africains n'a guère de sens aujourd'hui. Il en a d'autant moins, et c'est un autre lieu commun, que le développement des communications, le tourisme de masse, la perte de sens des institutions traditionnelles favorisent la conscience, qu'elle soit naïve ou simpliste, de traditions autres. Une telle conscience

4. *Ibid.*, p. 229.

5. *Ibid.*, p. 230.

6. *Ibid.*, p. 234.

entraîne une relativisation de nos propres formes de vie, qui ne représentent plus qu'un choix possible parmi d'autres⁷.

Par ailleurs, l'évolution qu'ont connue les sciences historiques les rend de moins en moins aptes à jouer leur rôle traditionnel dans le processus de mise en sens et de mise en forme publique de la tradition nationale et les conduit beaucoup plus à la « problématisation de la conscience de l'histoire qu'à la constitution de l'identité et la fondation du sens »⁸.

En somme, les sociétés modernes nous présentent de plus en plus l'image d'un maelström dans lequel se chevauchent une multiplicité d'identités collectives qui se nourrissent de traditions culturelles différentes. Cette multiplicité, et la relativisation des formes de vie qu'elle suscite, interdisent de penser que l'intégration dans l'État puisse se faire à partir d'une tradition historique nationale.

Si le second élément de l'État national démocratique ne peut plus constituer une solution viable à la question de l'identité collective, reste l'élément axiologique. De fait, écrit Habermas, « plus est importante la manière dont, dans leur multiplicité discordante, des formes de vie distinctes, concurrentes, s'exploitent mutuellement, exigent leur droit à la coexistence et à l'égalité de traitement, et plus il est clair qu'il n'y a plus d'autres solutions que l'extension de la conscience morale dans une direction universaliste »⁹. Or, c'est dans le contrat politique au fondement de tout État démocratique que peut s'institutionnaliser, s'effectuer cette conscience morale. Par conséquent, l'identité collective post-nationale, post-conventionnelle doit se réaliser dans ce que Habermas nomme le « patriotisme constitutionnel ».

Ainsi, au lieu de s'édifier à partir de données qualifiées par Habermas de « pré-politiques »¹⁰, telles que la langue, la culture, l'histoire, cette identité post-conventionnelle doit se construire à partir d'un projet politique, affirmant comme fondateur de l'espace commun les principes universels des Droits de l'homme et la notion d'État de droit.

Tout ceci explique les prises de position de Habermas lors des événements ayant mené à l'unification accélérée des deux Allemagnes. Habermas s'est, en effet, opposé avec force à ce que

7. *Ibid.*, p. 238.

8. *Ibid.*, p. 235.

9. *Ibid.*, p. 235.

10. *Die nachholende Revolution*, *Op. cit.*, p. 208.

l'on procède à l'union politique au travers de l'article 23 de la loi fondamentale, c'est-à-dire que l'on considère l'unification comme une simple addition de nouveaux *Länder*. Vous le savez, la loi fondamentale qui tient lieu de constitution à l'Allemagne fédérale est explicitement provisoire, l'intention des pères fondateurs de la *Bundesrepublik* ayant été qu'au jour de l'unification, cette loi fondamentale laisse la place à une nouvelle constitution représentant la volonté collective de tous les Allemands. Pour Habermas, procéder à une unification rapide par l'entremise de l'article 23, c'était renoncer à la possibilité d'effectuer l'intégration des Allemands de l'Ouest et de l'Est au sein du nouvel État à partir d'une discussion ouverte des principes devant constituer les fondements du nouveau tout politique. C'était négliger de construire une identité nationale à partir d'une conscience éclairée de ces principes, en pariant paresseusement et cyniquement sur la force d'attraction du Mark et sur des solidarités pré-politiques, dont on peut constater aujourd'hui le caractère également aléatoire. C'était, enfin, risquer de retomber dans la vieille ornière de l'idéologie allemande où la question nationale s'émancipe des principes républicains.

Quelle que soit la justesse ou la naïveté de ces convictions, ce qu'il importe de souligner ici c'est à quel point Habermas entend bien situer la question de l'identité nationale, non plus dans la sphère de la culture, mais dans le champ juridico-politique.

RÉPONSES À QUELQUES OBJECTIONS

On pourrait être d'accord en principe avec l'analyse de Habermas tout en ne pouvant croire que le patriotisme constitutionnel représente une réponse possible ou même pensable à la question de l'identité collective. Permettez-moi d'aborder deux types de problèmes posés par la réflexion de Habermas. Premièrement, le patriotisme constitutionnel peut-il constituer une identité collective authentique? Comme le signalait Jean-Marc Ferry dans une entrevue que lui accordait Habermas en 1988, « ce qui est en question, c'est la force d'identification et de motivation que peuvent posséder des prétentions à la validité purement formelles et universalistes »¹¹. Deuxièmement, il n'est pas

11. « Grenzen des Neohistorismus », in *Die nachholende Revolution*, p. 153. Toutes les citations tirées de cet ouvrage sont nos traductions. (Une version française partielle de cet entretien est parue dans *Globe*, n° 30, juil.-août 1988, sous le titre « L'Allemagne, la mémoire et l'histoire. ») Voir

sûr que ce patriotisme constitutionnel puisse composer avec un pluralisme radical, avec ce que Charles Taylor, critiquant le « patriotisme de la Charte » de certains fédéralistes, appelait la « diversité profonde »¹². L'universalisme normatif de Habermas n'est-il pas un cadre trop rigide et finalement inacceptable pour qui veut confronter la réalité du pluralisme?

Revenons à notre première question. « Comment l'option radicalement universaliste du 'patriotisme constitutionnel' peut-elle offrir une force constitutive d'identité, qui n'implique pas seulement une légitimité morale, mais aussi une plausibilité historique? »¹³. En réponse à cette interrogation de Jean-Marc Ferry, Habermas se défend de vouloir simplement substituer à un type d'identité nationale enraciné dans une histoire, dans une culture déterminée un modèle universaliste abstrait. De fait, Habermas pratique une distinction entre les principes universels abstraits, qu'il convient de reconnaître au fondement du projet politique de toute société moderne, et le « patriotisme constitutionnel » dans lequel ces principes se donnent une expression concrète, propre à une société déterminée. Car il n'est pas question pour Habermas de nier le fait que toute identité, qu'elle soit individuelle ou collective, est toujours quelque chose de concret, de particulier¹⁴. Les principes démocratiques ne peuvent devenir réalité dans une société donnée que si ces principes s'y enracinent d'une façon spécifique. Habermas écrit ainsi: « Toute identité collective, y compris l'identité post-nationale, est beaucoup plus concrète que l'ensemble des principes moraux, juridiques et politiques autour desquels elle se cristallise »¹⁵. Par exemple, l'identité post-nationale allemande différerait de celle de la France, étant donné les modes divergents par lesquels les principes démocratiques se sont historiquement effectués dans ces deux pays.

Ainsi, la position de Habermas concernant la référence à une tradition historique se précise-t-elle. Habermas nie que l'identité collective d'une société pluraliste puisse se constituer

également l'analyse de Ferry du patriotisme constitutionnel dans son ouvrage *Les puissances de l'expérience*, Paris, Cerf, 1991, vol. 2, pp. 187-196.

12. Voir Charles Taylor, « Shared and Divergent Values », in R. L. Watts, D. M. Brown (eds), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

13. *Die nachholende Revolution*, *Op. cit.*, p. 153.

14. *Ibid.*, p. 151.

15. *Ibid.*, p. 154.

à partir de la tradition propre à une forme de vie particulière, laquelle fonctionnerait comme le cœur de cette identité. Ce rôle doit être aujourd'hui tenu par des principes abstraits comme les Droits de l'homme, mais qui se nourrissent à la source des traditions culturelles, politiques consonantes. En d'autres termes, ce que Habermas vise ce n'est rien de moins qu'un « universel concret », nouvelle manière. Écoutons Habermas: D'une part, écrit-il, « (l')attachement à ces principes supposé par le patriotisme constitutionnel doit en vérité se nourrir de l'héritage consonant à des traditions culturelles ». Cela dit, les formes de vie diverses et les identités collectives qui leur correspondent « n'ont plus besoin », ajoute Habermas, « d'un centre à partir duquel elles seraient agrégées et intégrées à l'identité nationale. Au lieu de cela, c'est l'idée abstraite d'universalisation de la démocratie et des Droits de l'homme qui constitue le matériau solide sur lequel vient se réfracter le rayonnement des traditions nationales – du langage, des traditions et de l'histoire de chaque nation propre »¹⁶.

La réponse de Habermas à Ferry tient donc en deux points: l'identité post-nationale ne prétend pas éliminer les identités collectives particulières, fondées sur une langue, une culture et une histoire communes. Simplement, il est reconnu impossible, dans les sociétés modernes pluralistes, d'ériger une de ces identités collectives particulières en conscience nationale. Cette place doit être occupée par les principes universels des Droits de l'homme et de l'État de droit, dans la forme qui leur est propre au sein d'une culture politique déterminée. Aussi, n'est-il pas question d'exiger du patriotisme constitutionnel qu'il recèle pour les individus la même force d'identification et de motivation qu'exerce une identité culturelle particulière. Car il ne s'agit pas de choisir entre ces deux identités, mais de penser leur complémentarité.

Seulement voilà, et j'en arrive ainsi au second problème évoqué plus haut, ce modèle présuppose, pour reprendre l'expression de Habermas, des héritages culturels consonants. En d'autres termes, on suppose, d'une part, que les identités collectives, correspondant à diverses formes de vie, ne s'opposent pas aux principes universels. Or, on peut aisément évoquer des communautés pour lesquelles ces principes demeurent étrangers et incompatibles avec leurs valeurs propres. Ainsi, la

16. *Écrits politiques*, *Op. cit.*, p. 238.

séparation de l'Église et de l'État, plus généralement la laïcité, apparaissent à un intégriste musulman comme une violence absurde et intolérable. D'autre part, la forme particulière que prennent ces principes doit être acceptable à toutes les communautés présentes dans l'État démocratique. Or, il est possible que des communautés reconnaissant la légitimité de ces principes fondamentaux, mais ne partageant pas entièrement une même culture politique, divergent quant à la façon de concevoir l'expression concrète de ces principes. Ce second type de diversité expliquerait, si l'on suit l'analyse de Charles Taylor¹⁷, l'incompréhension persistant entre des Canadiens anglais de plus en plus attachés à une version strictement individualiste de la tradition libérale et des Québécois francophones¹⁸ se réclamant d'un libéralisme qui n'exclut pas les projets collectifs au contenu substantiel, comme celui de l'épanouissement de la langue et de la culture françaises. Le modèle proposé par Habermas peut-il nous permettre de mieux penser ces diversités radicales? Devrons-nous convenir, au contraire, qu'elles le mettent en échec?

Le premier type de diversité radicale semble récuser la prétention à l'universalité de principes tels que les Droits de l'homme, prétention qui justifie, en dernière instance, le projet de Habermas. Rappelons d'emblée que les notions de ce type sont dites universelles non pas parce qu'elles constituent effectivement des principes auxquels adhèrent, de façon implicite ou explicite, toutes les cultures, mais bien parce qu'elles sont prétendues « universalisables ». Certes, ces notions sont issues d'une culture, d'une histoire déterminée. De même, il est indéniable, par exemple, que la déclaration des Droits de l'homme n'a

17. Charles Taylor, *Op. cit.*

18. Lors du Colloque, Christian Dufour m'a reproché cet usage du terme « Québécois francophones », lequel contredirait le projet politique impliqué dans la notion de « société distincte ». Ce concept exprimerait, en effet, un dépassement du nationalisme à base ethnique ou plus strictement culturel, pour viser l'élaboration d'une volonté politique québécoise englobant cette fois l'ensemble des communautés culturelles en sol québécois. Je suis entièrement d'accord avec ce projet comme en témoignage, je l'espère, l'ensemble de ma conférence. Je persiste cependant à utiliser ici l'expression « Québécois francophones » précisément parce que cette tâche énoncée par Christian Dufour n'est pas réalisée et qu'une bonne part de la minorité anglophone du Québec, loin de se reconnaître dans ce projet, se retrouve beaucoup plus dans la culture politique libérale d'inspiration américaine. En somme, je pense qu'il est prématuré de vouloir, au fond, gommer la différence, selon moi bien réelle, existant entre les cultures politiques au Québec.

pas empêché que soient longtemps exclus de leur protection les races non blanches, les femmes, les pauvres. Reste que ces principes ne sont pas exclusifs, mais essentiellement inclusifs; le cadre normatif qu'ils forment peut être élargi à l'humanité toute entière. On ne saurait en dire autant de valeurs qui sont essentiellement et explicitement liées à une ethnie, à une religion données. En ce sens, les principes au fondement de la démocratie sont à même de dessiner l'espace commun dans lequel pourraient cohabiter des communautés aux traditions par ailleurs divergentes. Mais cela implique que ces principes constituent un fondement que l'on ne saurait marchander, qu'ils tracent, en fait comme en droit, les limites du pluralisme. Cela ne signifie pas que toutes les communautés doivent se reconnaître dans un même mode d'effectuation de ces principes. Une certaine flexibilité demeure possible et justifiable. Toutefois, les modalités d'une telle flexibilité ne peuvent être déterminées au niveau des principes; elles relèvent de négociations politiques.

Cela dit, à quoi nous engage concrètement la reconnaissance du caractère fondamental, indépassable de ces principes universalistes? Elle nous engage à affirmer clairement leur présence sur tout autre projet collectif. Cela ne veut pas dire que seul un libéralisme à l'américaine soit légitime. La culture politique canadienne s'est traditionnellement démarquée de cet individualisme américain. La Charte canadienne des droits et libertés elle-même témoigne de cette tradition communautaire. J'en veux pour preuve l'article 1 et certains arrêts clefs de la Cour (par exemple concernant l'affaire Keegstra). Dans ce contexte, il devrait être possible de concilier aux principes de la Charte, la volonté collective des francophones d'accorder un statut spécial au français. Mais la possibilité d'une telle conciliation demeure fragile, vulnérable notamment à un changement dans l'équilibre idéologique de la Cour elle-même. Cette inquiétude pourrait être calmée, toutefois, si l'on reconnaissait plus explicitement cette spécificité canadienne en adoptant, par exemple, comme clause interprétative de la Charte, la notion de société distincte pour le Québec et un concept analogue pour les communautés autochtones¹⁹.

19. Il n'est pas du tout sûr que ce serait là un moyen suffisant d'empêcher une dérive « américanisante » de la Cour. D'autres moyens peuvent être et sont envisagés. Je n'ai avancé cette possibilité de solution qu'à titre d'illustration.

Mais, ce qui serait irrecevable, c'est, par exemple, que la Charte canadienne des droits et libertés ne puisse être invoquée par des membres des nations autochtones ou encore que, dans l'éventualité d'un Québec souverain, on ne reconnaisse pas la préséance ultime de la Charte québécoise des droits et libertés sur la Charte de la langue française. Ce dernier point peut sembler trivial, mais il est essentiel.

Le patriotisme constitutionnel de Habermas implique une distanciation entre l'État, c'est-à-dire la sphère du juridico-politique et la culture. L'État post-national ne peut être considéré comme porteur de l'identité collective particulière d'une nation déterminée. Si l'on veut proposer un projet collectif auquel pourront s'identifier la pluralité des communautés appartenant à notre société, on doit renoncer à présenter l'État comme l'expression politique d'une culture donnée. Cette réflexion vaut, bien sûr, pour le Canada, elle vaut aussi pour le Québec où les communautés immigrantes d'origines non Européennes sont de plus en plus importantes. Comme l'écrivait Jürgen Habermas: « Une identité nationale qui ne s'appuie pas d'abord sur une compréhension de soi républicaine procédant d'un patriotisme constitutionnel, heurte les règles universalistes ordonnant le vivre-ensemble des formes de vie coexistantes et également légitimes »²⁰.

Encore une fois, cela ne signifie pas qu'il soit illégitime pour le gouvernement du Québec de vouloir protéger et travailler à l'épanouissement de la langue française, dans le cadre d'une société « libre et démocratique ». Seulement, il serait illusoire de croire que ce projet, conçu dans les termes d'une conscience identitaire propre à une communauté historique déterminée, puisse jouer un rôle intégrateur dans un contexte pluraliste. En ce sens, tout comme le Canada, le Québec, souverain ou non, ne saurait faire l'économie du « patriotisme constitutionnel »²¹.

Département de philosophie
Université d'Ottawa

20. *Die nachholende Revolution*, *Op. cit.*, p. 217.

21. Au cours du Colloque, plusieurs critiques, souvent virulentes, ont été adressées au rôle fondamental reconnu au principe d'une Charte des droits et libertés enchâssée dans la Constitution (que ce soit au Canada

ou dans un Québec souverain). Je pense notamment à la conférence et aux interventions des professeurs Josée Legault et Gary Caldwell. J'aimerais signaler deux points, dans le contexte précis du projet de patriotisme constitutionnel défendu ici. Tout d'abord, ce projet n'est pas intrinsèquement lié à l'idée d'une Charte enchâssée dans la Constitution, laquelle pose, il est vrai, de nombreux problèmes, dont celui d'une judiciarisation à outrance du politique. Il se pourrait qu'une telle Charte, singulièrement la Charte canadienne, ne soit pas le meilleur moyen d'effectuer les principes des Droits de l'homme et de l'État de droit. Cela dit, un tel constat, s'il était fait, ne suffit pas en lui-même, puisque demeure la nécessité de penser et d'ancrer une identité post-nationale, post-conventionnelle. En tout état de cause, l'appel à de simples considérations tactiques ne saurait suffire.

Le libéralisme et la politisation de la culture

Will Kymlicka

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027194ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027194ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Kymlicka, W. (1992). Le libéralisme et la politisation de la culture. *Philosophiques*, 19 (2), 93–115. <https://doi.org/10.7202/027194ar>

LE LIBÉRALISME ET LA POLITISATION DE LA CULTURE¹

par

Will Kymlicka

Le libéralisme contemporain a échoué à reconnaître le pluralisme culturel et à s'y adapter. Au Canada, cela a eu comme résultat une résistance injustifiée face aux revendications légitimes des Canadiens français et des peuples autochtones. On impute communément cet échec au fait que le libéralisme est intrinsèquement trop « individualiste » ou trop « universaliste » pour comprendre le sens que les gens accordent au fait d'être membres d'une culture particulière.

Je crois que cette explication commune est erronée. D'abord, elle néglige le fait qu'historiquement, de nombreux libéraux ont défendu des formes variées d'autodétermination pour les minorités culturelles. Cela a été particulièrement le cas entre les deux guerres mondiales. J'examinerai donc dans cette communication une explication différente, et plus historique, pour expliquer l'échec du libéralisme contemporain. Je soutiendrai que l'hostilité actuelle du libéralisme à l'égard des droits des minorités culturelles est pour une bonne part le résultat de trois changements survenus dans le monde de l'après-guerre: (a) une désillusion face au programme de protection des droits des minorités de la Société des Nations, (b) le mouvement américain de déségrégation raciale,

1. Ce texte a été traduit par Geneviève Sicotte. Il est en partie adapté de mon article « Liberalism and the Politicization of Ethnicity », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, n° 2 (1991), pp. 239-256.

et (c) le mouvement de « renaissance ethnique » parmi les groupes d'immigrants aux États-Unis. Chacun de ces facteurs a façonné, mais a aussi déformé, la pensée libérale au sujet des droits des minorités culturelles. Bien qu'aucun de ces événements ou de ces mouvements ne soit spécifiquement canadien, chacun a contribué à la formation d'une nouvelle orthodoxie libérale qu'ont adoptée, peut-être sans s'en rendre compte, les libéraux canadiens.

Toutefois, avant de me tourner vers ces données historiques, il est important de clarifier l'idée de pluralisme culturel.

ÉTAT MULTINATIONAL ET ÉTAT POLYETHNIQUE

Il existe de nombreuses formes de pluralisme culturel, et bien des façons de les étiqueter; il convient donc de formuler certaines distinctions de base. Il y a deux sources principales de pluralisme culturel. L'une est la coexistence de plusieurs cultures dans un État donné, « culture » signifiant une communauté historique, assez complète au plan des institutions, occupant un territoire ou une patrie donnés, et partageant une langue et une histoire propres. La « culture » dans cette acception est étroitement liée à l'idée de « nation » ou de « peuple » – en fait, chacun de ces termes sert souvent à définir les autres. Par conséquent, un pays qui abrite plus d'une culture n'est pas un État-nation, mais plutôt un État multinational, où les cultures plus petites forment des « minorités nationales », ou « cultures minoritaires ». L'intégration de diverses cultures en un seul État peut être involontaire, par exemple quand une communauté culturelle est envahie et conquise par une autre, ou quand sa patrie devient graduellement occupée par des colons qui conservent leur culture d'origine. Mais la formation d'un État multinational peut aussi être volontaire, lorsque différentes cultures s'entendent pour former une fédération pour leur bénéfice mutuel.

La seconde source de pluralisme culturel est l'immigration. On retrouvera un pluralisme culturel dans un pays qui accepte comme immigrants un grand nombre d'individus et de familles provenant d'autres cultures, et qui leur permet de conserver certaines de leurs particularités ethniques. Dans ces circonstances, on attend des immigrants qu'ils s'intègrent aux institutions publiques de la ou des cultures existantes, mais on n'exige pas ou on n'attend pas d'eux qu'ils rejettent tous les aspects de leur patrimoine particulier et qu'ils assimilent complètement les normes culturelles en place. Les immigrants peuvent se regrouper pour

continuer de pratiquer leurs coutumes ethniques, mais de tels groupes ne sont pas des nations, et ne constituent pas des cultures (complètes). Leur caractère distinct se manifeste dans la vie privée des individus, et ne doit pas affecter leur intégration aux institutions – ils participent quand même à la culture dominante et parlent la langue de la majorité. Un pays accueillant une immigration importante de ce type comprendra divers « groupes ethniques » composant des sous-cultures plus ou moins intégrées, et sera donc caractérisé par une « polyethnicité ».

Un même pays peut être à la fois multinational (suite à une colonisation, à une conquête ou à la création d'une confédération) et polyethnique (suite à une forte immigration). En fait, tous ces modèles se retrouvent au Canada: les Amérindiens ont été écrasés par les colons français, les Français ont été conquis par les Anglais, quoique leurs présentes relations puissent être considérées comme le résultat d'une fédération volontaire, et les Anglais et les Français ont accepté des immigrants à qui l'on permet de conserver partiellement leurs caractéristiques ethniques. Le Canada est donc à la fois multinational et polyethnique. Ces deux étiquettes sont moins populaires que le terme « multicultural ».

Mais ce terme peut porter à confusion, précisément parce qu'il crée une ambiguïté entre multinational et polyethnique. Certains Canadiens français se sont ainsi opposés aux politiques de « multiculturalisme » du gouvernement canadien parce qu'ils croient que cela réduit leurs revendications nationales à ce qui ne relèverait que de l'ethnicité. D'autres, à l'inverse, ont eu la crainte (ou l'espoir) que cette politique soit conçue pour traiter les groupes d'immigrants en tant que nations, et qu'elle donne par conséquent son aval au développement de cultures complètes détenant toutes leurs institutions en parallèle avec les cultures française et anglaise. En réalité, aucune de ces deux craintes n'était justifiée, car le « multiculturalisme » est une politique qui a pour but de permettre la polyethnicité au sein des institutions nationales anglaises et françaises. Comme le dit Burnet,

la culture, y compris la langue, ne peut être maintenue et développée qu'en étant présente dans tous les aspects de la vie. Dans cette optique, il ne peut pas avoir été dans les intentions de la politique de promouvoir le multiculturalisme: le fait qu'il devait y avoir un cadre bilingue – anglais et français – rend cela évident. Les concepteurs de cette politique avaient plutôt en tête d'appuyer la polyethnicité².

2. J. Burnet, « Multiculturalism, Immigration, and Racism », *Canadian Ethnic Studies*, 7, 1975, p. 36. (NDLT: cette citation et les suivantes sont librement traduites.)

Puisque le terme « multiculturel » suscite ce type de confusion, j'utiliserai les termes « multinational » et « polyethnique » pour désigner les deux formes principales de pluralisme culturel.

Dans les pays culturellement pluralistes, les modalités de la reconnaissance de l'ethnicité et de la nationalité par l'État sont une importante source de conflit. Quelles sont les langues qui devraient être reconnues dans les parlements, dans la fonction publique et devant les tribunaux? Est-ce que toute nation ou tout groupe ethnique devrait avoir droit à des institutions et à un système d'éducation fonctionnant dans sa langue et financés par des fonds publics? Les subventions de l'État devraient-elles être distribuées par des organismes nationaux ou ethniques? Les postes politiques devraient-ils être réservés aux membres de nations ou groupes ethniques particuliers, ou devraient-ils être répartis selon un principe de proportionnalité nationale ou ethnique? Les nations devraient-elles avoir un droit de veto sur les décisions concernant l'immigration, les communications, l'éducation, etc., susceptibles d'avoir un impact sur la culture?

Toute ces questions ont trait à ce que l'on pourrait appeler la « politisation de la culture ». Nous pouvons distinguer deux grandes catégories de revendications politiques, qui correspondent aux deux catégories de pluralisme culturel. Dans les États multinationaux, les nations constituantes ont tendance à réclamer une certaine forme d'autonomie politique ou de juridiction territoriale, de façon à garantir le libre développement de leur culture. A l'extrême, des nations peuvent souhaiter se séparer, si elles croient que leur autodétermination est impossible au sein du plus grand État³. Dans les États polyethniques, les groupes ethniques revendiquent le droit d'exprimer librement leurs particularités, par le biais par exemple d'associations et de journaux ethniques privés, sans que cela nuise à leur succès dans les institutions économiques et politiques de la culture dominante; ils ont tendance à réclamer de l'État un soutien pour mener à bien ces activités (comme des échanges et des festivals culturels, des études ethniques dans les écoles, une éducation bilingue). A l'extrême, les groupes ethniques peuvent exiger que des postes

3. Pour un survol des droits des minorités dans le monde, voir J. Sigler, *Minority Rights: A Comparative Analysis*, Westport, Greenwood Press, 1983; F. Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, UN Doc. E/CN.4/Sub.2/384 Rev. 1, New York, Nations Unies, 1979.

politiques leur soient réservés, proportionnellement à leur population, et que des subventions de l'État soient distribuées par l'entremise d'organismes ethniques.

L'ORTHODOXIE LIBÉRALE ACTUELLE

Ces questions constituent la plus grande part de la vie politique des pays pluralistes. Elles sont pourtant presque entièrement négligées par la philosophie politique libérale contemporaine. Les philosophes libéraux abordent rarement la question des différences entre les États-nations et les États polyethniques ou multinationaux, et n'estiment apparemment pas que la pluralité culturelle soulève d'importantes questions pour la politique libérale. En dépit de ce vide théorique, une certaine vision de la culture a fini par être acceptée à titre de position libérale orthodoxe.

Les libéraux contemporains, dans la mesure où ils abordent le sujet, considèrent la culture de la même façon que la religion – ils la voient comme quelque chose que les gens sont libres de pratiquer dans leur vie privée, mais qui n'est pas l'affaire de l'État. Tout comme il exclut l'établissement d'une religion officielle, le libéralisme rejette l'établissement de cultures officielles ayant un statut privilégié face à d'autres allégeances culturelles. Dans une société libérale, « l'État érige un modèle où l'appartenance à un groupe [culturel] est purement privée [et est] une question changeante de choix personnel et de degré »⁴.

L'État ne s'oppose pas à ce que les gens expriment librement leur attachement culturel particulier, mais il n'encourage pas non plus cette expression – pour employer l'expression de Glazer, il réagit plutôt par une « neutralité bienveillante ». Les groupes ethniques et nationaux « sont protégés contre la discrimination et les préjugés, et on leur accorde la liberté, comme à tous les individus et groupes, de conserver la part qu'ils veulent de leur héritage ethnique ou de leur identité distincte, à condition que cela n'empiète pas sur les droits des autres »⁵. Mais leurs efforts en ce sens sont purement privés, et il n'appartient pas aux organismes publics d'attacher des identités légales ou des incapacités à l'appartenance culturelle ou à l'identité ethnique. L'État adhère au « principe de séparation entre l'État et

4. N. Glazer, « Individual Rights Against Group Rights », dans A. Tay et E. Kamenka, (dir.), *Human Rights*, London, Edward Arnold, 1978, p. 98.

5. N. Glazer, *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 124.

la société, qui fait de la religion et de l'appartenance ethnique une affaire privée. En ce sens, la séparation de l'État et de la société est au cœur de la démocratie libérale »⁶. Puisque la culture est une affaire privée, les libéraux tendent à s'opposer à « toute reconnaissance gouvernementale ou légale » des groupes ethniques, et sont contre l'utilisation de « critères ethniques » dans l'attribution des droits, des ressources et des devoirs »⁷. De la même façon, les libéraux s'opposent à l'octroi de « statut spécial » à des entités politiques contrôlées par des groupes ethniques ou nationaux.

Un problème se pose toutefois immédiatement avec les langues officielles. L'État accorde certainement une reconnaissance au moins partielle à une culture lorsqu'il décide quelle langue sera employée dans le système d'éducation public ou dans la prestation de services d'État. C'est là un fait gênant pour les tenants de la « neutralité bienveillante », et il est remarquable de constater à quel point les droits linguistiques sont rarement discutés dans la théorie libérale contemporaine. Il y a cependant eu des tentatives pour concilier l'existence de langues officielles avec la neutralité bienveillante. Selon Knopff, la langue a deux fonctions: elle peut fonctionner comme un véhicule de transmission d'une culture particulière, mais elle peut aussi fonctionner comme un « moyen de communication culturellement neutre, ou utilitaire, qui permet à des individus de différentes cultures de participer à une même communauté politique »⁸. En privilégiant la fonction utilitaire, les gouvernements peuvent « promulguer des langues officielles sans pour autant décréter l'existence de cultures officielles [...] en promulguant des "langues officielles", on n'implique pas nécessairement que les cultures que ces langues transmettent et représentent deviennent par conséquent les "cultures officielles" ». La culture « reste une affaire purement privée », car bien que le français et l'anglais bénéficient d'un

6. H. Brotz, « Multiculturalism in Canada: A Muddle », *Canadian Public Policy*, 6, 1980, p. 44. Cf. Glazer, *Dilemmas*, *Art. cit.*, p. 124.

7. M. Gordon, « Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations », dans N. Glazer et D. Moynihan, (dir.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 105. Voir aussi J. Porter, « Ethnic Pluralism in Canada », *Ibid.*, p. 295; J. Ajzenstat, « Liberalism and Assimilation: Lord Durham Revisited », dans S. Brooks, (dir.), *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives*, Toronto, Irwin, 1984, pp. 251-252.

8. R. Knopff, « Language and Culture in the Canadian Debate: The Battle of the White Papers », *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 6 (1979), p. 67.

soutien officiel en tant que langues « utilitaires », toutes les langues sont sur le même pied pour ce qui est de l'allégeance « culturelle »⁹.

Bien que la distinction entre les fonctions utilitaire et culturelle de la langue puisse être remise en question, nous avons maintenant les grandes lignes de l'orthodoxie libérale actuelle sur la culture. Les libéraux ont invoqué l'idéal de neutralité bienveillante pour attaquer l'ensemble des propositions visant la politisation de la culture au Canada, qu'il s'agisse des revendications des Canadiens français pour leurs droits nationaux¹⁰, des revendications des peuples inuit et amérindiens pour leurs droits nationaux et aborigènes¹¹, ou des réclamations des groupes ethniques pour bénéficier de subventions gouvernementales sous la politique du multiculturalisme¹². Ce conflit entre les exigences du libéralisme et les revendications des groupes culturels pour une reconnaissance publique a mené à une schizophrénie dans la façon dont les politiciens et les tribunaux canadiens traitent de la question de l'ethnicité et de la nationalité. Notre culture et nos institutions politiques reconnaissent tout à la fois l'égalité libérale et les droits des minorités, et pourtant chacun a été affaibli par l'autre¹³.

LA CULTURE ET LA TRADITION LIBÉRALE

Mais les libéraux adhèrent-ils à cette vision de la culture? L'orthodoxie actuelle veut que le libéralisme se soit toujours

9. R. Knopff, *Ibid.*, pp. 67 et 70.

10. Knopff, « Liberal Democracy and the Challenge of Nationalism in Canadian Politics », *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 9, 1982, pp. 29-39; F. L. Morton, « Group Rights Versus Individual Rights in the Charter: The Special Cases of Natives and the Quebecois », dans N. Nevitte et A. Kornberg, (dir.), *Minorities and the Canadian State*, Oakville, Mosaic Press, 1985, pp. 77-83.

11. F. L. Morton, *Ibid.*, pp. 73-77; B. Schwartz, *First Principles, Second Thoughts: Aboriginal Peoples, Constitutional Reform and Canadian Statecraft*, Montréal, The Institute for Research on Public Policy, 1986, ch. 1. Cf. M. Asch, *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution*, Toronto, Methuen, 1984, pp. 75-88 et 100-104; G. Dacks, *A Choice of Futures: Politics in the Canadian North*, Toronto, Methuen, 1981, pp. 63-79; J. Ponting et R. Gibbins, *Out of Irrelevance: A socio-political introduction to Indian affairs in Canada*, Toronto, Butterworth, 1980, pp. 327-331.

12. H. Brotz, *Art. cit.*, pp. 44-45; L. Roberts et R. Clifton, « Exploring the Ideology of Multiculturalism », *Canadian Public Policy*, 8, 1982, pp. 90-93.

13. J'examine cette tension dans *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, ch. 7.

opposé à la politisation de la culture, et que les revendications des groupes culturels pour obtenir une reconnaissance politique constituent une déviation récente et répressive par rapport à la pratique libérale établie depuis longtemps¹⁴. Cela n'est pas vrai. Les droits des minorités ont constitué une part importante de la théorie et de la pratique libérales entre les deux guerres mondiales. Hobhouse, par exemple, a dit que « la pensée politique la plus libérale » de son époque avait admis la nécessité de reconnaître les droits des minorités pour assurer « l'égalité sociale »¹⁵. Il y a plus d'une façon de satisfaire les exigences légitimes des minorités nationales, mais « manifestement, ce n'est pas par l'égalité des votes que l'on peut y arriver. La minorité nationale ne veut pas simplement des droits égaux à ceux des autres. Elle revendique sa propre façon de vivre »¹⁶. L'une des manifestations de cet engagement libéral fut le programme de protection des minorités mis de l'avant sous l'autorité de la Société des Nations pour diverses minorités européennes.

Certains libéraux se sont opposés aux droits des minorités, mais pas parce qu'ils adhéraient au principe de « neutralité bienveillante ». Ils se préoccupaient non de justice, mais de stabilité. Ils croyaient, avec Mill, que les institutions libres sont « quasi impossibles » dans un État multinational:

Dans un peuple où il n'existe pas de liens affectifs entre les individus, surtout si ceux-ci lisent et parlent différentes langues, l'opinion publique unifiée nécessaire au fonctionnement des institutions représentatives ne peut pas exister [...] C'est en général une condition nécessaire à l'existence des institutions libres que les frontières des gouvernements coïncident dans l'ensemble avec les frontières des nationalités »¹⁷.

14. Voir par exemple J. Ajzenstat, *The Political Thought of Lord Durham*, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1988, pp. 91-92.

15. L. T. Hobhouse, *Social Development: Its Nature and Conditions*, London, George Allen and Unwin, 1966, pp. 297 et 299.

16. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory*, New York, Columbia University Press, 1928, pp. 146-147; cf. R. F. A. Hoernle, *South African Native Policy and the Liberal Spirit*, Cape Town, Lovedale Press, 1939, pp. 123-125, 136-138 et 181.

17. J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, dans H. Acton, (dir.), *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, London, J. M. Dent and Sons, 1972, pp. 230 et 233; cf. T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, London, Longman's, Green, & Co., 1941, pp. 130-131; P. Rich, « T. H. Green, Lord Scarman and the issue of ethnic minority rights in English liberal thought », *Ethnic and Racial Studies*, 10, 1987, p. 155.

Pour les libéraux tels que Mill et T.H. Green, la démocratie est le gouvernement « par le peuple », mais ce gouvernement n'est possible que si « le peuple » est « un peuple », c'est-à-dire une nation. Les membres d'une démocratie doivent partager un même sentiment d'allégeance politique, et une nationalité commune est considérée comme la condition nécessaire à cette allégeance. Selon ce courant de la pensée libérale, puisqu'un État libre doit être un État-nation, on doit agir face aux minorités nationales soit en les assimilant de force, soit en redessinant les frontières, mais pas en s'appuyant sur le concept de droits des minorités¹⁸.

