

Le nouveau contrat national est-il possible dans une démocratie pluraliste? Examen comparatif des situations française, canadienne et québécoise

France Giroux

Volume 16, Number 3, 1997

La démocratie inachevée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040086ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040086ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Giroux, F. (1997). Le nouveau contrat national est-il possible dans une démocratie pluraliste? Examen comparatif des situations française, canadienne et québécoise. *Politique et Sociétés*, 16(3), 129–147. <https://doi.org/10.7202/040086ar>

Article abstract

An innovative political philosophy could help understand the constitutional problems between Quebec and Canada. Quebec does not in fact set a organicist and historicist nationalism against a Canada perceived as a modern contractual nation. Both sides recognize the validity of Charters of Rights and Freedoms in the government of cultural multiplicity. The difference is that unlike Quebec however, the Canadian multinational state defines national identity exclusively in terms of multiculturalism, civic rights and social rights. The fact is, this triptych was unable to prevent the emergence of a legalistic pluralism that is making it difficult to safeguard democracy.

LE NOUVEAU CONTRAT NATIONAL EST-IL POSSIBLE DANS UNE DÉMOCRATIE PLURALISTE ? EXAMEN COMPARATIF DES SITUATIONS FRANÇAISE, CANADIENNE ET QUÉBÉCOISE

France Giroux
Université du Québec à Montréal

INTRODUCTION

Puisque la philosophie politique se révèle utile pour comprendre les différends constitutionnels qui opposent le Québec et le Canada, je propose un examen de ce qu'on peut appeler le « nouveau contrat national » québécois en le mettant en relation avec les enjeux du pluralisme et de la démocratie. En premier lieu, je veux montrer que le maintien de l'opposition traditionnelle entre la théorie ethnique et la théorie élective de la nation empêche d'instituer le nouveau contrat national à cause du discrédit qu'il jette sur les revendications québécoises qui sont assimilées à une conception culturaliste de la citoyenneté. Ce déni de l'affirmation québécoise dans le cadre de l'État multinational canadien est antipluraliste, puisque le pluralisme, contrairement au libéralisme, considère comme illégitime la vocation assimilatrice et homogénéisante de la nation. En revanche, il convient de mesurer la légitimité du projet national québécois à l'aune du pluralisme pour voir si le Québec ne serait pas, pour le meilleur et pour le pire, un Canada « en petit ». Il existe toutefois une différence entre les deux nations dans la mesure où le Canada opte pour un contrat social qui, à la différence du contrat national, n'inclut pas de référence à une communauté de culture et d'histoire ni à une communauté à construire si celle-ci implique la sauvegarde d'une identité-projet.

Dans cette perspective, j'essaie de voir, en deuxième lieu, si le contrat social canadien (qui est, semble-t-il, plus ou moins « ethnocidaire » dans sa manière de combattre les nationalismes amérindien et québécois) ne privilégierait pas une forme de libéralisme dont le dicton serait *fiat justitia et pereat mundus*. Aveugle aux différences culturelles selon Kymlicka, le libéralisme ne risque-t-il pas, de fait, d'être toujours à l'avantage de celui qui est en position de supériorité, par exemple du Canadien anglais ou du Québécois et non de

France Giroux, département des Sciences de l'Éducation, Université du Québec à Montréal, Pavillon de l'Éducation, 1205, rue Saint-Denis, Montréal (Québec), Canada, H2X 3R9.
Courriel : fgiroux@cmontmorency.qc.ca

l'Amérindien dont la nation n'a pas de viabilité économique. De plus, ce contrat social ne serait-il pas caractérisé davantage par l'esprit démocratique s'il cessait de s'affirmer autour de l'axe d'une volonté générale ramenée à l'interprétation des juges ?

Enfin, je souhaite faire naître une discussion sur les modèles québécois et canadien de nation en les mettant en parallèle avec le modèle français. À la différence des élites politiques canadiennes et québécoises, les intellectuels et les politiques français ne préconisent pas la norme pluraliste, ce qui soulève deux questions. Les intellectuels français, à l'instar des élites politiques canadiennes, n'auraient-ils pas tendance à masquer leur nationalisme sous le voile du juri-disme et de l'étatisme ? Ne refuseraient-ils pas d'affirmer la dimension ethnique ou pluriethnique de la culture nationale en faisant appel à la volonté générale qui définit les « valeurs républicaines » ?

LES CONDITIONS D'UN NOUVEAU CONTRAT NATIONAL

Le Québec n'est pas la seule société à vouloir redéfinir le modèle de la nation. La France et l'Allemagne envisagent des restructurations devenues nécessaires dans le contexte de la construction de l'Europe et des requêtes accrues d'immigration. De fait, il est prévisible que les pays du sud de l'Europe (France, Espagne, Italie) seront perçus comme la terre d'accueil des gens venus de l'Afrique, notamment du Maghreb, et que les pays de l'ouest de l'Europe (en particulier l'Allemagne) seront considérés comme le domaine d'élection des Européens de l'Est. D'où la nécessité d'une philosophie politique novatrice capable de définir des critères universels permettant de démêler l'écheveau des revendications multiples et parfois contradictoires des nations, des minorités nationales et des communautés issues de l'immigration.

La conception de la nation élaborée, dans un cadre démocratique, se caractérise davantage par son appel au principe moderne de légitimité politique que par sa référence au lien social fondé sur toutes les formes d'appartenance et d'identité ethnique – ce qu'un théoricien de l'individualisme comme Louis Dumont appelle toutes les formes de holisme traditionnel. Ce modèle de nation démocratique est particulièrement pertinent dans le cas de la société québécoise qui n'a pas encore le statut d'État-nation souverain. De fait, le mouvement nationaliste québécois est beaucoup plus préoccupé de l'enjeu qu'est le contrôle de l'État que de la perpétuation de la nation surtout si la nation est assimilée à l'ethnie d'origine¹.

1. C'est l'historien John Breuilly qui, en 1982, a montré «le rôle central et autonome de la politique pour comprendre le nationalisme», lequel, en conséquence, s'affirme autour de l'axe du contrôle de l'État. Il confirmait ainsi l'existence du lien essentiel que Max Weber voyait entre la nation et l'ordre politique, soit l'ordre du pouvoir. John Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1982.

Résumé. Une philosophie politique novatrice pourrait aider à comprendre les problèmes constitutionnels qui existent entre le Québec et le Canada. De fait, le Québec n'oppose pas un nationalisme organiciste à un nationalisme contractuel comme celui du Canada. De part et d'autre, on est en présence de nations qui reconnaissent le bien-fondé des chartes des droits et libertés pour gouverner la multiplicité culturelle. Contrairement à la nation québécoise toutefois, l'État multinational canadien définit l'identité nationale uniquement par le multiculturalisme, les droits civiques et les droits sociaux. Or, ce triptyque n'a pu empêcher l'émergence d'un pluralisme légaliste qui rend difficile la sauvegarde de la démocratie.

