

À propos de la nation et du lien politique comme idéal

La thèse est claire et bien exposée, pourrait-on dire de cet ouvrage de Beauchemin, *La société des identités*. Elle converge avec plusieurs thèses contemporaines philosophiques et sociologiques, autour du passage de la totalisation politique à la fragmentation identitaire et individualiste, entérinée par les théories postmodernes. Qu'il s'agisse des mouvements sociaux, de la modernité politique, de la gestion économique, nombreuses sont les thèses qui concluent à la fragmentation et, certains, la qualifiant, à la déliquescence sociale. Un lien social grugé par sa réduction aux revendications de type identitaire et leur frénétique « course aux droits » (p. 35). En résulte une crise du normatif au profit d'une judiciarisation des rapports humains réglementés par mille règles et régis par les mises en demeure et les poursuites judiciaires.

Ce diagnostic de déliquescence, repris par Beauchemin, concerne divers niveaux de la vie en société : au fondement du problème, la fragmentation de la communauté et l'impuissance politique à rassembler les intérêts dispersés, autour d'une poursuite commune du bien. Beauchemin ne se réjouit pas de cette prolifération des « petits récits » (Lyotard) et de l'explosion des demandes de reconnaissance, mais en même temps il n'entend pas les refouler, ainsi que le feraient par exemple les « néoconservateurs ». Il regrette cependant une crise du vivre-ensemble dans une communauté ainsi « divisée ». Il y a crise de la référence « à un monde qui représenterait l'arrière-plan » des pratiques individuelles et revendications identitaires, c'est-à-dire la société. Crise due à la « dépolitisation » survenue à la faveur de la rupture entre l'éthique et le politique et de l'abandon de l'idéal d'universalisation des lumières.

S'en prenant à quatre éthiques sociales de la fin du politique — à savoir néomoraliste (valeurs transcendantes), procédurale (détachée des communautés), compromis négocié (négociation ponctuelle), postmoderne (esthétisation du sujet et immédiateté) — tout en leur reconnaissant certains avantages (tels la plus grande tolérance et la diminution de normes parfois trop contraignantes), Beauchemin s'en prend à la disqualification de tout principe transcendant les intérêts individuels et corporatistes, et balisant la dynamique émancipatoire. Un questionnement sur « les raisons les plus profondes de l'exclusion et de la domination » n'est plus possible au sein d'une société ainsi dispersée, car les mille projets ne peuvent plus être situés dans une représentation qui en ferait des enjeux communément appréhendés.

NATIONALISME, SOCIOLOGISME ET RELIGION

L'issue de la crise de la modernité politique, que propose Beauchemin : refonder l'identité et la communauté politique, afin qu'autrui ne soit par réduit à son identité négociable et potentiellement

« reconnaissable », à sa « dignité humaine » dont il doit gagner la reconnaissance. Car cette réduction engendre l'exclusion des humains ne fonctionnant pas dans le système capitaliste mondialisé, ne performant pas dans la dynamique contemporaine d'autoréalisation de soi, ne réunissant pas à tirer son épingle du jeu dans le concert des revendications identitaires et particularistes. En quelque sorte, la reconnaissance devient conditionnelle.

Mais au nom de quoi vais-je désirer me rattacher à cette hypothétique « communauté politique »? Au nom de quoi vais-je ressentir une solidarité avec la communauté tout entière, tous ses membres? Au nom de quoi les identités particularistes vont-elles travailler à gagner leur reconnaissance, sans oblitérer les conséquences sur autrui et sur la collectivité? Est-ce que l'évocation de l'idéal moderne de nation peut suffire à mobiliser ces forces morales? Sans doute pour un certain nombre de personnes, mais pas toutes.

Il aurait été utile que Beauchemin discute en introduction et dans son dernier chapitre conclusif, le projet qui l'anime lui-même, ce « bien » qui le mobilise : sauvegarder le projet souverainiste québécois en faveur de la nation^[1] et défendre sa transcendance historique et politique dans l'arène multiculturaliste canadienne des identités. Au premier chapitre, le projet se trouve quasiment en filigrane, lorsque survient la nomination des exemples de nations (française, allemande, américaine, québécoise, p. 44). Et au deuxième chapitre, la section intitulée « le pluralisme identitaire et le discrédit du sujet politique unitaire » renvoie notamment à son ouvrage *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*^[2]. Car là se trouvent, je crois, des enjeux significatifs du débat que Beauchemin veut susciter.