Ainsi, l'orthodoxie libérale actuelle masque la diversité des perspectives libérales antérieures sur les droits des minorités. Notons qu'aucune de ces positions antérieures n'endosse l'opinion actuelle voulant que l'État doive traiter la culture comme une affaire privée. Au contraire, la première perspective prône une reconnaissance légale des cultures minoritaires, et la seconde rejette le concept de droits des minorités non pas parce qu'elle rejette l'idée d'une culture officielle, mais précisément parce qu'elle soutient qu'il doit y avoir *une seule* culture officielle.

Nous avons maintenant un tableau sommaire à la fois de l'orthodoxie actuelle et de l'ensemble des perspectives antérieures que cette orthodoxie a supplantées. Nous pouvons donc commencer à examiner les causes de ce changement.

L'ÉCHEC DU TRAITÉ DES MINORITÉS

Le premier changement important dans l'opinion libérale est venu de l'échec du programme de protection des minorités de la Société des Nations et du rôle que cela a joué dans le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Le programme accordait une reconnaissance internationale aux minorités germanophones de Tchécoslovaquie et de Pologne. Les nazis encouragèrent ces minorités à manifester des revendications et à loger des plaintes contre leurs gouvernements. Quand les gouvernements tchèque et polonais refusèrent, ou furent même incapables de satisfaire les exigences de plus en plus grandes de leurs minorités allemandes, les nazis se servirent de ce prétexte pour justifier une agression. Cette manipulation du programme de la Société

18. N. Glazer, *Dilemmas*, p. 298. Pour un représentant actuel de l'école de Mill, voir P. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier, 1981, ch. 2.

des Nations par les nazis, de même que la coopération manifestée par les minorités allemandes, entraîna « une forte réaction contre le concept de protection internationale des [minorités nationales] ... la réalité brutale était que les hommes d'État, généralement appuyés par une opinion publique profondément impressionnée par la perfidie de minorités irrédentistes et déloyales, étaient disposés à restreindre, plutôt qu'à élargir, les droits des minorités »¹⁹. Cette réduction des droits des minorités fut effectuée non pas dans l'intérêt de la justice, mais par des gens « dont le système de référence plaçait les intérêts de l'État national au rang de valeur suprême... [La majorité nationale] avait intérêt à assurer la sécurité de l'État et à stabiliser les institutions, même si le prix devait en être la disparition des minorités culturelles et l'imposition d'une homogénéité forcée à la population »²⁰.

Aux Nations Unies, on souhaitait explicitement ne pas aborder la question des droits des minorités; ce n'est d'ailleurs que récemment que cet organisme a accepté de reconsidérer la légitimité des revendications reliées aux droits des minorités²¹. La crainte que ces minorités ne se montrent déloyales (ou simplement indifférentes) continue d'entraver la discussion concernant le bien-fondé de ces revendications, à la fois sur le plan international et dans la politique intérieure de plusieurs pays²².

LA DÉSÉGREGATION RACIALE AUX ÉTATS-UNIS

Si le rejet libéral moderne du concept de droits des minorités commença avec des inquiétudes concernant la stabilité politique, il se drapa dans la robe de la justice lorsqu'il fut associé à la déségrégation raciale. Dans la cause *Brown vs Board of Education*, la

19. I. Claude, *National Minorities: An International Problem*, Cambridge, Harvard University Press, 1955, pp. 57 et 69.

20. I. Claude, *Ibid.*, pp. 80-81. Cette vision est similaire à celle de Mill, mais tandis que ce dernier était préoccupé par la stabilité intérieure, les hommes d'État d'après-guerre se préoccupaient en premier lieu de la paix internationale. Toutefois, le résultat fut le même: les questions concernant le caractère juste des droits des minorités furent subordonnées aux exigences plus pressantes de stabilité.

21. L. Sohn, « The Rights of Minorities », dans L. Henkin, (dir.), *The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights*, New York, Columbia University Press, 1981; P. Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

22. D. Maybury-Lewis, « Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State », dans Maybury-Lewis, (dir.), *The Prospects for Plural Societies*, Washington, American Ethnological Society, 1984, pp. 222-227.

Cour suprême américaine mit fin au système ségrégationniste d'écoles séparées pour les enfants blancs et noirs dans le Sud. Cette décision, et dans son ensemble le mouvement des droits civils, eut une énorme influence sur la vision américaine de l'égalité raciale. Le nouveau modèle de justice raciale en fut un de lois « colour-blind »²³, qui venaient remplacer le « traitement séparé mais égal » représentant dorénavant le paradigme de l'injustice raciale. L'influence de ce jugement se fit aussi rapidement sentir dans d'autres domaines que celui des relations raciales; il semblait en effet mettre de l'avant un principe également applicable aux questions concernant la culture. Selon ce principe, l'injustice consiste en une exclusion arbitraire des institutions dominantes de la société, et l'égalité consiste en la non-discrimination et en des chances égales de participer. Vue sous cet angle, la législation donnant des institutions séparées aux cultures minoritaires ne semble pas différente de la ségrégation des Noirs. Ainsi, la cause *Brown* eut comme extension naturelle que l'on retira leur statut spécial aux minorités culturelles, et que l'on encouragea leur participation égale au courant dominant de la société. Ce raisonnement sous-tendait la proposition que fit le gouvernement canadien en 1969 et qui visait à retirer leur statut constitutionnel spécial aux Amérindiens²⁴; le jugement *Brown* fut aussi cité par la Cour suprême du Canada pour renverser une loi promulguée en vertu de ce statut²⁵. La formule de justice raciale mise de l'avant par le jugement *Brown* fut enfin invoquée pour contester les droits des Amérindiens des États-Unis et ceux des minorités nationales en droit international²⁶.

Mais en fait, le jugement *Brown* ne contient rien pouvant amener l'application de la formule *colour-blind* aux droits des

23. Jeu de mot intraduisible, *colour-blind*, littéralement « aveugle aux couleurs », signifiant « daltonien » (NDLT).

24. « Statement of the Government of Canada on Indian Policy », dans R. Bowles et al., (dir.), *The Indian: Assimilation, Integration or Separation?*, Scarborough, Prentice-Hall, 1972, p. 204 (« des services égaux mais séparés ne constituent pas un traitement réellement égal ») et p. 202 (« le but final d'enlever de la constitution toute référence spécifique aux Amérindiens [...] doit être constamment gardé à l'esprit »).

25. *Regina v Drybones* (1970) S.C.R. 282 (« Les situations sociales dans *Brown vs Board of Education* et dans les cas présents sont évidemment très différentes, mais le concept philosophique de base reste le même »).

26. R. Barsh et J. Henderson, *The Road: Indian Tribes and Political Liberty*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 241-248; V. Van Dyke, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Westport, Greenwood Press, 1985, p. 194.

minorités nationales. En effet, la Cour ne traitait tout simplement pas de la question des droits nationaux, comme le droit d'une culture à posséder les institutions autonomes nécessaires à son libre développement au sein d'un État multinational. Les ségrégationnistes ne soutenaient pas que les Blancs et les Noirs formaient différentes cultures, avec différentes langues et différentes littératures. Au contraire, toute leur argumentation reposait sur le fait que l'éducation que recevaient les Noirs dans les institutions séparées était *identique* à celle des Blancs. La question était donc de déterminer si l'on pouvait placer des groupes raciaux dans des institutions séparées, dans la mesure où ces institutions étaient identiques. La Cour statua que *dans ces circonstances*, la ségrégation constituait une inégalité inhérente, puisqu'elle serait perçue comme une « marque d'infériorité », comme un signe de racisme.

Rien dans ce jugement ne vient étayer l'affirmation voulant que les droits nationaux soient incompatibles avec l'égalité libérale. En fait, le jugement, si on l'examine de plus près, pourrait même constituer un argument pour la reconnaissance de ces droits. Considérons la situation des Amérindiens des États-Unis, dont les institutions séparées ont été la cible d'attaques après l'arrêt Brown:

Alors que les Noirs ont été de force *exclus* (ségrégués) législativement de la société blanche, les Amérindiens – des peuples aborigènes ayant chacun leur culture, leur langue, leur religion et leur territoire – ont été de force *inclus* (intégrés) législativement dans cette société. C'est ce que l'on entend par assimilation coercitive: le fait de contraindre par l'immersion une minorité ethnique, culturelle ou linguistique à se départir de son caractère unique et de son identité et à s'intégrer au reste de la société²⁷.

L'éducation intégrée pour les Amérindiens, tout comme l'éducation ségréguée pour les Noirs, est une « marque d'infériorité », car elle ne reconnaît pas « l'importance et la validité de la communauté amérindienne »²⁸. En fait, « l'intégration des enfants Amérindiens dans des écoles dominées par les Blancs a eu les mêmes effets négatifs, aux plans éducatif et affectif, que ceux que le jugement Brown a imputés à la ségrégation »; par conséquent, le « principe sous-jacent » qui a mis fin à la ségrégation des Noirs (c'est-à-dire l'interdiction des classifications raciales

27. M. Gross, « Indian Control for Quality Indian Education », *North Dakota Law Review*, 49, 1973, p. 244.

28. M. Gross, *ibid.*, p. 242.

nuisibles à une minorité) devrait aussi mettre fin à l'intégration des Amérindiens inscrite dans la loi²⁹.

Il ne faut pas conclure de cela que les Amérindiens n'ont pas besoin d'être protégés contre le racisme. Mais alors que le racisme contre les Noirs provient du fait que les Blancs refusent d'accorder aux Noirs le statut de membres à part entière de la communauté, le racisme contre les Amérindiens provient essentiellement du fait que les Blancs refusent de considérer les Amérindiens comme des peuples distincts, ayant leurs propres cultures et leurs propres communautés. Malheureusement, la place centrale prise par le mouvement des droits civils a empêché les gens de voir les problèmes spécifiques soulevés par l'existence de minorités nationales³⁰.

LA RENAISSANCE ETHNIQUE AMÉRICAINE

Pour de nombreux libéraux, l'idée selon laquelle les droits des minorités sont injustes et suscitent la division se trouva confirmée par le rôle que jouèrent ces droits dans le mouvement de renaissance (ou *revival*) ethnique qui secoua les États-Unis durant les années 60 et 70. Ce mouvement commença par affirmer qu'il était légitime (et pas « non-américain ») pour les groupes ethniques d'exprimer leurs caractéristiques spécifiques. À l'époque, l'objectif explicite des politiques d'immigration était d'atteindre à une « anglo-conformité », c'est-à-dire de convertir les immigrants aux normes culturelles issues de l'héritage anglais du pays. Les groupes qui étaient considérés comme incapables de s'adapter étaient l'objet de restrictions à l'immigration, et l'on attendait de toute personne qui était admise qu'elle coupe ses anciennes racines ethniques. Ces restrictions et ces attentes furent progressivement abandonnées au cours des années 60 et 70, à la fois aux États-Unis et au Canada, alors que les gouvernements acceptèrent

29. M. Gross, *Ibid.*, pp. 245 et 248.

30. Comme le remarque Thomas Berger, « les médias américains pénètrent si profondément la vie canadienne que nous avons tendance à croire que nos propres problèmes de relations raciales doivent être définis de la même façon qu'ils le sont aux États-Unis. Ainsi, plusieurs de nos spécialistes en droit et de nos politicologues pensent qu'il faut reproduire l'expérience américaine. En 1969, le gouvernement du Canada a adopté pour sa population autochtone une politique d'intégration et d'assimilation qui était basée sur une politique américaine développée dans les années 60 et s'appliquant aux Noirs. » (« Towards the Regime of Tolerance », dans S. Brooks, (dir.), *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives*, Toronto, Irwin, 1984, p. 94.

l'existence de « membres de groupes ethniques inintégrables » parmi les immigrants³¹.

Mais le mouvement de renaissance ethnique aux États-Unis donna bientôt lieu à de nouvelles revendications. L'une des conséquences de l'expression plus ouverte de l'identité ethnique fut que les groupes ethniques prirent davantage conscience de leur statut *en tant que groupe*. Il devint courant de mesurer la distribution du revenu ou des emplois en rapport avec l'origine ethnique. Les groupes qui réussissaient moins exigèrent des mesures d'amélioration ciblées sur des groupes particuliers, comme des quotas en éducation et dans l'emploi. D'autres groupes, moins préoccupés de leur réussite dans les institutions dominantes de la société, insistèrent plutôt sur l'autodétermination culturelle et sur la nécessité d'institutions séparées dans lesquelles ils pourraient développer leur propre culture. C'est ainsi que de multiples façons, l'ethnicité devint de plus en plus importante dans la vie politique américaine.

Les libéraux américains ont entretenu une relation ambiguë avec le mouvement de renaissance ethnique. La plupart des libéraux ont accepté les revendications initiales concernant l'abandon du modèle d'anglo-conformité. Cependant, à mesure que les revendications ethniques se faisaient plus nombreuses, le soutien libéral diminuait. J'examinerai la discussion que fait Nathan Glazer du mouvement de renaissance ethnique, de façon à

31. Cette adhésion partagée à l'anglo-conformité est dissimulée par le contraste trompeur entre le « *melting-pot* » américain et la « mosaïque ethnique » canadienne. Bien que l'expression « mosaïque ethnique » véhicule la connotation idéologique du respect de l'intégrité des cultures ethniques, en pratique cela signifiait uniquement que les immigrants venant au Canada pouvaient choisir de s'assimiler à l'une des deux cultures dominantes. Mais alors que le Canada est binational, la « tolérance difficile » dont faisaient preuve les francophones et les anglophones les uns envers les autres ne s'étendait pas aux étrangers qui résistaient à l'assimilation ou que l'on croyait inassimilables. (J. Porter, *The Measure of Canadian Society*, Toronto, Gage, 1979, p. 154). À l'inverse, le « *melting pot* » faisait avant tout référence au mélange biologique des divers groupes ethniques par l'intermariage, et non pas au mélange de leurs pratiques culturelles. Comme l'expliqua Theodore Roosevelt, les « représentants de nombreuses races de l'ancien monde se fondent en un type nouveau », mais « le creuset dans lequel tous ces nouveaux types se fondent en un seul a été élaboré de 1776 à 1789, et notre nationalité a été définitivement fixée dans tous ses éléments essentiels par les hommes de *Washington's day* ». (Theodore Roosevelt, dans M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origin*, New York, Oxford University Press, 1964, p. 122.)

comprendre comment les inquiétudes au sujet de la politisation des groupes d'immigrants aux États-Unis ont influencé la manière libérale de concevoir la culture en général.

Glazer croit que la politisation de l'ethnicité aux États-Unis est une tendance nouvelle et inquiétante. L'ethnicité n'a pas constitué la base de la politique américaine parce que la division fédérale des États-Unis « a précédé la création de notre grande diversité ethnique »:

[E]n l'absence de concentrations ethniques et raciales dominant un ou plusieurs États, ainsi que de concentrations ethniques qui auraient pu revendiquer des droits nationaux parce qu'elles se seraient établies sur le territoire américain avant de devenir une partie des États-Unis, la plupart des groupes ne purent concevoir de revendiquer des droits nationaux – par exemple, le droit d'utiliser leur langue dans le gouvernement d'un État, ou le droit de mettre sur pied des institutions reflétant leur culture ethnique distincte, ou encore le droit de faire sécession³².

Ce modèle américain d'une ethnicité dispersée et entremêlée, que Glazer appelle la « diversité ethnique du Nouveau Monde », est fondamentalement différent du modèle d'État multinational de l'ancien monde. Les groupes américains « formulent rarement des revendications ethniques concrètes telles qu'on pourrait en rencontrer au sein de nations où les groupes ethniques forment des entités plus compactes, conscientes de leur identité et préservant leur culture »³³.

Le fait que les groupes ethniques américains ne formulent pas de revendications nationales ne prouve pas qu'ils soient victimes de racisme, puisque ces groupes n'ont aucune justification pour de telles revendications. Dans le cas de l'éducation en langue maternelle, par exemple, la plupart des Américains

sont venus dans ce pays non pas pour conserver une langue et une culture étrangères, mais avec l'intention [...] de s'américaniser le plus rapidement possible, et cela signifiait [d'adopter] la langue anglaise et la culture américaine. Ils cherchaient l'initiation à une nouvelle langue et à une nouvelle culture que l'école publique pouvait leur offrir (comme c'est le cas pour beaucoup d'immigrants aujourd'hui aussi), et s'il leur arrivait souvent, à mesure que le temps passait, de regretter ce qu'eux ou leurs enfants avaient perdu, c'était *leur* choix, plutôt qu'un choix imposé³⁴.

Quand les immigrants choisissaient de quitter leur culture et de venir en Amérique, ils renonçaient volontairement à leur

32. N. Glazer, *Dilemmas*, *Op. cit.*, pp. 276-277.

33. *Ibid.*, p. 283.

34. *Ibid.*, p. 149.

citoyenneté nationale et aux droits qui y étaient associés. C'est la situation opposée que vivent les minorités nationales de l'ancien monde, où la négation des droits nationaux, comme par exemple l'éducation dans la langue maternelle, est un « choix imposé ».

La distinction entre les pays de l'ancien monde, qui sont « une fédération de peuples », et les pays d'immigrants, qui sont composés de groupes ethniques « dispersés, mêlés, assimilés [et] intégrés »³⁵ constitue le cœur de l'argument de Glazer contre la politisation de l'ethnicité aux États-Unis. Je crois aussi que cela est une distinction importante³⁶. Il est évident que des groupes d'immigrants ne peuvent pas revendiquer les mêmes droits que des minorités nationales. Si je décide avec d'autres d'émigrer en Chine, nous n'avons pas le droit d'exiger que le gouvernement chinois nous accorde l'autonomie politique ou qu'il nous fournisse des services publics dans notre langue d'origine. Nous pourrions soutenir qu'une politique gouvernementale assurant des services en anglais enrichirait l'environnement culturel entier, et que donc tous pourraient en tirer profit. Mais nous n'aurions pas le *droit* à une telle politique, puisqu'en choisissant de quitter le Canada, nous aurions renoncé aux droits nationaux associés au fait d'être membre de notre communauté culturelle.

Toutefois, à mesure que le mouvement de renaissance ethnique s'intensifiait, certains groupes d'immigrants aux États-Unis en vinrent à adopter le langage et les attitudes des nations ou des peuples colonisés³⁷. Ils qualifièrent les pressions sociales

35. *Ibid.*, p. 227.

36. Certains groupes culturels ne cadrent exactement ni dans le camp des « minorités nationales », ni dans celui des « immigrants volontaires ». Par exemple, les Doukhobors ont immigré au Canada non pas volontairement en tant qu'individus, mais en masse, précisément afin de préserver leur culture parce qu'ils étaient persécutés en Russie. D'autres groupes (par exemple les Hutterites et les Ukrainiens) sont venus volontairement, mais sur la promesse explicite des officiels de l'immigration canadienne qu'ils pourraient préserver leur culture et leurs structures sociales. Dans aucun de ces cas, on ne peut dire que ces gens ont librement choisi de renoncer aux droits accompagnant le fait d'être membres de leur communauté culturelle. Les arrangements fiscaux particuliers et les exemptions relatives à l'éducation pour les Hutterites et les Doukhobors montrent que notre système judiciaire reconnaît que certains groupes culturels ne cadrent pas exactement dans les catégories des minorités nationales ou des immigrants volontaires, et demandent donc un statut intermédiaire. Voir à ce sujet W. Janzen, *Limits on Liberty. The Experience of Mennonite, Hutterite, and Doukhobour Communities in Canada*, University of Toronto Press, Toronto, 1990.

37. N. Glazer, *Op. cit.*, pp. 110-111.

visant l'assimilation d'« oppression », revendiquèrent leur « droit » à une reconnaissance étatique de l'ethnicité et exigèrent un soutien de l'État pour des institutions ethniques séparées. Pour Glazer, l'adoption de la rhétorique nationaliste par les groupes d'immigrants est totalement injustifiée. Les nouvelles revendications ne sont pas fondées, puisque l'immigration ne fut pas un choix imposé. De plus, ces revendications suscitent la division, car aucun groupe n'admettra qu'un autre se voie accorder des droits spéciaux³⁸. Elles sont enfin irréalisables, car les groupes ethniques américains sont trop dispersés et assimilés pour exercer une autonomie collective. De plus, toute tentative de faire de ces groupes ethniques des « entités compactes, conscientes de leur identité et préservant leur culture », ce qui serait nécessaire pour leur autonomie collective, demanderait que l'on fasse appel à la coercition puisque de nombreux immigrants désirent s'intégrer³⁹.

C'est là l'argument de Glazer contre la politisation de l'ethnicité aux États-Unis, un argument dont l'appartenance libérale se déceale aisément en ce qu'il souligne le rôle du choix dans l'assimilation des immigrants et celui de la coercition dans l'assimilation des minorités nationales. Mais notons que cet argument, quelle que soit sa validité, ne constitue pas directement un argument contre les droits nationaux⁴⁰. Ce que Glazer soutient, c'est que les groupes ethniques aux États-Unis ne sont pas des minorités nationales; il n'affirme pas que les minorités nationales n'ont aucun droit. Pourtant, tout comme dans le cas du jugement Brown, les libéraux ont eu tendance à généraliser à toutes les questions d'ethnicité les conclusions de son propos. En fait, Glazer lui-même tourne ses arguments comme pour faire en sorte qu'ils s'appliquent aux minorités nationales. Il note que même aux États-Unis, il existe des exceptions au modèle d'ethnicité du Nouveau Monde – les Amérindiens, les Mexico-américains, les Noirs, les Portoricains, etc. Relativement à plusieurs de ces groupes, les États-Unis sont (ou à tout le moins étaient) « une fédération de peuples ». Quand le Sud-Est se joignit aux

38. *Ibid.*, pp. 228-229.

39. *Ibid.*, p. 124.

40. Cela n'est pas non plus un argument contre les politiques existantes de « multiculturalisme », pourvu que celles-ci ne soient pas considérées comme des questions de droits nationaux ou d'autonomie collective. Glazer estime toutefois que les risques de coercition et de division sont si grands que même les formes modestes de soutien à la polyethnicité sont de mauvaises politiques, N. Glazer, *Op. cit.*, p. 124.

États-Unis, on reconnut les Hispano-américains en tant que culture distincte jouissant de droits spéciaux, même si ces droits leur furent enlevés lorsque les colons anglophones finirent par acquérir un statut majoritaire⁴¹. Les Amérindiens et les Portoricains sont encore aujourd'hui fédérés avec l'État américain en tant que peuples distincts ayant un statut politique spécial.

Glazer reconnaît que ces groupes « possèdent beaucoup plus de caractéristiques nationales »⁴², et qu'ils revendiquent des droits nationaux correspondants:

A la fois les Noirs et les hispanophones sont dans une situation politique spécifique: les Noirs furent amenés en tant qu'esclaves, et les Mexicains et les Portoricains furent conquis. Les Amérindiens furent aussi conquis. Les groupes ethniques blancs, cependant, vinrent en tant qu'immigrants libres. Ainsi, les Noirs, les groupes hispanophones, les Amérindiens et peut-être quelques autres groupes, ont une base plus forte que les groupes européens pour réclamer que l'État soutienne leur culture distincte⁴³.

Glazer admet que ces revendications pour la reconnaissance de droits nationaux « ont un solide fondement »⁴⁴.

Il s'oppose pourtant à la reconnaissance des droits des minorités nationales américaines. Il espère plutôt que « ces groupes, grâce à des politiques publiques adéquates visant à éliminer la discrimination, à corriger leur statut inférieur et à encourager leur acculturation et leur assimilation, deviendront assez semblables aux groupes ethniques européens et asiatiques, ces nations fantômes qui, réunies par la nostalgie et le sentiment, se regroupent seulement à l'occasion autour d'intérêts qui leur sont propres »⁴⁵. En terminant, Glazer souligne que la « neutralité bienveillante » convient aussi aux minorités nationales, bien que cela contredise son propre argument faisant

41. *Ibid.*, p. 277. Le cas des Métis est semblable à cela: leurs droits nationaux furent reconnus quand le Manitoba entra dans la confédération, puis abolis quand les colons anglais devinrent majoritaires dans la province.

42. *Ibid.*, pp. 283-284.

43. *Ibid.*, p. 116.

44. *Ibid.*, p. 119. Les Noirs américains ne cadrent ni dans le pattern de l'ethnicité du Nouveau monde, ni dans celui des minorités nationales. Ils n'ont pas choisi de quitter leurs cultures d'origine, et on ne leur a pas permis de préserver celles-ci ou de créer une communauté nationale à l'intérieur des États-Unis. C'est la raison pour laquelle les droits qu'ils ont revendiqués en tant que groupe ont porté davantage sur des questions de justice compensatoire que sur des questions de droits nationaux.

45. *Ibid.*, p. 284.

valoir la différence entre l'assimilation involontaire de nations minoritaires et l'assimilation volontaire des immigrants.

Pourquoi Glazer rejette-t-il les implications de son propre argument en ce qui concerne les droits nationaux? Par moments, il semble dire que l'adhésion des Américains au principe de neutralité bienveillante est essentiellement arbitraire. Selon lui, chaque pays peut choisir à son gré « de traiter la diversité multiethnique en l'ignorant officiellement ou en la reconnaissant officiellement », et chacun de ces choix est compatible avec les exigences de la justice⁴⁶. Les Américains, toutefois, ont fait leur choix il y a longtemps déjà: ils ont décidé d'ignorer officiellement les groupes culturels, et cela fait maintenant partie de l'image que l'Amérique a d'elle-même. Il y a, dit-il,

une idéologie d'État, un consensus national, qui modèle et détermine l'attitude que prendront les immigrants et les groupes minoritaires envers les possibilités alternatives que sont, d'une part, le maintien et les droits des groupes, et d'autre part, l'intégration individuelle et les droits individuels [...] Les États-Unis, en dépit de l'existence de la discrimination et de la ségrégation, avaient comme idéal national une identité ethnique nouvelle et unitaire, celle d'être Américain⁴⁷.

Glazer ne soutient donc pas que les droits des minorités sont injustes, mais plutôt qu'ils sont « non-américains ».

Mais c'est là un argument bien faible. Qu'en est-il si le consensus national est bâti sur une insensibilité aux intérêts des minorités nationales? De toute façon, la description que fait Glazer du consensus national est biaisée. Il soutient que le consensus doit soit accepter, soit rejeter la politisation de la culture. Mais le consensus national ne peut-il pas faire valoir ce sur quoi Glazer lui-même insiste, c'est-à-dire la différence entre les groupes d'immigrants et les minorités nationales? L'idéal national peut reconnaître les droits légitimes des cultures minoritaires, tout en rejetant les revendications illégitimes des groupes d'immigrants. En fait, cela est bien près de la pratique réelle et du consensus national à la fois aux États-Unis et au Canada: les Amérindiens, les Inuit, les Canadiens français et les Portoricains se voient accorder de par nos lois un statut politique spécial qui n'est pas reconnu aux autres groupes ethniques. Ainsi, Glazer ne peut fonder son adhésion à la neutralité bienveillante envers les

46. Glazer, « Group Rights », p. 98.

47. Glazer, « Group Rights », p. 100.

minorités nationales ni sur un argument de justice, ni sur un argument de convention.

Pourquoi alors est-il opposé à une reconnaissance des droits des minorités nationales? Après avoir affirmé que la politique « adéquate » est d'assimiler les Amérindiens, il poursuit en notant une « complication finale »:

Si la politique publique se trouve modifiée au point où, plutôt que de tenter de supprimer les groupes ethniques ou d'en ignorer l'existence en tant qu'élément spécifique de la société et de la politique américaines, elle accorde un statut distinct à certains groupes et commence à reconnaître dans la loi des droits à ceux qui en sont membres, cela ne suscitera-t-il pas une réaction de la part des autres groupes, déjà rendus à mi-chemin dans le processus d'assimilation, et ne commenceront-ils pas à s'affirmer à nouveau pour ne pas se retrouver en position désavantageuse⁴⁸?

Voilà le point capital pour Glazer. Les Amérindiens qui désirent que soient reconnus leurs droits nationaux ont peut-être la justice et la convention de leur côté, mais

le problème est que nous ne sommes pas une fédération de peuples (comme le Canada ou l'Union soviétique), mais une fédération d'États, et que nos groupes ethniques sont déjà trop dispersés, trop mêlés, trop assimilés et trop intégrés pour permettre que soit appliquée sans confusion une politique qui placerait quelques-uns de ces groupes à part et leur accorderait un traitement spécial. Si nous essayons de le faire, plusieurs autres groupes se joindront au cortège des revendicateurs, ou tenteront de le faire, et nous devons abandonner notre espoir d'une plus grande fraternité de tous les Américains [...]. Dans une société multiethnique, une telle politique ne peut qu'inciter un groupe après l'autre à revendiquer un traitement spécial destiné à le protéger [...]. Ces revendications provoqueront, chez les groupes qui croient avoir droit à un traitement spécial mais ne l'ont pas, de l'animosité envers les groupes qui bénéficient déjà d'un tel traitement⁴⁹.

En d'autres termes, la reconnaissance des revendications légitimes des Amérindiens amènerait les groupes ethniques européens et asiatiques à exiger des privilèges illégitimes et provoquant la division, ce qui mettrait par conséquent en danger la « plus grande fraternité de tous les Américains ».

Il vaut la peine de s'arrêter un instant pour examiner à quel point cet argument est faible. Premièrement, c'est un argument hypocrite: il se fonde sur l'importance de la distinction entre les minorités nationales et les groupes ethniques, mais il nie que

48. N. Glazer, *Op. cit.*, p. 284.

49. *Ibid.*, pp. 227-229.

cette distinction puisse être effectuée⁵⁰. Deuxièmement, c'est un argument ethnocentrique. Glazer soutient qu'il existe un « consensus national » en faveur de l'assimilation, mais il entend manifestement par cela un consensus parmi les groupes ethniques européens et asiatiques, puisqu'il admet que d'autres groupes veulent obtenir des droits nationaux. Il affirme que ce consensus a engendré une « fraternité de tous les Américains », mais il reconnaît que les Noirs, les Amérindiens, les hispaniques et les Portoricains en sont exclus. Il affirme que les droits nationaux devaient être rejetés afin d'éviter une animosité mutuelle. Ce qu'il désire véritablement éviter, cependant, c'est le ressentiment (injustifié) parmi les groupes ethniques européens et asiatiques, puisqu'il admet que les minorités nationales sont déjà (et légitimement) pleines de ressentiment devant la négation de leurs droits nationaux. Les groupes d'immigrants ont, de façon illégitime, adopté le langage des droits nationaux, et pour combattre cette tendance menant à la division, Glazer refuse aux Amérindiens le droit légitime à l'utilisation de ce langage.

Il est difficile de ne pas conclure que les Amérindiens sont des pions que Glazer sacrifie pour préserver ce qui lui importe vraiment, c'est-à-dire la fraternité des groupes d'immigrants aux États-Unis. Les croyances de ces groupes ethniques sont selon Glazer ce qui définit l'idéal « national », et révèlent ce que sentent « tous les Américains ». Par conséquent, les revendications des Amérindiens ne sont pas évaluées selon leur valeur intrinsèque, mais selon leurs effets potentiels sur la « fraternité » des groupes d'immigrants. C'est ainsi par un décret arbitraire et ethnocentrique, de même que par la subordination explicite des intérêts des minorités nationales à la fraternité des groupes ethniques, que Glazer défend son adhésion au principe des lois *colour-blind*, principe qui avait été présenté comme la caractéristique fondamentale de la justice libérale⁵¹. Son rejet des droits nationaux n'est donc pas le produit de ses principes libéraux.

Pourtant, un grand nombre de libéraux américains partagent le point de vue de Glazer. On suppose généralement que les

50. Les délégués américains aux Nations Unies manifestent la même tendance, affirmant et niant alternativement les différences entre les groupes d'immigrants et les minorités nationales lorsqu'ils s'opposent à la protection internationale des droits des minorités. Voir Sohn, *Op. cit.*, pp. 272 et 279; W. McKean, *Equality and Discrimination Under International Law*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 70-71 et 142-143.

51. N. Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, New York, Basic Books, 1975, p. 220.

démocraties libérales n'ont que deux choix: soit qu'elles accordent des droits nationaux à tous les groupes, soit qu'elles n'en accordent à aucun. Et comme l'octroi de droits nationaux aux groupes d'immigrants serait injuste et qu'il susciterait la division, les libéraux américains en concluent qu'ils doivent aussi refuser l'octroi de ces droits aux minorités nationales⁵².

CONCLUSION

J'ai examiné trois facteurs ayant contribué au développement du consensus libéral d'après-guerre sur la culture: une crainte pour la paix internationale fondée sur la *Realpolitik*, l'adhésion au principe d'égalité raciale, et l'inquiétude au sujet des revendications croissantes des groupes d'immigrants. Chacun de ces facteurs a servi à étouffer la question des droits des minorités nationales. Pourtant, dans chaque cas, cet effet est dû à une distortion des questions réelles. Cette confusion a engendré l'opinion voulant que les droits des minorités sont intrinsèquement injustes et qu'ils constituent une trahison de l'idéal libéral d'égalité. Mais ces trois influences, lorsqu'on les examine de plus près, viennent appuyer le point de vue opposé. La première concède le caractère juste des droits des minorités, et la deuxième et la troisième plaident contre l'existence d'institutions séparées pour les groupes raciaux ou les groupes d'immigrants sur des bases qui sont compatibles avec la légitimité des droits nationaux, et qui les soutiennent même dans certains cas. Si l'on examine la pensée de théoriciens libéraux plus anciens, on trouve encore moins d'éléments venant soutenir l'orthodoxie libérale actuelle.

Je n'ai pas tenté d'identifier *quelles sont* les politiques relatives aux droits nationaux et à la polyethnicité qui sont compatibles avec le libéralisme (et toute défense libérale des droits des minorités sera assortie de multiples contraintes, étant donné l'adhésion libérale aux principes d'autonomie individuelle et d'égalité)⁵³. Il n'y a cependant pas de raison de penser que les

52. Voir par exemple les arguments pratiquement identiques de Michael Walzer dans « Pluralism in Political Perspective », dans M. Walzer, (dir.), *The Politics of Ethnicity*, Cambridge, Harvard University Press, 1982; et « States and Minorities », dans C. Fried, (dir.), *Minorities: Community and Identity*, Berlin, Springer-Verlag, 1983. J'ai critiqué la conception de Walzer dans « Liberalism and the Politicization of Ethnicity », *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4/2, 1992, pp. 253-255.

53. Il est important de distinguer deux formes de « droits des groupes ». Il y a d'une part les droits d'une culture minoritaire par rapport à une société

revendications de droits nationaux sont intrinsèquement injustes; je crois d'ailleurs que plusieurs de ces revendications satisferont aux critères les plus rigoureux de la justice libérale⁵⁴. De toute façon, il est clair qu'une grande part de la popularité de l'orthodoxie libérale actuelle repose sur une confusion. Certains arguments libéraux pour la dépolitisation de l'ethnicité, fondés sur des présupposés s'appliquant à des cas particuliers, ont été erronément généralisés à tous les cas de pluralisme culturel. C'est là une erreur de portée considérable, car le libéralisme au Canada ne restera viable que s'il reconnaît les différentes formes de pluralisme culturel et qu'il s'y adapte.

*Département de philosophie
Université d'Ottawa*

plus grande, et d'autre part les droits d'une culture minoritaire par rapport à ses propres membres. Je crois que les premiers sont généralement compatibles avec le libéralisme, mais que les derniers ne le sont généralement pas. J'élabore cette distinction dans « The Rights of Minority Cultures », *Political Theory*, Vol. 20/1, 1992, pp. 140-146; et « Individual and Community Rights », dans Judith Baker (dir.), *Group Rights*, Toronto, University of Toronto Press, à paraître.

54. Je propose un cadre pour l'évaluation des revendications des minorités, en me concentrant sur les droits des peuples autochtones du Canada, dans *Liberalism, Community, and Culture*, ch. 7 à 9.

Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel

Daniel Weinstock

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027195ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027195ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Weinstock, D. (1992). Libéralisme, nationalisme et pluralisme culturel. *Philosophiques*, 19 (2), 117–144. <https://doi.org/10.7202/027195ar>

LIBÉRALISME, NATIONALISME ET PLURALISME CULTUREL¹

par

Daniel Weinstock

A mesure qu'un peu partout à travers le monde sont en train d'émerger de nouveaux États-nations dont l'origine remonte à l'éclatement, en partie à la suite de revendications nationalistes, d'États multi-nationaux, un problème politique et moral qui se pose de manière urgente est celui du sort des minorités culturelles au sein de ces nouveaux États. Il semble inévitable que de graves conflits politiques se manifesteront entre, d'une part, les membres du groupe culturel majoritaire, dont l'un des principaux soucis continuera à être la protection politique des institutions et structures à la base de leur vie commune, et d'autre part, les membres de groupes culturels minoritaires, souhaitant continuer à vivre dans ce nouvel État sans avoir à abandonner leur propre culture. Les premiers veulent ériger l'État sur la base de principes *nationalistes*, alors que les seconds voudraient que soient mises en place des garanties politiques assurant des conditions de *pluralisme culturel*. Je voudrais dans ce qui suit commencer à voir dans quelle mesure ces conflits pourraient être résorbés, ou tout au moins adoucis. En gros, j'essaierai de montrer que le conflit opposant nationalistes et pluralistes culturels ne repose pas sur un désaccord de principe, mais plutôt sur la question de savoir comment partager de manière juste cette ressource perçue comme étant limitée qu'est la protection politique

1. L'auteur tient à remercier pour son appui financier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour la subvention postdoctorale qui a rendu possible cette étude.

de la culture. J'essaierai de révéler le terrain d'entente philosophique, souvent caché par la rhétorique politique, que partagent nationalistes et pluralistes culturels en comparant leurs positions à celle du libéralisme philosophique classique, dont nous devons l'expression contemporaine la plus importante au philosophe américain John Rawls. Je suggérerai qu'ils sont davantage en mesure de reconnaître le poids moral des considérations mises de l'avant par leur adversaire que ne le serait le tenant de cette branche de la tradition philosophique libérale que représente Rawls. Je tenterai finalement de montrer comment la reconnaissance de l'intérêt partagé que j'attribue aux positions nationalistes et pluralistes serait en mesure de modifier quelque peu les termes du débat qui les oppose.

Mon argument ne présuppose qu'une chose qui pourrait faire objet de litige: que l'État-nation à l'intérieur duquel ces conflits émergeront est engagé à ce que sa vie politique soit gouvernée par ce que j'appellerai des *normes libérales minimales*, qui, comme nous le verrons, ne requièrent pas l'adoption d'une idéologie libérale globale ou exhaustive, mais tout simplement la reconnaissance des droits politiques de base, ainsi que du principe que la justice de mesures politiques doit en grande mesure être déterminée à partir de la justice des procédures qui leur auront donné lieu. (J'aurai l'occasion, dans la troisième partie de mon exposé, de revenir là-dessus). Alors que les derniers quelques mois nous donnent des raisons de croire que cette supposition n'ira pas de soi dans le cas de certains États-nations nés de l'éclatement de l'empire soviétique, il semble ne pas faire problème dans le contexte québécois qui nous intéresse particulièrement aujourd'hui².

LIBÉRAUX ET COMMUNAUTARIENS:

DÉSACCORDS RÉELS OU ILLUSOIRES?

Un des plus importants débats dans la philosophie politique contemporaine tourne autour de la question de savoir dans quelle mesure le fait que notre identité morale soit liée de

2. Pour un argument selon lequel l'adhésion des québécois aux normes libérales fondamentales ne va pas de soi, voir Stephen Schecter, « Les Québécois et le libéralisme », in *Cité libre*, 20, 1992. Pour une vision plus nuancée de l'attitude du Québec envers le libéralisme anglo-saxon, voir Charles Taylor, « Shared and Divergent Values », in R.L. Watts et D.M. Brown (eds), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

manière constitutive aux communautés dont nous faisons partie devrait avoir des répercussions au niveau des principes de justice que nous choisissons d'adopter pour gouverner notre vie sociale et politique. La philosophie libérale classique, dont les principaux porte-parole sont Locke, Kant, Mill et d'autres, et dont la formulation moderne la plus systématique et convaincante est l'oeuvre de John Rawls, a souvent été accusée de ne pas suffisamment prendre en considération la nature intrinsèquement sociale de l'individu, et de ne faire figurer parmi ses principes politiques de base que des droits individuels. Le fait qu'elle ait si souvent employé la fiction du contrat social afin de représenter l'origine rationnelle des principes de justice en serait la preuve: la philosophie libérale représente l'être humain comme s'il n'avait pas d'attaches communautaires constitutives, comme s'il pouvait faire entièrement abstraction, dans sa réflexion à propos de la justice sociale, de ses affiliations communautaires. Le reproche fut adressé par Hegel à Kant, et dans la philosophie contemporaine, c'est un reproche tout à fait analogue qui a été fait à l'endroit de Rawls par des penseurs que l'on a appelés « communautariens »³. Selon eux, l'être humain se définit en grande partie par son appartenance à une communauté, à une culture, à une manière de concevoir le plein épanouissement humain; l'État devrait donc refléter ce fait, en se faisant en quelque sorte le véhicule d'un *ethos* commun.

De nombreux philosophes oeuvrant dans la tradition libérale ont sans doute été coupables de ce que leur reprochent ces penseurs de la communauté. Mais il est important de voir que le constat de la nature essentiellement communautaire de l'individu n'entraîne pas automatiquement la thèse politique qu'ils espèrent en dégager. En effet, nous devons distinguer deux thèses distinctes:

- la thèse *psychologique* du communautarisme: l'identité morale de l'individu dépend des normes, des valeurs, de la culture, de la langue, etc., de la communauté dont il est issu.
- la thèse *politique* du communautarisme: en vertu de la thèse psychologique, l'État se doit de veiller à la préservation et à

3. Voir surtout Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Voir également Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984; et Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

la promotion de la structure communautaire dont dépend l'individu pour son identité.

Une position libérale plus plausible que celle qui est d'habitude attribuée aux libéraux par les communautariens pourrait souscrire à la thèse psychologique tout en présentant des arguments qui empêcheraient que celle-ci soit perçue comme appelant automatiquement la thèse politique. Il me semble qu'un argument de ce genre se profile dans un bon nombre des écrits qui constituent la tradition philosophique libérale. Je voudrais très rapidement l'esquisser.

On reprocherait au penseur libéral de faire abstraction dans ses réflexions sur la justice de l'appartenance communautaire de l'individu. Or, l'abstraction par rapport aux traits humains jugés contingents, non de manière absolue, mais du point de vue de telle ou telle pratique humaine, est un élément essentiel du jugement humain⁴. Nous pouvons retenir la conviction que notre culture nous définit dans une grande mesure sans croire pour autant que cette conviction est pertinente du point de vue de la justice sociale. Nous trouvons parfaitement naturel, et nous exigeons parfois moralement, de faire abstraction de certaines facettes de notre identité dans certains types de contextes. Certaines pratiques nous imposent des critères de pertinence qui nous poussent à faire abstraction de traits qui, dans d'autres contextes, pourraient fort bien être jugés essentiels: lorsque je corrige des travaux d'étudiants, je trouve parfaitement naturel, moralement requis même, de ne faire intervenir dans mon jugement que la qualité de leurs raisonnements; lorsque des personnes se livrent à une transaction commerciale, ils feront abstraction de traits qu'ils estiment non pertinents du point de vue de cette transaction. L'omission sélective de certains prédicats dans les descriptions d'individus, étant donnés les critères de pertinence de telle ou telle pratique, fait partie intégrante des capacités qui nous sont nécessaires lorsque nous nous livrons à la délibération pratique.

Nous pourrions ainsi reformuler la position libérale de la manière suivante: bien que la thèse psychologique du communautarisme soit vraie, elle n'est pas pertinente du point de vue de la réflexion à propos de la justice sociale.

4. Voir Onora O'Neill, « Ethical Reasoning and Ideological Pluralism », in *Ethics*, 98, 1988, pp. 711-712.

Cependant, le libéral aurait bien sûr à justifier son omission sélective du fait de l'appartenance culturelle des individus. Les critères pertinents selon le contexte de telle ou telle pratique ne sont pas donnés dans la nature même des choses; un argument *moral* est requis pour établir la pertinence ou non de tel aspect de notre identité à une pratique comme celle de la justice sociale. Encore une fois, je crois que le libéral est en mesure de répondre à cette exigence. Dans l'histoire de la pensée libérale, nous pouvons identifier deux stratégies principales cherchant à combler ce vide:

- premièrement, il y aurait une approche que j'appellerai *substantielle*, selon laquelle nous serions en mesure d'identifier un idéal humain d'autonomie que l'État aurait la responsabilité de promouvoir. Il aurait, en reconnaissant certains droits humains fondamentaux, à veiller à la réalisation des conditions sociales requises pour que l'individu puisse développer son autonomie. L'identification à outrance avec une communauté particulière figurerait parmi les traits que la politique aurait la tâche de surmonter. Selon cette stratégie, il ne serait pas question que l'État se donne la responsabilité de chercher à figer des formes de vie communautaires traditionnelles, celles-ci ayant justement l'effet d'*empêcher* le plein développement de nos capacités. Selon certaines interprétations, la philosophie politique issue de l'idéalisme allemand, de Kant à Marx, correspondrait à ce schéma⁵. J'essaierai de montrer dans la deuxième partie de mon essai que Rawls y souscrit également, et ce malgré les modifications qu'il a récemment apportées à sa théorie.
- selon une deuxième stratégie, qui correspondrait plutôt à la pensée de Mill et de Humboldt, c'est un souci de *tolérance* qui devrait nous mener à faire abstraction des affiliations communautaires particulières des individus. Cette stratégie part du constat qu'il existe dans les sociétés modernes une trop grande variété de communautés morales, culturelles, religieuses et autres pour que l'on puisse s'attendre à ce qu'une théorie de la justice axée sur une conception précise de ce que devrait être l'agent pleinement épanoui puisse s'établir sans coercition, avec le libre consentement

5. Voir Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

de tous les citoyens. Dans la mesure où nous voudrions tous vivre dans une société gouvernée par des principes auxquels tous pourraient donner leur accord, nous en arrivons à la conclusion que, bien que l'affiliation communautaire corresponde à un intérêt humain important, l'État devrait maintenir une neutralité aussi complète que possible à l'endroit des diverses conceptions du bien-être humain coexistant dans une société donnée. Nous pouvons, et nous devrions même, donner une expression sociale à notre sentiment d'appartenance à une communauté, à une culture; mais, surtout dans les conditions sociales modernes de diversité culturelle, nous devrions le faire par le biais des associations infra-étatiques de notre choix, plutôt que par le truchement de l'État et de ses institutions⁶.

Voici donc deux arguments qui se profilent dans la tradition libérale, qui pourraient tous les deux être vus comme des manières possibles de montrer pourquoi, moralement parlant, l'affiliation culturelle devrait faire partie de ces facettes de notre identité dont nous faisons abstraction lorsqu'il est question de justice sociale. Comment un philosophe communautarien serait-il en mesure d'y répondre?

Il pourrait répondre de manière fort convaincante à la première stratégie en montrant que l'autonomie individuelle dont fait l'éloge la pensée libérale n'est possible qu'*étant donné* un contexte social sans lequel la réalisation d'une telle capacité humaine ne serait même pas imaginable. La pensée libérale met l'accent, par exemple, sur la capacité qu'aurait l'individu de *choisir* les diverses composantes de ce que sera pour lui une vie riche et épanouie. Il s'agirait de montrer, à l'instar de philosophes contemporains comme Taylor, Raz et Kymlicka, que cette capacité de choix ne peut s'exercer qu'à partir des options, des opportunités et des valeurs que l'individu ne peut retrouver qu'à l'intérieur de communautés humaines concrètes. Le choix ne peut procéder sous vide; il lui faut l'oxygène que seules sont en mesure de lui fournir des formes de vie particulières. Ainsi, si l'une des responsabilités de l'État est de veiller à ce qu'existent dans la société les

6. L'élaboration d'un libéralisme centré sur cette notion de tolérance a récemment été entreprise par Nancy L. Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987; et Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

conditions nécessaires pour que l'individu puisse développer son autonomie, il faut également qu'il se donne la tâche de veiller à ce que les communautés, qui en sont jusqu'à un certain point les conditions de possibilité, soient préservées⁷.

Un libéral ayant opté pour la deuxième stratégie évoquée plus haut serait en mesure d'accepter cet argument communautarien, mais pourrait rétorquer que le fait que le gouvernement a la responsabilité de préserver et même de promouvoir l'existence de communautés et d'associations humaines pour que l'individu puisse aller y chercher les conditions de son autonomie, n'entraîne pas du tout qu'il ait la responsabilité de protéger *ces* communautés particulières, celles dont le nationaliste et le pluraliste culturel réclament la protection. Il doit veiller à ce qu'il existe dans la société suffisamment d'associations et de regroupements pour que l'individu ait à sa disposition une gamme assez ample d'alternatives pour exercer sa capacité de choisir de manière significative. D'insister sur le fait que ce soit *ces* alternatives plutôt que d'autres qui lui soient disponibles violerait la condition de tolérance évoquée plus haut; pourquoi l'État, en veillant à la protection de formes communautaires particulières, abriterait-il certaines formes communautaires de changements qui risqueraient de survenir au terme de choix humains libres, et ce, au détriment de celles qui risqueraient d'émerger (et au profit de celles qui risqueraient de disparaître) dans un « marché » de cultures et de formes de vie libre⁸?

Je crois que le penseur communautarien pourrait devant cette question faire appel à la distinction suivante: nous devons distinguer une conception de la neutralité politique selon laquelle, en vertu d'un souci de tolérance, l'État se doit de maintenir une neutralité envers *toute* conception du bien, quelle qu'elle soit, et une conception de la neutralité selon laquelle ce même souci de tolérance impose à l'État la responsabilité de maintenir une attitude neutre à l'endroit des conceptions du bien sujettes à *controverse*. Selon cette deuxième conception,

7. Voir Charles Taylor, « Atomism », in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, chs. 14-15; et Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989, ch. 8.

8. C.f. Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991, p.55. Voir également son « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », in *Ethics*, 99, 1989, pp. 869-873.

l'État ne devrait pas exclure d'avance la possibilité qu'il pourrait se dégager au sein d'une société un accord normatif tournant autour d'une idée, même très générale, de ce qui constitue le bien-être humain. L'État ne doit demeurer neutre que lorsque se manifeste parmi les citoyens un désaccord fondamental sur des questions de cet ordre; il doit également cependant se ménager suffisamment de souplesse pour permettre la possibilité qu'il se dégage au sein d'une société un consensus généralisé sur des questions normatives, et pour que la réflexion sociale sur la justice puisse se faire à partir, et non en abstraction, de ce consensus.

Nous pouvons imaginer une société dans laquelle un tel consensus se formerait autour de ce que j'ai appelé la thèse politique du communautarisme. Une société pourrait fort bien exister à l'intérieur de laquelle tous accepteraient que l'affiliation communautaire représente un intérêt individuel suffisamment important pour que l'État soit chargé de veiller à la protection des structures culturelles de ses diverses communautés. Un penseur libéral optant pour la stratégie de la tolérance devrait pouvoir accepter que dans une telle société, le débat politique portant sur les principes de justice fondamentale devrait pouvoir se faire *à partir de ce consensus fondamental sur ce qui constitue une vie pleinement épanouie*. Au sein d'une telle société, les conflits politiques ne porteraient pas sur des questions d'ordre fondamental ayant trait à ce qui constitue « le bien humain »; ils auraient plutôt le caractère d'un problème de justice distributive: étant donné un nombre de communautés culturelles dont les membres acceptent tous la thèse politique du communautarisme, comment distribuer de manière juste cette ressource politique limitée qu'est la protection des structures culturelles?

Je crois que nous pourrions avec profit nous représenter de cette manière les conflits qui risqueraient d'émerger dans un Québec souverain entre nationalistes et pluralistes culturels⁹. Tous souhaiteraient que l'État se charge de protéger les structures culturelles qui sont à la base de leur vie commune, mais chacun imagine qu'un gain pour l'un représente nécessairement une perte pour l'autre. Comment pourrait s'entamer un dialogue sur la justice entre ces divers groupes, unis par le fait d'accepter la thèse politique du communautarisme, mais séparés par les

9. Cette manière de concevoir le conflit entre anglophones et francophones au Québec a également été suggérée par Josée Legault, *L'invention d'une minorité: les Anglo-Québécois*, Montréal, Éditions Boréal, 1992.

positions incompatibles qu'ils sembleraient avoir quant à la question de la juste distribution? C'est à cette question que je me tournerai dans la troisième partie de cet essai. Je voudrais tout d'abord chercher à mettre à jour aussi clairement que possible les raisons qui me font dire qu'un tel débat doit nécessairement déborder du cadre de la pensée libérale rawlsienne.

RAWLS FACE AUX REVENDEICATIONS COLLECTIVES

Dans un important livre publié en 1989, Will Kymlicka tenta de montrer que si des penseurs libéraux américains tels que Dworkin et Rawls n'avaient pas dans leurs oeuvres placé les droits culturels dans leurs listes de droits que l'État libéral se devait de protéger, il ne s'agissait pas là d'une manifestation de prémisses profondément ancrées dans leurs théories, mais tout simplement d'une myopie conceptuelle causée par leur attachement au modèle de l'État-nation monoculturel, ainsi que par des réflexes individualistes auxquels semblent susceptibles les philosophes libéraux. Il s'agit là cependant, selon Kymlicka, d'un oubli plutôt que d'un véritable empêchement conceptuel: les structures d'argumentation élaborées par Rawls et Dworkin afin de spécifier la liste de droits individuels que l'État libéral se doit de protéger est parfaitement en mesure de reconnaître qu'il existe également des droits culturels dont le poids moral se situerait dans la même échelle de valeurs que les droits individuels libéraux plus traditionnels. Dans le cas de Rawls, Kymlicka se sert de l'argumentation que j'ai tout à l'heure attribuée au philosophe communautarien répondant aux objections de la position libérale substantielle: dans la mesure où Rawls estime que les biens sociaux premiers dont il veut que l'État se charge de l'équitable répartition correspondent aux diverses conditions (libertés, opportunités, ressources matérielles) dont l'individu a besoin afin de développer ses principaux pouvoirs moraux, il se doit de faire figurer parmi ces biens premiers les ressources culturelles en l'absence desquelles l'idée même de ces capacités devient inintelligible¹⁰.

La stratégie de Rawls dans *A Theory of Justice* est la suivante: il y a de façon latente dans le sens commun des notions relativement stables sur ce qui constitue un agent humain pleinement épanoui. Celui-ci serait doté de deux pouvoirs moraux dont le développement constitue pour nous un intérêt dominant. Ces deux pouvoirs sont, d'une part, un sens de la justice, et d'autre

10. Voir Kymlicka, *Op. cit.*, ch. 8.

part, la capacité de former, de réviser et de mener à bien une conception du bien, de ce qui constituera pour chacun d'entre nous une vie digne d'être vécue¹¹. Nous souhaitons selon Rawls que les principes de la justice qui gouvernent les institutions de base de notre société soient le reflet des intérêts que nous avons à ce que soient maintenues les conditions de développement de ces capacités. Rawls imagine donc une procédure hypothétique de choix social dont la structure rend opérationnelle cet intérêt dominant. Nous voulons que nos principes de la justice soient ceux qui seraient choisis par des êtres ayant les capacités que nous estimons devoir cultiver en nous-mêmes; il s'agit donc de tenter de les dériver d'une situation de choix social où nous essayons d'approximer les processus de délibération auxquels se livreraient de tels agents. C'est le rôle que Rawls attribue à sa fameuse « position originelle »¹²; elle impose un certain nombre de contraintes quant aux informations dont disposent ces agents hypothétiques, contraintes qui ont pour rôle de refléter le sens de la justice que nous voulons incarner dans nos principes politiques. Et elle définit un certain nombre de biens sociaux premiers, conçus comme « ce qu'il est rationnel qu'un homme veuille, quelles que soient les autres choses qu'il veut »¹³. Les agents hypothétiques doivent trouver des principes pour la distribution équitable de ces biens, qui reflètent en quelque sorte l'autre intérêt dominant que nous avons, celui qui consiste à nous ménager les conditions nécessaires pour pouvoir former, réviser et mener à bien un plan de vie rationnel. Quel que soit le projet que nous nous proposons d'entreprendre dans nos vies, Rawls estime que nous aurons besoin de ces biens sociaux premiers que sont droits et libertés, richesse et revenus, et respect de soi-même; en les protégeant pour chaque individu à l'aide de droits constitutionnels, nous nous assurons que l'État veillera à ce que chaque individu puisse développer la capacité qui le porte à avoir une conception spécifique du bien, sans que ces droits soient davantage favorables à certaines conceptions du bien plutôt que d'autres¹⁴.

11. John Rawls, *Une théorie de la justice*, trad. de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1981, pp. 544-548; « Kantian Constructivism in Moral Theory », in *The Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 524-528.

12. Rawls, *Op. cit.*, ch. 3.

13. *Ibid.*, p. 92.

14. La neutralité des biens sociaux premiers de Rawls a été remise en question par Thomas Nagel, « Rawls on Justice », in Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 8-9.

Le problème dans l'argument de Kymlicka est le suivant: l'une des composantes de notre psychologie morale que nous estimons pertinente, selon Rawls, du point de vue de la recherche de principes de justice sociale est la capacité que nous avons de former, de réviser et de mener rationnellement à bien une conception du bien-être humain. Dans sa *Theory of Justice*, nous devons attendre les dernières sections du livre avant d'apprendre comment Rawls entend développer cette notion. Selon lui, une conception du bien n'est réellement rationnellement choisie par l'individu que si rien n'exclut en principe qu'il puisse évaluer toutes les composantes de cette conception. Il écrit que:

Le projet de vie d'une personne est rationnel si, et seulement si, [...] c'est le projet qui, [...] serait choisi sur la base d'une délibération entièrement rationnelle, c'est-à-dire avec une pleine conscience des faits pertinents et après un examen soigneux des conséquences¹⁵.

Non seulement, selon Rawls, l'agent doit-il pouvoir évaluer chaque plan potentiel à la lumière de ses désirs les plus fondamentaux, il doit aussi veiller à ce que les désirs qui le guident dans son choix soient ceux qu'il serait encore en mesure d'affirmer étant données certaines conditions épistémiques idéales: ses désirs ne doivent pas avoir été formés à partir de croyances factuelles erronées; ils ne doivent pas avoir été causés par des facteurs qui l'amèneraient à reconsidérer ces désirs s'il devenait pleinement conscient de ces forces causales; et ils ne doivent pas privilégier outrancièrement certains moments de sa vie au détriment d'autres parties, peut-être plus éloignées dans le temps¹⁶.

Il faut donc selon Rawls que nous maintenions à l'égard des conceptions que nous nous faisons à n'importe quel moment de notre bien une attitude hautement *faillibiliste*: étant donné le fait que de nouvelles informations pourraient nous parvenir qui nous amèneraient à changer d'avis quant au plan de vie qui serait le plus apte à satisfaire nos désirs les plus fondamentaux, et qui pourraient même nous mener à la reformulation de ces désirs, il s'agit d'une condition de rationalité même que nous voyions nos plans de vie comme étant toujours sujets à une condition de *révisabilité*¹⁷. Rawls ne croit pas que nous devrions, dans nos vies de tous les jours, réfléchir constamment à ce que serait notre

15. Rawls, *Op. cit.*, p.449.

16. *Ibid.*, pp. 451-452.

17. C.f. Allen Buchanan, « Revisability and Rational Choice », in *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975.

bien; la raison nous impose aussi de savoir quand les *coûts* associés avec le fait de prolonger notre délibération en arrivent à dépasser les *bénéfices*. Mais il ne s'agit pas ici des normes qui devraient nous guider dans la vie de tous les jours; ce qu'il cherche à formuler, c'est une conception de l'agent qui devrait nous guider dans la formulation de principes de justice sociale adéquats. Et c'est à ce niveau que Rawls estime que nous devrions ne pas inclure dans notre structure politique de base des principes qui feraient obstacle à ce que chaque citoyen puisse en principe se livrer à cet exercice que la rationalité délibérative lui imposerait, à savoir d'être en mesure de réviser à la lumière de nouvelles considérations les diverses composantes de sa conception du bien.

Revoyons la définition que Rawls donne des biens sociaux premiers: il s'agit de biens dont l'individu aurait besoin, quelle que soit sa conception spécifique du bien. Cette définition assure que ces biens seront neutres à l'égard des différentes conceptions de l'épanouissement humain existant dans une société à n'importe quel moment; ces réflexions nous suggèrent que l'intérêt des biens sociaux premiers pour Rawls réside également dans le fait qu'ils possèdent suffisamment de flexibilité pour pouvoir être placés au service des différentes conceptions du bien que *chaque individu* pourrait adopter au cours de sa vie¹⁸. Une des raisons pour lesquelles les principes que Rawls destine à la « structure de base » d'une société bien ordonnée s'occupent avant tout de répartir de manière juste les biens sociaux premiers tels qu'il les définit est que ce n'est qu'une répartition juste de ces biens qui permettra à tous de pouvoir former et mener à bien une conception du bien rationnelle, c'est-à-dire, susceptible d'être révisée.

Qu'advient-il de l'affirmation de Kymlicka selon laquelle nous pourrions sans trahir le fond de la pensée de Rawls inclure parmi les biens sociaux premiers le bien qui vient de l'association culturelle, et donc reconnaître constitutionnellement un droit à la préservation de nos structures culturelles spécifiques, qui accompagnerait les droits libéraux plus traditionnels, tels que la liberté d'expression, d'association, de culte, etc.? Je crois que mon élucidation des canons de rationalité que Rawls impose aux conceptions du bien nous permet de voir qu'il est essentiel pour lui non seulement que les individus puissent

18. *Ibid.*, p. 406.

choisir *entre* diverses conceptions du bien humain, mais que des conditions soient établies qui leur permettent, une fois leurs conceptions du bien élaborées, de *réviser* ces conceptions. Or, le fait d'ériger en droit fondamental le fait que les individus puissent mettre leurs structures culturelles à l'abri des résultats qui pourraient survenir de leurs libres choix irait à l'encontre de telles conditions; il poserait des obstacles à ce que les individus soient en mesure de remettre en question l'une des composantes principales de leur conception du bien, à savoir leur appartenance à une communauté culturelle particulière. Ainsi, pour des raisons ayant des racines très profondes dans la pensée de Rawls, ayant trait à sa conception de la délibération pratique et de la formation rationnelle d'une conception du bien, il semblerait qu'il ne puisse pas, comme le prétend Kymlicka, reconnaître ce que j'ai appelé plus haut la thèse politique du communautarisme, thèse que j'ai du reste attribuée au nationalisme ainsi qu'au pluralisme culturel, à savoir que, dans la mesure où l'appartenance culturelle est cruciale dans la formation de l'identité morale de l'individu, on devrait la protéger d'un droit qui aurait dans la délibération politique un poids comparable aux droits libéraux individuels traditionnels.

Qu'en est-il pour le Rawls des dernières années, qui aurait dans ses écrits les plus récents apporté des changements fondamentaux à sa théorie afin de rendre justice, de manière plus adéquate, au fait que les individus dans les sociétés occidentales modernes se voient comme étant liés de manière constitutive à des conceptions du bien trop diverses pour que l'on puisse s'attendre à ce qu'un consensus émerge spontanément de leur sens moral commun¹⁹? Ces écrits ne représentent-ils pas une capitulation – ou tout au moins un repli stratégique – face à la thèse politique du communautarisme²⁰? Étant donnée la place importante qu'il semble maintenant reconnaître au pluralisme moral et culturel, ne serait-il pas tout au moins voué à reconnaître une certaine validité à la position que j'ai attribuée au pluralisme culturel?

Le fait que Rawls n'entend pas modifier sa conception de ce que requiert la justice sociale se conçoit si on examine l'attitude

19. Voir surtout John Rawls, « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », in *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985; et « The Idea of an Overlapping Consensus », in *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1987.

20. Voir Chandran Kukathas et Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge., Polity Press, 1990, pp. 133-142.

qu'il adopte à l'endroit de la notion de pluralisme. Distinguons deux manières de concevoir le pluralisme: premièrement, on pourrait voir le pluralisme comme la condition de réalisation d'importantes *valeurs* humaines. Ce n'est selon cette conception qu'en ayant un contact quotidien avec d'autres cultures, d'autres modes de vie, d'autres façons de concevoir le bien-être humain, que nous pouvons espérer éviter la sclérose de nos propres conceptions. Nous avons besoin de mettre nos propres manières de voir les choses à l'épreuve du contact avec des visions divergentes, peut-être même incommensurables, pour empêcher qu'elles se transforment en dogmes. Cette position a été avancée entre autres par John Stuart Mill, dans son célèbre *On Liberty*²¹. Mais Mill lui-même ne tira pas les conclusions politiques qui semblaient s'imposer, à savoir qu'un des rôles de l'État devrait être de promouvoir les conditions nécessaires à ce que ce pluralisme puisse exister; il estimait que l'État ne pouvait en toute justice se servir de son pouvoir coercitif pour limiter la liberté d'une personne que pour l'empêcher de nuire à autrui. Dans la littérature philosophique plus récente, Joseph Raz a bien vu que le fait de concevoir le pluralisme comme une condition essentielle de la réalisation d'importantes valeurs humaines doit mener à une conception plus expansive du rôle de l'État: selon Raz, l'État nuirait aux intérêts de ses citoyens en ne contribuant pas à la promotion de ces conditions. Dans la mesure où il est conçu comme ayant parmi ses responsabilités fondamentales l'autonomie de ses citoyens, l'État se doit de créer, ou tout au moins de promouvoir, les conditions sociales nécessaires pour que ses citoyens puissent réellement cultiver cette capacité. Le pluralisme serait selon cette optique une doctrine impliquant pour l'État des devoirs positifs: dans la mesure où l'on croit que le plein épanouissement humain ne peut être réalisé que lorsque les individus ont à leur portée différentes conceptions valables de ce qui constitue une vie humaine digne d'être vécue, la conclusion s'impose assez rapidement que les questions de justice sociale et les questions de sauvegarde des communautés culturelles ou d'autres types d'associations humaines ne peuvent pas être entièrement séparées²².

Distinguons cette manière de concevoir le pluralisme d'une autre qui ne fait que *constater* que les sociétés modernes sont marquées par une importante variété de communautés et

21. John Stuart Mill, *On Liberty*, London, Dent, 1972.

22. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, chs. 14-15.

d'associations humaines, sans accorder à ce fait une quelconque valeur politique. Il peut s'agir d'un simple fait empirique n'ayant aucune implication normative. C'est dans cette deuxième optique que John Rawls conçoit le pluralisme. Ses derniers écrits accordent, il est vrai, une place plus importante à ce qu'il appelle le « fait du pluralisme ». Il s'agit là d'une caractéristique permanente de nos sociétés modernes où coexiste un grand nombre de conceptions religieuses, morales, psychologiques et autres; mais ce fait ne constitue pour lui qu'une *contrainte empirique* à laquelle une théorie de la justice doit nécessairement se plier²³. Pour ce qui est de sa propre conception de la justice sociale, il est important de noter que Rawls ne croit pas que le fait du pluralisme devrait avoir une quelconque influence sur le *contenu* de sa théorie: ses principes demeurent inchangés; le fait du pluralisme ne fait que leur imposer de plus strictes conditions de justification: il faut non seulement que leur fondement philosophique soit défendable, mais qu'ils puissent également être présentés comme compatibles avec les diverses conceptions du bien présentes dans la société.

Que le pluralisme n'ait qu'une relation externe à la théorie de la justice – qu'il s'agit d'un obstacle à surmonter plutôt que d'une valeur à intégrer – transparait dans la méthode que Rawls entend employer pour arriver à une conception de la justice sociale apte à susciter l'accord des membres d'une société pluraliste. Pour qu'une théorie de la justice satisfasse à cette condition pragmatique de justification, son élaboration doit se faire à partir de prémisses qui sont neutres par rapport aux diverses conceptions du bien. Il ne faut pas qu'elle emploie des notions dont l'enracinement dans une conception particulière les rend suspectes du point de vue des autres conceptions en présence. Pour ce faire, Rawls abandonne la méthode qui avait été employée dans *A Theory of Justice*, laquelle tentait d'identifier, parmi les jugements moraux des individus, une certaine catégorie de jugements maximale-ment fiables, et il cherche plutôt à identifier au sein de la culture politique de sa société, ainsi que de ses traditions et de ses institutions, certaines idées latentes fondamentales qui pourraient servir de points de départ à l'élaboration d'une théorie, et auxquelles les membres des diverses communautés ne pourraient rien trouver à redire, dans la mesure où elles seraient tirées non de conceptions morales ou

23. Voir « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », p. 225; et « The Idea of an Overlapping Consensus », pp. 4-6.

religieuses controversées, mais d'un héritage culturel qu'ils partageraient en quelque sorte tous. C'est de cette manière que Rawls entend maintenant « dévoiler » la conception du citoyen et de ses deux pouvoirs moraux: celle-ci n'est plus vue comme latente au sens commun, mais plutôt comme intégrée à la culture politique des démocraties modernes. A partir de ces notions, la reconstruction de la théorie peut s'opérer comme dans *A Theory of Justice*, par le truchement de la position originelle.

Ainsi, dans ses écrits les plus récents, la thèse psychologique du communautarisme ne fait que générer certaines modifications au mode de justification des principes de justice sociale. Le fait que les individus se considèrent comme étant liés de manière constitutive à leurs communautés, le fait qu'ils pourraient même considérer que leur bien-être dépend de la préservation des structures de cette communauté, n'altère en rien la conception que nous devrions avoir du rôle de la justice. Ce sont en effet toujours les intérêts du citoyen-modèle (tel qu'il serait selon Rawls représenté dans nos traditions et notre culture politique), défini par son sens de la justice et par la capacité qu'il a de former, de réviser et de mener à bien une conception du bien, que la justice se doit de protéger²⁴.

Pour terminer cette discussion, citons deux passages, tirés des deux différentes « phases » de son oeuvre, où il pose directement le problème des communautés susceptibles de disparaître si elles ne disposent d'aucune protection au-delà de la simple reconnaissance des droits individuels libéraux. Selon Rawls, il s'agit tout simplement d'une des conséquences non-voulues de la mise en pratique de son système que certaines communautés, ne disposant pour leur protection que des droits individuels attribués à chaque agent, n'arriveront pas à s'attirer suffisamment de membres pour que soit assurée leur survie. En 1975, il écrit:

Une société bien ordonnée définit un arrière-plan équitable à l'intérieur duquel les modes de vie ont une chance raisonnable de s'établir. Si une conception du bien est incapable de se maintenir et d'acquérir des adhérents sous des conditions de liberté égale et de tolérance mutuelle, nous pouvons nous demander s'il s'agit d'une conception du bien viable, et si sa disparition doit être regrettée²⁵.

24. Voir mon « De la prétendue incohérence de la théorie de la justification de John Rawls », *Cahiers du département de philosophie de l'université de Montréal*, Printemps 1992.

Et en 1988, il écrit la chose suivante:

La question est la suivante: si certaines conceptions disparaissent et que d'autres ne survivent à peine dans un régime constitutionnel juste, est-ce que cela implique en soi que sa conception politique ne parvient pas à être neutre à leur endroit? [...] Il semblerait qu'elle ne soit pas injuste à leur endroit, puisque les influences sociales favorisant certaines doctrines plutôt que d'autres ne peuvent être évitées, quelle que soit la conception de la justice politique. Nulle société ne peut contenir toutes les formes de vie. [...] En vertu de sa culture et de ses institutions, n'importe quelle société se montrera peu propice au développement de certaines formes de vie. Mais ces nécessités sociales ne doivent pas être prises pour des parti-pris arbitraires ni pour de l'injustice²⁵.

Ces passages indiquent bien que l'État libéral tel qu'il le conçoit n'est pas en mesure de faire quoi que ce soit pour remédier aux pressions qu'un groupe minoritaire serait susceptible de ressentir à cause des forces centripètes qu'exercerait à son endroit une culture majoritaire. Une fois les droits individuels libéraux assurés, la survie d'un groupe minoritaire ne peut dépendre que de l'attrait qu'il présente aux individus, et aux libres choix de ces individus de se joindre, ou de continuer à participer, à la vie de la communauté. Il n'y aurait aucune objection de principe, du point de vue du libéralisme rawlsien, à ce que ne survive qu'une seule conception du bien, en autant que l'hégémonie de cette conception s'est faite à l'intérieur du cadre des droits individuels traditionnels²⁷.