Abstract. An innovative political philosophy could help understand the constitutional problems between Quebec and Canada. Quebec does not in fact set a organicist and historicist nationalism against a Canada perceived as a modern contractual nation. Both sides recognize the validity of Charters of Rights and Freedoms in the government of cultural multiplicity. The difference is that unlike Quebec however, the Canadian multinational state defines national identity exclusively in terms of multiculturalism, civic rights and social rights. The fact is, this triptych was unable to prevent the emergence of a legalistic pluralism that is making it difficult to safeguard democracy.

Or, ce projet politique est mis en cause de manière implicite par certains théoriciens des sciences humaines selon lesquels, dans les débats constitutionnels entre le Québec et le Canada, les représentants du gouvernement du Québec seraient portés à définir la communauté québécoise comme un «individu collectif», pour reprendre la terminologie de Dumont, et non comme une «collectivité d'individus²».

Ainsi Régine Robin affirme qu'il convient d'interpréter le projet national québécois comme le fait Lukas Sosoe dont elle résume l'argumentation percutante :

Le discours québécois reste largement pris dans une logique romantique de la nation. Il ne s'agit pas ici de constituer une nation comme association de personnes, nouées par des liens contractuels mais par le lien d'origine, l'ethnie, la langue, la culture, l'histoire. On est membre de la collectivité ou non. On reconnaît ici les traits de l'identité organique. Parce que l'identité organique, elle, ne se développe qu'en affirmant sa spécificité, sa distinction, ses particularismes. Il ne s'agit pas d'une pensée contractualiste mais d'une pensée de l'origine; d'une identité non construite, mais donnée, héritée; d'une identité close³.

2. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

3. Régine Robin, «Citoyenneté culturaliste, citoyenneté civique», dans K. Fall, D. Simeoni et G. Vignaux (dir.), *Mots, représentations. Enjeux dans les contacts interethniques et interculturels*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1994,

Le déni du bien-fondé des revendications constitutionnelles québécoises s'appuie sur cette perception. La revendication de la reconnaissance de la nation distincte mettrait en jeu une *logique contractualiste* difficilement compatible avec la *logique organique* à l'œuvre dans le discours identitaire québécois. Par conséquent, la nation québécoise s'affirme comme collectivité, on ne la distingue plus de l'ethnie. En revanche, si elle veut négocier des droits collectifs, elle opte pour une logique contraire à la conception organique de la nation.

De plus, cette revendication impliquerait la négociation d'un droit collectif : le droit des peuples à l'autodétermination. Or, à propos du peuple québécois, Lukas Sosoe ne propose pas la partition de son territoire, mais la fragmentation illimitée du peuple lui-même. Car « le concept de peuple n'est pas plus clair que le droit [à l'autodétermination] qui (...) est ici revendiqué »⁴. On conçoit aisément qu'ici la nation québécoise peut difficilement faire sa place – comme toutes les nations politiques dans l'histoire occidentale – entre l'ethnie et l'État.

Grosso modo, il semble que Lukas Sosoe défie une vision contractualiste de la nation au nom de l'égalité, des droits civiques et des droits individuels afin de les opposer aux droits collectifs réclamés par l'un des deux peuples fondateurs⁵. Toutefois, le débat actuel

p. 189. Robin se réfère au texte de Lukas Sosoe, «Le contractualisme et la question des nationalités», *Philosophiques*, vol. XIX, n° 2, 1992, p. 29-40. Ce numéro spécial de la revue a été réédité dans Michael Seymour (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix ?*, Bellarmin. Lukas Sosoe reprend ici la distinction établie par Hans Kohn dans les années 1930 entre un modèle civique ou occidental du nationalisme et un modèle ethnique ou oriental. Voir à titre d'exemple : Hans Kohn, *The Idea of Nationalism : a Study of its Origins and Background*, New York, Collier, 1944. Wayne Norman «Les points faibles du modèle nationaliste libéral», dans F. Blais, D. Lamoureux, G. Laforest (dir.), *Libéralismes et nationalismes*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 81-93) se réfère à cette dichotomie. En tant que défenseur du libéralisme, il considère comme antinomiques les dimensions nationaliste et civique du nationalisme civique, ce qui conduit selon lui le nationalisme canadien, voire le nationalisme québécois, à une impasse. Puisque l'un et l'autre font appel à *la foi civique* et au nationalisme, le Québec est un Canada «en petit» (Régine Robin). Il n'aurait plus de raison, selon Norman, de faire sécession.

4. Lukas Sosoe (*ibid.*, p. 35-36) ajoute : «à voir le nombre de peuples qu'il y a sur terre... le principe normatif du nationalisme donnerait lieu (...) à une fragmentation politique illimitée».

5. Je devrais sans doute dire l'un des trois peuples fondateurs, car j'abonde dans le sens de l'anthropologue Rémi Savard : le peuple autochtone devrait se voir reconnaître ce titre. Voir : France Giroux, «L'affirmation de l'identité dans les sociétés pluralistes», dans J. Hamel et J.Y. Thériault (dir.), *Les identités*, Montréal, Éditions du Méridien, 1994, p. 137-159.

La stratégie dont il est ci-dessus question coïncidant avec l'insertion, en 1982, d'une Charte des droits et libertés dans la constitution canadienne afin d'annihiler la revendication québécoise des droits collectifs, a été mise à jour par le

ne se réduit pas à une confrontation nette entre les droits individuels et les droits collectifs. On peut même estimer qu'un brouillage mystificateur des catégories permet, par exemple, de classer les droits linguistiques parmi les droits et libertés fondamentaux comme si les législations linguistiques allaient à l'encontre de la liberté d'expression. Or, les droits linguistiques sont des droits politiques *négociables*, certes, mais ce ne sont pas des «droits de l'homme». En outre, les droits collectifs ne s'inscrivent pas, d'emblée, en faux contre la philosophie libérale. En tant qu'adepte du libéralisme, je peux en toute légitimité reconnaître le bien-fondé des droits collectifs d'un peuple qui veut sauvegarder sa culture.

La stratégie politique axée sur le heurt des droits collectifs et des droits individuels implique un autre élément désormais explicite : la mise en cause de la légitimité de la nation. Pour des raisons historiques qui suscitent la confusion des termes «nation» et «nationalisme», il est aisé de comprendre l'appréhension que suscite le premier terme chez certains citoyens d'origine juive. Toutefois, on le sait, c'est le projet politique de nation moderne qui a rendu possible, historiquement, la démocratie représentative et une nouvelle conception du citoyen, identifié à tout être humain doué de raison.