Est-il vrai que le « pouvoir gris », les « femmes », les « homosexuels », les « enfants de Duplessis », les « minorités culturelles », tous ces groupes nommés au fil du livre pour illustrer la valse des revendications identitaires qui se sont substituées à l'idéal politique commun, est-il vrai que ces groupes ne vivent que de leur idéal particulariste? Non seulement y a-t-il « plusieurs conceptions concurrentes de la vie bonne » entre groupes distincts, mais les individus et les groupes eux-mêmes sont traversés par plusieurs conceptions du bien qu'ils doivent agencer et hiérarchiser. Et peut-on décréter l'absence de visées communes et de valeurs communes entre eux, entre elles? Si l'idéal nationaliste québécois se trouve à l'horizon de la réflexion, non. Mais comme il n'est pas clairement débattu, on ne peut savoir ce qui au juste et concrètement se trouve derrière cette « communauté politique » transcendante appelée par Beauchemin. On peut se demander si la référence à la distinction classique entre démocratie directe et démocratie représentative ne permettrait pas de débattre d'avantage de l'idée de nation^[3].

En outre, on se demande jusqu'à quel point on peut ainsi présenter l'histoire politique du dernier siècle sous la forme de cumuls de grandes types de sociétés : la société libérale fondée sur le principe de la liberté et le droit de propriété, « balisée par un discours disciplinaire très strict [...] [à travers] l'affirmation de valeurs tels la responsabilité, le raisonnable, le respect de l'ordre et la modération »; la société providentialiste fondée sur les idéaux de solidarité, de progrès social et d'égalité; la société fragmentée des particularismes (ch. 1). N'y a-t-il pas plutôt des recompositions possibles? Un aspect frappe en particulier : la réduction du domaine économique au marché néolibéral sauvage. Certes, les signes sont nombreux des méfaits des déréglementations et de la précarisation. Mais au nom de quoi peut-on questionner ces pratiques économiques injustes? L'idéal de la nation totalisante et régulatrice? Pourquoi ne pas tenter de réfléchir à nouveaux frais à une « éthique du capitalisme »? N'ayant pas le loisir de débattre ici de cet enjeu crucial, je renvoie à l'essai de Jarislowsky^[4]. Ce grand financier canadien fait une critique éthique de la « jungle des placements » et de la gestion actuelle des compagnies, à la fois sur l'horizon des sociétés libérales de responsabilité et de l'éthique capitaliste, en se portant à la défense des « petits actionnaires » et d'une certaine vision de la redistribution et de la justice.

Mon dernier point concerne le traitement du religieux et de la religion par Beauchemin, qui observe avec justesse le rétrécissement des horizons spirituels à une performance et à un autoperfectionnement individuels postmodernes, et l'important déclin que connaissent les églises — diagnostics auxquels nous sommes habitués depuis les années 1960 en particulier. Mais peut-être peut-on réfléchir autrement à la religion et au religieux? Les meilleurs sociologues actuels concluent à une mutation ou à une recomposition de la religion plutôt qu'à son déclin. Curieusement, les auteurs prisés par Beauchemin donnent à la dimension religieuse une place centrale dans leur œuvre. Paul Ricœur, Emmanuel Levinas et Charles Taylor ont tous trois en commun d'appréhender une altérité divine, qui convoque l'être humain à l'amour et à la générosité.

LEVINAS, RICŒUR, TAYLOR

Chez Levinas, c'est Dieu qui convoque à travers le visage de l'autre affamé et souffrant. Il propose l'éthique juive comme lieu de réorientation de la psyché humaine, une phénoménologie du psychisme humain structuré par l'orientation *vers et pour autrui*. La redécouverte du « sens éthique comme l'ultime intelligibilité de l'humain et même du cosmique » conditionne la réinscription de l'histoire dans la sainteté[5]. Il s'agit de briser le registre de l'ontologie grecque, selon lui, désengagée, dans le passage du « moi » au « soi ». À l'égard de Dieu, l'être humain ne vit pas une *dépendance* ontologique mais un *attachement* originaire au Bien, fondant la préséance de la responsabilité sur le choix et la liberté[6]. Levinas éclaire particulièrement bien ce point : l'amour s'est affranchi de la loi. En affirmant la préséance de l'amour sur la loi, à travers le primat de l'intériorité et de la spiritualisation, l'homme prétend se passer de lois pour exercer sa responsabilité à l'égard d'autrui. Plus profondément, cette intériorisation donne lieu à une permissivité sans bornes : « Tout est permis dans la vie intérieure, tout est permis jusqu'au crime[7] ». Levinas propose en fait une triple altérité, celle de la loi, de la souffrance d'autrui (la faim et le manque en particulier, surtout si on l'éprouve soi-même) et, en lui, de l'ouverture à Dieu, qui profère un appel à l'infinie responsabilité. Beauchemin fait bien de rappeler son débat avec Ricœur. Celui-ci rappelle le tiers politique, mais aussi le « je » qui est subsumé dans l'altérité chez Levinas : « Le primat de l'altérité est poussé si loin par Levinas qu'il tend à retirer au “je” toute consistance. [...] S'il n'y avait pas dans la subjectivité une capacité d'initiative, comment répondre “me voici”[8]? »