VERS UN LIBÉRALISME PROCÉDURAL

J'ai tenté de démontrer dans la section précédente que le libéralisme rawlsien était fondamentalement hostile à la thèse politique communautarienne. Dans ses premiers écrits, cette hostilité a en grande partie été due à sa conception de la rationalité délibérative et aux notions de « biens premiers » et de « conceptions du bien » qui en découlent. Dans ses articles plus récents, sa vision du pluralisme, non comme condition de réalisation de valeurs humaines importantes, mais plutôt

25. John Rawls, « Fairness to Goodness », in *Philosophical Review*, 84, 1975, p. 549. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

26. John Rawls, « The Priority of Right and Ideas of the Good », in *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988, pp. 265-266. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

27. La paradoxale incompatibilité entre pluralisme et libéralisme rawlsien a également été notée par Wesley Cragg, « Two Concepts of Community or Moral Theory and Canadian Culture », in *Dialogue*, 25, 1986.

de justice, a été à la base de son hostilité à l'endroit de toute notion de droit culturel.

Le fait d'avoir établi l'incompatibilité de la version contemporaine la plus importante du libéralisme et de la thèse politique du communautarisme ne signifie pas automatiquement que libéralisme et reconnaissance de droits collectifs sont opposés de manière fondamentale. Je crois que Rawls ne se donne pas les moyens de reconnaître l'importance que pourrait avoir la reconnaissance de droits culturels pour les intérêts fondamentaux de l'être humain parce qu'il est encore jusqu'à un certain point lié, et ce malgré ses plus récentes prises de position, à ce que j'ai appelé tout à l'heure une conception *substantielle* du libéralisme. J'entends par là une manière de comprendre le libéralisme considérant ses principes centraux comme l'expression de certaines croyances ayant trait à *la* nature de l'agent, *du* citoyen, de *la* société juste. Une conception substantielle du libéralisme (ou de n'importe quelle autre théorie politique) s'articule autour d'une thèse de forme générale: « une fois que nous aurons la conception juste de ce qu'est (l'agent, la rationalité, le citoyen) nous pourrons en déduire ce que devrait être la justice sociale ».

Je voudrais contraster cette conception substantielle avec une conception procédurale du libéralisme. Une telle conception voit le rôle du politique en général, et d'une doctrine de la justice en particulier, comme étant la résolution des conflits sociaux susceptibles de survenir à n'importe quel moment dans une société pluraliste et diversifiée, non par le biais de notions qui, implicitement ou explicitement, établissent des idéaux substantiels comme normes auxquelles doivent se mesurer tout argument et revendication politiques, mais plutôt par le moyen de normes de discussion et de délibération publiques. Une conception procédurale du libéralisme prétend qu'une solution juste à un conflit social résulterait d'un dialogue qui serait sujet à certaines contraintes, ces contraintes étant justifiées non par référence à un idéal de l'agent ou de la raison pratique auquel les individus auraient à se conformer, mais plutôt par une appréciation de ce qui est requis pour que le dialogue atteigne son but, c'est-à-dire qu'il donne lieu à un accord auquel tous pourront donner leur assentiment, et par rapport auquel tous pourront être satisfaits qu'il aura été conclu sans coercition, avec un plein égard accordé aux divers intérêts en conflit. Ces normes émergeront non d'une conception philosophique potentiellement litigieuse de ce qu'est « la » raison pratique, mais plutôt du simple

ront non d'une conception philosophique potentiellement litigieuse de ce qu'est « la » raison pratique, mais plutôt du simple fait de rendre explicite les conditions que doivent tous accepter les participants dans un dialogue afin que celui-ci donne lieu au type d'accord auquel tous espèrent parvenir²⁸. Divers penseurs ont spécifié de manières différentes les normes qui doivent être imposées au dialogue pour que celui-ci donne lieu au résultat escompté. Il ne s'agit pas de dresser une liste exhaustive des contraintes que les participants devraient accepter, dans la mesure où tous se sentent engagés à régler leurs désaccords de manière à ce que tous puissent pleinement accepter le résultat. Il convient tout simplement de fournir quelques indications quant aux normes fondamentales que toute liste adéquate devra inclure:

- une condition d'*universabilité des raisons*: tout participant devra reconnaître qu'une raison qu'il mettra de l'avant comme appuyant sa position aura le même poids moral lorsqu'avancée par un autre participant. Le poids moral des considérations à faire valoir ici dérive non du fait qu'il s'agit de *mes* considérations, mais du fait qu'il s'agit d'une considération que toute personne dans la même situation pourrait également avancer²⁹.
- une condition de *réciprocité*: tout participant devrait avoir d'égales chances de faire valoir son point de vue.
- une condition de *symétrie*: nul participant ne doit pouvoir miser sur des considérations qui manifestent le pouvoir qu'il détient par rapport à d'autres dans des contextes quotidiens d'interaction. Cette contrainte cherche à neutraliser

28. Cette conception procédurale s'apparente à celle de Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980; et « Why Dialogue? », in *The Journal of Philosophy*, 86, 1989; ainsi qu'à celle de Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*; et « Political Liberalism », in *Political Theory*, 18, 1990. Elle se rapproche également du projet habermasien de l'« éthique du discours ». Voir l'important recueil à ce sujet édité par Seyla Benhabib et Fred Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy*, (trad. David Frisby et Shierry Weber Nicholson), Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.

29. Voir par exemple Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970, ch. 10. Dans ce livre, Nagel ne lie pas cette condition d'universalisabilité à une théorie procédurale de la délibération morale et politique; une telle théorie me semble cependant être parfaitement compatible avec ses arguments, surtout à la lumière de textes plus récents tels que « Moral Conflict and Political Legitimacy », in *Philosophy and Public Affairs*, 16, 1987.

- une condition de *retenue conversationnelle*: tout participant doit être prêt à écarter de la conversation des considérations ayant trait à ses idéaux moraux lorsque ceux-ci ne sont pas partagés par ses interlocuteurs, et qu'aucun argument ne pourrait mener à ce qu'ils les partagent. Il est essentiel que nous reconnaissons que sur certaines questions, bien que nous soyons intimement convaincus de la justesse de nos convictions, il est raisonnable de s'attendre à ce que des personnes raisonnables et de bonne foi ne partagent pas nos points de vue. Devant une telle impasse, nous devons, afin de mener à bien le dialogue, chercher à identifier des prémisses normatives que tous puissent accepter³¹.
 - une condition d'*inclusivité*: bien que les participants pourraient très bien être amenés, en vertu de la condition précédente, à écarter du débat certaines positions litigieuses, il ne devrait pas y avoir d'exclusion par principe de certains types de considérations. L'agenda du dialogue ne doit être établi que par les intérêts en présence. Nous ne pouvons pas, dans une société pluraliste et hétérogène, déterminer d'avance quels intérêts devront être débattus.
 - une condition de *respect*: les participants doivent tous se traiter dans leur dialogue comme des égaux du point de vue moral. Aucune considération ne peut être mise de l'avant qui manifesterait la conviction que certains pourraient avoir de la supériorité intrinsèque de leur position.
 - une condition de *respect des droits fondamentaux*: aucune considération ne peut être mise de l'avant dont l'objet serait de remettre en question les droits fondamentaux de la personne, ayant trait, par exemple, à son intégrité physique, à sa sécurité, etc. On pourrait parler, à l'instar de H.L.A. Hart, d'un « contenu minimal de droit naturel »³².
- Une conception procédurale du libéralisme attribuera le prédicat « juste » à toute norme qui émergera d'un dialogue sujet

30. Voir par exemple Seyla Benhabib, *Norm, Critique and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.

31. Le rôle que joue une telle condition dans un nombre de contextes moraux et politiques a été élucidé par Stephen Holmes, « Gag Rules and the Politics of Omission », in Jon Elster and Rune Slagstad (eds), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

32. Voir H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 189-195.

aux contraintes exposées ci-haut (la liste étant non-exhaustive, pouvant inclure d'autres conditions, telles que les conditions de sincérité et de vérité sur lesquelles a insisté Habermas).

Je tiens maintenant à signaler les avantages d'une conception procédurale du libéralisme pour résoudre des conflits ayant trait aux droits culturels tels que ceux que nous voyons émerger un peu partout dans le monde à l'heure actuelle.

Premièrement, il convient de remarquer que libéralisme procédural et libéralisme substantiel intègrent de manières complètement différentes la thèse de l'*individualisme*. Pour un libéralisme substantiel comme celui de Rawls, l'individualisme constitue une valeur que l'État, de par ses institutions de base, se doit de protéger, parce qu'il est perçu comme étant intrinsèquement désirable. Soit en vertu des convictions morales que nous retrouvons *in foro interno*, (comme c'est le cas pour le Rawls première version), soit parce que ces convictions morales seraient ancrées aux fondements de notre culture politique (Rawls nouvelle version), nous aurions selon Rawls un intérêt dominant (« *higher-order interest* ») à protéger et à promouvoir les conditions de l'épanouissement de certaines capacités (en particulier la capacité de former, de réviser et de mener à bien une conception individuelle du bien). Cet intérêt dominant ainsi postulé détermine d'avance la liste des biens sociaux qui seront sujets à une répartition politique et à une protection constitutionnelle, les autres étant d'avance relégués à une distribution selon les lois du marché.

Le libéralisme procédural accorde lui aussi une place importante à l'individualisme. Mais il le fait non parce qu'il estime qu'une certaine manière de concevoir les capacités morales de l'individu constitue le but suprême dont la réalisation serait en quelque sorte le *telos* des institutions politiques, mais parce ce n'est qu'en accordant aux individus un certain nombre de droits et de libertés que pourront être satisfaites les conditions énumérées ci-haut. Pour que chacun puisse participer à part entière aux discussions politiques, il faut que chacun dispose de garanties dont le but est d'éliminer les obstacles les plus importants à ce que chaque individu puisse faire valoir son point de vue. Le libéralisme procédural intègre donc l'individualisme en tant que valeur *purement politique*: bien qu'il soit essentiel que l'individu dispose de certains droits individuels afin d'assurer que sa voix se fasse entendre dans les débats politiques, il est entièrement acceptable que l'individu se serve de ses droits afin

de faire valoir un point de vue *non-individualiste* (dans la mesure où celui-ci ne porte pas atteinte aux autres conditions énumérées plus haut). Le libéralisme procédural ne prétend pas discerner, que ce soit dans un ciel platonicien, dans le sens commun, ou dans la tradition politique d'une société, des valeurs dont la réalisation serait d'avance consacrée comme la tâche primordiale de l'État politique et de ses institutions. Il maintient que l'agenda politique d'une société, surtout d'une société où coexistent tant de manières différentes de concevoir le bien-être humain, doit être suffisamment souple pour pouvoir accommoder la diversité d'intérêts susceptibles de se manifester, sans chercher à « traduire » ces intérêts dans les termes d'une échelle de valeurs dont la prééminence aurait été établie indépendamment d'une quelconque confirmation par le dialogue.

Revenons à la question des intérêts que des individus et des groupes de par le monde expriment en tant que membres de communautés se définissant en fonction d'un complexe de facteurs incluant langue, religion, ethnie, traditions et expérience historique partagée, et des droits correspondants qu'ils réclament pour assurer la préservation des structures à la base de ces communautés. Alors qu'un libéralisme substantiel, dans la mesure où il est construit autour de l'individualisme moral, semble incapable de reconnaître qu'il puisse y avoir des considérations morales qui auraient comme implication politique l'octroi de protections à des *groupes*, un libéralisme procédural, ne privilégiant pas d'emblée des modes de vie individualistes, serait parfaitement en mesure d'admettre que l'intérêt d'un individu à vivre pleinement en tant que membre d'une communauté distincte a, *prima facie*, autant de poids moral vis-à-vis des institutions politiques chargées de répartir les ressources sociales de manière équitable que n'auraient les intérêts d'un individu cherchant à se ménager les conditions d'un mode de vie plus individualiste (à condition, dans les deux cas, que leurs arguments ne soient pas en infraction par rapport aux contraintes dialogiques citées plus haut).

Imaginons qu'un dialogue politique respectant les normes élaborées ici se mette en marche dans un Québec indépendant entre les membres des divers groupes se réclamant tous de la thèse politique du communautarisme: tous estiment que le très fort intérêt à la survie de la communauté à laquelle il se sentent si intimement liés devrait se traduire par des mesures politiques visant à protéger les structures essentielles à la survie de cette communauté. Tous souhaitent également régler leurs conflits

visant à protéger les structures essentielles à la survie de cette communauté. Tous souhaitent également régler leurs conflits de manière à ce que tous puissent donner leur plein assentiment à une éventuelle résolution. Ils acceptent donc les contraintes imposées à la discussion politique, dont l'objet est de neutraliser l'impact de facteurs qui, dans la vie de tous les jours, ont tendance à empêcher que la discussion donne lieu à une telle résolution.

Qu'est-ce que ces considérations nous permettent de dire sur la manière que devra procéder le débat dans un Québec souverain entre, d'une part, une majorité culturelle désirant se servir des instruments de l'État afin d'assurer la survie de sa structure culturelle, encore perçue comme étant menacée en vertu de sa position massivement minoritaire sur un continent largement anglophone où la fluidité des communications et l'interdépendance économique font fi des frontières politiques, et, d'autre part, des groupes culturels minoritaires désirant également vivre au Québec tout en maintenant intacts d'importants éléments de leurs vies communes (leurs langues, leurs religions, leurs traditions)? Le conflit entre ces groupes tient au fait que, à tort ou à raison, ils ont tendance à voir leur situation par rapport aux ressources sociales que sont les protections culturelles comme étant une sorte de « jeu à somme nulle », où les gains d'un groupe sont immédiatement perçus par les autres comme étant, de leur point de vue, des pertes. Un tel dialogue pourrait-il contribuer à la résolution, ou peut-être au moins à l'adoucissement, de ce conflit? Je voudrais suggérer deux types de réponses qui découlent assez naturellement d'une simple appréciation des normes mises de l'avant: premièrement, je voudrais voir dans quelle mesure le souci de satisfaire à la condition d'universalité pourrait nous amener à une nouvelle appréciation des grands intérêts que partagent ces deux groupes; deuxièmement, je voudrais avancer certaines considérations qui selon moi découlent de la responsabilité particulière qui incombe au groupe majoritaire de veiller à ce que soient satisfaites ces diverses normes conversationnelles.

D'abord, notons que les partisans du multiculturalisme et ceux du nationalisme possèdent un important terrain d'entente normatif à partir duquel ils peuvent procéder: tous reconnaissent une variante de la thèse politique du communautarisme. Ils estiment tous que l'appartenance à une communauté culturelle correspond à un intérêt suffisamment important pour être l'objet de protections politiques. Ainsi, la condition d'universalité

des raisons, qu'ils acceptent tous par hypothèse, leur impose de reconnaître qu'ils ne peuvent attacher une plus grande importance morale à ce que soient réalisées les conditions de satisfaction de *leur* intérêt qu'à ce que les membres des autres groupes puissent eux aussi trouver satisfaction de leurs intérêts communautaires. Une asymétrie morale ne semble pouvoir être établie par un groupe qu'en vertu de certains facteurs:

- premièrement, que ses membres attribuent à leur culture une valeur intrinsèque supérieure donnant une urgence morale particulière à leurs revendications; mais cela irait de toute évidence à l'encontre de la condition de respect élucidée plus haut;
- deuxièmement, de la croyance qu'un ou des groupes pourraient avoir à l'endroit d'autres groupes que ceux-ci ne constituent pas le genre d'entité à laquelle il convient d'attribuer des droits collectifs (parce qu'ils ne constituent pas une « nation », par exemple). Mais il semble arbitraire d'établir des critères très exigeants comme conditions de qualification: il me paraît suffire pour qu'un groupe puisse s'attendre à ce que ses revendications « culturelles » aient un poids politique qu'il satisfasse à un certain nombre de conditions minimales, telles que la conscience qu'ont les membres du groupe de faire partie du groupe et l'importance qu'a cette affiliation pour leur identité; l'existence de structures communautaires donnant au groupe une certaine cohésion, ainsi que la volonté de ses membres de préserver ces structures de leur vie commune; le fait qu'il y ait un ou des critères relativement clairs identifiant membres de non-membres; le fait que le groupe soit d'une taille et d'une concentration suffisantes pour que sa survie soit possible sans imposer de trop grands coûts à la société³³. Au Québec, diverses communautés autochtones ainsi que la communauté anglophone satisferaient à ces exigences minimales.
- troisièmement, un groupe pourrait s'attribuer un statut politique privilégié en vertu du simple principe majoritaire: puisqu'il possède le nombre de son côté, pourquoi ne pas tout simplement s'en tenir au principe démocratique voulant que la volonté de la majorité l'emporte? Du point

33. Voir Vernon Van Dyke, « Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought », in *The Journal of Politics*, 44, 1982, pp. 32-33.

de vue de la structure de dialogue mise en place ici, cet argument serait lui aussi insatisfaisant: l'idée-force du libéralisme, qu'il soit substantiel ou procédural, est qu'une communauté doit s'engager par sa constitution à mettre certaines questions, touchant aux intérêts humains centraux, à l'écart de processus majoritaires. Il reconnaît que l'opinion publique est suffisamment instable et sujette aux passions pour que certaines questions ne puissent pas moralement être réglées par elle. Dans la mesure où nous voyons la question de la protection culturelle comme une question de *droits*, elle doit elle aussi être placée à l'abri des processus majoritaires; s'il existe un droit à la protection de la culture, il s'agit d'un droit qui existe *indépendamment* de la volonté de la majorité. Dans le contexte d'une telle question, le fait qu'un groupe fasse appel à sa position majoritaire afin de justifier un accès privilégié aux ressources sociales nécessaires pour préserver sa culture doit être vu comme une atteinte à la condition de symétrie évoquée plus haut.

- quatrième, une communauté pourrait prétendre avoir un besoin plus urgent des ressources sociales en question en vertu du danger d'extinction plus immédiat auquel fait face sa communauté. Je crois que c'est la seule manière de justifier une asymétrie morale parmi les divers groupes: un groupe serait justifié à exiger un accès privilégié aux ressources en question s'il est en mesure de montrer l'urgence de la situation dans laquelle se trouve sa communauté. Il s'agirait là d'une question empirique, sans doute très difficile à régler de manière définitive, mais au moins en principe susceptible de résolution à l'aide de normes d'enquête et de démonstration que tous les groupes en présence pourraient accepter.

J'en tire la conclusion, peut-être un peu paradoxale, qu'un groupe culturel s'étant donné un État parce qu'il considère que l'intérêt que ressentent ses membres à ce que soit préservées ses structures communautaires se trouve moralement obligé de reconnaître que la satisfaction de ce même intérêt ne peut pas être interdite aux autres groupes culturels se trouvant sur son territoire, à moins, bien sûr, de pouvoir montrer que l'octroi de garanties politiques ayant trait à la culture pour ces groupes constituerait un danger réel pour sa propre survie en tant que groupe culturel distinct.

J'estime que les conditions dialogiques énumérées plus haut nous permettent également de voir que des responsabilités morales particulières incombent dans une société pluraliste au groupe culturel majoritaire. Hormis le fait, signalé plus haut, qu'il doit veiller à ne pas enfreindre la condition de symétrie, il doit manifester une plus grande vigilance que les groupes minoritaires à ce que soit satisfaite la condition de réciprocité. De par sa position majoritaire, et surtout dans une situation comme ce sera la cas pour le Québec, où l'État souverain naîtra (s'il naît) de pressions nationalistes, il doit faire attention à ce que la condition de réciprocité soit satisfaite. Selon celle-ci, la justice de la conclusion d'un dialogue politique dépend en partie de ce que tous les participants concernés aient autant de chances de faire valoir leurs points de vues. Or, une culture majoritaire, s'étant donné un État souverain en partie afin d'atteindre certains objectifs de préservation culturelle, risque fort de ne pas être spontanément prédisposée à écouter les revendications culturelles de groupes minoritaires en son sein (même si la condition d'universalisation des raisons citée plus haut lui *impose* d'y être attentif). De plus, les membres de la culture majoritaire, puisqu'elle est davantage en mesure que d'autres de constituer des majorités législatives favorisant ses propres intérêts culturels, doit veiller à ce qu'elle ne passe pas de lois qui portent atteinte aux droits culturels des groupes culturels minoritaires, et ce même lorsque des garanties constitutionnelles protègent ces communautés d'atteintes directes à leurs droits; des lois peuvent avoir des effets *indirects* tout aussi dévastateurs, lorsque, par exemple, une mesure introduite avec l'intention d'apporter de nouvelles protections à la culture majoritaire a comme effet de priver une ou des cultures minoritaires de ressources dont elle a besoin pour survivre.

Il semblerait donc que dans un Québec indépendant, la majorité francophone rencontrerait paradoxalement davantage d'obstacles moraux à ce qu'elle puisse adopter des mesures favorisant la protection de sa propre structure culturelle, parce qu'elle aurait davantage de responsabilités à veiller à ce que soient respectés les droits des minorités culturelles en son sein, à ce que ceux-ci puissent continuer à être des participants à part entière dans le débat politique de la société québécoise, et donc, à ce que les normes conversationnelles favorisant des résolutions non-coercitives de conflits soient en place. Mais je crois que cette responsabilité s'impose: le pouvoir politique entraîne des responsabilités envers ceux que le pouvoir rend vulnérables. Alors que la

majorité québécoise a pu jusqu'à un certain point se prévaloir de son statut minoritaire au sein de cette entité politique plus vaste qu'est le Canada afin d'exiger des prérogatives spéciales lui permettant, en tant que minorité culturelle, de se préserver des dangers que lui imposait ce statut minoritaire, la transformation du *statu quo* politique transforme le *statu quo* moral, de telle sorte qu'elle se doit de témoigner à l'endroit des groupes minoritaires résidant en son sein le même égard qu'elle aurait voulu que la majorité culturelle canadienne témoigne au sien.

Je reconnais que ces quelques remarques n'ont qu'un statut provisoire, et qu'elles n'ont nullement été présentées de manière systématique. Je crois néanmoins que le débat politique bénéficierait énormément de ce que les divers groupes en présence en arrivent à prendre conscience du fait qu'ils sont liés par le fait de partager une conception particulière de ce qui constitue le bien-être humain. Chacun des groupes en présence devra réaliser qu'il se doit d'être attentif aux droits culturels revendiqués par les autres, puisque ceux-ci ne sont que la manifestation du même intérêt fondamental qu'il cherche lui-même à protéger à travers les institutions politiques. Cette prise de conscience n'ôtera peut-être pas grande chose au fait qu'ils se retrouveront néanmoins devant un problème de distribution de cette ressource limitée que sont les protections culturelles. Mais encore là, il se pourrait qu'elle ait des effets salutaires; par opposition aux ressources tangibles, la mesure dans laquelle de telles protections constituent effectivement une ressource limitée par rapport à laquelle les groupes en présence se retrouvent dans un « jeu à somme nulle » dépend en grande mesure de la *perception* qu'ils en ont. La prise de conscience sur laquelle j'ai voulu insister ici suscitera peut-être de ces adversaires politiques, que risqueraient d'être dans un Québec indépendant les nationalistes et les groupes culturels minoritaires, la croyance qu'un gain politique pour les uns ne constitue pas nécessairement *de facto* une perte politique pour les autres, et qu'entre personnes de bonne foi il existe suffisamment de « place » pour pouvoir croire que peut coexister de manière non conflictuelle une pluralité d'intérêts culturels différents. Divers groupes unis par le fait de vouloir s'assurer les conditions requises pour la satisfaction de leurs intérêts culturels seraient peut-être davantage disposés à faire preuve d'imagination politique que ne le seraient des groupes qui auraient l'impression de faire face à un refus systématique de reconnaître la validité et le poids moral de leurs revendications culturelles.

J'ai tenté dans cet essai de faire trois choses: premièrement, j'ai voulu montrer que malgré leurs différends politiques, nationalistes et pluralistes culturels partagent une conception sous-jacente du rôle que la communauté joue dans la formation de l'identité de l'individu, et qu'en vertu de ce fait, la protection de la structure de la communauté culturelle pertinente devient pour eux un important objectif politique. Deuxièmement, j'ai voulu montrer que malgré les efforts de philosophes tels que Kymlicka, le libéralisme rawlsien n'est pas en mesure de reconnaître les droits culturels que nationalistes et pluralistes culturels jugent essentiels. Ses premiers écrits privilégient une conception de la rationalité délibérative et une conception du bien qui exclut de l'agenda de la justice sociale toute considération collective, reléguant celle-ci à l'opération du marché. Dans ses plus récents articles, l'hostilité de Rawls envers toute notion de droit collectif ou culturel se manifeste par l'attitude qu'il adopte à l'endroit du pluralisme, qu'il voit comme étant un obstacle à la justification de sa théorie de la justice, plutôt que comme la condition de réalisation d'importantes valeurs humaines. Troisièmement, après avoir expliqué l'hostilité d'une certaine branche de la tradition libérale en des termes plus généraux par le fait qu'elle véhicule ce que j'ai appelé une conception substantielle du libéralisme, j'ai indiqué certaines raisons de préférer une conception procédurale. J'ai ensuite essayé de montrer qu'une telle conception du libéralisme était en mesure d'accomoder le type de droit collectif revendiqué par nationalistes et pluralistes culturels, étant admis que les normes qu'elle impose au dialogue politique impose certaines responsabilités aux groupes culturels majoritaires.

Columbia University/Université de Montréal

Les dangers d'une Charte des droits enchâssée pour un Québec indépendant

Josée Legault

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027196ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027196ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Legault, J. (1992). Les dangers d'une Charte des droits enchâssée pour un Québec indépendant. *Philosophiques*, 19 (2), 145–155.
<https://doi.org/10.7202/027196ar>

LES DANGERS D'UNE CHARTRE DES DROITS ENCHÂSSÉE POUR UN QUÉBEC INDÉPENDANT

par

Josée Legault

De nos jours, tenter de discuter des dangers inhérents à l'enchâssement d'une Charte des droits n'est guère facile. En fait, cela peut devenir parfois carrément dangereux. Il demeure encore mal vu et considéré comme inconvenable de remettre en question la sagesse du principe même d'une Charte des droits enchâssée, que nous parlions d'un Québec indépendant ou non. Une telle position amène souvent des accusations de tendance fascisante, d'intolérance et d'anti-libéralisme. Et pourtant, le texte qui suit est loin de constituer la première tentative au Canada d'offrir une analyse critique de telles chartes. Par exemple, le juriste Michael Mandel, collègue de Peter Hogg et professeur au Osgoode School of Law, publiait, en 1989, une analyse non moins critique des effets politiques de la Charte canadienne, dans son fameux *The Charter of Rights and the Legalization of Politics in Canada*.

Depuis l'enchâssement de la Charte canadienne, suite au « coup de force » fédéral de 1982, une littérature critique – mais discrète – s'est peu à peu constituée dans les périodiques de droit et de science politique. Tout récemment, François Rocher et Daniel Salée, respectivement de l'Université Carleton et Concordia, publiaient dans le numéro 20 de la *Revue québécoise de science politique*, un article intitulé « Charte et société: vers un

nouvel ordre canadien », dans lequel ils reprenaient les grandes lignes de l'analyse de Michael Mandel, et concluaient que cette Charte était fort loin de constituer une avancée politique importante. Force est toutefois de constater que nous, les critiques, demeurons surpassés en nombre et en influence par les intellectuels « pro-charte » qui en clament les vertus démocratiques.

Beaucoup d'encre a coulé sur, et à propos de la Charte canadienne, nonobstant le fait que le Québec s'était doté d'une Charte à forte tendance individualiste et ce, dès 1975. Cible des critiques et symbole de la tendance centralisatrice et égalitariste trudeauiste, la Charte canadienne a réussi à éclipser son homologue québécoise, et les intellectuels tendent souvent, non seulement à en oublier l'existence, mais également à oublier qu'advenant l'indépendance du Québec, une Charte des droits enchâssée comporterait certes des risques semblables à celle d'Ottawa. C'est à cette question que nous tenterons de réfléchir.

Nous nous proposons de réfléchir sur certains des effets pervers qu'aura eu la Charte canadienne, *parce qu'elle est enchâssée*, et fait appel à ce que l'on nomme le « *judicial review* », c'est-à-dire l'interprétation de la Charte par des juges non élus. Il va sans dire que la liste des principaux effets pervers d'une Charte enchâssée, telle que proposée ici, demeure non exhaustive.

Quant à la Charte québécoise, quoiqu'elle jouisse d'un statut supérieur aux autres lois de l'Assemblée nationale, elle demeure soumise à la Charte canadienne, loi suprême du pays. Voilà pourquoi nous aborderons les effets pervers de la Charte canadienne, pendant qu'en filigrane, nous y verrons poindre les effets tout aussi potentiellement pervers d'une Charte québécoise enchâssée dans un Québec indépendant.

* * *

Mais avant de procéder à la démonstration, quelques mots seront consacrés à certains facteurs ayant motivé le choix d'un sujet aussi délicat. En fait, quatre facteurs nous ont amené à prendre position publiquement sur cette question, qui demeure, nous désirons le préciser en toute modestie, hors de notre champ immédiat de spécialisation.

Brève liste des facteurs de motivation:

1. Plusieurs années de réflexion solitaire, *extrêmement* solitaire, sur cette question depuis l'enchâssement de la

Charte canadienne (nous étions trop jeune pour saisir les implications de la Charte québécoise...).

2. De longues, *très* longues conversations que nous avons eu l'immense plaisir d'avoir depuis une année avec le professeur Gary Caldwell, premier intellectuel avec qui nous partageons les mêmes craintes et questionnements.
3. Le mot d'un représentant anglo-qubécois, prononcé récemment lors d'une des conférences constitutionnelles de Monsieur Clark, et selon qui l'on se devait d'abolir le plus rapidement possible les clauses déroatoires des chartes québécoise et canadienne, puisque cela permettrait enfin aux deux gouvernements de se réclamer de l'infailibilité de la Charte afin de justifier l'impossibilité d'y contrevenir (ex: affichage commercial).
4. Les interventions périodiques d'intellectuels québécois affirmant la supériorité de la Charte québécoise sur sa soeur canadienne, dont le professeur Guy Laforest, qui écrivait récemment:

[...] la première condition d'un véritable partenariat entre le Canada et le Québec (est que) le Québec doit instaurer sur son territoire la primauté de sa propre Charte des droits *interprétée par des juges* nommés par les autorités gouvernementales québécoises.

Et ce, dans le même paragraphe où le professeur Laforest notait pourtant la « centralisation du système judiciaire », de même que l'« immense liberté interprétative des tribunaux » que la Charte imposait au processus démocratique...

À ce moment, nous nous sommes dit qu'il était grand temps de coucher sur papier certains des questionnements qui nous assaillaient depuis déjà trop longtemps. Que cela contribue ou non, d'ailleurs, à ce que nous appelons tous, de manière un peu prétentieuse, *la connaissance*.

EFFET PERVERS N° 1: LE GOUVERNEMENT DES JUGES OU LES DANGERS DU « JUDICIAL REVIEW »

Au Canada, on ne sait trop comment ni pourquoi, depuis 1982, les tribunaux et les juges semblent s'être appropriés des qualités rares qui feraient, de toute évidence, défaut aux divers parlements: celles de l'objectivité, de l'impartialité, bref du non-arbitraire. La Cour suprême, tel le sage perché au haut de sa montagne, serait donc habilitée à rendre des décisions d'une portée considérable pour les diverses sociétés composant le Canada. La vague rumeur qui circulait depuis longtemps en Occident sur l'indépendance et la suprématie morale de la « justice » (dans un

système où, paradoxalement, les juges sont, de toute façon, nommés par le Premier ministre du Canada), semble avoir pris depuis 1982, des proportions mythiques, d'où, entre autres, la réaction virulente contre l'utilisation de la clause dérogatoire en décembre 1988.

En effet, comment un gouvernement osait-il se soustraire à la décision rendue par le plus haut tribunal du pays, véritable parole d'évangile, dont on ne pouvait douter qu'au prix d'être accusé d'hérésie ou de sacrilège politique, à moins que ce ne soit la sempiternelle accusation de « fascisme » et d'« anti-démocratisme »...?

Cette tendance à glorifier et sanctifier des juges absolument et irrévocablement non imputables face à une population dépourvue de mécanismes de révocation (rôle admirablement joué par les élections dans le cas des parlements), laisse songeur quant à la conception qu'ont de plus en plus de Canadiens et de Québécois de ce qu'est ou devrait être la démocratie. Une telle forme de démocratie — celle des juges et de l'interprétation juridique — n'est ni directe, ni représentative, ni parlementaire, ni présidentielle, ni socialiste, ni libérale. En fait, elle va à l'encontre de l'essence même de la démocratie. Tout devient alors une question de perception (une décision rendue étant perçue comme « juste » par certains et « injuste » par d'autres), l'important étant que l'imputabilité ou la responsabilité face à la population demeure, dans ce cas-ci, inexistante.

Ce vice, dont souffre de manière congénitale une Charte des droits enchâssée, est par définition extrêmement difficile à amender et, fonctionnant sur la base de ce qu'il est donné d'appeler le « *judicial review* », une Charte québécoise enchâssée *interprétée par des juges* nommés par les autorités gouvernementales québécoises (pour emprunter le mot de Guy Laforest), en souffrirait tout autant.

Nous savons que cette confiance envers le processus de « *judicial review* » découle d'une crainte légitime de l'« arbitraire » que l'on prête de plus en plus aux parlements et du besoin que ressentent certains citoyens et intellectuels de s'assurer que des contrôles extra-parlementaires existent.

Qu'en est-il vraiment de ces inquiétudes? Mis à part le fait que les parlements sont, de par leur imputabilité et responsabilité, beaucoup moins susceptibles à l'arbitraire que des juges non élus qui n'ont jamais à répondre de leurs décisions, précisons que dans le système présent, les juges sont, de toute façon,

nommés par le Premier ministre du Canada (dans un Québec indépendant, ils seraient, sans aucun doute, nommés par le Premier ministre de cet État). Peut-on vraiment croire qu'un Premier ministre désirant faire infléchir les décisions rendues d'un côté particulier ne pourrait le faire en nommant des juges qui partagent sa « vision des choses »?... Dans un pareil cas, les cours risquent de rendre des décisions plutôt conformes à celles qui auraient été rendues, de toute façon, par le pouvoir politique!

Dans le cas contraire, où un Premier ministre nommerait ses juges de manière « impartiale », il faudrait alors s'attendre à la possibilité que ceux-ci rendent des décisions allant à l'encontre de celles prises par le pouvoir politique, et ce, nous le répétons, sans avoir à en rendre compte à la ou aux populations concernées.

D'un côté, nous avons un travesti d'impartialité et d'objectivité, et de l'autre, un pouvoir parallèle *mais* supérieur au pouvoir politique, *parce que de dernière instance* et non imputable. Mais certains diront, qu'un peu comme les roses, l'important, c'est la clause ... dérogatoire. Alors là, il faut savoir ce que l'on veut. Ou bien l'on fait confiance aux parlements et on les soumet au jugement de la population tous les quatre ans, ou bien on ne leur fait pas confiance, et on leur impose une Charte des droits enchâssée où les juges ont le pouvoir de contester les décisions prises par ces mêmes parlements. Dans ce dernier cas, cependant, il n'est pas question de clause dérogatoire. Une cohérence minimale, au niveau des principes et de l'application des contrôles dits extra-parlementaires est tout de même requise de la part de ceux qui défendent une Charte des droits enchâssée. Ce minimum de cohérence exige, de leur part, la répudiation de la clause dérogatoire.

Quant à la souveraineté parlementaire avec responsabilité, elle se doit d'être réelle – mais non absolue, tout « absolutisme » étant contraire au principe de la démocratie – ou elle se doit d'être soumise aux tribunaux. Tout comme une femme ne saurait être enceinte à moitié, le parlement ne peut être souverain à moitié, ou pis encore, seulement lorsque cela ferait l'affaire du Premier ministre. Encore une fois, une cohérence minimale semble de mise ici.

EFFET PERVERS N° 2: UNE CHARTRE DES DROITS ENCHÂSSÉE ET LA LANGUE AU QUÉBEC

Ceux qui auront lu, *au complet*, les arrêts rendus sur les contestations portées devant les tribunaux contre certaines

sections de la Charte de la langue française (loi 101), dont le plus célèbre demeure celui ayant mené à l'adoption en 1988, de la loi 178 sur l'affichage commercial, en savent déjà long sur la supposée impartialité des juges.