Certes, on doit constater que, dans les sociétés pluriethniques et pluriéthiques, l'élaboration d'un programme démocratique ou d'un espace civique commun – donnant de la vigueur aux débats politiques spécifiquement nationaux – devient une véritable gageure. Mais l'intérêt du nouveau contrat national vient précisément de ce qu'il vise à rendre viable la démocratie dans un contexte pluriethnique et pluraliste sur le plan des valeurs et des intérêts. Il ne convient pas d'occulter les tensions, voire les conflits, que suscite la coexistence de ces valeurs et de ces intérêts. Il suffit simplement de considérer la nation comme l'espace politique de la démocratie libérale⁶. Dans la mesure où le libéralisme politique est axé sur la reconnaissance du pluralisme, il implique la permanence du conflit et de l'antagonisme. Ce libéralisme est toutefois compatible avec la tolérance, car il met de l'avant un processus de délibération politique afin de légitimer nos décisions et leurs modifications éventuelles.

philosophe Michael McDonald auquel le Secrétariat d'État, dès 1985, demandait de plus amples développements (voir ses articles dans *Dialogue* dont il était le codirecteur); André Burelle retrouve à mon sens cette inspiration dans le *Mal canadien*, Montréal, Fides, 1995.

6. Dans un récent ouvrage, Alain Finkielkraut cite le commentaire de Charles De Gaulle à propos de la Deuxième Guerre mondiale : «ce sont les nations libres contre le totalitarisme». Comme le souligne l'auteur du *Juif imaginaire*, le nazisme substituait la *race* à la *nation*, prétendument afin de sauver les valeurs générales de l'humanité. Voir Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue : essai sur le 20^e siècle*, Paris, Seuil, 1996, p. 75.

Pour fonder le nouveau contrat national, il faut cesser de penser la nation sur le mode d'une tension entre la nation-héritage (culturel) et la nation-volonté comme si la conception ethnique et la conception contractualiste étaient inconciliables. Au contraire selon la théoricienne Dominique Schnapper, c'est cette tension même qu'il est inutile de théoriser⁷, car cette dichotomie générale n'est guère opérante devant toute question éthique et politique un tant soit peu affûtée. Alain Finkielkraut exprime la même idée : il ne sert à rien d'épurer l'idée de nation. La nation est à la fois mémoire et projet. Ainsi « le plébiscite de tous les jours » en tant que principe de la nation-contrat s'inscrit (selon Renan et à l'opposé de Habermas) dans le cadre d'un héritage commun d'histoire et de culture⁸. La dimension volontariste des membres d'une collectivité se forge dans des conditions sociales et historiques particulières. Ignorer ce lien entre la nation-volonté et la nation-héritage c'est imaginer une tension principielle entre deux dimensions d'un même concept, celui de nation. Se référant à l'opposition traditionnelle entre la conception française et la conception allemande de nation, Régine Robin veut rappeler que Renan est le champion de la nation civique et réaffirmer que cette nation civique est incompatible avec la définition *ethniste* et *organiciste* d'un Herder ou d'un Fichte⁹. Or, il convient de mentionner ici que Renan n'a préconisé la nation civique, fondée sur la volonté du peuple, qu'à la suite de la guerre de 1870 et de l'annexion de l'Alsace et d'une partie de la Lorraine par le *Reich* allemand : il entendait ainsi défendre les droits de la France sur les provinces annexées. Il a montré, au même moment, la continuité entre

7. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994. Faut-il préciser que les « liens du sang » ne fondent pas l'ethnicité, puisque cette dernière est socialement produite notamment dans le contexte d'un processus d'éducation ?

8. Cela correspond à la conception de la nation de Renan. On décrit toutefois Renan comme le champion de la nation civique. Or, ce n'est pas parce qu'il a montré les insuffisances d'éléments comme la langue ou la religion pour définir la nation que Renan occulte ses dimensions historiques et culturelles. Voir Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres essais politiques*, Paris, Presses Pocket, Agora, 1992 (1870-1882), présentation de Joël Roman.

Dans une entrevue récente, Alain Finkielkraut affirme le bien-fondé de la conception de Renan, conception axée à la fois sur le passé et l'avenir de la nation. Selon lui par ailleurs, il est vain d'opposer Herder et Voltaire pour épurer le concept de nation. Voir le texte de cette entrevue dans Marcos Ancelovici et Francis Dupuis-Déri *et al.*, *L'Archipel identitaire*, Montréal, Boréal, 1997.

9. Toutefois, précise-t-elle, ce serait trop simple de classer ainsi Fichte, car il y a aussi chez lui une exigence éducative, émancipatrice axée sur une conception volontariste de la citoyenneté. Voir : Régine Robin, « Citoyenneté culturaliste, citoyenneté civique », p. 179-200.

la nation civique et la nation-héritage axée sur la connaissance des faits du passé.

Ainsi l'analyse de Renan peut sembler problématique aux yeux des adeptes du contractualisme, obnubilés par l'opposition entre nation « ethnique » et nation « politique ». Toutefois ne faut-il pas, à la suite de Dominique Schnapper, « faire l'hypothèse que l'ambiguïté apparente est moins due à l'insuffisance des auteurs [de Renan en l'occurrence] qu'à l'abusives simplification qu'introduit dans l'analyse de l'idée nationale l'opposition binaire traditionnelle¹⁰ » ?

Cette conception n'empêche pas, bien au contraire, de distinguer entre les nationalismes primaires conduisant à l'échec non seulement de la *nation dite civique*, mais aussi à celui de la nation telle qu'elle est théorisée ici – en Yougoslavie incidemment – et les nationalismes caractérisés par leur conception véritablement pluraliste de la nation (par exemple, les démocraties consociatives de Belgique, de Suisse et des Pays-Bas). Ainsi dans la perspective d'une restructuration du fédéralisme canadien, ce que revendique le Québec s'inscrirait très bien, selon plusieurs, dans le cadre d'une démocratie consociative, où les deux communautés linguistiques pourraient dans une égale dignité, chacune conservant ses propres organisations culturelles et ses législations linguistiques, participer à la gestion politique. Le Canada, avance-t-on parfois, devrait s'inspirer d'une démocratie originale comme la Suisse ; en incarnant les valeurs de pluralisme et de libéralisme, il montrerait que la coexistence de deux langues publiques favorise le développement de deux forums de discussion distincts, certes, mais liés par ce que Uli Windisch appelle un « savoir-faire intercommunautaire¹¹ ». Mais avant de traiter du contrat national canadien en nous référant à une interprétation rigoureuse de la philosophie pluraliste qui montre les insuffisances des institutions juridico-politiques en l'absence de ce savoir-faire intercommunautaire, traitons du contrat national québécois. On pourra ainsi mesurer l'impact de l'adoption par la nation québécoise de ce pluralisme qui vise à ce que le débat démocratique ne s'interrompe pas dans un contexte pluriculturel. On falsifiera de manière explicite la thèse selon laquelle un État-nation québécois proposerait une politique centrée sur un retour à une conception romantique de la nation comme lieu privilégié de la continuité historique et de l'identité collective.

10. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, p. 168. Il est d'ailleurs aisé de constater que ni Weber ni Mauss n'ont participé à ce débat idéologique.