Quant à Taylor, il formule lui aussi depuis les années 1970 la critique des morales ou éthiques examinées par Beauchemin. Il endosse aussi le diagnostic de la crise de la responsabilité. Dans ses travaux sur la reconnaissance et l'éthique d'authenticité, il va au bout d'une certaine confiance dans un sujet individualiste et malgré tout capable de l'autre et de responsabilité. Il discute aussi des profondeurs et des dérives que présentent les revendications individuelles, notamment dans sa discussion sur l'idéal d'authenticité[9]. Comment trouver le juste milieu entre le moi qui cherche à répondre à ses désirs et besoins, et l'attention à ce qui transcende le moi (tradition, environnement, autrui, sens du monde, etc.)? Beauchemin termine par un renvoi à cet espoir que l'individu peut malgré tout s'ouvrir à autrui, en conciliant ses intérêts propres et un projet tout à la fois éthique et politique. Mais renvoyons à deux éléments de la grande œuvre de Taylor, *Les sources du moi*, qui nous paraissent pouvoir éclairer le débat : l'assomption que plusieurs « biens » parfois contradictoires peuvent être poursuivis, et le « bien » qui paraît surpasser à ses yeux tous les autres — sans qu'il ne l'impose comme bien poursuivi par tous —, le théisme judéo-chrétien. De la sorte, très brièvement, nous voulons mettre en valeur le fondement religieux de la pensée de Taylor.

Quant à la fragmentation et la déliquescence, elle est aussi analysée par Taylor comme une perte de sens (*loss of meaning*). Taylor rappelle dans sa magistrale conclusion qu'elle est formulée de

multiples manières : le désenchantement de Weber (repris de Schiller), la division entre la raison et le sens, l'atomisation des liens sociaux au détriment de la communauté, etc. Mais au fondement du problème se trouve le sujet désengagé de l'histoire et de la communauté, créé par un courant de la philosophie moderne. En fait, reconnaît Taylor, tous s'entendent autour d'un certain nombre de normes : la justice et la bienveillance universelles, les aspirations à l'égalité, la liberté et l'autorégulation, l'évitement de la souffrance et de la mort. Mais les disputes surviennent autour des sources de ces normes, autour de trois grands courants en particulier : le déisme initial de la modernité, la raison désengagée du naturalisme, l'expressivisme romantique. La grande question est la suivante : quelles sources peuvent appuyer des engagements moraux profonds, en faveur de la bonté et de la justice? « High standards need strong sources[10] ». Tout en reconnaissant la pluralité des sources, Taylor risque une hypothèse audacieuse présentement dans le monde des sciences humaines : le théisme judéo-chrétien lui paraît puissamment fonder l'amour (*agapè*) et la justice.