En effet, ces décisions furent, plus souvent qu'autrement, et qui saurait s'en étonner, de nature politique. Les juges ont ainsi eu le pouvoir de décider de ce que le Québec avait besoin, ou non, pour protéger ce que l'on nomme avec grande sollicitude, sa « spécificité » ou son caractère « distinct », lequel est réduit à la langue française, et encore, selon des balises imposées par une autorité fédérale, soit la Cour suprême.

Encore une fois, ce ne fut pas à des représentants élus mais à des juges non élus que l'on confia cette tâche aussi lourde et importante. Le résultat, celui que l'on connaît dans le cas de la langue de l'affichage commercial, nous ramène de nouveau à l'incohérence évidente d'une Charte des droits enchâssée munie d'une clause dérogatoire.

Mais cela n'est que la pointe de l'iceberg, et encore, de l'iceberg fédéral. Car la Charte québécoise, en ce qui concerne la question de la langue, est loin d'être dépourvue de dents aptes à déchiqueter ce qui reste de la loi 101, dans l'éventualité où elle serait enchâssée dans la loi suprême du Québec indépendant. Nous en voulons pour preuve les articles 3 et 10 sur lesquels les cours se sont basées pour invalider certaines sections de la loi 101, et ce, bien avant la Charte canadienne de 1982. En effet, et cela paraît difficile à croire, la Charte québécoise, contrairement à celle du fédéral, interdit toute discrimination basée sur la langue (art. 10). Ce qui, au Québec, n'a aucun sens. Encore une fois, dans un Québec indépendant, une fois une telle Charte enchâssée, ou le gouvernement respectera celle-ci, et l'on peut envisager la possibilité, par exemple, de retourner au libre choix de la langue d'enseignement (la Charte canadienne en délimitant, au moins minimalement, les critères d'accès à l'article 23), ou le gouvernement conservera sa clause dérogatoire et devra l'utiliser de manière systématique avec le prix politique qui s'ensuivrait inévitablement.

Pour ce qui est de la possibilité de se doter d'une version québécoise du fameux article 1 de la Charte canadienne sur les limites justes et raisonnables dans une société libre et démocratique (autre règle interprétative) — version qui existe déjà timidement à l'article 9.1 de la Charte québécoise — nous conseillons à quiconque entrevoit cette possibilité de lire, au complet, ce que

les juristes appellent communément le « test Oakes », lequel dicte les règles d'application de l'article 1 de la Charte canadienne. Ce « test », que l'on applique afin de déterminer si une loi ou un règlement contrevenant à la Charte peut tout de même constituer une limite jugée juste et raisonnable dans une société libre et démocratique, et qui fait appel, entre autres choses, à d'obscur et complexes critères des proportionnalité et de liens dits rationnels; la lecture de ce test finirait de convaincre n'importe quel politologue ou philosophe des dangers inhérents à la remise de tels pouvoirs décisionnels entre les mains de juges et d'avocats

Car le test Oakes, d'une importance pourtant cruciale en ce qui a trait à l'application concrète de la Charte, demeure totalement inaccessible non seulement au commun des mortels, c'est-à-dire aux électeurs, de par sa complexité impressionnante, mais en toute probabilité à la très grande majorité des politologues québécois et canadiens. Cela est, c'est le moins que l'on puisse dire, inquiétant.

En fait, dans un Québec indépendant, il serait préférable de réécrire la loi 101 dans le sens où nous l'exposons dans le livre *L'invention d'une minorité. Les Anglo-Québécois*¹, c'est-à-dire en réunissant en une seule section tout ce qui concerne la minorité anglophone, plutôt que de risquer des interprétations basées sur la Charte, lesquelles iraient inévitablement à l'encontre de l'esprit et de la lettre de la loi 101. De plus, dans un Québec indépendant, il y aurait sans aucun doute une mouvance migratoire non négligeable dans les premières années, et il sera alors d'une importance cruciale de se doter d'instruments législatifs souples afin de s'adapter aux nouvelles circonstances qui risquent d'apparaître. Face à une situation démographique potentiellement volatile, on voit tout de suite apparaître ici un sous-effet pervers, soit la réduction substantielle de notre capacité d'adaptation, danger qu'une constitution minimaliste sans Charte enchâssée ne court pas.

EFFET PERVERS N° 3: CENTRALISATION ET TENDANCE À L'ÉGALITARISME

La Charte canadienne, ce n'est plus un secret pour personne, a facilité la centralisation du pouvoir judiciaire et politique. En remettant entre les mains d'une Cour dite suprême le pouvoir

1. Josée Legault, *L'invention d'une minorité. Les Anglo-québécois*, Montréal, Boréal, 1992.

décisionnel de dernière instance en des matières d'une importance cruciale pour la population entière, elle centralise l'exercice même du pouvoir, tout en en arrachant des pans entiers au Parlement.

Dans un Québec indépendant, doté d'une structure constitutionnelle semblable à celle du Canada – et ici, l'ironie n'est pas involontaire – l'effet serait le même.

La nouvelle Cour suprême du Québec deviendrait ainsi l'instrument privilégié d'une centralisation et d'une égalitarisation qui ne respecterait plus la diversité sociologique, économique, politique, etc., des nombreuses régions et populations qui composeraient ce nouvel État. Avec ou sans indépendance, c'est d'une décentralisation importante dont le Québec a un urgent besoin, et non le contraire. Lors du présent Colloque, nous entendions une des présentatrices nous dire combien la Charte canadienne ouvrait les portes à la diversité. La discussion passionnée qui s'en est suivie nous fit voir à quel point il est loin d'y avoir unanimité sur cette question.

EFFET PERVERS N° 4: RÉDUCTION DE L'ACCÈS À LA JUSTICE

Une Charte des droits enchâssée, basée sur le principe de l'interprétation juridique et possédant un pouvoir décisionnel de dernière instance, coûte cher. Elle coûte cher à l'État, en frais de représentation (les tribunaux étant devenus d'énormes trous à fonds publics), mais elle coûte surtout cher à ses citoyens désirant y faire appel. Le processus de contestation juridique via une Charte des droits est, dans la plupart des cas, extrêmement onéreux et peut prendre de nombreuses années. Seuls les groupes ou individus possédant la capacité de payer et d'attendre peuvent, dans les faits, s'en prévaloir. À moins que l'État décide d'en assumer la totalité des frais, auquel cas il finance l'érosion de sa propre souveraineté. Sinon, il laisse les citoyens seuls face aux requins et technocrates du droit.

EFFET PERVERS N° 5: CRÉATION D'UNE CULTURE JURIDIQUE ÉVACUANT LA CULTURE POLITIQUE

Une Charte des droits enchâssée avec interprétation juridique change le sens même du droit, puisque la justice n'intervient plus seulement pour sanctionner les citoyens ayant transgressé un interdit contenu dans une législation particulière, elle dicte également ce qui est permis et ce qui doit être dans une société. Ce qui relevait du consensus sociétal, des traditions, des coutumes, du non-dit, du non-écrit, de la

négociation et même parfois des confrontations, est maintenant dicté par des textes juridiques, soit explicites (c'est-à-dire « coulé dans le béton »), soit interprétatif (c'est-à-dire relevant des juges non élus).

La culture politique du citoyen s'en retrouve inévitablement atrophiée, et la dynamique sociale entre les individus et les groupes s'en trouve également altérée de manière importante.

À plus long terme, une Charte peut avoir l'effet de produire un abandon dangereux (et souvent inconscient) des concepts de concertation et de médiation entre citoyens et groupes. L'avocat et le juriste deviennent ainsi les nouveaux et principaux médiateurs entre l'État et le citoyen. Le résultat inévitable est celui d'un éloignement accentué du citoyen par rapport à l'État, voire son isolement. En bout de ligne, le seul appui qui demeure pour le citoyen – dans la mesure où il peut se payer ses services – demeure son ou ses avocats.

On assiste alors à une dépolitisation de la société civile, laquelle ne fait que s'adapter à ses propres gouvernants qui, abandonnant leurs responsabilités, préfèrent de plus en plus travestir les questions politiques importantes en questions purement juridiques.

EFFET PERVERS N° 6: ÉVACUATION DE

LA NOTION DE POUVOIR ET DE LUTTES DE POUVOIR

En réduisant les relations entre individus et groupes à une simple, et oserions-nous dire « simpliste », question de « droits », une Charte enchâssée évacue du discours politique et sociologique jusqu'à la notion même de pouvoir et, surtout, de *lutt*es de pouvoir. Deux brefs exemples: les Anglo-Québécois, qui avec leur rhétorique basée sur les droits individuels, réussissent à faire oublier qu'il est question ici de droits et intérêts collectifs et de lutte de pouvoirs entre deux collectivités, et, bien entendu, les autochtones, qui acceptent de parler du « droit » inhérent à l'autonomie gouvernementale plutôt que du « pouvoir » de se gouverner eux-mêmes.

Là-dessus, Michael Mandel demeure celui ayant fait la démonstration la plus convaincante de cette aseptisation artificielle des conflits inter-individus et inter-groupes. En remplaçant les notions de pouvoir, de *lutt*es de pouvoir et de relations conflictuelles par la notion transcendante de « droits », d'autres effets pervers apparaissent.

Par exemple, le discours public et individuel tend à opérer un glissement inquiétant en substituant au discours de la responsabilité, de la participation et de la démocratie, celui des droits, plaçant le citoyen et les groupes dans une situation attentiste, transformant ceux-ci en simples « quémandeurs » de droits. On voit poindre lentement une population de plus en plus incapable de réfléchir en termes de responsabilités, voire d'identifier le concept même de responsabilité. Tandis que celui de « justice », pourtant si fondamental, se voit également remplacé par celui des « droits ».

CONCLUSION

Une Charte des droits québécoise enchâssée et soumise à l'interprétation juridique comporterait certes des dangers et des effets pervers semblables à ceux de la Charte canadienne. En fait, si la Charte d'Ottawa est un mythe fondateur d'une « nation » canadienne déconnectée de ce qu'est en fait, ce pays, il est à craindre qu'une Charte québécoise enfante un nationalisme tout aussi déconnecté de ce qu'est, et pourrait devenir, un Québec indépendant.

Que l'on parle de la création extrêmement dispendieuse et dangereuse de cette nouvelle caste de médiateurs que sont les avocats, de la judiciarisation des questions politiques, de l'instauration d'un gouvernement de juges non élus et donc, non imputables, de l'incompatibilité d'une telle Charte avec l'esprit et la lettre d'une législation du type de la loi roi, de la tendance centralisatrice et égalitariste, de la réduction de l'accès à la justice, de l'évacuation de la culture politique du citoyen, de l'aseptisation artificielle des conflits sociaux, ou de la menace directe à la société civile et à la relation qu'elle se doit d'entretenir avec l'État, on ne peut plus se défiler devant l'obligation pour les intellectuels québécois de réfléchir *sérieusement* aux implications d'une telle Charte pour un Québec indépendant.

Doit-on se croiser les bras devant cet État appelé à devenir un gigantesque administrateur de « droits »? Ou doit-on trouver des moyens de rendre la démocratie plus efficace, de la renforcer plutôt que de l'affaiblir?

Les constitutions et les chartes doivent être au service du citoyen. Cela peut paraître naïf, mais des principes de ce type devront, à notre humble avis, retrouver leurs lettres de noblesse dans la réflexion des intellectuels. Après tout, ce n'est pas au citoyen de se mettre au service de sa Constitution ou de sa Charte. Le patriotisme constitutionnel d'Habermas, dont une

présentatrice nous parle dans le cadre de ce Colloque, n'a, dans une telle perspective, que bien peu de sens.

L'auteure tient toutefois à souligner que si le principe de souveraineté parlementaire lui semble préférable à celui d'interprétation juridique, elle ne nie d'aucune façon le caractère hautement « perfectible » du système parlementaire d'inspiration britannique qu'un Québec indépendant risque fort de conserver. Mais seulement dans la mesure où la principale prémisses à la base d'une réforme de ce système est le renforcement de la démocratie et la réhabilitation de la société civile. Dans un tel contexte, le principe d'une Charte des droits enchâssée avec interprétation juridique, tout comme celui d'un pouvoir exécutif trop puissant, sont à exclure.

Dans le cadre spécifique de l'indépendance du Québec, une question fondamentale pour la qualité de la vie démocratique de ce nouvel État doit être posée. En effet, faire un pays, se séparer afin de se retrouver dans le même borborygme constitutionnel et chartiste que celui du Canada, en vaut-il vraiment la peine? Car, si une nation, ou dans ce cas-ci, un nouvel État constitué à même l'amputation d'un autre, peut se donner la constitution de son choix, le moindre qu'il doit aux citoyens qui endureront le sacrifice de la séparation, c'est de ne pas répéter les erreurs commises par l'État canadien qu'il vient de quitter.

Voilà pourquoi en cette année du 100^e anniversaire de la Charte canadienne, et alors que la Charte québécoise approche déjà de ses vingt ans, nous devons confronter le fait qu'elles soient ici devenues l'avatar de la société idéale.

De quelle société idéale, demanderez-vous? Mais celle de Pierre Elliott Trudeau, bien entendu, le même qui parcourt maintenant le monde et tente de vendre aux Ukrainiens et aux Sud-Africains l'idée d'une Charte des droits enchâssée avec interprétation juridique. L'art d'exporter les échecs...

En effet, comment ne pas s'exclamer de concert avec le journaliste Pierre Nadeau, qui faisait état, en ces termes, des derniers voyages du pèlerin de l'Avenue des Pins:

Pauvres Ukrainiens, ils n'auront jamais suffisamment de lacs pour noyer les chagrins qu'ils se préparent. Quoique, après tout, ils aient bien une Mer noire!... »

Les conditions de la sécession

Allen Buchanan

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027197ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027197ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Buchanan, A. (1992). Les conditions de la sécession. *Philosophiques*, 19 (2), 159–168. <https://doi.org/10.7202/027197ar>

LES CONDITIONS DE LA SÉCESSION^I

par

Allen Buchanan

Est-il possible – ou plutôt, est-il permis – à une nation de se donner la constitution de son choix? Si par « nation », on entend tout peuple ou groupe ethnique, c'est-à-dire tout groupe possédant une langue, une histoire et une culture communes, et si « se donner la constitution de son choix » signifie devenir un État complètement indépendant et souverain, alors je crois que la réponse à cette question est non.

On dit parfois que toute nation dans ce sens large (tout peuple ou groupe ethnique) a le droit à l'autodétermination. Cette position est défendable, et peut-être même non problématique, mais uniquement si le droit à l'autodétermination attribué à chaque « nation » dans ce sens large n'inclut *pas* le droit de toute « nation » à posséder son propre État souverain.

Le fait de posséder un État souverain n'est qu'une forme, la plus extrême des formes, de l'autodétermination pour un groupe. Donc même s'il est vrai que toute nation entendue dans le sens large, c'est-à-dire tout peuple ou groupe ethnique, a le droit à l'autodétermination, il ne s'ensuit pas que toute nation, toujours dans le même sens du terme « nation », a le droit à un État souverain.

Le principe selon lequel tout peuple ou groupe ethnique doit avoir (et a le droit d'avoir) son propre État souverain est parfois appelé le principe normatif nationaliste. Ce principe suppose que

I. Ce texte a été traduit par Geneviève Sicotte.

toute nation (entendue au sens large) a le droit de se séparer de tout État qu'elle ne contrôle pas exclusivement.

Le principe normatif nationaliste devrait être rejeté, et ce pour plusieurs raisons. La première, comme je viens de le suggérer, est que ce principe repose sur le présupposé erroné voulant que le droit à l'autodétermination implique un droit à la souveraineté (et donc un droit à la sécession). De plus, le principe selon lequel toute « nation » dans le sens large, c'est-à-dire tout peuple ou groupe ethnique, doit avoir son propre État souverain, nie catégoriquement la légitimité de tout État abritant plus d'un groupe ethnique, du moins si l'un de ces groupes aspire à la souveraineté. Il s'agit là d'une conséquence très troublante, puisque le pluralisme ethnique est souvent considéré comme l'un des traits distinctifs de l'État moderne, ou à tout le moins de l'État moderne libéral.

De plus, le nombre de groupes ethniques ou de peuples n'est pas limité, mais pourrait augmenter par l'immigration ou autrement; c'est dire que le principe normatif nationaliste, qui assimile le droit à l'autodétermination au droit à la souveraineté et donne à tout peuple ou groupe ethnique le droit à l'autodétermination, pourrait donner lieu à une fragmentation politique illimitée.

Mais ce n'est pas tout. Même sans tenir compte de l'instabilité et des coûts économiques de la fragmentation illimitée qu'il sanctionne, le principe normatif nationaliste suscite une objection beaucoup plus sérieuse. Ernest Gellner formule la difficulté comme ceci:

Pour parler simplement: il y a un grand nombre de nations potentielles sur terre. Notre planète contient aussi de la place pour un certain nombre d'entités politiques indépendantes ou autonomes. Mais n'importe quel calcul raisonnable montre que le nombre des premières (les nations potentielles) excède sans doute très, très largement le nombre d'États possibles. Si cet argument ou ce calcul est correct, tous les nationalismes ne peuvent pas être satisfaits, et surtout pas tous au même moment. La satisfaction des uns fait la frustration des autres. Ce qui vient appuyer et renforcer encore cet argument, c'est le fait qu'un très grand nombre des nations potentielles de ce monde vivent ou ont vécu jusqu'à récemment non pas dans des entités territoriales circonscrites, mais mêlées les unes aux autres selon des structures complexes. Dans de tels cas, il s'ensuit qu'une entité territoriale politique ne peut devenir ethniquement homogène que si elle tue, expulse ou assimile tous les habitants n'appartenant pas à son ethnie dominante².

2. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 2.

Ainsi, il n'est pas suffisant de soutenir que l'on doit rejeter le principe selon lequel chaque nation, c'est-à-dire chaque peuple ou groupe ethnique, doit avoir son propre État souverain, sous prétexte que c'est un principe irréalisable ou trop coûteux économiquement. Ce principe doit être rejeté parce que même une simple tentative de le reconnaître entraînerait des coûts moraux inacceptables.

On peut maintenant voir pour quelles raisons on doit répondre par la négative à notre question de départ, si une « nation » signifie simplement tout peuple ou groupe ethnique, et si « se donner la constitution de son choix » suppose que la nation se sépare de l'État qui l'abrite et qu'elle devient souveraine. Les « nations » prises dans ce sens large n'ont pas le droit à la souveraineté. Elles peuvent avoir le droit à l'autodétermination, mais le droit à l'autodétermination n'inclut pas le droit à la souveraineté, et donc à la sécession.

Mais peut-être n'est-ce pas là le sens qu'il faut donner au terme « nation » tel qu'il apparaît dans notre question. Si, au lieu de l'interprétation proposée, « nation » signifie ici un groupe *ayant droit* à son propre État souverain, alors la réponse à notre question est oui. Car évidemment, si un peuple a droit à la souveraineté, il a aussi le droit de déterminer la forme constitutionnelle de cette souveraineté — c'est-à-dire « le droit de se donner la constitution de son choix ». Mais si c'est ainsi que l'on doit comprendre notre question, la réponse, bien qu'affirmative, n'a rien de bien excitant. En fait, il s'agit d'une véritable tautologie, et au surplus pas très intéressante. Tout dépendra alors de savoir quels sont les groupes qui constituent des nations en ce sens spécifique, c'est-à-dire quels sont les groupes ayant droit à la souveraineté et donc ayant le droit de faire sécession s'ils se retrouvent dans un État qu'ils ne contrôlent pas exclusivement.

Même s'il est vrai qu'une « nation » dans ce second sens (c'est-à-dire un groupe ayant droit à la souveraineté) peut se donner la constitution de son choix, il ne s'ensuit pas que le Québec puisse le faire, à moins que les Québécois ne constituent véritablement une nation dans ce second sens, un groupe ayant droit à son propre État souverain. Mais c'est précisément ce que certains remettraient en question. J'en conclus que la réponse à la question « une nation peut-elle se donner la constitution de son choix? » est soit trivialement vraie, soit non trivialement fausse, et que dans aucun de ces cas elle ne jette une quelconque

lumière sur la question de savoir si oui ou non le Québec a le droit de faire sécession.

Il est plus éclairant de se concentrer sur les deux questions suivantes. Premièrement, le Québec a-t-il le droit de faire sécession — et si oui, de quelle sorte de droit s'agit-il? Deuxièmement, nonobstant le fait que le Québec ait ou non ce *droit*, quelles devraient être les conditions justes de cette sécession? En ce qui concerne la seconde question, celle des conditions justes de la sécession, je m'arrêterai en particulier à deux aspects cruciaux et émotivement chargés: *la question territoriale* et *le problème du statut des autochtones* du Québec.

Lorsqu'on parle de droit à la sécession, on peut vouloir parler soit d'un droit moral, soit d'un droit légal. Un droit légal à la sécession devrait être soit un droit constitutionnel, soit un droit reconnu par le droit international. Quelques États ont inclu dans leur constitution le droit à la sécession — en particulier l'Union Soviétique, la fédération de Malaisie (pendant un court laps de temps), et plus récemment la Tchécoslovaquie. Le Canada ne figure toutefois pas parmi ces États. Le Québec n'a pas de droit constitutionnel à la sécession.

On ne peut pas non plus soutenir de façon convaincante que le Québec a un droit à la sécession en vertu du droit international. Le droit international concernant le droit à la sécession est un fouillis scandaleux. Le plus que l'on puisse dire, c'est qu'*en pratique*, le droit international a toujours reconnu un droit à la sécession *uniquement* aux colonies du tiers monde soumises à une domination étrangère.

Au niveau des *principes*, le droit international se trouve dans une situation problématique à cause de son adhésion à deux principes incompatibles, et qui en plus sont tous deux indéfendables en eux-mêmes. Le premier est le principe d'inviolabilité de l'intégrité territoriale de tous les États existants. Ce principe est indéfendable principalement parce qu'il néglige le fait que des États existants ont obtenu des parties de leur territoire par l'agression pure et simple. Le second principe est celui selon lequel tous les peuples ont le droit à l'autodétermination, par laquelle ils peuvent librement déterminer leur statut politique. Ce principe, si on le prend au pied de la lettre et de façon inconditionnelle, commet l'erreur de confondre l'autodétermination avec la souveraineté, et est sujet à toutes les objections formulées plus haut. Mais comme je viens de le faire remarquer, en pratique, le principe du droit à l'autodétermination de tous les

peuples n'a jamais été appliqué de façon inconditionnelle. Son application a plutôt été limitée aux cas clairs de décolonisation.

Ces deux principes se révèlent inconciliables parce que le principe d'inviolabilité de l'intégrité territoriale des États existants interdit toute sécession pour quelque raison que ce soit, tandis que le principe du droit à l'autodétermination politique de tous les peuples (à moins qu'il ne soit pondéré) sanctionne une fragmentation virtuellement illimitée des États existants. Le plus que l'on puisse dire pour rendre ces principes conciliables est que le principe d'inviolabilité de l'intégrité territoriale doit être compris comme ne s'appliquant *pas* aux États comprenant des peuples assujettis, c'est-à-dire des groupes ethniques subissant l'oppression active d'autres groupes contrôlant l'État. Cette restriction convient au cas des peuples colonisés, mais pas à celui du Québec actuel. Par conséquent, même s'il est possible de donner une cohérence au droit international en ce qui concerne le droit à la sécession — ce qui est loin d'être sûr — il ne viendrait toujours pas étayer la revendication du Québec à un droit légal à la sécession.

Mais au-delà du droit légal, qu'en est-il du droit *moral* à la sécession? Dire qu'un groupe possède un droit moral à la sécession, c'est dire au moins deux choses: premièrement, que même en l'absence d'un droit légal, il est moralement acceptable pour un groupe de faire sécession s'il le souhaite; deuxièmement, que même en l'absence d'une obligation légale, les autres parties impliquées ont une très forte obligation morale de ne pas intervenir dans la sécession du groupe.

La sécession ne consiste pas uniquement dans la rupture des liens politiques: elle implique aussi la prise d'un territoire. Une justification solide pour la sécession devrait donc comporter, de la part des sécessionnistes, une revendication valable sur le territoire concerné.

Une grande partie de mon récent ouvrage, *Secession: The Morality of Political Divorce*³, tente de préciser les raisons pouvant justifier qu'un groupe ait un droit moral à la sécession. Parmi ce que je considère être de bonnes justifications pour un droit à la sécession, la seule qui me semblait pouvoir être applicable au cas du Québec était ce que j'appelle « l'argument pour la préservation culturelle ». Selon cet argument, un groupe peut faire sécession

3. Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce From Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1990.

si cela est le seul moyen de *protéger* sa culture. Dans le livre, je soulevais quelques questions difficiles quant à savoir si cet argument s'appliquait au cas du Québec, et j'énumérais certaines conditions qui devraient être satisfaites si l'on voulait que cet argument justifie le droit à la sécession. Depuis ce temps, j'ai acquis la conviction que plusieurs sécessionnistes québécois, et peut-être la plupart, veulent la sécession non pas pour protéger leur culture de la destruction, mais pour pouvoir librement déterminer dans quel sens se fera le développement futur de cette culture.

Cette position me semble comporter une difficulté. La position selon laquelle le besoin de protéger une culture de la destruction engendre le droit à la sécession est beaucoup plus solide et défendable que la position voulant que tout groupe désirant avoir le plein contrôle sur le développement de sa culture ait le droit à la sécession. Le problème avec la seconde position est qu'elle semble accorder beaucoup trop. En fait, si un tel droit était généralement reconnu et appliqué, la situation serait tout aussi chaotique et moralement intolérable que celle qui résulterait de l'adhésion au principe voulant que chaque peuple ou groupe ethnique ait le droit à la souveraineté. En d'autres termes, ce qui m'apparaît maintenant constituer l'argument principal pour appuyer le droit du Québec à la sécession me semble souffrir des mêmes défauts que le principe normatif nationaliste.

Évidemment, je ne soutiens pas que le besoin de déterminer le sens du développement de sa culture ne fournit pas à un groupe un motif pour revendiquer un certain droit à l'autodétermination. Je me demande simplement si le besoin de contrôler le développement d'une culture fournit un motif pour accéder à la plus radicale des formes d'autodétermination, c'est-à-dire à la sécession entraînant la formation d'un État souverain.

Il est temps de résumer le résultat de ma discussion jusqu'à présent. Le Québec n'a pas de droit légal à la sécession, ni selon la constitution, ni selon le droit international. On ne peut pas non plus soutenir que le besoin de déterminer le sens de développement de sa culture ou le droit à l'autodétermination lui donnent un droit moral à la sécession.

On peut toutefois arguer que le fait que le gouvernement canadien ait reconnu le référendum de 1980 sur la souveraineté-association, ainsi que le fait que le public en général ait considéré ce référendum comme légitime, montrent non

seulement que la plupart des Canadiens croient que le Québec a le droit de faire sécession, mais qu'ils *accordent* de ce fait un droit à la sécession. Je crois que cet argument possède un certain poids, mais il se trouve en quelque sorte affaibli à cause de la grande confusion qui régnait sur ce qu'était précisément la souveraineté-association, et donc sur le type de droit qui était reconnu ou accordé.

Ceci dit, je voudrais insister sur le fait qu'en fin de compte, je crois qu'il n'est pas très important de savoir si oui ou non le Québec a le droit de faire sécession. S'il y a dans la province une claire majorité en faveur de la sécession, le Canada doit alors accepter que le processus de sécession soit mis en marche. C'est toutefois une chose que de dire qu'il est juste de permettre la sécession, et c'en est une autre que de déterminer les conditions de cette sécession. Je traiterai donc maintenant de cette question très délicate des conditions de la sécession.

Comme je l'ai noté plus haut, la sécession ne consiste pas uniquement dans la rupture des liens politiques: elle implique aussi la prise d'un territoire. Pour savoir si la sécession est justifiée, et à quelles conditions elle l'est, il faudra ainsi savoir si les sécessionnistes peuvent valablement prétendre au territoire qu'ils cherchent à soustraire à l'État. La question territoriale ne peut pas être évitée.

De nombreux sécessionnistes québécois présument non seulement que la sécession est justifiable, mais qu'il est évident que les frontières actuelles de la province de Québec seront les frontières d'un Québec indépendant⁴. Ceux qui s'opposent à la sécession du Québec – ou qui l'accepteraient seulement à des conditions peu attrayantes pour les Québécois – invoquent deux raisons pour réfuter cette supposition. Premièrement, disent-ils, environ les deux tiers de la partie nord du Québec ont été cédés par le Canada à la *province de Québec*, une entité qui fait *partie de la fédération canadienne*. Deuxièmement, ils affirment que si les Québécois ont droit à la souveraineté, les autochtones y ont aussi droit. (Si les francophones québécois forment une société, une culture ou un peuple distincts, c'est aussi le cas pour les Inuit et les Cris.) La conclusion qu'ils tirent de cela est que si les Québécois ont le droit de faire sécession, ce droit ne

4. Ce qui suit est en partie tiré de mon essai « Quebec Secession and Native Territorial Rights », *Le Réseau* (publié par le Réseau sur la Constitution), vol. 2, n° 3, mars 1992, pp. 2-4, et est utilisé avec la permission des éditeurs du *Réseau*.

s'applique pas à la province ou au territoire entier, mais seulement à la petite portion où s'établirent à l'origine les colons français. On conclut aussi parfois de ce raisonnement que si les Québécois ont le droit d'avoir leur propre territoire souverain, les autochtones ont aussi ce droit.

Aucun de ces arguments n'est fondé. Malheureusement, de nombreux partisans de la sécession du Québec, pressés de réfuter ces conclusions, invoquent des arguments tout aussi chancelants qui discréditent à leur insu leur propre cause.

La réplique type des sécessionnistes consiste en deux arguments. Premièrement, en vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (1975), tous les droits des autochtones sur le territoire québécois ont été abolis; il ne peut donc pas y avoir de sécession des autochtones. Deuxièmement, il ne peut pas être question de réduire le territoire du Québec puisque selon la Constitution, les frontières d'une province ne peuvent être changées sans son consentement.

Ce second argument est facile à réfuter. La Constitution interdit de changer les frontières de la *province* de Québec sans son consentement, et la province de Québec est une unité de la fédération canadienne. Cette disposition ne s'applique donc qu'à la condition que le Québec demeure une province.

Le recours à la Convention de la Baie James et du Nord québécois soulève des problèmes plus complexes. La portée véritable de la Convention est sujette à bien des débats. Il est vrai qu'elle abolit les droits des autochtones relativement à la *possession du territoire*. Toutefois, les autochtones estiment, de façon assez vraisemblable, que la Convention leur garantit un rôle dans la prise de décisions concernant le développement de la région. Ils croient que ce rôle dans la prise de décision sur des questions de contrôle et de compétence est un élément important de leur autodétermination, et qu'ils l'ont obtenu en échange de leur renonciation à toute revendication sur le territoire lui-même.

La signification exacte de la Convention n'est pas essentielle. Ce qui importe, c'est le fait que c'est un accord ayant été conclu *dans le cadre de la Constitution fédérale*, et que celle-ci donne au gouvernement fédéral le mandat de protéger les intérêts fondamentaux des peuples autochtones. Par conséquent, on ne peut pas présumer que les autochtones auraient accepté les conditions de la Convention si celle-ci n'avait *pas* été signée dans le contexte de l'obligation du gouvernement fédéral de protéger leurs intérêts, de même que dans le cadre complexe de la législation et de

l'administration fédérales qui a été développé au cours des décennies pour permettre au gouvernement de s'acquitter de ce mandat de protection. Il s'ensuit donc que *l'existence de l'obligation fédérale et du cadre institutionnel pour l'exécuter sont une condition de validité pour la Convention*. C'est par conséquent une erreur de supposer que la sécession du Québec n'aurait aucune incidence sur la Convention. C'en serait également une de dire que la Convention règle la question territoriale ou le statut des peuples autochtones.

J'estime que les peuples autochtones se montreraient imprudents et le gouvernement fédéral irresponsable s'ils n'exigeaient pas comme condition préalable à la sécession la renégociation du statut des autochtones. On ne peut pas prédire l'issue de ce processus complexe. Toutefois, il faut éviter de s'enfermer dans l'idée préconçue et erronée selon laquelle les seuls choix qui s'offrent aux autochtones sont soit d'être une simple « minorité culturelle » dans un Québec indépendant, soit de posséder leur propre État souverain. Les sécessionnistes admettront eux-mêmes que la première option est inacceptable. (Après tout, ce sont eux qui se plaignent que les concepts éculés du bilinguisme et du multiculturalisme ne peuvent pas assurer l'autodétermination réelle d'une société distincte.) On ne doit pas croire non plus que la pleine souveraineté est possible ou souhaitable pour les peuples autochtones du Québec. Dans l'économie mondiale actuelle, où seules les entités politiques de grande taille peuvent espérer survivre, le statut d'État indépendant pour une très petite population est un obstacle à une réelle autodétermination.

Toutefois, l'argument antisécessionniste selon lequel les Québécois, dans le cas d'une sécession, n'auraient droit qu'à la petite portion du territoire originellement occupée par leurs ancêtres, est aussi trop simpliste. Il est vrai que la plus grande partie du territoire a été cédée à la province en tant que partie du Canada et en supposant qu'elle demeurerait de même. Néanmoins, le fait que le Québec ait toujours constitué une entité juridique distincte au sein du Canada et qu'il ait eu un statut de plus en plus autonome et spécifique dans la fédération crée certainement une *présomption* voulant que si la sécession survient, ce sera la sécession du territoire entier. Cependant, cette présomption pourra être relativisée selon que des ajustements seront nécessaires concernant le territoire ou les compétences gouvernementales pour protéger les intérêts légitimes des peuples autochtones, dont leur droit à l'autodétermination.

Je concluerai en résumant mes arguments principaux. Il importe peu de savoir si le Québec a un droit moral ou légal à la sécession. Il semble y avoir – et je crois qu’il devrait y avoir – un consensus sur le fait que le Québec peut faire sécession si une majorité sans équivoque de Québécois le désire. La question essentielle est alors de savoir quelles sont les conditions justes de la sécession. Parmi les conditions les plus importantes devant assurer que le processus de sécession soit juste, il y a la clarification du statut des peuples autochtones et la protection de leurs intérêts légitimes, incluant leur droit à l’autodétermination.

Il n’appartient pas à d’autres de déterminer à l’avance ce qui devra être accordé pour satisfaire le droit légitime des autochtones à l’autodétermination; cela ne peut émerger qu’à travers un processus équitable dans lequel les autochtones seront autorisés à défendre eux-mêmes leurs intérêts, tels qu’ils les conçoivent. On ne peut pas présumer que la protection adéquate des intérêts des peuples autochtones ne demandera *pas* qu’on leur accorde des compétences significatives sur une portion du territoire, ou même que l’on procède à des modifications des frontières entre le Canada et le Québec dans le cas où les peuples autochtones choisiraient de demeurer dans le cadre canadien. Cela signifie que la question autochtone et la question territoriale sont inextricablement liées. Aucune ne peut être évitée, et aucune ne peut être résolue sans que l’autre ne doive l’être aussi. Il n’existe pas de voie aisée dans la tâche difficile de déterminer les conditions justes de la sécession.

*Département de philosophie
Université d’Arizona (Tucson)*

Le fardeau de la preuve

Kai Nielsen

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027198ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027198ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Nielsen, K. (1992). Le fardeau de la preuve. *Philosophiques*, 19 (2), 169–190.