11. Uli Windisch, « 700 ans, ce n'est qu'un début », dans 1991, *Regards sur une Suisse jubilaire, 1291-1991*, Institut national genevois, 1991, p. 84.

LE NOUVEAU CONTRAT NATIONAL, VERSION QUÉBÉCOISE : LA LÉGITIMATION D'UN PLURALISME NORMATIF

Dans le cas d'une communauté à construire au sein d'un contexte multinational et pluriethnique – en partie à cause du taux élevé d'immigration – il devient nécessaire d'examiner, sinon de redéfinir, le projet national par référence au pluralisme. Invitées à présenter un mémoire sur les politiques d'immigration et d'intégration d'une société québécoise qui aurait obtenu le statut d'État-nation, Danielle Juteau et Marie McAndrew inscrivent dans leur réflexion la question : quel pluralisme pour un Québec souverain ? Juteau et McAndrew optent pour un pluralisme normatif¹². Au vif d'un débat préréférentiel, il conviendrait de préciser certains éléments historiques liés au processus de légitimation de ce type de pluralisme. La légitimation du pluralisme normatif « s'inscrit au sein du vaste bricolage que représente la construction de la nation canadienne¹³ ». Si la nation canadienne-française a autrefois actualisé un modèle pour ainsi dire culturaliste de la nation (*Kulturnation*), l'État canadien a tenté d'instaurer un modèle de nation de type volontariste et politique (*Staatnation*) où domine une vision assimilationniste. À la suite de

12. Selon la théoricienne Louise Marcil-Lacoste, « Les paradoxes du pluralisme », dans Fernand Ouellet et Michel Pagé (dir.), *Pluriethnicité, éducation et société*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991), le pluralisme est confronté à l'ambiguïté du fait et de la norme : or, on ne peut opérer la transition du descriptif, « cela est pluraliste », au prescriptif, « cela doit être pluraliste » de manière illicite, c'est-à-dire sans faire comme David Hume, la distinction entre « is » et « ought » ; le fait pluraliste n'est pas une norme pluraliste. Ainsi cela donne jusqu'à trois types de pluralisme : le pluralisme culturel, structurel, normatif (R. A. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations*, New York, Random House, 1970). À l'opposé du pluralisme culturel qui renvoie à la présence, dans une société donnée, de groupes ethniques possédant chacun une *culture différenciée* et du pluralisme structurel ou social, le pluralisme normatif relève de l'axiologie, des valeurs, de « ce qui devrait être ». Selon Schermerhorn, le pluralisme normatif est une idéologie véhiculée par les groupes minoritaires qui visent le maintien des cultures *per se*, soit la survivance de leur héritage, de leur tradition, de leur mode de vie au sein des générations futures. À la différence de Kymlicka (*Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989), Charles Taylor défendrait ce pluralisme normatif qui est appuyé par les élites, non en Allemagne (malgré la référence de Taylor à Herder [p.41]), mais dans les pays qui se sont construits à partir de la colonisation et de l'immigration, tels l'Australie, les États-Unis et le Canada. Voir : Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 80-81.

13. Voir : Danielle Juteau et Marie McAndrew, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, vol. XXIV, n° 2, 1992, p. 165-166. Ce seraient des mesures comme la *Loi sur les langues officielles* (1969) et la politique du multiculturalisme (1971) qui institutionnaliseraient le pluralisme normatif.

l'échec de cette tentative, l'État canadien n'est pas passé de ce modèle assimilationniste à la française à un modèle binational. Le conflit entre les deux peuples dits fondateurs demeurant non résolu, on assiste à l'émergence d'un troisième modèle caractérisé par le déni du binationalisme et par la reconnaissance d'une forme de pluralisme culturel et structurel. Enfin la nation québécoise, fondée pour ainsi dire par son État, adopte des orientations inspirées du pluralisme normatif institutionnalisé au Canada.

Ce modèle de nation dépasse la dichotomie entre les modèles de la nation fondés soit sur le droit du sang (l'Allemagne), soit sur le droit du sol (la France). À la différence des intellectuels néonationalistes qui, après 1960, préconisaient une version québécoise du modèle républicain à la française, les élites des dernières décennies se réfèrent à une troisième voie : au-delà du sang et du sol, le « nouveau contrat moral » s'affirme autour de l'axe du pluralisme normatif. Dans son état actuel, le nouveau contrat moral donne pour base à la citoyenneté un triptyque : démocratie participative, noyau culturel commun (axé sur la francophonie) et reconnaissance du pluralisme « dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange¹⁴ ».

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le pluralisme normatif n'est en aucun cas incompatible avec l'inclusion du fait français dans le nouveau contrat moral de la citoyenneté. En effet, l'adoption de la loi 101 en 1977 faisant du français la langue officielle du Québec ne visait pas à l'assimilation. Si le fait français doit être inclus dans le nouveau contrat moral, c'est qu'une fois associé aux principes non négociables de la démocratie et du pluralisme, il définit la culture publique commune. Le gouvernement du Québec précise en ce sens que la langue est à la fois « un symbole d'identification » et « l'instrument essentiel qui permet la participation, la communication et l'interaction avec les autres Québécois¹⁵ ». Afin de lever toute ambiguïté et de confirmer la capacité de la nation à réinterpréter un marqueur identitaire tel la langue pour en faire un instrument de démocratisation, un Conseil des sages a préconisé en 1997 de substituer la notion de *cadre civique commun* à celle de *culture publique commune*. Quoiqu'il en soit, il importe que la langue française apparaisse d'abord et avant tout comme une condition de l'exercice des droits du citoyen, la nation moderne ne pouvant prétendre être un forum de discussion et de prise de décision sans l'existence d'une communauté de langage.

14. Québec, *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Montréal, Direction des communications du ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, 1991. On nommait ainsi ce ministère jusqu'à l'arrivée, en 1996, du premier ministre Lucien Bouchard.

15. Selon l'*Énoncé*, 1991, p. 16.

Cette exigence applicable à l'espace public ne va aucunement à l'encontre du credo pluraliste, puisqu'elle n'empêche pas l'affirmation des différents groupes dans les espaces culturels périphériques. En effet, les politiques québécoises reconnaissent les affirmations groupales caractéristiques du pluralisme politique. Ainsi, selon l'article 43 de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne (1975), «[les] personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les membres de leur groupe». Dans certains cas, le Québec peut renforcer les droits et les moyens d'épanouissement des communautés culturelles non francophones. Qui plus est, le Québec reconnaît aux Anglo-Québécois le statut de minorité.