Bien sûr, le propos de Beauchemin n'était pas de réfléchir à toutes les sources morales du bien et de la bonté. Son inquiétude spécifique s'attache à l'examen de l'éclatement du projet commun, et j'endosse plusieurs de ses observations. Simplement, je n'investis pas l'idée de nation avec autant de force qu'il ne le fait lui-même. Je préfère réfléchir, comme cela m'apparaît hautement plus profitable, sur d'autres sources de l'agir responsable et solidaire. En premier lieu, elles se trouvent en soi, alors que l'appel du Bien tenaille la subjectivité — quitte à ce qu'aucun ne se sente coupable! Elles se trouvent ensuite dans les diverses communautés de sens, qui partagent des visions différenciées du bien, mais qu'un État flexible laisse s'exprimer dans cette diversité. Une source actuelle du bien se trouve aussi dans le souci et l'inquiétude pour les générations futures, qui suscite le principe de responsabilité affirmé par Jonas. Des sources du bien se trouvent dans nos grandes traditions sociales et culturelles, très marquées par l'*agapè* judéo-chrétien. Certes, à cet égard, on peut s'inquiéter de l'éclatement de l'« engagement social » en centaines d'initiatives disséminées. Mais on peut aussi se réjouir qu'aux grands mouvements sociaux du ^{xix}^e et du ^{xx}^e siècle, aient succédé des regroupements se donnant des objectifs modestes et précis. Prenons à témoin les mouvements étudiants. Certes, ils furent spectaculaires dans les années 1960. Mais lorsque la cause est sérieuse, les étudiants universitaires recomposent toujours « la » force de frappe des changements sociaux. Ce fut par exemple le cas à Prague, en Chine, en ex-Yougoslavie, en Indonésie. Et malgré les affirmations répétées à l'effet que la « jeunesse » est amorphe, il se trouve qu'elle joue dans les faits sur plusieurs fronts, parmi lesquels l'écologie, l'exploration du monde global, les études acharnées, l'équité intergénérationnelle au travail et, n'oublions pas, le difficile projet de fonder une famille.

La réflexion de Taylor sur le théisme initial de la modernité soulève d'importantes questions. Il serait dommage que les radicalismes religieux actuels nous amènent à refouler tout effort de penser cette altérité fondatrice de l'Occident et de notre modernité. D'ailleurs, si les intellectuels n'osent plus y réfléchir, elle sera aisément pervertie par les manipulateurs de tout acabit, les leaders et les gourous narcissiques.

Solange Lefebvre*

NOTES

* Solange Lefebvre est titulaire de la Chaire religion, culture et société à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Elle y est aussi directrice du Centre d'étude des religions. Elle publiera cette année un ouvrage sous sa direction, *La religion dans la sphère publique*

(Montréal, P.U.M., 2005), ainsi qu'un ouvrage l'an prochain : *Cultures, valeurs et spiritualités des jeunes* (Montréal, Novalis, 2006).

1. Le concept de « nation » est ici repris de l'ouvrage de Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation* (Paris, Gallimard, 1994).
2. Cité en p. 56. Et lire en p. 57 : « Nous sommes alors face à une forme d'horizontalisation de l'affirmation identitaire (et politique) dans le contexte de cette déchéance du monopole que détenait la nation. À côté des revendications à portée nationaliste, déchués désormais au rang de demande de reconnaissance parmi d'autres [...] ».
3. On peut se demander si l'idée de nation de l'auteur ne se rattache pas surtout à l'horizon français, dont la méfiance pour la notion de communauté est proverbiale et provient, selon Godbout « de l'absence d'une vision de la société existant par elle-même, indépendamment du pouvoir politique et de l'État. Cette utopie de la communauté [...] exclut les communautés "concurrentes" et verse dans une hypertrophie de la Raison. » Godbout lui préfère le modèle anglo-saxon du *common law*. Cf. Jacques T. Godbout, « Qui a peur de la communauté? » (*Théologiques*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 29-38).
4. Cf. Stephen A. Jarislowsky, *Dans la jungle du placement. Comment j'ai tiré mon épingle du jeu*, Montréal, éd. Transcontinentale, 2005.
5. Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977, p. 10.
6. Cf. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 157.
7. Levinas, *Du sacré au saint*, *op. cit.*, p. 103.
8. P. Ricœur, « J'attends la Renaissance. Entrevue avec Ricœur », *Autrement*, n° 102, 1988, p. 175-183. « Comment, continue Ricœur, l'autre pourrait-il éveiller en moi de quoi lui répondre s'il n'y avait pas, dans la subjectivité, une sorte de latence capacitaire qui est celle d'un agir? »
9. C. Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992. Authenticité signifierait positivement « véracité à soi-même » (p. 28). Il est remarquable d'observer que ce débat entre détracteurs et défenseurs de l'authenticité réfèrent très souvent à la jeunesse. Parmi les détracteurs de l'individualisme comme dérive, cf. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine* (Paris, Gallimard, 1996); Christopher Lasch, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* (trad. M. L. Landa, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000); Allan Bloom, *L'âme désarmée. Essai sur le déclin de la culture générale* (trad. P. Alexandre, Paris, Julliard, 1987).
10. C. Taylor, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, p. 516.