<https://doi.org/10.7202/027198ar>

LE FARDEAU DE LA PREUVE¹

par

Kai Nielsen

LE DROIT À L'AUTODÉTERMINATION

Si, comme je crois que nous devrions le faire, nous justifions les jugements moraux en démontrant qu'ils sont des jugements bien pesés, qui demeurent tels lorsqu'ils sont placés dans un équilibre réfléchi large, alors nous devons accepter – c'est du moins ce que j'avancerai – que des personnes largement majoritaires dans un territoire distinct ont le droit de déterminer leur destinée commune, à condition qu'elles ne violent pas les libertés civiles d'autres personnes, incluant bien sûr les minorités vivant sur le même territoire². Cela signifie que ces personnes ont le droit de déterminer comment elles souhaitent vivre, y compris, très fondamentalement, comment elles souhaitent gouverner leur vie commune. Cela est particulièrement pressant pour un peuple possédant une culture et des traditions distinctes et y attachant une grande valeur. Le fait que de tels peuples aient un tel droit est l'un de nos jugements moraux les plus fondamentaux, du type que John Rawls appelle un de nos

1. Ce texte a été traduit par Geneviève Sicotte.

2. J'ai articulé mon exposé sur l'appel aux jugements bien pesés dans un équilibre réfléchi large d'après mes ouvrages *After the Demise of the Tradition*, Boulder, CO, Westview Press, 1991, pp. 195-248 et *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa, NJ, Rowman and Allenheld, 1985, pp. 13-44. Voir aussi mes articles « On Needing a Moral Theory: Rationality, Considered Judgments and the Grounding of Morality », *Metaphilosophy*, 13, avril 1982, pp. 97-116, et « Sticking with Considered Judgments in Wide Reflective Equilibrium », *Philosophia*, 13, n° 3-4, 1985, pp. 316-321.

jugements bien pesés³. De plus, ce n'est pas un jugement bien pesé isolé, mais – c'est du moins ce que j'avancerai – un jugement bien pesé s'intégrant à une structure cohérente d'autres jugements bien pesés, de conceptions morales théoriques et de croyances empiriques qu'auront de manière caractéristique les gens vivant dans des démocraties constitutionnelles modernes. Je ne dis rien sur ce qui pourrait, pour n'importe quelle personne vivant dans n'importe quelles conditions, dans n'importe quel lieu et à n'importe quelle époque, être justifié ou même rationnel. Je soupçonne qu'une telle justification non historique et non contextuelle serait même impossible à concevoir. Quoi qu'il en soit, je parle de justification pour *nous*, c'est-à-dire pour des gens modernes, adhérant à la démocratie et vivant dans des démocraties constitutionnelles⁴. Je ne crois pas, pour me répéter, que nous puissions parler de manière plausible de ce qui pourrait être justifié pour tout agent rationnel. La justification, qui de toute façon demeure toujours fragile, est beaucoup plus contextuelle et historiquement déterminée que cela⁵.

3. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, pp. 19-21, 48-51 et 577-587, et John Rawls, « The Independence of Moral Theory », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association XLVII*, 1974/75, pp. 7-10. Voir aussi Norman Daniels, « Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics », *Journal of Philosophy*, 76, 1979, et son « Reflective Equilibrium and Archimedean Points », *Canadian Journal of Philosophy*, 10, mars 1980. Cette méthodologie a suscité une résistance généralisée dans la communauté philosophique. Certaines des critiques les plus pénétrantes sont venues de sources aussi différentes que Jean Hampton et Joseph Raz. Voir Jean Hampton, « Should Political Philosophy be Done Without Metaphysics? », *Ethics*, 99, n° 4, 1989, pp. 791-814, et Joseph Raz, « The Claims of Reflective Equilibrium », *Inquiry*, 25, n° 3, 1982, pp. 307-330, et « Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, 19, n° 1, pp. 3-46. J'ai tenté de contrer de tels arguments dans *After the Demise of the Tradition*, pp. 231-248, et dans « Rawls and the Socratic Ideal », *Analyse & Kritik*, 13, n° 1, 1991, pp. 67-93.
4. Voir Rawls sur la justification dans *A Theory of Justice*, pp. 577-587. Voir aussi sur cette question ses essais plus tardifs: John Rawls, « Kantian Constructivism in Moral Theory », *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 515-552; « The Idea of an Overlapping Consensus », *Oxford University Journal of Legal Studies*, 7, 1982, pp. 1-25; « The Domain of the Political and Overlapping Consensus », *New York University Law Review*, 64, n° 2, 1989, pp. 233-55; et « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, 14, n° 2, 1985, pp. 223-251.
5. Dans les essais énumérés plus haut, Rawls dit clairement qu'il n'entre pas dans son ambition de tirer une moralité, même partielle, de la rationalité. L'échec spectaculaire de Alan Gewirth et de David Gauthier à démontrer

Ce que je défends plus haut est ce qui, dans notre jargon politique populaire, a été désigné par le terme vague de droit inhérent à l'autodétermination. Je n'aime pas beaucoup ce type d'expression, car on ignore ce qu'est précisément un droit *inhérent*, et on ignore aussi ce qu'est précisément un droit. Mais ce qui précède contribue à démythifier partiellement cette expression, et c'est cette conception que je vais défendre et expliciter.

Pour des gens bien informés et aux sentiments démocratiques relativement peu encombrés d'idéologie, les États-nations – du moins ceux que nous connaissons – ne constituent guère des objets d'amour, de vénération ou même de grande loyauté. Les États n'en demeurent pas moins des maux nécessaires, des instruments essentiels pour assurer la sécurité et la possibilité même d'arriver à quelque chose qui ressemble à une vie confortable⁶. L'anarchie, quand on n'en considère pas les détails pratiques, est un bel idéal, mais hélas, les détails pratiques doivent toujours être considérés. Si nous croyons que les peuples ont un droit à l'autodétermination quand ils sont clairement majoritaires sur un certain territoire et qu'ils ne violent pas les libertés civiques des minorités vivant sur leur territoire et même ailleurs, alors nous devons aussi, pour ce qui est des situations dans lesquelles nous vivons, croire qu'ils ont le droit de former un État-nation ou de protéger un État-nation existant de manière à se donner un instrument pour assurer leur autonomie et la conception qu'ils ont d'eux-mêmes en tant que peuple. Mais dans les conditions de rareté modérée qui caractérisent les sociétés développées, la création ou le maintien d'un État n'est justifiée que si l'État qui est créé ou qui est maintenu est une démocratie constitutionnelle. Et l'on ne peut pas avoir de démocratie constitutionnelle à moins que les libertés civiques des gens vivant dans cet État ne soient protégées.

L'application de cela au cas du Québec devrait être claire. La société ou la nation qu'est le Québec a le droit de former un État-nation si elle choisit de le faire. Tout dépend de la décision

un tel lien, malgré le caractère sophistiqué et soigneux de leurs exposés, devrait nous signaler ce que nous aurions dû deviner au départ – qu'une telle position est impossible à soutenir. Voir mon ouvrage *Why Be Moral?*, Buffalo, NY, Prometheus Books, 1989, pp. 245-268, et mon article « Can there be Justified Philosophical Beliefs? », *Iyyun*, 40, juillet 1991, pp. 235-270.

6. Il y a eu, bien sûr, des sociétés sans État (l'Islande des sagas en était une). Mais dans notre contexte, les États sont absolument inévitables.

réfléchie que prendront les Québécois, et c'est à eux qu'il appartient de déterminer cela démocratiquement. Cela revient dans les circonstances à la détermination par la majorité. Cette décision peut être prise et cet État formé sans que soient violés les droits de qui que ce soit; plus encore, l'État formé devant être une démocratie constitutionnelle, cela doit être fait sans une telle violation. Dans les circonstances, aucun autre système politique ne serait légitime.

Cela implique un droit à la sécession, et même à la sécession unilatérale, pour les peuples placés dans la situation que j'ai décrite. Si ces peuples se perçoivent comme ayant une culture et des traditions distinctes et qu'ils sont largement majoritaires sur un territoire distinct, alors ils peuvent légitimement faire sécession de l'État-nation duquel ils font partie s'ils choisissent de le faire par une décision démocratique, à condition qu'ils ne violent pas les droits d'autres personnes vivant sur le territoire, incluant (bien sûr) les nouvelles minorités qui seraient créées par leur sécession. Il ne s'agit cependant pas ici d'un droit qu'auraient les individus à avoir l'État de leur choix, indépendamment du désir des autres individus vivant sur le même territoire. Penser cela relèverait d'un individualisme débridé et négligeant complètement la démocratie.

LA CONSCIENCE NATIONALE

Supposons que l'on dise, comme l'ont fait les libéraux et les marxistes traditionnels à la suite du rationalisme des Lumières, que l'on ne devrait pas, sauf pour des raisons purement pratiques, se préoccuper de telles identités locales, de telles identités nationales, le *Volksgeist* ou *Nationalgeist* glorifié face au rationalisme des Lumières par Johann Gottfried Herder⁷. Les rationalistes des Lumières croyaient que le fait de se préoccuper de telles questions était un signe d'immaturité, une relique irrationnelle ou même une régression à un passé barbare ou à tout le moins à un ethnocentrisme chauvin et rétrograde enclin à la

7. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, Berlin, 1877-1913. Herder soutenait que le *Volksgeist* ne requerrait ni identification ni défense d'un peuple, d'un nationalisme ou d'une religion choisis. Le fait de réaliser, poursuivait-il, que certaines personnes sont notre peuple ne mène pas nécessairement, et en fait ne doit pas mener, à la conclusion que ces personnes sont meilleures ou que leur mode de vie est supérieur. Nous nous identifions avec elles, elles sont notre peuple, mais nous n'avons pas besoin et nous ne devons pas conclure qu'elles forment un peuple supérieur. Herder n'est pas Fichte, et encore moins un national-socialiste.

xénophobie⁸. Nous devons, poursuivaient-ils, nous opposer à ces loyautés ethnocentriques. Nous devons être non pas nationalistes, mais internationalistes, et éviter tout attachement local. C'est l'humanité, plutôt que des particularités culturelles enracinées dans la solidarité des groupes, qui doit faire l'objet de notre adhésion réfléchie et qui doit constituer notre conception éthique sous-jacente, une conception profondément humaniste et internationaliste, selon laquelle nous structurons nos entreprises politiques. L'appel au sentiment national – au sentiment d'appartenir à une nation – est toujours une marque d'immaturité et d'ethnocentrisme.

C'est ainsi que raisonnaient à la fois Marx et Comte. Ils considéraient les loyautés nationales ou régionales – les attachements locaux – comme des résistances irrationnelles, reliées aux formes les plus primaires de développement social, et que l'évolution historique à venir rendrait obsolètes. Dans une analyse à ce sujet, G. A. Cohen (nonobstant son marxisme analytique qui devrait lui faire soutenir le contraire) cite une page de Isaiah Berlin, qui à son tour suit dans les grandes lignes Herder, où Berlin affirme qu'il s'agit là d'une erreur, d'une erreur qui a empêché un grand nombre de socialistes tout autant que de libéraux de voir la puissance et l'attrait du nationalisme au dix-neuvième et au vingtième siècles⁹. Berlin remarque que le nationalisme est « aujourd'hui un phénomène mondial, probablement le facteur unique le plus puissant dans les États nouvellement établis, et dans certains cas chez les populations minoritaires de nations plus anciennes »¹⁰. Habituellement, mais pas toujours, ce vif désir « d'indépendance nationale se mêle à une résistance sociale à l'exploitation »¹¹. Il se pourrait bien, poursuit-il, « qu'aucune minorité ayant préservé sa propre tradition culturelle [...] ne puisse tolérer indéfiniment la perspective de demeurer pour toujours une minorité gouvernée par une majorité ayant des conceptions ou des habitudes différentes »¹².

8. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, New York, Alfred A. Knopf, 1991, p. 248.

9. G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 137-146.

10. I. Berlin, *Op. cit.*, p. 251. (NDLT: cette citation et les suivantes sont librement traduites).

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

Aucune politique normative voulant s'ancrer dans le monde réel et éviter de devenir utopique au mauvais sens du terme ne peut se permettre d'ignorer ces considérations sociologiques et psychologiques. Les peuples souffriront et ne pourront s'épanouir là où ils n'ont pas d'identité sociale stable¹³. Herder a raison de croire que parmi les besoins fondamentaux des êtres humains, il y a, aussi fondamental que le besoin de manger, de se reproduire ou de communiquer, le besoin d'appartenir à un groupe, c'est-à-dire à une communauté quelconque. Mais cela signifie un attachement à une identité locale, et pas seulement à l'humanité en général: ces communautés, ces *Gemeinschaften*, sont toutes distinctes, ayant leurs formes et leurs structures propres. Les membres de ces communautés sont issus d'un courant de traditions qui modèle profondément leur identité et leur façon d'être, à la fois émotivement et intellectuellement. Berlin formule ainsi la conception de Herder: « Les hommes attachaient (et devraient attacher) une grande valeur aux coutumes, aux activités, aux modes de vie, à l'art et aux idées produits par l'humanité, non pas selon des critères universaux, applicables à tous les hommes et à toutes les sociétés, indépendamment de l'époque et du lieu [...] mais parce que c'étaient les leurs, qu'ils exprimaient leur vie locale, régionale et nationale, et leur parlaient comme ils ne pouvaient parler à aucun autre groupe humain »¹⁴. Si nous voulons trouver un sens aux dimensions morale et politique de notre vie – un sens à notre vie en tant qu'être social – nous devons, poursuit-il, donner un poids moral à nos liens avec des identités particulières enracinées dans une tradition, une langue particulière, une histoire particulière, une région particulière, et le reste. Cela, comme le soutient Herder, ne mène pas nécessairement (et en fait ne devrait pas mener) à la revendication ethnocentrique et agressivement nationaliste selon laquelle notre tradition est supérieure à toutes les autres, ou à une

13. Voir G. A. Cohen, *Op. cit.*, et Kai Nielsen, « Undistorted Discourse, Ethnicity, and the Problem of Self-Definition », dans Winston A. van Horne, (dir.), *Ethnicity and Language*, vol. 6, Milwaukee, WI, University of Wisconsin System, 1987, pp. 16-36, et Kai Nielsen, « Cultural Identity and Self-Definition », *Human Studies*, 10, oct. 1987, pp. 383-390.

14. I. Berlin, *Op. cit.*, p. 245. Voir aussi Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, London, Hogarth Press, 1976, chap. xiii-xxvii, pp. 145-216, et Isaiah Berlin, *Against the Current*, New York, Viking Press, 1980, pp. 252-286 et 333-355. Pour des arguments solides mais quelque peu différents soutenant que l'appel à l'humanité n'est pas suffisant, voir Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 21-34 et 175-222.

revendication voulant que les autres traditions n'aient pas de mérite, en aient un peut-être égal au *nôtre*, ou même en aient un très grand, cela devrait plutôt nous inciter à reconnaître que c'est parce qu'elle est la nôtre que cette tradition est importante pour *nous*, et que comme l'a affirmé Émile Durkheim, nous devons, qui que nous soyons, nous avouer à nous-mêmes l'importance de ces attachements locaux si nous ne voulons pas être la proie de l'aliénation et du sentiment de n'avoir pas de patrie. Les êtres humains, s'ils veulent échapper à de tels maux, ne peuvent pas être des cosmopolitains *déracinés*. Ils peuvent, et en fait doivent selon Herder, être des cosmopolitains, mais ils ne peuvent pas être des cosmopolitains déracinés. Il ne suffit pas d'être loyal envers l'humanité; chacun a besoin de sentir qu'il a une patrie, qu'il est membre d'un peuple particulier. Nous ne pouvons pas transcender ou rejeter de telles particularités nous concernant¹⁵.

Pour parler plus abstraitement, ces particularités culturelles sont nécessaires à la satisfaction des besoins d'identité personnelle et de définition de soi de l'individu. La réalisation de soi et le sentiment de l'identité ne peuvent pas se nourrir uniquement de l'activité créatrice ou de l'identification avec l'humanité. Le développement de pouvoirs humains, les *Gattungswesen* de Feurbach, qui se ferait indépendamment des définitions de soi particulières et culturellement spécifiques, est probablement impossible, et même s'il est possible, il n'est pas suffisant pour fournir quoi que ce soit qui ressemble à une définition de soi adéquate. Comme le formule bien G. A. Cohen, « un individu n'a pas uniquement besoin de développer et de jouir de ses pouvoirs. Il a besoin de savoir qui il est, et comment son identité le relie à d'autres individus particuliers. Il doit, comme l'a vu Hegel, trouver quelque chose en dehors de lui qu'il n'a pas créé, et à quoi quelque chose en lui correspond, en raison du processus social qui l'a créé, ou en raison d'une redéfinition du moi élaborée par l'expérience ultérieure »¹⁶. Pour dire les choses sommairement, nous sommes perdus si nous ne pouvons pas nous identifier à une partie quelconque d'une réalité sociale objective : une nation, mais pas nécessairement un État, avec ses traditions caractéristiques. On trouve chez les gens le besoin – aussi

15. Berlin fait ressortir avec force et clarté cet aspect de Herder. Voir I. Berlin, *Vico and Herder*, *Op. cit.*. Pour une objection soutenant que Berlin a fait Herder plus libéral qu'il ne l'est en réalité, voir Conor Cruise O'Brien, « Paradise Lost », *New York Review of Books* XXXVIII, 23 avril 1991, pp. 52-60.

16. Cohen, *Op. cit.*, p. 139.

profondément ancré que le besoin de développer leurs talents – non seulement d'être capables de dire ce qu'ils peuvent faire, mais d'être capables de dire qui ils sont. Cela, on le trouve, on ne le crée pas, et on le trouve dans « l'identification avec les autres dans une culture partagée basée sur la nationalité, la race ou la religion, ou sur une combinaison variable de celles-ci »¹⁷. La nature humaine étant ce qu'elle est, la conscience nationale et la création et le maintien d'une nation sont extrêmement importants pour nous (qui que nous soyons). Dans les conditions contemporaines, cet établissement et ce développement d'une conscience nationale ne peuvent être réalisés qu'à l'aide d'un État-nation qui corresponde à cette conscience nationale.

L'ÉTAT-NATION

Un certain nombre de critiques concernant cette lecture sociale de la définition de soi se présentent immédiatement à l'esprit. Premièrement, on pourrait soutenir que pour qu'une culture soit préservée et que s'épanouisse une conscience nationale, il n'est pas nécessaire qu'un État-nation représente et protège cette conscience nationale. Une nation n'a pas à avoir son propre État-nation qui exprimerait ses intérêts. Tout ce dont nous avons besoin pour notre définition de soi, c'est d'une culture partagée dans un environnement non hostile. Une conscience nationale, un sentiment de former un peuple, comme l'a affirmé Herder, qui est tout aussi anti-étatiste que Bakounine, n'a pas besoin d'un État-nation pour s'exprimer.

Il est effectivement vrai qu'un peuple peut avoir un sentiment national sans avoir un État-nation, mais il est aussi vrai que dans les conditions modernes, cette conscience nationale et l'identité qui lui est associée sont en sûreté uniquement lorsque les peuples ayant ces identités nationales prennent le contrôle de leurs conditions d'existence en obtenant le pouvoir qui accompagne le fait d'avoir leur propre État – un État qui protège et qui promeut activement leurs aspirations nationales. Les États multiculturels ou multinationaux n'ont pas très bien fonctionné. Ils n'ont pas réussi à protéger, et encore moins à promouvoir, les identités sociales de leurs diverses cultures. Nous n'avons pas besoin d'invoquer des exemples aussi extrêmes que ceux de la Yougoslavie, de la Hongrie ou de la Roumanie pour voir cela. Même dans des démocraties constitutionnelles aussi établies que la Belgique ou le Canada, les choses ne se sont pas

17. *Ibid.*, p. 140.

très bien passées. La Finlande et la Suisse semblent être les seules exceptions à cette règle, mais la Suisse fonctionne bien – du moins en apparence – grâce à une structure fédérale extrêmement faible, où les cantons ont presque tous les pouvoirs et le contrôle. L'État-nation finlandais est jeune et il subsiste des conflits, bien qu'assez atténués, entre les suédophones et les finnophones qui composent sa population. Ma généralisation semble donc pouvoir être maintenue. Plus encore, quand on examine les grands empires multinationaux abritant plusieurs cultures dans leurs frontières, on voit que fois après fois, ils se sont transformés dans les monstruosité que selon Herder, ils ne pouvaient guère éviter de devenir.

Nous devons donc conclure que les peuples ayant une conscience nationale ont besoin d'un État-nation pour assurer leur identité sociale et pour contrôler leur propre existence. Ils ne pourront avoir cette identité assurée si leur État est contrôlé par des étrangers, et même des étrangers bien intentionnés, ayant des définitions d'eux-mêmes et des aspirations différentes. (Ils ne seraient pas des étrangers s'ils n'étaient pas si différents.) Le désir d'un peuple d'assurer son identité nationale ainsi que le désir d'autonomie qui en découle requièrent qu'un peuple ait son propre État-nation.

Mais pourquoi, pourrait-on objecter, se préoccuper de l'identité *sociale*? Ne voulons-nous pas l'autonomie et le contrôle de nos vies uniquement en tant qu'individus, ou n'est-ce pas, en toute lucidité, ce que nous devrions vouloir? L'identité sociale ou la définition sociale n'ont de valeur qu'en tant qu'elles mènent à cela. Ce qui compte, c'est nous en tant qu'individus, et uniquement en tant qu'individus. L'identité sociale a une valeur purement instrumentale, du reste assez peu fiable. Ces affirmations, bien que familières, sont fausses. Le contrôle sur nos vies que nous voulons est le contrôle sur *nos* vies non seulement en tant qu'individus, mais aussi en tant que peuple distinct. Et souvenons-nous que nous sommes tous, à des degrés variables de démarcation, membres d'un groupe qui est un peuple distinct¹⁸.

18. On soulève parfois une objection de type sociologique post-moderniste que je trouve moi-même troublante. Dans notre « ère post-moderne », dit-on, où de plus en plus de gens voyagent, vivent dans divers endroits, où des gens ayant des expériences et des antécédents très différents forment des couples, nous nous retrouvons avec un mélange (ayant peut-être parfois la vigueur des hybrides) où les gens peuvent ne pas savoir qui ils sont, c'est-à-dire peuvent ne pas avoir une identité sociale clairement délimitée, et ne pas s'en porter plus mal pour autant. En fait, ils peuvent

En fait, nous ne pourrions guère être des individus, des personnalités distinctes, sans une telle identité sociale. Sans cette identité, nous ne pourrions même pas nous reconnaître en tant qu'êtres humains ayant la capacité d'être autonomes. En fait, comme l'ont montré Steven Lukes et Maurice Mandelbaum dans leurs critiques de l'individualisme méthodologique, un grand nombre des comportements d'un individu ne peuvent pas être identifiés comme actions si l'on ne fait pas référence à une dimension sociale¹⁹. Aristote reconnaissait que nous sommes des animaux sociaux, et Herder reconnaissait que nous sommes un type d'animal social qui inévitablement a une identité particulière enracinée dans une socialisation particulière. Nous ne sommes pas uniquement, et même peut-être pas du tout, citoyens du monde; nous sommes Finlandais, Québécois, Danois, Catalans, Basques, Français, et ainsi de suite, bien qu'il arrive dans le monde moderne que nos identités soient mêlées. Parfois, notre nationalité a sa patrie dans un État qui nous appartient, et parfois elle ne l'a pas, mais ce sont les conditions modernes d'incertitude extrême qui peuvent faire qu'elle n'a pas d'appartenance précise.

Les philosophes, ne pouvant se passer de théorie éthique normative traditionnelle même quand ils reconnaissent notre socialité généralisée, sont aussi susceptibles de poser la question: pourquoi se préoccuper de telles définitions ou identité sociales, sauf pour des raisons pratiques? L'autonomie, la liberté, la réalisation de soi et le plaisir sont toutes des choses

même s'en porter mieux. J'estime que cela demande à être examiné de près, et bien sûr, empiriquement. Je pense qu'il faut dire que ces gens ne sont pas dépourvus d'identité sociale, mais que celle-ci est plus complexe et n'est pas aussi nettement définie que normalement. (Pensons ici en particulier aux enfants de tels couples.) C'est une question essentielle que de savoir s'ils ont besoin de pouvoir cerner précisément cette identité pour échapper à l'aliénation. Je pense que nous devons être agnostiques face à cela. Je suis incapable de cerner précisément ma propre identité sociale, mais pourtant, à moins que je ne me trompe moi-même profondément, je ne souffre pas de cela. Peut-être mon adhésion à la gauche est-elle un ersatz pour ces attachements locaux, me protégeant des effets psychologiques fâcheux provenant du fait de ne pas avoir de patrie locale déterminée. Mais cela est loin d'être clair, et évidemment, je suis un cas d'espèce.

19. Steven Lukes, *Essays in Social Theory*, London, Macmillan Press, 1977, pp. 177-186, et Maurice Mandelbaum, « Societal Facts », dans John O'Neill, (dir.), *Modes of Individualism and Collectivism*, London, Heinemann, 1973, pp. 221-234.

intrinsèquement bonnes, mais l'identité ne l'est pas. Pourquoi voudrions-nous être un certain type de personne? Au lieu de cela, il est plus raisonnable de vouloir être libre, d'être capable de faire ce que nous voulons en tant qu'individus libres de toute interférence, d'être heureux, de satisfaire nos désirs, et le reste. Pourquoi se préoccuper de choses culturelles comme la définition de soi et la compréhension de qui nous sommes?

La réponse vient en deux parties. Premièrement, *nous le faisons tout simplement*, et si nous tentons de faire abstraction de cela, nous ne serons ni autonomes, ni heureux. Deuxièmement, on pourrait poser exactement la même question au sujet de nos préoccupations pour des choses telles que l'autonomie, la liberté, le bonheur, le plaisir et l'évitement de la souffrance. Pourquoi devrions-nous penser que les quatre premières sont intrinsèquement bonnes et que la dernière est intrinsèquement mauvaise? La réponse, comme l'a montré Henry Sidgwick à propos du plaisir, est que lorsque nous y réfléchissons avec soin et que nous ne souffrons pas de confusion conceptuelle (en confondant la bonté intrinsèque avec la bonté instrumentale, par exemple), nous découvrons tout simplement que nous le faisons. Le plaisir nous apparaît, à la fois initialement et après réflexion, intrinsèquement bon. C'est simplement quelque chose que nous voulons en soi: ce que Georg von Wright considère être la marque de la bonté intrinsèque²⁰. On pourrait dire la même chose de la liberté ou de l'autonomie, bien que Sidgwick n'endosserait pas cela. Ce sont des choses dont nous nous préoccuons et que nous voulons pour elles-mêmes. Nous pouvons montrer que nous avons des raisons de les vouloir dans la mesure où elles ont également une utilité pratique, mais nous nous en préoccuons aussi pour elles-mêmes et ne pouvons pas donner de raison pour cela en dehors du fait que quand nous y réfléchissons avec soin et nous nous préoccuons de la chose, nous découvrons que nous le faisons²¹. L'identité de soi sociale a le même statut. Pour revenir aux remarques que je faisais au début de ce texte, il s'agit comme dans les autres cas d'un jugement bien pesé, et ce jugement, tout comme les autres, n'a pas à être

20. Georg Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 118.

21. Max Black, « The Gap Between "Is" and "Should" », dans W. D. Hudson, (dir.), *The Is/Ought Question*, New York, St. Martin's Press, 1969, pp. 99-113. De plus, même si l'argument soutenu plus haut est erroné d'une façon ou d'une autre et que l'identité sociale a seulement une valeur instrumentale, cela n'est certainement pas rien.

justifié, bien qu'il soit au moins possible d'intégrer les jugements bien pesés dans la structure cohérente d'un équilibre réfléchi large, forme de justification non fondationnelle défendue par Quine, Davidson et Rawls. Si ce recours aux jugements bien pesés soulève trop de questions, on peut, tout en continuant à éviter le fondationalisme, les considérer comme des préférences bien pesées – des choses que l'on désire pour elles-mêmes – et ces préférences bien pesées peuvent aussi être placées dans un équilibre réfléchi large. Le plaisir, la liberté et l'identité de soi ont tous le même statut ici. Nous n'avons pas plus de raison de traiter l'identité de soi sociale de valeur inacceptable parce que nous ne pouvons pas prouver qu'elle est intrinsèquement bonne que nous n'en avons pour dire que le plaisir n'est pas bon et que la souffrance n'est pas mauvaise parce que nous ne pouvons pas prouver qu'ils sont respectivement bon et mauvais.

LE FARDEAU DE LA PREUVE

Je veux maintenant aborder un ensemble d'objections tout différent: les objections tournant autour de considérations sur le fardeau de la preuve. Considérant qu'aucun droit n'est absolu, j'ai soutenu en tant que principe fondamental qu'un groupe désireux de former un État-nation répondant à ses aspirations a le droit (le droit revendiqué) à l'autonomie nationale, et allant avec lui le droit à la sécession, et si nécessaire à la sécession unilatérale. Quand je parle d'un tel groupe, un groupe formant une nation, et qui pourrait aussi devenir un État, je parle d'un groupe vivant sur un territoire distinct (l'habitant depuis longtemps), étant largement majoritaire sur ce territoire, et ayant aussi une culture distincte²². Ce groupe a le droit de se séparer de l'État duquel il fait partie s'il le souhaite et si, ce faisant, il ne viole pas les libertés civiques d'autrui, c'est-à-dire plus généralement s'il le fait en respectant les règles des démocraties constitutionnelles et en acceptant les normes du droit international. Là où un tel peuple ainsi réparti dans un territoire a un tel désir et le réalise

22. Il pourrait arriver qu'un peuple, comme ce fut le cas en Islande, s'en aille dans une partie complètement inoccupée du monde et forme un État ou une nation qui réponde à ses aspirations culturelles. Mais cela ne s'applique tout simplement pas dans les circonstances contemporaines, où tout le territoire viable est occupé. Aujourd'hui, un peuple dispersé ne pourrait former un État-nation qu'à la condition de prendre la place d'un peuple déjà présent sur un territoire, et cela est toujours moralement problématique.

selon les conditions décrites ci-dessus, le droit à la sécession devrait être, moralement parlant, relativement non problématique. Cela reflète la très grande valeur que nous accordons à l'autodétermination, à l'autonomie et au respect de la personne, et le point jusqu'auquel nous croyons que les gens doivent être libres de vivre leur propre vie selon leur désir, à condition qu'ils n'infligent pas certains torts aux autres personnes (en gros les torts décrits par John Stuart Mill).

Mon exposé adopte une vision plutôt permissive de la sécession comparé à d'autres (par exemple celui d'Allen Buchanan), accordant assez facilement le droit à la sécession (y compris à la sécession unilatérale)²³. Je considère que le fardeau de la preuve revient aux peuples désirant empêcher la sécession; ce sont eux qui doivent établir que dans les circonstances particulières qui les occupent, il est légitime de ne pas accorder le droit à la sécession. (Il y aura bien sûr des cas où cela sera légitime.) Certains ont pensé et soutenu (je pense à nouveau à Allen Buchanan) que le fardeau de la preuve devrait être dans l'autre camp. Selon ces derniers, il n'y a pas de droit à la sécession ou à la préservation de la culture, et encore moins à son développement. Le groupe qui fait sécession, a-t-on soutenu, prend une portion du territoire d'un État existant, et il a besoin d'une justification très solide pour le faire. Les biens, et même les biens fondamentaux de la préservation de la culture et de l'autodétermination d'un peuple, ne constituent pas des raisons suffisamment fortes pour justifier une telle prise de territoire. La personne cherchant à légitimer la sécession, poursuit-on, doit montrer que le peuple désirant faire sécession a été victime d'une profonde injustice, et que la sécession n'entraînera pas une injustice encore plus grande. Dans cette vision, il y a toujours une présomption contre la sécession: elle cause généralement de grands torts, et il faut donc avoir une justification extrêmement solide pour s'y engager.

Contrairement à cela, je crois que le droit à la sécession devrait être traité comme le droit au divorce par consentement mutuel. Nous devrions avoir la sécession par consentement mutuel comme nous avons le divorce par consentement mutuel. Dans aucun de ces deux cas, il n'est nécessaire de démontrer une injustice antérieure ou imminente. Si les parties veulent se séparer, dans les deux cas, elles ont le droit de le faire à condition de

23. Alan Buchanan, *Secession*, Boulder, CO, Westview Press, 1992.

ne pas infliger certains torts (mais pas tous les torts) à l'autre partie. Si Marie veut se séparer de Michel, elle devrait avoir le droit de le faire à condition qu'il y ait une juste répartition de leurs propriétés communes, que la subsistance et le soin de leurs enfants soient assurés, et ainsi de suite. De la même façon, si le Québec désire se séparer du Canada, il devrait avoir le droit de le faire à condition d'en arriver à un règlement juste concernant la dette et les actifs communs, et le reste. De la même façon que Marie, pour obtenir le divorce, n'a pas à prouver que Michel s'est comporté comme un salaud, le Québec, pour justifier la sécession, ne devrait pas avoir à prouver que de graves injustices ont résulté de l'union du Québec avec le Canada ou, si l'on veut, avec le reste du Canada. (Peut-être y a-t-il eu des préjudices qui ont donné lieu à des injustices et qui demanderaient réparation, mais cela est une autre histoire.) Il n'est pas nécessaire pour justifier le divorce qu'une partie soit coupable. Il suffit que Marie ne désire plus vivre avec Michel. De la même façon, il suffit que le Québec désire quitter le Canada (si c'est ce que le Québec désire) pour justifier la sécession. Le Québec n'a pas à montrer que le Canada lui a causé du tort.

Il me semble que pour des sociétés libérales respectant l'autodétermination, l'autonomie, l'égalité et la démocratie, cette façon de voir à la fois le divorce et la sécession ne devrait pas être problématique. Comme je l'ai remarqué, cela m'a amené à adopter une approche plutôt permissive face à la sécession. Pourquoi certains, tout en demeurant des défenseurs de la société libérale, n'ont-ils pas souhaité adopter une telle approche permissive? Pourquoi ces personnes, tout en ayant tendance à adopter une attitude permissive face au divorce, ne le font-elles pas face à la sécession?

Certains diront que s'il n'y a pas eu de coercition – une supposition très hypothétique dans la plupart des ententes étatiques – les parties sont liées par un contrat qu'elles ont accepté librement et qu'elles ne peuvent pas rompre sans avoir de très bonnes raisons. Tout comme une personne n'a pas le droit de s'en aller d'un mariage après qu'elle ait cessé de ressentir de l'affection pour son partenaire, un groupe ne peut pas rompre les ententes constitutionnelles et s'en aller d'un État existant quand il n'a plus d'affection politique et ne désire tout simplement plus faire partie de cet État. Ces individus et ces groupes n'ont pas le droit, même s'ils en ont le pouvoir, de *s'en aller tout simplement*.

On pourrait attaquer cette analogie avec l'argument familial selon lequel ce que signifie le consentement est beaucoup moins clair dans le cas de l'État que dans celui du couple. (Pensons ici aux critiques classiques de Locke.) Quand la majorité d'entre nous a-t-elle signé le contrat social? Mais je laisse cela de côté et je traite les deux cas comme pouvant à bon droit être mis en parallèle. Il est vrai que nous ne pouvons pas simplement nous en aller dans de telles situations. Dans le cas du mariage, si Marie et Michel ont contracté des dettes communes, l'une des parties n'a pas le droit de les ignorer et de laisser l'autre payer les pots cassés. Il doit aussi y avoir une juste division des propriétés et des autres biens que le couple détient ensemble et on doit s'assurer de subvenir aux besoins des enfants qu'ils peuvent avoir. Finalement, et de façon plus controversée, si l'une des parties, sans en être responsable, a subi des dommages clairs à cause des ententes passées entre les conjoints, tandis que l'autre partie en a bénéficié, la partie favorisée doit compenser la partie ayant subi des dommages. Ainsi, comme c'est typiquement le cas dans le mariage, si une femme a été économiquement désavantagée parce qu'elle a élevé les enfants tandis que son mari, libre ou plus libre de cette tâche, était avantagé par cette entente, une compensation est due à la femme, toutes choses étant égales par ailleurs²⁴. Mais cela ne s'appliquera pas à tous les types de torts subis. Si Michel souffre parce qu'il a perdu l'affection de Marie, il n'aura qu'à le supporter, aussi malheureux que cela soit pour lui. On ne peut de toute façon s'assurer de l'affection d'une autre personne par contrat, mais même si cela était possible, ou que la perte d'affection pouvait d'une manière ou d'une autre être compensée, dans une société qui respecte l'autonomie et l'autodétermination, les avantages provenant du fait que les gens puissent vivre leur vie comme ils l'entendent dépassent les effets de tels torts résultant de l'exercice de cette autonomie. Ces torts, bien que réels, ne constituent pas des motifs légitimes pour empêcher un divorce. Une compensation pour l'exploitation subie ou

24. Susan Moller Okin expose brillamment comment, dans le monde moderne, le divorce par consentement mutuel tend à causer des torts aux femmes, et elle montre ce qui doit être fait pour remédier à cela. Elle ne dit pas que le divorce par consentement mutuel devrait être défendu, mais que ce changement progressif dans la loi sur le divorce, bien que constituant une amélioration par rapport aux pratiques antérieures, comporte encore de très graves problèmes. Voir Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989, pp. 134-186.

pour le fait d'avoir été désavantagé, oui, mais pour de tels torts, non.