Un problème subsiste toutefois. Le Québec ne contrôle, grosso modo, que 40 % de son immigration malgré les acquis, en matière de sélection, de l'entente Cullen-Couture de 1978¹⁶. De ce point de vue, on craint le multiculturalisme canadien, puisque la gestion de la multiplicité culturelle échappe en partie à la société québécoise. Le Québec moderne a opté pour un modèle de nation de type pluraliste et inclusif et il parachèverait sans doute cette évolution s'il obtenait le statut d'État-nation souverain¹⁷. Si la nation est par essence pluriculturelle, il est aisé de concevoir que le Québec ne viserait pas à constituer l'exception. Faut-il rappeler que la conception de la nation que proposent, par exemple, les théoriciens Jules Duchastel et Gilles Bourque

constitue un produit essentiellement historique et en perpétuelle transformation qui, au sens ethnologique, n'a pas de «souche», puisqu'il ne s'agit ni d'un objet naturel, ni d'une ethnie ni encore d'une race. La nation se forme dans le mouvement de passage au capitalisme à la modernité, et c'est ici l'essentiel, à l'État moderne. À partir de la pluralité des collectivités et des identités prémodernes préalables à la formation des États démocratiques s'affirment le peuple et la nation qui deviennent la commune référence essentielle au fonctionnement de la démocratie¹⁸.

-
16. L'accord Canada-Québec relatif à l'immigration et à l'admission temporaire des aubains, mieux connu sous le nom des deux ministres signataires, M^{mes} Monique Gagnon-Tremblay et Barbara McDougall, consolide pour l'essentiel, en matière de sélection, les acquis de l'entente Cullen-Couture de 1978. Toutefois, selon Marie McAndrew et Danielle Juteau (*ibid.*, p. 168), il comporte des gains importants pour le Québec sur le plan de l'intégration.
17. Selon Alain Touraine (*Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, p. 280) ce serait, en effet, un malentendu que d'invoquer le multiculturalisme contre les partisans de l'indépendance nationale. «D'ores et déjà le Québec est une société multiculturelle (...) Rien ne permet d'identifier la volonté d'indépendance nationale avec la construction d'une société socialement et culturellement homogène.»
18. Gilles Bourque, Jules Duchastel, avec la collaboration de Victor Armony,

Dans ce cadre démocratique, la nation québécoise a formulé des demandes à l'État canadien pour préserver son identité nationale. Toutefois, pour satisfaire à ces demandes, il aurait fallu que l'État canadien adopte une *théorie pluraliste de l'État* axée sur la reconnaissance de l'égalité morale des deux peuples fondateurs qu'elle oblige à se nommer comme nations. Or, l'examen du contrat «national» canadien montrera qu'il s'agit pour ainsi dire d'un contrat social qui ne sauvegarde pas en tout point le pluralisme démocratique.

LE NOUVEAU CONTRAT NATIONAL, VERSION CANADIENNE

La définition du projet national propre au Québec (et non la reconnaissance de la spécificité culturelle) est considérée comme non légitime par plusieurs Canadiens, ce qui provoque la crise constitutionnelle et l'impasse actuelle. On peut se demander toutefois si la crise n'est pas aussi causée par la décision politique canadienne d'opter pour une idéologie nationale masquée sous une forme de patriotisme constitutionnel ou d'État sans nation – comme s'efforce de le théoriser, en Allemagne, Habermas et, en Belgique, Ferry¹⁹. Or, l'adhésion à des principes abstraits – droits de la personne, respect de l'État de droit – ne saurait susciter une mobilisation politique et affective. Comme le dit avec humour Benedict Anderson : «Qui mourrait volontiers pour le Comecon ou la Communauté économique européenne ?²⁰»

L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992, Montréal, Fides, 1996, p. 303.

19. Jürgen Habermas conçoit qu'il faille dissocier l'État, «lieu de la loi», de la nation, «lieu de l'affectivité». Ainsi l'État – en tant qu'ordre de la citoyenneté et du patriotisme – coïnciderait avec la participation politique ou civique et fonderait l'identité allemande en la dissociant de l'identité nationale. R.M Lepsius, cité par Habermas (Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 250 et 259), oppose également le *demos*, porteur de la seule légitimité politique, soit de la véritable démocratie, et l'*ethnos*, défini par ses propriétés historiques et culturelles.

Dans cette perspective, Jean-Marc Ferry a développé l'idée d'«identité postnationale», qui désormais fonderait la citoyenneté exclusivement «sur une identité morale réflexive dont le principe est d'ailleurs inscrit dans la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen, avec le droit (pour l'homme) et le devoir (pour le citoyen) de s'insurger contre la tyrannie». (Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience*, tome 2, Paris, Cerf, 1991, p. 195). Ferry précise ainsi que l'identité postnationale implique l'identité morale réflexive qu'il appelle l'identité postconventionnelle. Toutefois, admet-il, la réciproque n'est pas vraie. Autrement dit, une identité nationale peut fort bien être postconventionnelle et faire la distinction entre la légalité et la légitimité.

20. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1982.

Quoi qu'en disent les patriotes de la charte, il n'est pas nécessaire, semble-t-il, de réduire la nation à sa dimension stato-juridique pour qu'elle soit porteuse d'une légitimité politique. Résoudre par l'élaboration d'une idéologie postnationale la tension entre l'universalisme de la nation civique et les particularismes ethniques et nationaux risque de rendre difficile la représentation de la nation. Cela peut être illustré par ce que Bourque et Duchastel appellent « l'identité fragmentée ». D'entrée de jeu, il faut remarquer que le Canada a déjà développé une identité civique (dans les années 1940) préconisant l'accessibilité de tous les citoyens aux mêmes services. L'universalisme de cette représentation identitaire se serait transformé graduellement en particularisme, puisqu'il fallait résoudre les contradictions entre les représentations identitaires canadienne et québécoise par des politiques comme, par exemple, le bilinguisme officiel. « Loin de représenter la reconnaissance d'une caractéristique universelle d'une communauté politique, [cette politique] constitue la reconnaissance de droits particuliers de citoyens en tant qu'ils appartiennent à deux groupes différents à l'échelle du pays. La citoyenneté canadienne commencera ici à vaciller de l'universalisme au particularisme et la particularité des uns ne manquera pas de susciter celle de nombreux autres²¹ ». La citoyenneté particulariste implique (sur le plan de l'énonciation) la multiplication des cultures (politique du multiculturalisme). Or, on le conçoit depuis une décennie, l'idéologie du multiculturalisme, qui comprend la reconnaissance de droits aux individus (et aux groupes) identifiés aux communautés culturelles, indique la complexité d'une représentation de la nation. De plus, il faut ajouter que, dans la mouvance particulariste des années 1980, l'appel à la différence incitera les citoyens à faire référence à leur identité sexuelle, à leur handicap, à leur origine, etc. en relation avec la Charte des droits et libertés. Ainsi dans le cas de la nation canadienne, il existe une idéologie nationale centrée non sur la citoyenneté universaliste, mais bien sur la « citoyenneté particulariste » :

Cette idéologie, stato-civique, se définit dans son rapport à l'État territorial : elle circonscrit la communauté d'appartenance à l'État au sein d'un pays, le Canada. Elle privilégie donc, de façon très claire, les dimensions nationales de la production de la communauté, même si le discours parvient mal à proposer une représentation cohérente de la nation canadienne. Ce nationalisme canadien prend sa pleine signification dans son opposition (« ethnocidaire », dirait Ferry) aux contre-nationalismes québécois et autochtones²².

21. Gilles Bourque, Jules Duchastel et Victor Armony, « De l'universalisme au particularisme: droits et citoyenneté », dans Josiane Ayoub, Bjarne Melkevik et Pierre Robert (dir.), *L'amour des lois*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan 1996, p. 240.

22. *Ibid.*, p. 240-241. Les auteurs se réfèrent à l'ouvrage déjà cité de Jean-Marc Ferry.

Il est vrai que l'idéologie nationale reconnaîtra de manière ambiguë le bien-fondé des revendications autochtones. Mais la reconnaissance partielle des droits ancestraux et du droit à l'autodétermination lors de conférences constitutionnelles sur les autochtones révèle, *a contrario*, le refus de la reconnaissance d'une nation québécoise. C'est pourquoi il semble pertinent ici d'indiquer les limites de ce pseudo-pluralisme. Sans conclure au nivellement des droits de ces deux groupes (les Amérindiens et les Québécois) avec les droits des communautés culturelles, les locuteurs représentant le gouvernement fédéral tendent dans plus d'un cas à brouiller les critères de légitimation des revendications groupales au sein d'un État multinational. Ainsi, les revendications des minorités nationales, celles des communautés culturelles et celles du groupe majoritaire sont considérées sans que soient définis ou pris en considération de manière explicite des critères de légitimation qui permettraient à la nation de rendre viable et effectif l'ordre démocratique. De ce point de vue, l'idéologie nationale, qui se réclame à la fois des droits sociaux, du multiculturalisme et des droits et libertés, n'est pas pluraliste au sens mélioratif du terme. En effet, sans critères valides d'inclusion ou d'exclusion, toutes les demandes deviennent recevables; il serait possible de faire jouer les unes contre les autres les revendications de ces groupes et de transformer ainsi le pluralisme en un jeu à somme nulle. Incidemment, cela est manifeste dans les jugements prononcés par la Cour Suprême du Canada contre la langue officielle du Québec. Newt Gingrich n'aurait pas été le premier, au vif du débat préférendaire, à traiter les droits linguistiques des Québécois comme ceux d'une communauté culturelle.

La pluralité des différents types d'affirmations groupales ne signifie pas que le pluralisme exclut la possibilité d'un consensus²³. Le problème, semble-t-il, provient plutôt du fait que, selon l'idéologie stato-civique, le consensus s'appuie sur une référence axiologique coïncidant le plus souvent avec la notion de droit. Il ressort de ce fait que la juridicisation de la conception de nation devient antidémocratique dans la mesure où elle privilégie la légitimité juridique au détriment de la légitimité politique. Dans ce contexte, les critères de légitimité des revendications dans un État multinational sont définis et interprétés par des juges et non par des représentants du peuple²⁴. Or, on peut se

23. Si le pluralisme n'implique pas à tout coup le consensus, cela ne veut pas dire qu'il soit incompatible avec le consensus. Ainsi le modèle libéral ne tire pas argument du pluralisme pour régler les conflits de l'extérieur, car il peut y avoir consensus. Voir : Jean-Marc Ferry, «Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté», dans Jacques Bidet (dir.), *Les paradigmes de la démocratie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Actuel Marx», 1994, p. 31-45.

24. Michael Mandel, *La Charte des droits*, Montréal, Boréal, 1996. La Charte de Trudeau, remarque-t-il, protège les anglophones du Québec et non les franco-phones de l'Ouest. Voir aussi : Maurice Champagne, *Le Devoir*, 20-21 mars 1996, p. A-7; il y commente l'ouvrage récent de Mandel.

demander comment on pourrait confondre la démocratie pluraliste avec le gouvernement des juges. Comment l'idée de représentation, à l'origine de la nation démocratique, pourrait-elle désormais être considérée comme l'institution du gouvernement des juges (ou d'« une juriscratie »²⁵) ?

Ce n'est pas « la fusion des Canadiens dans le creuset d'une nation à l'américaine, avec la double pression d'une Charte des droits individuels négatrice des droits collectifs et d'un gouvernement central fort chargé de protéger « la » nation contre les visées régionalistes et chauvines des provinces »²⁶ qui suffira à mobiliser les citoyens autour d'un projet politique. Il faudrait, en revanche, concevoir un projet qui fonde une volonté commune à partir de valeurs qui légitimeront la collectivité politique. Or, il est difficile d'élaborer un tel projet sans associer au contrat social un contrat national qui sauvegarderait la référence à une communauté à construire, à une « identité-projet », ce qui suppose d'emblée la référence à une communauté de culture et d'histoire.

Contrairement au contrat social canadien, le contrat national français sauvegarde l'identité-projet, mais il ne légitime pas l'existence de collectivités intermédiaires. Or, la légitimation de ces collectivités rendrait possible un processus de socialisation qui montrerait la pertinence de la philosophie pluraliste dans le contexte français.

AU-DELÀ DU MYTHE RÉPUBLICAIN : L'INTÉGRATION PAR L'AFFIRMATION GROUPELE²⁷

Le multiculturalisme canadien et le nouveau contrat moral québécois suscitent l'intérêt des adeptes du pluralisme en France – je devrais plutôt dire de *l'adepte* du pluralisme, Françoise Lorcerie. De fait, dans un pays où semble prédominer une vision à forte tendance assimilationniste, son adhésion au pluralisme normatif fait d'elle, par la force des choses, une théoricienne à contre-courant. Constatant la mobilisation des intellectuels français dans le débat public qui a lieu

25. Selon le terme d'Alain Baccigalupo. Voir son chapitre intitulé « Le système politique canadien depuis l'avènement de la Charte : démocratie ou juriscratie ? », dans Louis Balthazar, Guy Laforest et Vincent Lemieux (dir.), *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, Sillery, Septentrion, 1991, p. 121-146.

26. André Burelle, *Le Mal canadien*, p. 59.

27. Puisque je tente d'analyser la mythification à l'œuvre dans le modèle républicain, j'aurais pu choisir de traiter des États-Unis au lieu de la France. En effet, dans un colloque organisé par Lukas Sosoe « Démocratie, pluralisme et citoyenneté » (automne 1996), le philosophe américain Christopher Morris a affiché son scepticisme envers la tradition républicaine à laquelle son pays appartient : « si l'on doit se dévouer pour son pays, ne faut-il pas que ce pays ait quelque chose de particulier qui le différencie des autres pays ? »

depuis 1989 à propos de l'identité nationale, Françoise Lorcerie tente de caractériser le « nationalisme républicain » qui rallie tous les suffrages des sociologues, des historiens, des politologues français.