La même chose se passe pour la sécession. Si, pour prendre le cas qui nous occupe, le Québec désire se séparer du Canada, il ne peut pas légitimement s'en aller sans considérer la dette nationale. Il ne peut pas, et les indépendantistes ne le proposent pas non plus, simplement faire sécession et laisser le reste du Canada assumer la dette nationale dans son entier. De la même façon, le Canada n'a pas le droit d'exiger que le Québec paie pour toutes les propriétés fédérales du territoire qui entreraient en sa possession advenant une telle rupture, alors que les revenus d'impôt destinés à financer ces propriétés ont été perçus équitablement dans toutes les régions du Canada et alors que toutes ces propriétés fédérales ont été localisées de façon raisonnablement équitable dans les diverses régions du Canada. Des deux côtés, il y a des exigences de traitement juste et de division équitable. La nation faisant sécession ne peut donc pas simplement s'en aller de son association précédente, particulièrement dans une situation de consentement mutuel (où aucune des parties ne porte une responsabilité plus lourde que l'autre), sans qu'il y ait une division juste de l'actif et du passif de l'État duquel elle se sépare. Ici, pour assurer la justice, les deux parties doivent en arriver à un accord de gré à gré, à défaut de quoi elles doivent se soumettre à la décision d'un tribunal international. Ce tribunal ne décide pas si la société a le droit de faire sécession ou non — cela n'est de la juridiction d'aucun tribunal — mais se prononce sur ce qui, dans cette situation, constitue une division juste de l'actif et du passif. Encore une fois, de la même façon que Michel souffrira vraisemblablement de la perte de l'affection de Marie, le Canada anglais subira certainement une perte sur le plan culturel si le Québec se sépare. Mais à nouveau, une telle considération ne peut pas l'emporter sur le droit du Québec à se séparer si c'est ce qu'il choisit de faire. Dans une telle éventualité, c'est simplement une perte que le Canada doit assumer. Le fait de dire que le Québec ne peut pas simplement s'en aller ne comporte aucune présomption contre la sécession, et même contre la sécession unilatérale; cela signifie seulement que pour être légitime, la sécession doit emprunter une certaine voie. Encore ici, la sécession est comparable au divorce. Il est certain que comme dans les cas de divorce, il sera souvent extrêmement difficile de déterminer ce qu'est une division juste, mais cette difficulté n'est pas une impossibilité, et là où, comme dans nos sociétés, l'autonomie et l'égalité sont des jugements bien pesés très

profondément ancrés, de telles difficultés ne peuvent pas l'emporter sur le droit à la préservation culturelle et sur le droit qu'a un peuple donné de prendre, en tant que peuple, le contrôle de sa propre existence.

Supposons que quelqu'un, s'opposant toujours à ma conception plutôt permissive du droit à la sécession, soutienne, sans tenir compte de mes arguments ci-haut démontrant l'inverse, que la présomption morale doive être contre la sécession étant donné qu'il faut toujours fonctionner avec le présupposé d'un droit des États à l'intégrité territoriale. La propriété, affirme cet argument, doit être respectée. Nous n'avons pas le droit de diviser des territoires auxquels un État a droit. Seule une injustice extrêmement grave envers le groupe désirant faire sécession, une injustice assez importante pour appeler une rectification, justifierait que l'on divise un territoire de la sorte, une division qui minerait l'intégrité territoriale de l'État. Mais c'est là une autre forme de culte de la propriété. Pourquoi donner un tel poids moral à l'intégrité territoriale des États? Les États se font et se défont avec les changements de circonstances, incluant des changements dans l'identité sociale. Le Canada, après tout, n'existe que depuis une centaine d'années. De plus, nous avons assisté récemment à la disparition et à l'apparition rapide de nombreux États. Personne ne sait ou ne peut savoir si les acquisitions initiales étaient justes, et de toute façon, l'État n'est qu'un instrument. Ce qui devrait nous préoccuper, ce ne sont pas les droits de propriété et l'intégrité territoriale des États, mais plus fondamentalement, de savoir quels arrangements donneront à un plus grand nombre de personnes un pouvoir presque égal, de manière à donner au maximum de personnes le plus de contrôle possible sur leur vie qui soit compatible avec autant d'autres personnes que possible ayant le même contrôle et les mêmes pouvoirs. L'insistance sur les droits de propriété et sur l'intégrité territoriale des États n'est rien de plus qu'un masque idéologique destiné à protéger le *statu quo* quel qu'il soit, et cela, de façon générale, empêche les gens de prendre le contrôle de leur propre vie.

Évidemment, la sécession crée de nouvelles minorités, et ces minorités doivent être traitées équitablement. Le monde étant ce qu'il est, il y aura toujours des minorités. Les francophones sont une minorité au Canada, et les anglophones seraient une minorité dans un Québec souverain. Cela ne constitue une raison ni pour choisir de conserver le *statu quo*, ni pour le changer. Que les minorités soient vieilles ou récentes, le point crucial est

que leurs libertés civiques soient protégées. Là où c'est le cas et qu'un groupe culturellement distinct, largement majoritaire et résidant depuis longtemps dans un territoire donné, désire faire sécession d'un État duquel il fait partie, ce groupe peut légitimement le faire, même si cela entraîne la création de nouvelles minorités, dans la mesure où les libertés civiques de ces minorités ne sont pas violées. Et il ne suffit pas, pour empêcher la sécession, que le groupe éventuellement minoritaire *craigne* que ses libertés civiques ne soient pas respectées; il doit réellement exister de bonnes raisons de croire que cela surviendra.

Jusqu'à présent, j'ai considéré les objections morales à ma conception permissive de la légitimité de la sécession. Cependant, il existe aussi des objections d'ordre essentiellement pragmatique et fondées sur la prudence. On affirme qu'il est extrêmement coûteux de passer d'un État existant à un nouvel État. Plus encore, cela mène à l'instabilité, mine la sécurité des gens et leur confiance dans l'autorité établie. Leur situation pourrait, relativement à divers aspects très pratiques, devenir pire qu'elle ne l'est.

Je crois qu'ici, nous devons être prudents et y aller cas par cas. Il semble que ces torts (ou des torts comparables) surviendraient dans plusieurs cas, mais pas dans tous. Dans l'ancienne Union Soviétique et dans l'ancienne Yougoslavie, ces torts ou plusieurs d'entre eux ont effectivement lieu. Par contre, cela n'a pas été le cas quand l'Islande et la Norvège se sont séparées du Danemark. Là où il y a une longue histoire d'injustice, de méfiance et de haine mutuelles, de chauvinisme, d'intolérance religieuse et raciale et de xénophobie, on peut s'attendre à ce que les choses tournent mal, comme dans les cas de la Yougoslavie et de la Roumanie. Dans ces circonstances, il y aura une grande insécurité, et beaucoup de gens subiront des torts (pour dire le moins); cependant, il y avait déjà dans la situation présécessionnaire beaucoup de cela, ainsi que d'autres choses très graves comme par exemple la domination totalitaire ou autoritaire. Il est très difficile de déterminer quelle est la situation qui générera le plus de torts. Nous devons y aller cas par cas et être très prudents dans nos généralisations.

Là où ces choses manifestement mauvaises ne surviennent pas ou surviennent seulement sous une forme très atténuée, il n'y a pas de raison de croire que la sécession sera si coûteuse. La Scandinavie est un exemple de cela; de même, si les Gallois et les Écossais désirent suivre leur propre chemin en dehors du

Royaume-Uni, il n'y a pas de raison valable pour supposer que le coût en sera élevé. On peut plutôt penser que ce coût ne sera pas élevé puisque la situation dans ces cas en serait une où les croyances des gens – essentiellement la l'intensité de leur adhésion à la démocratie, leur respect des droits individuels et leur capacité d'être raisonnable – constitueraient des freins cruciaux²⁵. Si le Québec devait prendre la voie de l'indépendance, il n'est pas déraisonnable d'espérer, et même de s'attendre, à ce que les deux parties se montrent relativement raisonnables. Évidemment, il y aurait avant la sécession beaucoup d'hypocrisie et des magouilles idéologiques (une chose à laquelle nous assistons presque tous les jours), mais après qu'elle serait devenu un fait accompli, les choses prendraient un cours plus raisonnable. Les convictions relatives à la démocratie et au respect des droits sont solidement ancrées dans la culture des deux nations. Et même si l'on peut raisonnablement penser que la situation serait quelque peu enflammée, le Québec garderait un couloir ouvert entre les Maritimes et l'Ontario, et le Canada ne tenterait pas de soutirer le maximum au Québec et protégerait les droits des francophones hors-Québec. Les deux parties verraient la nécessité de la coopération future, et ne formuleraient pas des exigences déraisonnables et d'une injustice flagrante qui mineraient la possibilité d'une coopération future tout en leur donnant mauvaise réputation sur le plan international.

Peut-être suis-je trop optimiste dans ma vision des choses, mais l'histoire nous fournit des précédents parmi des pays relativement aisés ayant une longue tradition de démocratie constitutionnelle et un certain niveau d'éducation. Lorsque le Danemark et l'Islande se sont séparés, il y a eu de l'amertume des deux côtés, mais les deux pays y ont fait face de façon raisonnable et sont maintenant de bons voisins²⁶. Le Canada et le Québec

25. La capacité d'être raisonnable, considérée comme distincte de la rationalité, est directement une qualité morale. J'ai utilisé cette distinction, tout comme Brian Barry et John Rawls. Voir mon article « Distrusting Reason », *Ethics*, 87, oct. 1976, pp. 49-60. Pour les textes classiques à ce sujet, voir W. M. Sibley, « The Rational Versus the Reasonable », *Philosophical Review*, 62, 1953, pp. 554-560, et R. S. Peters, « The Development of Reason », dans S. I. Benn et G. W. Mortimore, (dir.), *Rationality in the Social Sciences*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976, pp. 299-331.

26. Les choses ne se passèrent pas toujours de façon aussi civilisée en Scandinavie. En 1520, l'armée du roi Christian II du Danemark massacra un grand nombre d'habitants de Stockholm.

ne sont pas — ou à tout le moins ne devraient pas être — différents à ce sujet.

UNE CRISE CONSTITUTIONNELLE?

Pour terminer, on pourrait me poser la question suivante: « Quel rapport y a-t-il entre la thèse que vous avez soutenue et la crise constitutionnelle? Pourquoi parler de sécession et d'indépendance, quand la question est de savoir quels nouvelles ententes constitutionnelles doivent, s'il y a lieu, être passées entre le Québec et le reste du Canada? » Si j'ai insisté sur les points développés plus haut, c'est que je crois que le fait même de conceptualiser la question en tant que crise constitutionnelle, particulièrement du point de vue du Québec, est une façon trompeuse et erronée de caractériser la situation. Certains considèrent déjà acquis le fait que le Québec se séparera et deviendra indépendant. Si c'est le cas, il n'y a pas de crise constitutionnelle pour le Québec. Les nouveaux États-nations ne sont manifestement pas liés par de vieilles constitutions, qu'il s'agisse de leur propre constitution en tant que province ou colonie avant qu'ils ne deviennent des États indépendants, ou de la constitution d'un État duquel ils veulent se séparer. Là où la situation n'en est pas une de révolution, ces nouveaux États ne doivent pas, en recherchant et en maintenant leur indépendance, violer les normes du droit international, mais c'est là une autre question. Leur tâche est d'élaborer une nouvelle constitution qui leur soit propre sans se préoccuper des questions constitutionnelles de l'État-nation duquel ils veulent se séparer, bien qu'ils doivent fonctionner à l'intérieur des paramètres de ce qui est permis aux démocraties constitutionnelles.

Les mêmes considérations demeurent valides si le fond du débat au Québec est de savoir s'il faut ou non devenir un État-nation indépendant, et si cela n'est pas une question résolue d'avance mais un choix véritable. C'est uniquement quand cette question sera résolue que la question constitutionnelle se portera au premier plan, et encore uniquement si elle est résolue d'une certaine façon. Si le Québec opte pour l'indépendance, la question constitutionnelle ne se posera pas: seuls seront à l'ordre du jour des problèmes de marchandage et de négociation juste entre le Québec et le Canada. (Je prends pour acquis que le Canada, contrairement au Nord durant la Guerre de Sécession américaine, ne tentera pas de maintenir l'union par la force.)

Si le Québec rejette l'indépendance, et tente de demeurer au sein du Canada mais avec un statut différent, alors la question

constitutionnelle se pose à nouveau. Mais cela demande que soit résolue la première question, c'est-à-dire la question de l'indépendance.

Ce qui précède, à ce qu'il me semble, ne demande que les réserves suivantes. Certains Québécois veulent laisser l'option de l'indépendance en suspens jusqu'à ce qu'ils puissent voir les nouveaux arrangements constitutionnels que les autres provinces et le gouvernement fédéral seraient prêts à accepter, et qu'ils puissent déterminer si ces arrangements seraient plus à la convenance d'un Québec recherchant une plus grande autonomie que cela n'est possible dans les arrangements actuels. Si c'est le cas, alors les questions constitutionnelles sont cruciales. J'ai supposé, peut-être à tort, que ce n'est pas le cas, et que la question est essentiellement de savoir si le Québec doit chercher à devenir un État souverain ou non. C'est évidemment une intuition politique de ma part. Si ma supposition, basée sur cette intuition, est correcte, c'est donc une erreur que de caractériser la crise actuelle comme une crise constitutionnelle. J'ai raisonné en conformité avec cette supposition dans les dernières parties de cet essai.

Il ne m'appartient pas, moi qui suis nouveau venu au Québec et de surcroît intellectuel déraciné, de même suggérer aux Québécois ce qu'ils devraient faire. J'ai uniquement voulu soutenir que si les Québécois prennent le chemin de l'indépendance, ils peuvent le faire sans violer les droits de qui que ce soit, et sans rien faire d'autre qui soit injuste ou de quelque autre façon moralement fâcheux ou imprudent²⁷.

*Département de philosophie
Université de Calgary*

27. Une version abrégée de ce texte a été présentée au colloque « Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix? », tenu le 12 mai 1992 au congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (ACFAS) à l'Université de Montréal. Dans cette note, je commenterai brièvement certaines affirmations de l'un des participants à ce colloque, Allen Buchanan. Buchanan a montré, correctement à mon avis, que la souveraineté n'est qu'une des formes que peut prendre l'autodétermination nationale. L'autodétermination peut prendre bien des formes en dehors de la souveraineté, et évidemment, l'autodétermination nationale n'entraîne pas nécessairement la souveraineté; mon argument est plutôt que sans la souveraineté, l'autodétermination nationale n'est pas assurée,

du moins pas dans les conditions modernes. Buchanan rejette tout principe d'un droit général à l'autodétermination, faisant valoir qu'il y a plus de nations voulant exercer leur droit à l'autodétermination qu'il n'y a de territoire sur lequel elles peuvent réaliser ce droit. La satisfaction de ce droit pour certains mènerait à sa privation pour les autres. Mais le droit à l'autodétermination, comme tout autre principe fondamental, comporte des clauses *ceteris paribus*, et doit selon moi pouvoir cadrer avec d'autres principes. Il ne constitue pas un principe suprême unique. Il arrive qu'il ne puisse pas être appliqué, dans des situations où son application amoindrirait des principes encore plus moralement pressants. Mais cela à mon avis est vrai de tout principe moral, et n'invalide pas ces principes pour autant. Buchanan affirme aussi que l'application de ce principe pourrait mener à une fragmentation illimitée. Cela est possible, sans doute, mais cela est-il vraisemblable? On peut même soutenir qu'il est préférable d'avoir davantage de petits États correspondant de plus près au sentiment national de différents peuples. À une certaine dimension – mais il n'y a pas de raison de penser que nous pouvons déterminer quand cela survient précisément – la région serait trop petite pour constituer un État viable dans les conditions modernes. Il semble peu plausible que l'île du Prince-Édouard ou que les îles Féroé puissent former des États-nations viables. Mais à un certain moment, la prudence et la raison se manifesteraient, et les gens ne chercheraient pas à former un État-nation, ou ne seraient pas justifiés s'ils le faisaient. Ils pourraient avoir le droit de le faire (cela pourrait être permis moralement), mais ne pas être justifiés de le faire. Ce que nous avons le droit de faire peut ne pas toujours être la bonne chose à faire. C'est parfois une erreur que d'exercer ce qui constitue tout simplement nos droits. On ne doit pas confondre « avoir le droit de faire x » avec « x est la bonne chose à faire ».

Le Québec ne doit pas se donner une constitution : il en a déjà une qu'il abandonnerait à ses risques et périls

Gary Caldwell

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027199ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027199ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Caldwell, G. (1992). Le Québec ne doit pas se donner une constitution : il en a déjà une qu'il abandonnerait à ses risques et périls. *Philosophiques*, 19 (2), 191–198. <https://doi.org/10.7202/027199ar>

**LE QUÉBEC NE DOIT PAS SE DONNER
UNE CONSTITUTION:
IL EN A DÉJÀ UNE QU'IL
ABANDONNERAIT
À SES RISQUES ET PÉRILS**

par

Gary Caldwell

Dans ce texte, nous débutons avec le constat que le Québec est une société libre et démocratique, où prévalent une qualité de vie et un degré de justice sociale tout à fait exceptionnels. Cet état de choses n'étant pas le fruit du hasard, nous cherchons à mettre le doigt sur les caractéristiques de la société civile et de la culture politique québécoises qui auraient pu, ensemble, produire le résultat que nous nommons la constitution québécoise. Nous tenterons de dégager les grandes lignes – les ressorts principaux – de cette constitution pour ensuite poser la question suivante: peut-on surimposer à celle-ci une autre constitution à partir des visées idéologiques qui ont cours présentement dans l'intelligentsia québécoise?

Comme illustration des conséquences possibles d'une telle intervention globalisante et rationalisante, nous offrons l'exemple de la révolution opérée au sein de la culture politique canadienne par la rupture de 1982 (Acte du Canada avec la Charte). Et finalement, à partir de la prise de position qui est celle de vouloir conserver la constitution actuelle du Québec, nous

essayons de faire face à l'enjeu majeur: que faire, face aux velléités républicaines d'une partie importante de la classe politique québécoise et canadienne?

UNE SOCIÉTÉ LIBRE, JUSTE ET DÉMOCRATIQUE

Au Canada anglais, et dans certains milieux aux États-Unis, il s'est formé une conception selon laquelle le Québec est une société intolérante et collectivisante; et pour ces raisons elle est accablée d'une culture politique qui n'est pas libérale. Dans le livre récent de Bercusson et Cooper, *Déconfédération: le Canada sans le Québec*, cette affirmation est l'un des postulats de leur argumentation.

C'est cette conception de la vie politique québécoise qui permet à des intellectuels américains et canadiens-anglais, comme ceux de ce Colloque, d'avoir la prétention de vouloir expliquer aux Québécois comment devenir une société démocratique et libérale, et en corollaire, la constitution qu'il faudrait pour y arriver. C'est particulièrement ironique d'entendre de tels propos d'intellectuels venant de sociétés où l'on a récemment connu des émeutes raciales comme celles qui se sont produites à Los Angeles et à Toronto au mois d'avril 1992.

Affirmation gratuite de ma part, diraient les apôtres de l'évangile néo-libéral qui voit dans le Québec une société raciste peu respectueuse des libertés individuelles. Prenons donc un peu de distance face à la rhétorique entourant le débat sur la nature de la démocratie québécoise et regardons la performance du Québec relativement à ce qu'on considère comme le but d'une société démocratique et libérale, soit la qualité de vie de ses membres ... le degré de bien-être matériel et psychologique dont jouissent les peuples prospères et libres.

Une indication de la liberté qui règne dans une société est l'existence d'élections libres auxquelles participe la population. Au Québec les élections sont libres, encadrées comme elles le sont par une loi électorale qui limite les abus d'argent des autorités en place. De plus, les trois quarts de la population éligible à voter (la quasi-totalité des plus de dix-sept ans) votent régulièrement aux élections fédérales et provinciales. Ce taux de participation se compare très avantageusement avec celui des États-Unis où à peu près la moitié des électeurs potentiels votent aux élections fédérales. Même, il n'est pas rare au Québec que le taux monte à quatre-vingts p. cent lors d'élections pour le parlement québécois, ce qui est très exceptionnel dans les autres provinces.

Quant au caractère pluraliste du Québec et son ouverture vers l'extérieur, un indicateur révélateur est le nombre d'immigrants reçus par année par mille de population. Depuis que le Québec exerce un certain contrôle sur l'immigration, ce taux, pour cette province, voisine quatre immigrants par mille de population, un taux égal à celui du reste du Canada et qui est le double de celui de la France et quatre fois celui du Royaume-Uni.

Quant au degré de justice sociale et à la plus grande égalité des chances qui en découle, des indicateurs grossiers mais universellement applicables sont le taux de mortalité infantile et l'espérance de vie à la naissance. On ne saurait atteindre des performances si élevées, en termes de ces deux indicateurs, s'il y avait une partie considérable de la population qui n'ait pas accès à l'infrastructure sociale et économique d'une société moderne.

Or, le taux de mortalité infantile du Québec (6,4 par 1000 naissances) est parmi les plus bas au monde, comparable à ceux du Japon et de la Suisse, tout en étant plus bas que ceux des États-Unis et de la France. Pour ce qui est de l'espérance de vie à la naissance, le taux du Québec, presque 77 ans, dépasse celui des États-Unis, est comparable à celui du Canada dans son ensemble et à celui de la France.

Bas niveau de mortalité infantile, espérance de vie très élevée, ce sont là des indicateurs positifs de la qualité de vie. Homicides et suicides sont des indicateurs négatifs. Le taux d'homicide au Québec, deux par 10.000 de population, est le quart de celui des États-Unis où huit personnes par 10.000 sont assassinées chaque année. Quant au suicide, le taux québécois, qui a doublé au cours de la période de grand changement social qu'on dénomme la Révolution tranquille, est encore – exception faite des jeunes hommes de 15 à 19 ans – plus bas que ceux de la plupart des sociétés industrialisées.

Lorsqu'on se réfère à des indicateurs plus qualitatifs, comme ceux touchant la paix sociale et le racisme, on découvre au Québec une société d'une civilité vraiment exceptionnelle. Il n'y a pas eu une seule émeute impliquant des morts multiples (plus d'une personne) au Québec depuis la première grande guerre; et il n'y a pas eu dans toute l'histoire du Québec une seule instance documentée de violence anti-sémite qui ait conduit à des blessures corporelles! Que ceux qui se complaisent à mettre en question la qualité de la démocratie québécoise regardent chez eux pour voir s'ils peuvent en dire autant.

Une telle qualité de vie et une telle démocratie ne sont pas des phénomènes gratuits. Pour arriver à un tel résultat, il a fallu un ensemble de conventions et de moeurs au sein de la société civile, et une culture politique – un capital social comme dirait Raymond Breton – porteuse des meilleurs acquis de la civilisation occidentale. Et ici on touche à une caractéristique de la société québécoise qui est peu comprise par ceux qui dédaignent la qualité de la démocratie québécoise, ceux qui voudraient introduire les Québécois aux fondements de la société démocratique et moderne: le Québec a déjà, de par son patrimoine culturel français, britannique et chrétien avec lequel il n'a pas rompu, tous ces fondements. On imagine nous apporter la modernité et le libéralisme en considérant le « libéralisme contractuel » de John Rawls comme le standard international de ce qu'est la démocratie moderne. Cependant, dans la mesure où nous sommes héritiers culturels, en ligne directe, de deux des grandes traditions culturelles de l'Europe d'où est née la démocratie moderne, nous avons nous-mêmes découvert ces principes; et nous trouvons la manifestation néo-libérale – le libéralisme bourgeois que le contractualisme de Rawls glorifie – en souffrance sur le plan de la civilisation. Quand on voit une société où des gens meurent faute de soins médicaux adéquats et où des citoyens sont abattus sauvagement en pleine voie publique, cela nous inspire des doutes quant à savoir si cette société nord-américaine anglo-saxonne est elle-même une société démocratique et libérale.

LA CONSTITUTION QUÉBÉCOISE

En somme, le corpus de conventions et de moeurs de la société civile québécoise, aussi bien que la culture politique québécoise, sont des réalités à prendre en considération: ensemble ils constituent ce que nous appelons dans nos traditions intellectuelles (par exemple, Edmund Burke et Alexis de Tocqueville) la constitution de la société (à distinguer de l'emploi qu'on fait du mot en américain contemporain). Cette constitution, essayons d'en dégager les axes principaux.

De ces axes, nous en dénombrons six, dont chacun est la conséquence de plusieurs facteurs allant des vicissitudes de l'histoire, des conditions de peuplement, de la petite échelle de la société jusqu'à la géographie. Nous ne tenterons pas d'expliquer les origines de ces six dimensions de la constitution québécoise. Ici il s'agit tout simplement de les identifier et d'en être conscients.

Historiquement, tous les observateurs occidentaux qui ont séjourné au Québec ont été impressionnés par l'existence d'un très haut degré de *civilité* dans la société québécoise. Cette civilité se manifeste par le peu de violence, verbale et physique, qu'on observe dans les échanges publics au Québec. Il existe aussi dans les mœurs de la société civile québécoise un fond d'*égalitarisme* qui fait en sorte qu'il puisse y avoir une familiarité entre tous en public, et qui incite à la justice sociale. Et, bien qu'ils soient conformistes (conséquence d'un type de sociabilité particulière), les Québécois sont épris d'un individualisme qui a comme support matériel un *régime de propriété privée* qui leur est très cher ... un matérialisme individualisant.

Civilité, égalitarisme et engouement pour la propriété privée, voilà autant de façons de concevoir et de gérer la société civile. Quatrièmement, pour ce qui est de notre propos, les Québécois partagent un sentiment d'identification collective qui anime une véritable *conscience nationale*. En cinquième lieu, il y a dans cette société une culture politique d'inspiration britannique où l'on privilégie la souveraineté parlementaire, la constitution non écrite et l'autonomie locale. Appelons cette culture politique particulière, le *parlementarisme*. Et en sixième lieu, il y a dans la société québécoise une *élite culturelle*, un milieu cultivé où on partage et valorise un univers de connaissances culturelles.

Fort de cette « constitution », le Québec a su se protéger et se perpétuer. C'est sûr, le Québec contemporain a connu des courants idéologiques et des réaménagements sociaux qui ont mis en péril un ou plusieurs de ces piliers de sa Constitution. Il y a eu un temps où un certain corporatisme a eu trop d'ampleur; plus récemment encore, nous nous sommes laissés séduire par le mirage des institutions politiques républicaines; et tout dernièrement, nous sommes passés près de liquider l'élite culturelle en se fiant trop à une technocratie doublée d'une élite d'affaires. De fait, le plus grand danger qui guette la constitution québécoise, c'est précisément une technocratie de tendance républicaine qui veut se supplanter à la société civile. Ce qui n'a pas aidé, c'est que le Québec a connu depuis les années soixante une sur-centralisation de l'administration publique et un engouement pour les « Droits de la personne »: tous deux l'œuvre des technocrates qui sont les premiers à bénéficier de la dévalorisation et de l'affaiblissement des mœurs et de l'éthique de la société civile. Toutefois, en ce qui concerne sa culture politique, le Québec contemporain est demeuré constant: les institutions

politiques parlementaires, la souveraineté parlementaire et la constitution non écrite (celle d'avant 1982) demeurent.

En effet, au Québec, nous valorisons les institutions parlementaires. Cette année nous célébrons le bicentenaire de l'Assemblée nationale (1792) après sa création en vertu de l'*Acte constitutionnel* de décembre 1791. L'Ontario, dont le parlement date du même acte, a laissé passer ce bicentenaire sans aucune célébration publique. De plus, le Québec a développé des mécanismes d'accès au parlement, tel son système de commissions parlementaires permanentes et itinérantes; instance où des individus, ou des groupes pervent faire valoir leur point de vue lors d'une consultation parlementaire. Et de fait, l'institution elle-même du parlement québécois a encore beaucoup de légitimité auprès des Québécois. Lors des sessions de la Commission parlementaire Bélanger-Campeau une proportion considérable de la population suivait les audiences à la télévision! Le succès avec lequel le Parti québécois s'est servi des institutions parlementaires pour promouvoir le français a contribué à cette légitimation auprès de la population.

Comme le Québec n'a pas adhéré à la nouvelle constitution canadienne de 1982 qui a subordonné les parlements canadiens à l'interprétation des cours de justice, le Québec n'a pas encore explicitement endossé la rupture de 1982. L'action du parlement canadien, et de ceux des neuf autres provinces qui ont entériné les mesures de 1982, était et demeure anticonstitutionnelle. Et ceci est dû au fait que dans notre culture politique la seule chose qu'un parlement ne peut pas faire, c'est d'aliéner ses propres pouvoirs; et les parlementaires fédéraux et ceux des neuf autres provinces canadiennes ont fait cela en mettant en place le *Canada Act* avec sa Charte enchâssée.

La Chambre des Communes ne peut renoncer à la portion d'autorité qui lui appartient. L'engagement ou pacte social – ce qu'on appelle généralement la Constitution – interdit de telles violations ou de tels abandons¹.

De plus, dans son fonctionnement intérieur le gouvernement du Québec reconsidère la pertinence des politiques des années soixante et soixante-dix; par exemple, en démembrant les commissions scolaires régionales pour ainsi remettre aux commissions scolaires locales les écoles secondaires; en procédant à une remise aux municipalités des responsabilités qu'on leur avait enlevées au cours de la Révolution

1. Edmund Burke, *Réflexion sur la Révolution de France*, Hachette, 1989, p. 26.

tranquille; en faisant l'autocritique d'un révisionnisme qui avait défini tout ce qui s'est passé avant 1960 (et après 1850) comme la grande noirceur; et, plus important encore, en redécouvrant l'importance de la société civile et de la famille. Constatant les possibilités de l'ancienne constitution — la loi 101 par exemple — et ayant vécu ce que l'abandon de la culture politique parlementaire en faveur d'une vision néo-libérale peut amener — la révolution « canadienne » de 1982 qui, parmi d'autres choses, a délégitimé la loi 101 — nous commençons à mettre de côté certains rêves républicains.

LE COUP DE FORCE DE 1982

Effectivement, 1982 est bel et bien un exemple de ce qui peut se produire lorsque nous essayons, dans le contexte géo-politique qui est le nôtre, de choisir une constitution. Les révolutionnaires de 1982 ont créé une situation où le gouvernement, même le pays en tant qu'entité politique, ne peut plus agir sur sa constitution; et où, même à l'intérieur de la constitution, le parlement est souvent empêché d'agir dans l'intérêt public.

La première affirmation — le pays ne peut plus agir sur sa constitution — se reflète dans l'imbroglio constitutionnel actuel. Avec les règles d'amendement que le parlement ne contrôle plus, nous nous dirigeons vers une impasse totale. Pour ce qui est de la deuxième affirmation, la capacité réduite du parlement d'agir selon les circonstances dans l'intérêt public, le meilleur exemple est la mise en échec par la Cour suprême de la loi qui devait mettre fin à la publicité sur le tabac.

Et pire encore, malgré la réalité inéluctable du fait que si nous voulons un État politique distinct des États-Unis, nous avons déclenché en 1982 un processus d'américanisation de notre culture politique. Il n'y aurait plus, à la longue, de moyen de savoir qui est canadien; et justement, depuis peu, un citoyen américain pourrait devenir Premier ministre du Canada. C'est l'effet combiné de la double citoyenneté (1977) et des dispositions du Traité de libre échange (1988) qui a donné ce résultat imprévu, résultat que le Commissaire de la citoyenneté confirme.

LA SÉPARATION DU CANADA

Quoi faire face à cela, c'est-à-dire face à cette révolution qui risque d'entraîner la déperdition de la constitution actuelle du Québec? Le Québec doit agir pour protéger sa constitution, et pour ce faire, s'opposer à ce que la révolution canadienne de 1982 ne se réalise en terre québécoise.

Mais comment agir ainsi lorsque le Québec fait encore partie de la fédération canadienne? Il faudrait que le parlement du Québec somme le reste du Canada de se désister de son anticonstitutionnalisme, de reconnaître que 1982 était une erreur de parcours (comme l'Union de 1840) et de revenir à la constitution canadienne d'avant 1982. Il faudrait aussi faire savoir au Canada anglais que s'il persiste dans son comportement déloyal, il serait mieux qu'il se sépare du « Canada qui reste », c'est-à-dire du Québec. Il serait à la charge du Canada-anglais de faire des démarches pour réaliser sa sécession et pour mettre en place un État successeur qui pourrait s'appeler la République du Canada ou la ROC!

*Département de sociologie et d'anthropologie
Université de Concordia*

Le Québec et l'éthique libérale de la sécession

Guy Laforest

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027200ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027200ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Laforest, G. (1992). Le Québec et l'éthique libérale de la sécession. *Philosophiques*, 19 (2), 199–214. <https://doi.org/10.7202/027200ar>

LE QUÉBEC ET L'ÉTHIQUE LIBÉRALE DE LA SÉCESSION

par

Guy Laforest

Il y avait quelque chose de prudent et de profondément sage dans la position adoptée par le Premier Ministre du Canada il y a cinquante ans, lors du tristement célèbre plébiscite sur la conscription. Loin de moi l'intention de vouloir soustraire monsieur Mackenzie King à la critique de son retour sur des engagements pris quelques années avant le plébiscite. Moralement, André Laurendeau et les militants du Bloc populaire avaient sans doute raison de lui en vouloir. Sauf que ramenée aux seules circonstances politiques de 1942, la position de Mackenzie King était fondamentalement saine: pas nécessairement la conscription, mais la conscription si nécessaire. Dans les conditions de la délibération politique, il n'était pas sûr que le gouvernement du Canada dût recourir à la conscription; l'évolution de la guerre aurait toutefois pu le forcer à le faire. En 1942, Mackenzie King invita le Canada à respecter les paramètres de la morale aristotélicienne. Selon le penseur grec, les communautés politiques délibèrent toujours dans des circonstances qui leur sont particulières et qui peuvent changer.

Vu les dilemmes qui sont les siens en 1992, la communauté politique québécoise devrait suivre l'exemple de Mackenzie King et envoyer le message suivant au reste du Canada: pas nécessairement la sécession, mais la sécession si nécessaire. Je pense au fond que les orthodoxes de l'indépendantisme québécois et les inconditionnels du fédéralisme canadien méritent d'être rangés dans le même camp, celui d'un certain dogmatisme fondé sur

une philosophie linéaire de l'histoire. Les premiers, comme Camille Laurin et Denis Monière, aiment bien le langage de la normalité. Il va de soi selon eux que les nations et les peuples, armés du sacro-saint droit à l'autodétermination, finiront par se transformer en États indépendants. Ils quitteront la dépendance de l'enfance, ou celle plus tourmentée de l'adolescence, pour parvenir à l'âge adulte et à la maturité. Il n'y a guère plus de doutes dans l'esprit des doctrinaires du fédéralisme comme Pierre Elliott Trudeau. Selon ce dernier, le sens de l'histoire est celui de l'intégration politique dans les grands ensembles. L'histoire du Canada – et celle du Québec, cela va de soi – sert d'exemple pour toute l'humanité. En 1977, devant le Congrès américain, monsieur Trudeau alla jusqu'à dire que l'indépendance du Québec serait un crime contre l'histoire de l'humanité. La voie de la raison me semble ailleurs. L'indépendance du Québec n'est pas plus nécessaire sur le plan de l'histoire que criminelle sur celui de la morale.

Toute réflexion sur la problématique québécoise de la sécession doit s'appuyer sur nos circonstances particulières qui sont celles de l'enracinement canadien. Dans la première partie de ce texte, je proposerai un bilan de santé – en fait, un diagnostic de crise – du régime fédéral canadien en fin de vingtième siècle. Pour mieux situer le navire canadien sur la mer houleuse de la modernité tardive, je ferai appel à deux séries d'études qui viennent d'être rassemblées dans des mélanges offerts à ces deux piliers de la science politique au Canada et au Québec que sont Gérard Bergeron et Léon Dion. Dans un deuxième temps, j'essayerai de monter une argumentation philosophique procurant des justifications à la sécession du Québec tout en respectant les paramètres de l'éthique libérale.