Puisque les théoriciens des sciences sociales ont des positions similaires sur l'intégration en France, Lorcerie traite d'un « corpus scientifique républicain » sachant que l'étiquette de « nationalisme républicain » requiert faute de mieux l'usage prophylactique des guillemets, car elle ne conviendrait sans doute pas à tous. À l'inverse du corpus *politique* dans sa variante de droite (par exemple Philippe Séguin 1993), les scientifiques « dénie la dimension ethnique (ou pluriethnique) de la culture nationale, et cette mise à l'écart constitue une dimension essentielle de leur intervention dans le débat relatif à l'« intégration »²⁸ ». Les théoriciens des sciences humaines et sociales axeraient leur intervention sur deux principes républicains : une pensée philosophique de l'inclusion et une pensée juridique de l'exclusion.

La pensée philosophique de l'inclusion réaffirme le principe républicain de l'inclusion illimitée dans la nation, sans distinction de race et sans réserve. De fait, le modèle français d'intégration conçoit que l'identité nationale se réfère aux valeurs républicaines dont Dominique Schnapper donne l'une des définitions les plus précises : « L'appartenance à la nation française est ouverte (au moins dans l'idéal) à tous ceux qui sont prêts à adopter ses valeurs. L'identité nationale n'y est pas un fait biologique, mais politique : on est français par la pratique d'une langue, par l'apprentissage d'une culture, par la volonté de participer à la vie économique et politique²⁹. » Si l'identité a un contenu distinctif qui est « politique », en revanche, les modalités dans lesquelles ce contenu distinctif est développé sont culturelles ou cognitives. Ce qui caractérise l'identité nationale, c'est son présupposé selon lequel tous les êtres humains sont susceptibles de participer à un projet politique, fondé sur l'universalité de la

28. Françoise Lorcerie, « Les sciences sociales au service de l'identité nationale : le débat sur l'intégration en France, au début des années 1990 », texte ronéotypé (p. 12) paru depuis dans *Cartes d'identités. Comment dit-on « nous » en politique ?* Denis Martin (dir.), Paris, Presses de la Fondation nationale de science politique, 1994. La reconnaissance de la dimension pluriethnique de la culture nationale se révèle difficilement compatible avec l'identité républicaine française. En fait, la difficulté provient du refus par les républicains français d'un certain multiculturalisme, y compris dans la sphère privée, puisque les cultures secondaires *séparées* sont considérées comme autant d'obstacles à l'assimilation à la culture française. Voir Dimitrios Karmis, « Interpréter l'identité québécoise », dans Alain-G. Gagnon (dir.), *Québec : État et société*, Montréal, Québec Amérique, 1994, p. 305-327.

29. Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991, p. 63. Selon Danielle Juteau et Marie McAndrew (*ibid.*, p. 155), la distinction entre le biologique et le politique conduira dans le cas français à un glissement du politique au culturel.

citoyenneté, s'ils reçoivent la formation nécessaire axée sur un ensemble de compétences : « une compétence linguistique, une compétence culturelle issue d'un apprentissage [technique] (...) et une *volonté* de participation aux échanges économiques et à la « vie politique » (cette clause évoque la fiction du *contrat* originel et sa transposition possible dans la procédure d'accès à la nationalité française, sur laquelle a travaillé la « Commission des sages » en 1987-1988)³⁰ ».

Toutefois, à cette inclusion philosophique s'ajoute un principe d'exclusion de nature juridique, lequel a deux conséquences. Première conséquence : l'inclusion nationale est fondée sur l'exclusion des non-nationaux, et les conditions d'accès à la nationalité demeurent restreintes ; le fait de naître sur le territoire français ne conférant pas automatiquement la nationalité française, l'inclusion dans la nation est presque réservée à la deuxième génération grâce à l'accès quasi-automatique à la nationalité. Seconde conséquence : l'inclusion nationale repose sur l'exclusion des cultures ethniques ou « démocratiques » comme les appelle Anthony Smith. Elles sont ainsi renvoyées et cantonnées à la sphère privée³¹. Le slogan *Vivre ensemble avec nos différences* est écarté, car il « érige un fait en norme », il suppose de redéfinir la société « comme pluriculturelle, à la proportionnelle »³².

Or, ce rejet de la norme pluraliste a des conséquences néfastes sur le plan de l'intégration sociale et économique. Sur le plan social, ce refus du slogan pluraliste indique l'absence de programmes compensatoires dans une perspective locale. À la différence des gouvernements américain et canadien, la France risque de réfuter les initiatives des villes et des régions pour rendre possible l'adaptation à la société française. De manière incidente, on remarque toutefois une ouverture qui, dans les politiques de la ville, dénote un virage à la québécoise.

Sur le plan économique, les initiatives des groupes de différentes origines culturelles (Asiatiques, Maghrébins et autres) ne sont pas jugées constitutives d'une dynamique groupale licite, les affirmations groupales étant en principe incompatibles avec le couple État-nation. C'est là précisément que le bât blesse. Il manque au modèle républi-

30. Françoise Lorcerie, *ibid.*, p. 11-12.

31. Il en va ainsi des religions, par exemple des religions juive et musulmane. Voir Rémy Leveau et Dominique Schnapper, « Religion et politique: Juifs et musulmans maghrébins en France », *Revue française de science politique*, 1987, p. 855-889.

32. Pierre-André Taguieff et Patrick Weil, « Immigration », fait national et « citoyenneté », *Esprit*, mai 1990, p. 87-102. Or selon Françoise Lorcerie (*ibid.*, p. 13), ce slogan « serait compatible avec le modèle d'une « communauté politique supra-ethnique » à condition de distinguer ce qui existe légitimement de ce qui est légal (c'est notamment une des clauses du « nouveau contrat moral » québécois).

cain l'antinomie affirmation individuelle-affirmation groupale. Ce modèle est réduit à l'affirmation individuelle au sein de la nation française, identifiée ici à sa conception républicaine. On le sait, la spécificité du modèle républicain est de ne penser la société qu'à travers la relation entre le sujet individuel et la nation, ce qui implique la mise en cause radicale des collectivités intermédiaires. Or, le diagnostic actuel de la crise de l'État-providence et de l'économie marchande devrait inciter les théoriciens français à légitimer les affirmations collectives : « au lieu d'être vilipendées, les dynamiques communautaires pourraient être utilisées pour diversifier les opportunités de participation à la sphère économique³³ ».

Pour qu'une telle diversité puisse trouver les conditions de son expression, il faudrait définir plus précisément l'identité nationale et cesser de se référer au mythe républicain. Toutefois, si – comme le conçoit Régis Debray – la transcendance et le sacré désormais ne sont plus en Dieu mais dans la République, cela montre la persistance du mythe républicain. Or, « la « règle républicaine » fonde une « métaphysique de l'État ». Au-dessus de l'État, il y a la Loi que celui-ci sert : le « projet politique commun » qui organise l'entité nationale, qui représente sa « vocation »³⁴ ». L'État instituerait la nation et non le contraire. Les affirmations groupales et les affirmations individuelles se heurtent ainsi à la conception, « fortement ancrée dans l'histoire française, selon laquelle l'écoute de la société civile signifierait un renoncement au politique »³⁵. De plus, les dynamiques communautaires s'opposent à une seconde conception « selon laquelle la formation et l'entreprise représentent les voies royales de l'insertion³⁶ ». Or persister dans cette recherche d'un substitut de l'intégration par l'économie, substitut parfois fictif, discrédite les filières d'intégration que sont la communauté héritée et la communauté affinitaire (identifiée aux associations pour ces immigrants isolés et coupés de

33. Philippe Genestier, Jean-Louis Laville, « Au-delà du mythe républicain. Intégration et socialisation », *Le Débat*, vol. 17, nov-déc. 1994, p. 168. Selon les auteurs, il est faux de prétendre que les affirmations collectives mettent un frein à l'émancipation de l'individu. Ils citent l'exemple d'initiatives québécoises à l'appui de leur thèse.

34. Françoise Lorcerie, *ibid.*, p. 15.

35. Philippe Genestier et Jean-Louis Laville, *ibid.*, p. 170. L'État pourrait s'opposer si cela est nécessaire à la société civile « pour faire respecter les règles édictées par la volonté générale », déclare Claude Nicolet dans *Le Monde*, (22 déc. 1989). Cela montrerait la dimension antidémocratique de la conception républicaine de la nation, puisque la volonté générale à laquelle il pense ne se ramène pas à la volonté volatile qu'incarne la représentation nationale. Selon Blandine Kriegel (*Propos sur la démocratie*, Paris, Descartes et Cie, 1994), il faudrait démocratiser ce modèle républicain dont la doctrine de la souveraineté fonde la politique non sur la délibération, mais, à la manière de Carl Schmitt, sur la volonté, personnelle ou générale.

36. Philippe Genestier et Jean-Louis Laville, *ibid.*, p. 170.

leurs racines). S'il est légitime d'opposer la volonté générale à la « mixophobie » des groupes ethnoculturels dans les universités américaines, je ne vois pas pourquoi il faudrait invoquer l'intérêt général contre une politique de soutien en ce qui concerne les initiatives socio-économiques des communautés immigrées.

Afin que la légitimité d'une telle politique soit reconnue, il faudrait penser la citoyenneté démocratique dans le contexte d'un nouveau type d'articulation entre l'universel et le particulier. Plus précisément, il faudrait instaurer ce que Maurice Merleau-Ponty appelait un *universalisme latéral*, indiquant par là que l'universel intègre les différences et la particularité des rapports sociaux³⁷. Une philosophie politique novatrice substituerait la notion d'intérêt commun à celle d'intérêt général et concevrait le bien-fondé de politiques spécifiques de l'intégration. À défaut de cette réactualisation, le modèle républicain de la nation française accuse un déficit pluraliste, car ce qui caractérise le pluralisme politique c'est la légitimation des loyautés et des revendications groupales³⁸. En somme, dans la perspective d'une démocratie plurielle, la philosophie politique française devrait désormais transformer l'équilibre « nous-je ». Ainsi les immigrants, qui depuis le Traité de Maastricht ont acquis des droits, cesseraient enfin d'être désignés comme un groupe « à la troisième personne », pour utiliser l'expression de Norbert Elias.

CONCLUSION

Peut-on penser la nation au-delà du mythe républicain, où domine une vision assimilationniste de l'intégration ? Sans doute les intellectuels français conçoivent-ils la pertinence de modifier le mode d'allégeance à l'État démocratique. Ce mode ne devrait-il pas être moins idéologique et plus solidaire au sens où des projets spécialisés et compensatoires légitimeraient une pluralité de modes d'intégration ? Ainsi ne devrait-on pas mettre fin à l'impossible affirmation groupale des différentes minorités religieuses ou ethnoculturelles dans l'espace civique commun ? Toutefois, cela susciterait sans doute des bouleversements en principe inacceptables, car en France la fin de la période de la colonisation a sonné le glas de toute référence à « l'ethnicité ».

37. Voir Chantal Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 1994, p. 21.

38. Or une vision à forte tendance assimilatrice a prédominé dans l'histoire française. Il est opportun de réitérer le mot de l'abbé Grégoire au moment de l'émancipation des Juifs en France (1791-1793) – je cite de mémoire – « il faut ne rien accorder aux Juifs comme nation, mais tout leur accorder comme individus ». Cela n'a pas empêché le modèle républicain d'intégration à la française d'être séduisant aux yeux de Michael Ignatieff (Radio-Canada, émission « Signe des temps », débat avec Daniel Salée, 1994.

D'où le refus des intellectuels français, qui œuvrent à la construction de l'Europe, de reconnaître le bien-fondé des mesures anglaises visant à institutionnaliser le multiculturalisme.

L'identité canadienne, quant à elle, ne réussit pas davantage, malgré le multiculturalisme qui en constitue l'un des piliers, à satisfaire d'emblée aux exigences du pluralisme. Ainsi le Canada doit-il corriger les lacunes de son pluralisme, dont la tendance de l'État plurinational à faire jouer les uns contre les autres les intérêts des nations qui le composent. De plus, dans un climat d'amateurisme, le Canada a greffé artificiellement une Charte des droits et libertés sur son système de droit. L'État semble s'américaniser à cause de l'adoption de cette charte. En outre, les citoyens canadiens sont appelés à vivre, par le biais de la mondialisation, une expérience cosmopolite ; ils deviennent des individus libérés, informés mais, puisqu'il y a une dominance américaine dans les communications, ils subissent, une seconde fois, l'influence américaine. En conséquence «la nation qui n'ose se nommer», comme l'appelle Resnick qui voudrait la voir s'affirmer pour mettre fin à l'ironie d'Alison Lurie³⁹, doit résister à l'américanisation en plus de pallier les insuffisances de son pluralisme.

À la différence des identités nationales française et canadienne, l'identité québécoise ne se réfère pas à une coïncidence entre la nation et l'organisation politique. Une étape manque à l'affirmation d'une nation distincte démocratique et pluraliste. Le Québec doit donc livrer deux combats à la fois : celui de l'affirmation nationale et celui de l'affirmation pluraliste. Toutefois ce double combat, qui rend difficile l'édification d'un projet de société viable, a peut-être un mérite, celui d'inciter les uns et les autres au sein de ce pays à théoriser un contrat national novateur.

39. Dans son ouvrage sur le multiculturalisme, Neil Bissoondath cite la romancière américaine Alison Lurie : «il n'était ni odieux, ni cruel, ni sans cœur, ni névrotique. Il semblait ... je ne sais pas ... canadien», (citation reprise dans John Robert Colombo (dir.), *The Dictionary of Canadian Quotations*, Toronto, Stoddart, 1991, p.72).