DANS LA RONDE DU CANADA

Pour bien comprendre la crise politico-constitutionnelle que nous traversons, il faut analyser la tourmente planétaire qui souffle sur la fin du vingtième siècle. La chute du mur de Berlin, l'effondrement du communisme et des empires multinationaux à l'Est, représentent autant de signaux d'une accélération de l'Histoire qui nous laisse encore abasourdis. Sur la mer agitée de la fin du siècle, il y a des mouvements et des forces qui se rencontrent, provoquant toutes sortes de bouleversements. D'un côté, on voit à l'oeuvre de puissantes tendances vers l'intégration globale: mondialisation des marchés, homogénéisation des sociétés grâce à l'expansion des technologies et des communica-

tions, universalisation des préoccupations écologiques mais aussi généralisation des aspirations à une qualité de vie fondée sur la consommation. Jeffrey Simpson résume de la manière suivante la rationalité qui pousse vers une plus grande intégration économique:

Ainsi la globalisation, une expression qui évoque un mélange d'opportunités et de terreurs, signifie une explosion du commerce et de l'investissement, une ouverture accrue des grandes économies, une rationalisation industrielle à l'échelle mondiale, la création de contacts et d'alliances stratégiques entre les firmes et une diversification des centres mondiaux du pouvoir économique. Cette intégration, ainsi que les exigences jumelées de la négociation de règles reconnues internationalement et de l'établissement de contrôles politiques sur les retombées de ces tendances, a obligé les pays à réfléchir à la question de savoir quelle portion de leur souveraineté serait cédée aux institutions supranationales¹.

Le Canada est inexorablement amené à s'engager davantage dans ce mouvement d'intégration économique. Après le libre-échange avec les États-Unis, nous connaissons le libre-échange à trois avec le Mexique, et cette entente sera peut-être généralisée à la grandeur des Amériques avant la fin du siècle. Dans ce contexte, pour le Canada mais aussi pour le Québec, le partage de la souveraineté est la voie de l'avenir. Mais si les sociétés et les peuples consentent à s'intégrer et à échanger de plus en plus les uns avec les autres, il ne sont pas pour autant disposés à renoncer à leur identité. Ils voudront conserver leur souveraineté sur les aspects les plus névralgiques de leur existence communautaire. La quête d'intégration économique peut s'accompagner d'un processus de fragmentation des États qui gèrent mal le pluralisme national et la diversité des peuples, chacun préférant négocier selon des priorités spécifiques son entrée dans la spirale de la globalisation. Au Québec, cette quête de sécurité identitaire s'est exprimée ces dernières années dans le débat autour de l'Accord du lac Meech: le Québec veut être reconnu en tant que société distincte, comme il veut avoir les moyens requis pour protéger et promouvoir ce qui fait son originalité en Amérique². En résumé, nous nous demandons en 1992 comment le Québec pourrait rester lui-même en tant que société distincte et communauté

1. Jeffrey Simpson, « McLuhan, Frye and the Future of Canada », *Queen's Quarterly*, IC, 1, 1992, p. 13. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

2. Louis Sabourin vient de consacrer un bel essai au dilemme canado-québécois dans la modernité tardive. Voir *Passion d'être désir d'avoir: Le dilemme Québec-Canada dans un univers en mutation*, Montréal, Boréal, 1992, p. 67.

nationale, sans que le Canada ne se sente encore plus vulnérable dans son propre projet identitaire, au moment où toutes les sociétés doivent affronter les dangers et les défis de la globalisation.

Les analystes et historiens qui se pencheront dans quelques années sur les paramètres politiques et idéologiques des délibérations canado-québécises en 1991-1992 consulteront avec profit *Être contemporain* et *L'engagement intellectuel*, des mélanges honorant respectivement Gérard Bergeron et Léon Dion. Pionniers de la science politique au Québec, Bergeron et Dion ont consacré une partie importante de leur carrière et de leur œuvre à la question canado-québécise. Il est heureux que l'on puisse retrouver dans des livres conçus pour les honorer des textes laissant entrevoir ce que l'avenir peut nous réserver. Je m'attarderai ici à des contributions d'intellectuels canadiens-anglais, auréolées d'un certain pessimisme, qui s'entendent pour conclure que le navire canadien a choisi un bien mauvais moment pour s'aventurer sur la mer dangereuse de la globalisation.

Le système politique canadien doit affronter les défis de l'époque contemporaine alors qu'il atteint des sommets inégalés de fragilité et de vulnérabilité. Dans une étude sur les mutations de la société canadienne-anglaise, John Meisel constate que le Canada n'est plus ce pays ouvert et tolérant, calme et civilisé, qu'il apprit à connaître puis à aimer en tant qu'immigrant originaire de la Tchécoslovaquie. L'échec de l'Accord du lac Meech a signalé la fin du régime de compromis et d'accommodements entre les élites francophones et anglophones sur lequel le fédéralisme canadien s'est appuyé pendant plus d'un siècle. Meisel note l'émergence de nouvelles couches d'élites, à la tête des groupes féministes, des organisations autochtones et multiculturelles. Ce phénomène est accompagné par un processus de fragmentation et de segmentation, dans la mesure où ces nouveaux dirigeants seront peu enclins à subordonner leurs intérêts sectoriels à quelque formulation du bien commun. Celles et ceux qui, comme John Meisel, Gérard Bergeron et Léon Dion, ont placé la dualité entre le Canada anglais et le Canada français – ou le Québec – au cœur de leur définition du pays, doivent maintenant déchanter:

Les valeurs des nouvelles élites diffèrent des valeurs traditionnelles, en ce qu'elles accordent peu (ou aucune) place à la définition dualiste de l'État canadien et au concept de l'unité nationale défini en termes de dualisme ... De sérieux désaccords d'une nature fondamentale, des conflits idéologiques de base, et une plus amère

compétition pour les bénéfices ont altéré la substance ainsi que le style de la politique³.

Le système politique canadien est donc devenu plus conflictuel, plus difficile à gérer. L'adoption d'une Charte des droits et libertés, dans la Loi constitutionnelle de 1982, a renforcé l'individualisme et affaibli l'esprit de compromis. Désormais, des acteurs traditionnels jusqu'aux groupes les plus marginaux, on s'affirme et on se définit à partir des droits qui nous concernent et qui sont incorporés dans la Charte. Gare à ceux qui voudraient y toucher ou en modifier l'équilibre! Robert Bourassa et Brian Mulroney l'ont appris à leurs dépens pendant la saga du lac Meech.

Alors que la culture politique est en voie de redéfinition et de restructuration, le fédéralisme canadien voit certains de ses piliers vaciller. L'ombre de la fragmentation plane sur le système des partis, et celle de l'ingouvernabilité sur l'ensemble du gouvernement central. La montée de Preston Manning et du Reform Party dans l'ouest, celle de Lucien Bouchard et du Bloc québécois – chacun exprimant à sa façon le conflit des nationalismes dans le système –, risquent de donner des assises solides à cinq partis et ainsi de condamner le pays à une ère de gouvernements minoritaires. La crise du système des partis est accentuée par les multiples interrogations sur la qualité du leadership des partis traditionnels. Brian Mulroney, Jean Chrétien et Audrey McLaughlin ne parviennent pas à convaincre les électeurs de leurs aptitudes à gouverner. La méfiance et le scepticisme règnent dans l'opinion publique. Et le vide dans les poches du gouvernement central. Pendant longtemps, Ottawa a pu se servir de ses largesses et de son pouvoir de dépenser pour cimenter ce pays diversifié, à la géographie impossible, qu'est le Canada. Cette époque paraît révolue. Avec un déficit qui dépasse les 400 milliards de dollars, le gouvernement fédéral n'aura bientôt plus les moyens de sa politique de redistribution et d'intervention dans les affaires provinciales, pourtant nécessaires à son effort « d'édification nationale ».

Lorsqu'un État central cesse d'avoir les moyens financiers de ses politiques centripètes, il peut être tenté de faire du

3. John Meisel, « Fin de siècle mutations in English Canada. Has the Peaceable Kingdom Turned Ugly », dans William Lapierre, Vincent Lemieux et Jacques Zylberberg, *Être contemporain. Mélanges en l'honneur de Gérard Bergeron*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1992, p. 235. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

surinvestissement du côté des normes et des symboles. Il pourrait essayer de resserrer davantage les mailles de la vision du pays que Pierre Elliott Trudeau a fait triompher, celle de l'État-nation bilingue et multiculturel. Mais comme le regretté Donald Smiley et Blair Neatby l'on fait remarquer respectivement dans les mélanges offerts à Bergeron et Dion, le bilinguisme et le multiculturalisme ont cessé d'être – s'ils l'ont jamais été – des symboles unificateurs. Smiley écrit ce qui suit à propos du bilinguisme

La séparation territoriale persistante des deux groupes linguistiques signifie que dans leur quotidien la plupart des citoyens de l'un ne sont pas en contact avec des membres de l'autre. Ainsi, le fait de soutenir la dualité linguistique comme caractéristique primordiale du Canada est, au mieux, artificiel dans des endroits tels que Victoria, Brampton ou Corner Brook, et au pire, perçu comme l'imposition d'un régime presque entièrement étranger aux intérêts et aux traditions de ces endroits⁴.

Dans le même texte, Smiley écrit qu'il considère absurde le traitement symétrique accordé aux communautés linguistiques minoritaires, tant francophones qu'anglophones, dans les politiques de l'État central⁵. Quant à Blair Neatby, il voit poindre une contradiction entre la politique officielle de dualité linguistique et la reconnaissance octroyée au multiculturalisme en tant que caractéristique fondamentale du Canada⁶.

La crise politique canadienne, outre ses dimensions institutionnelle et structurelle, prend donc aussi des connotations symboliques. Il y a mésentente sur les normes de base qui devraient servir de piliers au vouloir-vivre collectif. Au moment où monte aussi l'aliénation et les revendications des peuples autochtones, les visions dominantes au Canada anglais – la nation multiculturelle d'un Pierre Elliott Trudeau –, et au Québec – l'État fédéral et binational d'un André Laurendeau –, semblent incapables d'intégrer la complexité du réel canadien dans une nouvelle synthèse. Telle est la conclusion à laquelle en arrive Michael Oliver, l'ex-directeur de la recherche de la Commission Laurendeau-Dunton sur le bilinguisme et le biculturalisme:

4. Donald Smiley, « Language Policies in the Canadian Political Community », dans Lapierre, Lemieux et Zylberberg, *Op. cit.*, p. 287. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

5. *Ibid.*, p. 284.

6. H. Blair Neatby, « Le mécontentement de l'après-Meech », dans Raymond Hudon et Réjean Pelletier, *L'engagement de l'intellectuel. Mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 381.

Une des façons d'affronter les erreurs des théories du nationalisme et du fédéralisme que nous avons étudiées, c'est de les considérer du point de vue de la communauté. Pour Laurendeau, c'est la société nationale qui est une communauté privilégiée. Pour Trudeau, c'est l'État multiculturel. Aucun ne semble fournir le cadre de référence qui nous permettrait de réfléchir de manière constructive aux problèmes des années quatre-vingt-dix⁷.

Encore mal à l'aise dans une nouvelle culture politique plus conflictuelle, aux prises avec une crise de légitimité du leadership fédéral et l'amorce d'une fragmentation de son système de partis, alourdi par une dette qui le rend de moins en moins capable de poursuivre un travail d'édification « nationale », et freiné de toute façon sur cette voie par des malentendus à propos du sens de certains symboles fondamentaux, l'État central canadien paraît bien mal en point. Ballotté sur les eaux tumultueuses de la globalisation, confronté à une foule de problèmes internes, le navire canadien doit trouver en même temps le moyen de se refaire une constitution.

L'Accord du Lac Meech, c'était la ronde du Québec. Comme le gouvernement et l'Assemblée nationale du Québec n'avaient pas signé la Loi constitutionnelle de 1982, on allait trouver une façon de remédier à cela et de procurer des garanties au Québec, notamment en le reconnaissant à titre de société distincte. Sans vouloir simplifier outrageusement, je suggérerais que les signataires du pacte Meech en 1987 avaient oublié que le Québec n'est pas le seul à souffrir d'angoisses identitaires en Amérique, en fin de vingtième siècle. Déjà échaudés par un affaiblissement de l'État central par l'entremise du traité de libre-échange avec les États-Unis, les nationalistes canadiens sursautèrent devant les concessions faites par Ottawa au lac Meech, celles qui furent accordées uniquement au Québec comme celles qui furent aussi octroyées aux autres provinces. Pour ces gens, le principe d'une nouvelle ronde de négociations constitutionnelles ne deviendrait acceptable que si les discussions servaient à remodeler et renforcer le Canada lui-même. Entre 1987 et 1992, nous sommes donc passés de la ronde du Québec à celle du Canada. Les principales étapes de la ronde du Canada ont été jusqu'à présent les suivantes?: un Forum des citoyens, présidé par Keith Spicer, s'est fait dire par les « Canadiens ordinaires » que les compromis de demain « ne pourraient intervenir que dans le cadre d'un pan-canadianisme fort où tous les Canadiens jouiraient de droits

7. Michael Oliver, « Laurendeau et Trudeau: leurs opinions sur le Canada », dans Hudon et Pelletier, *Op.cit.*, p. 362.

égaux, de normes nationales et d'un même accès aux programmes et services »⁸. À la même époque, à l'hiver 1991, Gérard Beaudoin et Jim Edwards ont dirigé les travaux d'un comité du Sénat et de la Chambre des Communes sur la formule d'amendement de la constitution, recommandant l'adoption d'un mécanisme de veto régionaux. En septembre 1991, dans un document intitulé *Bâtir ensemble l'avenir du Canada*, le gouvernement fédéral soumit à l'ensemble des intéressés une série complexe de propositions visant à renouveler le fédéralisme. Pour accompagner le processus de réflexion, Ottawa mit aussi sur pied un autre Comité du Sénat et de la Chambre des Communes, sous la responsabilité de Claude Castonguay (vite remplacé par Gérard Beaudoin) et Dorothy Dobbie. Après des débuts pénibles, et un effort de redressement qui culmina dans une série de cinq conférences réunissant des responsables gouvernementaux, des experts, des représentants des groupes d'intérêts et des citoyens ordinaires, le Comité Beaudoin-Dobbie publia son rapport, *Un Canada renouvelé*, le 29 février 1992. La ronde du Canada continua de plus belle avec une autre série de réunions multilatérales sur la constitution, de mars à juin 1992, avec la participation du gouvernement fédéral, des gouvernements de toutes les provinces sauf le Québec, des leaders des quatre organisations autochtones et des deux territoires. Après toutes ces palabres, l'impasse continue de persister.

Compte tenu de l'ampleur des réformes envisagées, il n'est pas vraiment surprenant de constater l'accumulation des nuages au-dessus de la ronde du Canada. Les parties essaient de s'entendre sur un nouveau partage des pouvoirs, rompant ainsi avec un ordre en vigueur depuis 125 ans. On souhaite aussi réformer des institutions centrales comme la Cour suprême et le Sénat. Pour ce qui est de la deuxième chambre législative, certains gouvernements aspirent même à une véritable révolution; ils veulent en effet doter le Sénat de nouveaux pouvoirs, faire élire ses membres et octroyer une représentation égale à toutes les provinces. En plus de régler une fois pour toutes la question du Québec et celle de l'intégration des peuples autochtones, toutes deux symboliquement fort chargées, les participants à la ronde du Canada doivent aussi définir les paramètres d'une charte sociale et d'une nouvelle union économique. À une époque où, comme nous

8. Le Forum des citoyens sur l'avenir du Canada, *Rapport à la population et au gouvernement du Canada*, Ottawa, Ministère des approvisionnements et services du Canada, 1991, p. 66.

l'avons vu, le système politique canadien paraît particulièrement faible et vulnérable, l'ambition réformatrice des acteurs perd tout sens de la mesure. C'est dans un tel contexte, celui d'un régime fédéral canadien qui donne des signes d'engagement dans un processus de lente désintégration, que toute réflexion sur une démarche sécessionniste québécoise mérite d'être replacée.

L'ÉTHIQUE LIBÉRALE DE LA SÉCESSION

Vers la fin de 1988 ou au début de 1989, l'historien britannique E.J. Hobsbawm écrivit les phrases suivantes, qu'il vaut la peine de méditer:

Après tout, le fait même que les historiens aient au moins commencé à progresser dans l'étude et l'analyse des nations et du nationalisme suggère, comme c'est souvent le cas, que le phénomène a passé son apogée. La chouette de Minerve qui apporte la sagesse, disait Hegel, ne vole qu'au crépuscule. C'est un bon signe de constater qu'elle est maintenant en train de tourner autour des nations et du nationalisme⁹.

La chouette de Minerve avait bel et bien pris son envol au crépuscule de la dernière décennie, Hobsbawm ne s'y est pas trompé. Sauf qu'elle n'irait pas là où il l'avait prévu. Le vol de la chouette n'annonçait pas la mort du nationalisme, mais plutôt celle du communisme de même que le déclin des structures fédéralistes un tant soit peu artificielles. Les fédérations soviétique et yougoslave ne sont plus, tandis que la Tchécoslovaquie paraît moribonde. À tour de rôle la Lituanie, la Lettonie, l'Estonie, l'Ukraine, la Slovénie, la Croatie, et d'autres encore ont fait sécession, dans une remarquable résurgence du nationalisme en fin de vingtième siècle. Tout aussi hors du commun fut le flair du philosophe américain Allen Buchanan, qui publia en 1991 un livre dont le titre révèle la pertinence indubitable: *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. En m'appuyant sur le travail de Buchanan, tout en le critiquant à certains égards, je vais maintenant essayer de voir comment se pose le problème de la sécession du Québec, dans l'oeil de l'éthique libérale.

Le livre de Buchanan n'envisage pas de régler de façon *a priori* toutes les difficultés entourant la réflexion lucide et critique, à propos de la sécession. L'auteur admet d'emblée qu'il n'y a pas de

9. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 183. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

théorie morale dans l'absolu, que son discours philosophique n'élimine pas l'urgence de la délibération politique pour les gens qui, sur le terrain, ont à considérer les dilemmes de la sécession. Selon Buchanan, ma reformulation du message de Mackenzie King est valable tant pour la théorie que pour la réalité empirique des sociétés visées: pas nécessairement la sécession mais la sécession si nécessaire. On commence à mieux saisir la portée de l'analyse de Buchanan pour le Québec lorsque l'auteur écrit que la protection des droits individuels n'est pas la seule raison que l'on peut invoquer pour faire sécession. Selon lui, semblable rupture peut être justifiée également lorsque des gens veulent promouvoir une autre conception de la communauté que celle qui prévaut dans leur régime politique, ou encore lorsqu'ils veulent protéger une culture originale¹⁰. L'auteur va jusqu'à affirmer qu'il n'y a rien qui empêche que les droits des groupes, les droits collectifs, puissent coexister avec les droits individuels dans la philosophie libérale. Il pense que le droit à la sécession représente un de ces droits qui ne sauraient être exercés que par une communauté dans son ensemble, au nom d'une collectivité¹¹.

Il n'y a rien dans le livre de Buchanan qui puisse s'apparenter à un plaidoyer en faveur de la sécession du Québec. Bien au contraire. D'abord, bien qu'il y soit beaucoup question du Canada et du Québec, le livre s'appuie sur des connaissances historiques assez limitées. S'il rappelle correctement la Conquête de 1763 et disserte assez longuement sur l'Accord du lac Meech, Buchanan ne se penche pas sur le compromis de 1867. Il omet par ailleurs de mentionner que la Charte canadienne des droits et libertés, document-clé de la révision constitutionnelle de 1982, fut enchâssée sans le consentement des autorités québécoises. Quant aux indépendantistes ils sursauteront en apprenant que le Québec, d'après Buchanan, n'a pas encore épuisé toutes les options qui s'offrent à lui dans un régime fédéral, en deça de la sécession¹². Le philosophe américain pense que le Québec pourrait conserver une autonomie politique suffisante grâce à des mécanismes comme une clause dérogatoire semblable à la clause nonobstant que l'on retrouve dans la constitution de 1982, grâce aussi à un droit de veto sur les amendements constitutionnels. A l'heure où ces lignes sont écrites, incidemment, il convient de

10. Allen Buchanan, *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1991, pp. 6-7.

11. *Ibid.*, p. 74.

12. *Ibid.*, p. 161.

rappeler que cette question d'un droit de veto pour le Québec s'avère l'un des principaux obstacles à la résolution de la crise constitutionnelle.

Quand la culture politique d'un pays est de plus en plus dominée par le langage des droits individuels, il y a aussi un prix à payer pour l'utilisation d'une clause dérogoire. Voici ce que Alain Baccigalupo vient d'écrire à ce sujet:

A l'intérieur d'une société démocratique qui porte haut l'étendard du libéralisme et qui s'avère très soucieuse de protéger et de défendre ses libertés fondamentales, il va de soi que ceux qui sont élus par les suffrages de leurs commettants, selon les mécanismes que l'on connaît ne sont en général pas très à l'aise – c'est le moins que l'on puisse dire – avec l'idée de devoir recourir fréquemment à la clause dérogoire.

Les conséquences politiques de tels agissements non seulement ne se feraient pas attendre mais pourraient bien s'avérer, en pratique, beaucoup plus graves que les effets juridiques auxquels la puissance publique aurait voulu échapper.¹³

Si Buchanan désirait des précisions à ce sujet, il n'aurait qu'à les demander à Robert Bourassa, qui devra vraisemblablement recourir à la clause nonobstant en décembre 1993 pour continuer d'appliquer les articles de la Loi 178 relatifs à la langue d'affichage. Le philosophe américain me semble en terrain plus solide lorsqu'il écrit que le droit des peuples à l'autodétermination, figure de proue de la rhétorique nationaliste, ne représente pas un motif particulièrement fort en faveur de la sécession. Il estime en effet que ce droit est trop vague et que sa généralisation conduirait à une fragmentation politique illimitée¹⁴. Plusieurs des arguments en faveur de la sécession analysés par Buchanan me semblent au demeurant d'une pertinence toute relative dans la situation canado-qubécoise. On ne se lancera pas ici dans l'aventure de la sécession pour augmenter de façon marginale l'efficacité de l'économie ou encore pour échapper à des relents de discrimination dans les politiques distributives.

Pour qu'une démarche sécessionniste soit légitime selon les paramètres de la pensée libérale, Buchanan estime que ceux qui l'entreprennent doivent pouvoir recourir à une pluralité de facteurs, qui se renforcent et se complètent les uns les autres. En

13. Alain Baccigalupo, « Le système politique canadien depuis l'avènement de la charte: démocratie ou juriscratie? » dans Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux, *Le Québec et la restructuration du Canada 1980-1992*, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 1992, p. 131.

14. Buchanan, *Op.cit.*, p. 49.

dépît des nuances que je viens de faire, son livre permet de dégager l'allure générale d'une argumentation semblable dans le cas du Québec. Trois facteurs s'unissent pour former selon moi la combinaison gagnante pour le Québec de 1992: la révision de la constitution canadienne en 1982 sans le consentement du Québec; le besoin de donner aux institutions du Québec les instruments nécessaires à la protection et à la promotion d'une culture et d'une société distinctes en Amérique; l'approfondissement de la diversité au sein de la société québécoise.

Buchanan opère une distinction fondamentale entre le droit à la révolution et le droit à la sécession. Alors que les sécessionnistes veulent soustraire un territoire et des citoyens de l'autorité d'un certain gouvernement, les révolutionnaires, eux, veulent renverser un gouvernement pour faire des changements constitutionnels, économiques ou socio-politiques à l'intérieur d'un État¹⁵. L'auteur rappelle que pour le philosophe libéral John Locke le droit à la révolution comme le droit de former une association politique, était un droit collectif que l'on pouvait exercer lorsqu'un régime perd sa légitimité en violant les droits individuels fondamentaux¹⁶. Buchanan élargit la pensée de Locke sur le droit de résistance aux régimes fédéraux:

Afin de s'adapter aux systèmes fédéraux, nous pouvons ajouter aux droits individuels libéraux traditionnels des droits d'États constitutionnellement désignés (afin de préciser une division du travail entre les fonctions fédérales et celles des États). Cet ajout donne lieu à une conception élargie de l'injustice gouvernementale et à une conception étendue correspondante des conditions justifiant la révolution: si le gouvernement central viole les droits individuels de base ou les droits des États, on peut lui résister avec force¹⁷.

J'estime que les Québécois jouissent d'un tel droit par rapport aux institutions fédérales canadiennes. En 1982, la constitution canadienne a été rapatriée et amendée, — et la division du travail entre entités fédérées et gouvernement central a été changée, selon les termes de Buchanan —, sans le consentement du gouvernement du Québec, sans celui de l'Assemblée nationale, et sans que la population du Québec ait été antérieurement ou ultérieurement consultée de façon directe sur cette question, soit lors d'une élection fédérale ou d'une campagne référendaire. Qui plus est, la réforme fut effectuée moins de deux ans après

15. *Ibid.*, p. 10.

16. *Ibid.*, p. 77. Locke comme on le verra dans un moment, allait plus loin que cela.

17. *Ibid.*, p. 38. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

des promesses notoirement ambiguës de renouvellement du fédéralisme, faites aux Québécois par monsieur Trudeau lors du référendum de mai 1980. Pour empirer encore la situation, les articles sur les droits linguistiques et scolaires qui sont le cœur même de la *Loi constitutionnelle de 1982* et de la Charte des droits (particulièrement l'article 23) heurtaient de front et diminuaient les pouvoirs législatifs de l'Assemblée nationale du Québec encore une fois sans son consentement. Cette attaque de l'autonomie législative du Québec n'était pas accidentelle. Considérons à ce propos l'analyse de Kenneth McRoberts:

Deuxième volet de la stratégie de Trudeau: le renforcement des droits linguistiques. Son moyen: une charte des droits enchâssée dans la Constitution. La Charte des droits traite d'une multitude de sujets autres que les droits linguistiques. Mais ces droits linguistiques sont incontestablement sa raison d'être ...

Les stratégies fédérales espéraient aussi que les Québécois, à l'instar des Canadiens anglais verraient dans la Charte une déclaration de leurs droits et que, par conséquent, ils se sentiraient plus attachés à la communauté politique canadienne¹⁸.

Je pense que tout cela rend la Charte des droits et libertés profondément illégitime, et injuste, au Québec. Non seulement ce document a-t-il été imposé aux autorités et à la population du Québec sans leur consentement, mais en plus il s'en prend à des pouvoirs considérés essentiels! De mon point de vue, depuis le 17 avril 1982, le pacte de confiance entre le gouvernement fédéral et le Québec est brisé. Je reconnais, avec Buchanan, que le droit à la révolution, le droit de se doter d'un nouveau régime et d'un nouveau gouvernement ne permet pas de conclure nécessairement à un droit de sécession. Il faut aussi que les titulaires du droit à la révolution puissent prétendre à la possession et au contrôle du territoire en question¹⁹. Je ne voudrais pas me lancer ici dans les méandres du droit international. Du point de vue de l'histoire et de la pensée politique, je me sens assez proche de la thèse de Buchanan:

La prétention à l'effet que le Canada anglais, qui a annexé le Québec à l'occasion d'une guerre impériale, n'a pas de droit à l'égard de ce territoire, est beaucoup plus plausible que celle selon laquelle les Québécois auraient droit au territoire dans sa totalité²⁰.

L'absence de consentement du Québec laisse planer des doutes très importants quant à la légitimité de la réforme de

18. Kenneth McRoberts, « Dans l'oeil du castor », *Possibles*, XVI, 2, 1992, p. 40.

19. Buchanan, *Op. cit.*, p. 72.

20. *Ibid.*, p. 111. (Traduction libre de Michel Seymour.)

1982 et des institutions fédérales au Québec. Sans être une condition suffisante, cela représente néanmoins une carte très importante dans l'argumentation pro-sécessionniste. Je vois dans le besoin de protéger l'intégrité d'une culture le deuxième motif amenant le Québec à vouloir quitter la fédération. En théorie, un système fédéral est tout à fait compatible avec l'objectif de protection et de promotion de la culture québécoise. En pratique, le Québec a toutes les difficultés du monde à obtenir ou conserver les outils législatifs et institutionnels lui permettant de réaliser cet objectif. Comme on l'a vu, le Canada s'est doté en 1982 d'une Charte des droits qui visait intentionnellement les lois linguistiques québécoises. En 1990 l'Accord du lac Meech, qui donnait au gouvernement et à l'Assemblée nationale des obligations de protection et de promotion d'une société distincte au Québec, a été rejeté. Même si la Charte contient un équilibre entre droits individuels et collectifs, le rejet de la clause de la société distincte signifie que dans la culture politique canadienne-anglaise, le libéralisme monochrome et symétrique, celui que promeuvent des gens comme David Bercuson et Barry Cooper, est en train de s'imposer. Charles Taylor interprète de la façon suivante le dérapage de l'Accord du lac Meech:

Et le Québec a vu que le geste cherchant à donner préséance à la Charte imposait une forme de société libérale étrangère, à laquelle le Québec ne pourrait jamais s'adapter sans abandonner son identité²¹.

Pour que la protection culturelle puisse servir de justification à une entreprise sécessionniste, Buchanan croit que cinq conditions doivent être remplies²². Je les reprends en ordre inverse de leur présentation. D'abord, le statut du territoire doit être clair. Sur cette question, vu l'ambiguïté du droit international et de la pensée politique, le Québec ne pourra pas faire l'économie de négociations politiques avec les peuples autochtones. Il faut aussi que l'indépendance ne mène pas à l'édification d'un État qui bafoue les principes libéraux, sur la base d'une culture qui ne respecterait pas les normes fondamentales de justice. D'après Buchanan, le Québec est en terrain solide à propos de ces deux conditions. Il faut aussi que l'on ait épuisé les mécanismes normaux à l'intérieur du régime dont on veut faire sécession.

21. Charles Taylor, « Shared and Divergent Values » dans Ronald Watts et Douglas M. Brown, *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 71. (Traduction libre de Daniel Weinstock.)

22. Buchanan, *Op.cit.*, p. 61.

Pendant combien de décennies la société québécoise devra-t-elle consacrer le meilleur d'elle-même au renouvellement du fédéralisme pour satisfaire cette condition? Enfin, il faut que la culture en question soit vraiment en péril. Une telle situation de fragilité peut se démontrer par toutes sortes d'indicateurs empiriques. D'une certaine façon, la langue française et la culture québécoise seront toujours vulnérables en Amérique du Nord. J'en resterai dans ce texte à la dimension idéologique de l'affaire. Au Canada anglais, dans la Charte et dans l'opinion publique, il y a plusieurs idéologies qui s'affrontent, plusieurs conceptions de l'État et de la citoyenneté. Selon Andrew Stark elles se rejoignent toutes dans leur refus d'admettre de façon symbolique et substantielle la spécificité de la communauté québécoise:

Chacune de ces conceptions fonctionne, respectivement, pour transcender, contrecarrer ou diminuer le caractère distinct du Québec à l'intérieur du Canada²³.

Le projet d'édification d'une seule et unique nation canadienne met en péril le projet de promotion d'une identité et d'une culture distinctes au Québec. La Charte oeuvre à déterritorialiser les identités « locales » et « régionales » au profit de la communauté nationale canadienne et des institutions centrales. Si j'ai raison dans mon interprétation, et si le Canada s'apprête à s'effondrer du fait de son incapacité à reconnaître le pluralisme national, le Québec devrait en tirer une leçon capitale.

Si le Québec se lançait sur la voie de la sécession pour imposer à tous ses citoyens un même ensemble de valeurs fondamentales – selon la logique de monsieur Trudeau – ou encore pour faire triompher des conceptions « monochromes » de l'identité et de l'appartenance communautaires, il referait les mêmes erreurs que ce Canada qui a substitué un projet nationaliste au fédéralisme complexe en 1982. Outre les motifs déjà invoqués, le Québec devrait se réclamer de l'approfondissement de la diversité dans sa rhétorique sécessionniste. La société distincte québécoise devrait se montrer plus forte et plus généreuse que le Canada de 1982 et de la Charte des droits et libertés dans son acceptation de la diversité authentique, en reconnaissant le pluralisme national sur son territoire. La constitution du Québec et les institutions parlementaires devraient refléter ce pluralisme, l'existence de communautés nationales francophones, anglophones et autochtones.

23. A. Stark, « English Opposition to Quebec Nationalism » dans Kent Weaver (dir.), *The Collapse of Canada?*, Washington D.C., Brookings Institution, 1992, p. 157.

Les méthodes de la science politique, telles que je les applique, laissent entrevoir que le Québec risque de continuer de tourner en rond dans un Canada paralysé par la multiplicité des problèmes qui l'assaillent. Les paramètres de la pensée libérale, tels que je les interprète, autorisent la communauté québécoise, en théorie tout au moins, à faire sécession de la fédération canadienne. Les Québécois vont-ils, ou devraient-ils, marcher sur ce terrain? En définitive, c'est à eux qu'il reviendra de le dire, et non à la science politique et à la philosophie.

Département de sciences politiques

Université Laval

Philosophiques

philosophiques

Livres reçus automne 92

Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?

Volume 19, numéro 2, automne 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027201ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027201ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

(1992). Livres reçus : automne 92. *Philosophiques*, 19 (2), 215–217.

<https://doi.org/10.7202/027201ar>

LIVRES REÇUS

automne 92

- BORNE, Étienne, *Le problème du mal*, Paris, Presses Universitaires de France, Édition Quadrige, 1992, ISBN 2-13-044149-1, 121 pages.
- BOURDIEU Pierre; WACQUANT J.D. Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, Collection Libre examen, 1992, ISBN 2-02-014675-4, 267 pages.
- CANTIN, Serge, *Le philosophe et le déni du politique: Marx, Henry, Platon*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, ISBN 2-7637-7272-2, 301 pages.
- DELMAS-MARTY, Mireille, *Procès pénal et droits de l'homme. Vers une conscience européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Les voies du droit, 1992, ISBN 2-13-044304-4, 311 pages.
- DUMOULIÉ, Camille, *Nietzsche et Artaud. Pour une éthique de la cruauté*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Philosophie d'aujourd'hui, 1992, ISBN 2-13-044358-3, 259 pages.
- HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, (traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel), Paris, Presses Universitaires de France, Édition Quadrige, 1992, ISBN 2-13-044635-3, 262 pages.
- HUGHES, William, *Critical Thinking. An Introduction to the Basic Skills*, Peterborough, Broadview Press, 1992, ISBN 0-921149-73-2, 321 pages.
- IMBERT, Claude, *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Épiméthée, 1992, ISBN 2-13-044354-0, 444 pages.
- LARRÈRE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Léviathan, 1992, ISBN 2-13-044369-9, 325 pages.
- LOSURDO, Domenico, *Hegel et les libéraux*, (traduit de l'italien par François Mortier), Paris, Presses Universitaires de France,

- Collection Pratiques théoriques, 1992, ISBN 2-13-043772-9, 222 pages.
- MILLON-DELSOL, Chantal, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Léviathan, 1992, ISBN 2-13-043974-8, 232 pages.
- MELLOS, Koula, (dir.), *Rationalité, communication, modernité: agir communicationnel et philosophie politique chez Habermas*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, ISBN 2-7603-0348-9, 125 pages.
- RESWEBER, Jean-Paul, *La philosophie des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Que sais-je?, 1992, ISBN 2-13-044363-X, 127 pages.
- ROSSET, Clément, *Principes de sagesse et de folie*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, ISBN 2-7073-1042-1, 122 pages.
- ROZENBERG, Jacques J., *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection Psychopathologie, 1992, ISBN 2-13-044067-3, 249 pages.
- SAINT-GERMAIN, Christian, *Écrire sur la nuit blanche. L'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1992, ISBN 2-7605-0697-5, 290 pages.
- SCHELLING, F.W.J. VON, *Les Âges du monde*, (traduit de l'allemand et commenté par Pascal David), Paris, Presses Universitaires de France, Collection Épiméthée, 1992, ISBN 2-13-044034-7, 361 pages.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Essai sur le libre arbitre*, (traduit de l'allemand par Salomon Reinach [1877]), Paris, Éditions Rivages, 1992, ISBN 2-86930-541-9, 171 pages.
- STRAUSS, Léo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, (traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn), Paris, Presses Universitaires de France, Collection Léviathan, 1992, ISBN 2-13-043973, 296 pages.
- THEAU, Jean, *La liberté confisquée et autres essais*, Paris, La Pensée Universelle, 1991, ISBN 2-214-08846-6, 292 pages.
- TREMBLAY, Jacynthe, *Finitude et devenir: Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner*, Montréal, Fidès, Collection Héritage et projet, 1992, ISBN 2-7621-1579-5, 539 pages.

COLL., PHILOSOPHIE POLITIQUE: KANT, *Revue internationale de philosophie politique*, n° 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, ISBN 2-13-043955-1, 240 pages.