

Bulletin d'histoire politique

La gauche multiculturelle et la droite nationaliste au Québec : deux manières de penser le pluralisme à partir de la philosophie des Lumières

Jean-François Caron



Volume 21, numéro 1, automne 2012

La droite québécoise hier et aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1011706ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1011706ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Caron, J.-F. (2012). La gauche multiculturelle et la droite nationaliste au Québec : deux manières de penser le pluralisme à partir de la philosophie des Lumières. *Bulletin d'histoire politique*, 21(1), 185–198.
<https://doi.org/10.7202/1011706ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2012

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

La gauche multiculturelle et la droite nationaliste au Québec : deux manières de penser le pluralisme à partir de la philosophie des Lumières

JEAN-FRANÇOIS CARON
Université libre de Bruxelles
Chercheur post-doctoral, Centre de droit public

Depuis la chute du Mur de Berlin et de l'URSS, de nombreuses études ont été proposées afin d'identifier quels sont les nouveaux conflits idéologiques qui structurent l'opposition traditionnelle entre la gauche et la droite¹. Un de ces facteurs est très certainement celui de l'immigration et de la gestion du pluralisme ethnoculturel. Dans le contexte québécois, le débat au sujet des accommodements raisonnables a été révélateur de la compréhension de cette opposition idéologique. Pour plusieurs, la gauche est désormais intimement associée à la volonté de trouver des solutions afin de reconnaître et d'accommoder la diversité ethnoculturelle, tandis que les tenants de la droite sont présentés comme étant les défenseurs du maintien des fondements identitaires et culturels des identités nationales².

Si l'on accepte cette classification, je me suis donné pour tâche de déterminer si cette manière de concevoir la gauche et la droite est en continuité ou en rupture avec les principes qui furent à leur origine. Évidemment, je suis conscient que pareille entreprise reste hautement hasardeuse, dans la mesure où le multiculturalisme n'était nullement une préoccupation politique à l'époque de l'émergence de cette dichotomie. Dans cette perspective, je comprends toute la difficulté et le risque qui consiste à extrapoler la position que les premiers défenseurs de la droite et de la gauche auraient eue par rapport à la question du pluralisme ethnoculturel. Alors que la signification de la dichotomie gauche-droite a évolué depuis son « invention » en juillet 1789³, mon intuition est que, sur le plan théorique, ce que l'on qualifie de « gauche multiculturelle » et de « droite nationaliste » demeure en filiation très étroite avec les idéaux qui définissaient ces deux regroupements politiques à l'époque.

La gauche politique et la gestion du pluralisme

Il m'apparaît clair que les membres de la gauche politique actuelle qui défendent les principes du multiculturalisme sont en filiation directe avec les idéaux d'origine de cette famille politique. Rappelons qu'à l'origine, les tenants de la gauche politique étaient fortement imprégnés par les idéaux des Lumières dont le projet consistait à soustraire les hommes et les femmes des tutelles qui leur étaient imposées de l'extérieur (religion, préjugés nationaux) et de faire d'eux des êtres pleinement autonomes en mesure d'agir en fonction de leur entendement⁴. Toute cette conceptualisation philosophique des finalités humaines est à la base même de l'idéologie libérale qui soutient que les individus sont libres de déterminer eux-mêmes leurs valeurs, projets de vie, conceptions du bien qui vont structurer et guider leur existence. Ce sont ces convictions profondes qui établissent l'identité morale de chaque individu⁵: convictions qu'ils peuvent réviser à tout moment de leur vie. Conséquemment, le libéralisme, dont la prémisse fondamentale consiste à laisser aux individus le plus de liberté négative possible, se doit d'être considéré comme l'idéologie des Lumières et la primauté qu'il accorde à certains droits, comme la liberté de conscience religieuse, sont des conséquences logiques de cette tradition philosophique. Dans le contexte québécois, ceux et celles qui sont associés à la volonté de reconnaître et d'accommoder les groupes ethnoculturels minoritaires, pensons ici aux instigateurs du *Manifeste pour un Québec pluraliste*, inscrivent leurs réflexions dans ce paradigme. On doit être accommodant envers toute revendication faite par des individus au nom de la liberté de conscience, si leur demande est raisonnable.

Afin de déterminer si une demande d'accommodement religieux est digne d'être reconnue, les tenants de la gauche multiculturelle québécoise vont avoir recours à la raison pratique propre à tous les individus, ceux-ci étant, conformément à l'esprit des Lumières, égaux en droits et en raison. Pour ce faire, ces demandes doivent plutôt reposer sur des arguments intelligibles de façon universelle. Compte tenu de leurs désaccords moraux et religieux, il s'agit du seul élément que les individus raisonnables ont en commun à l'intérieur d'une société libérale. Les individus sont donc tenus de faire en sorte que leurs propos soient intelligibles pour leurs co-citoyens. Lorsque des individus ne s'entendent pas au sujet d'une dimension morale ou éthique de la vie bonne, ils ne doivent pas tenter de dépasser leur divergence morale. Au contraire, ils doivent plutôt s'affairer à justifier leurs positions de manière à ce qu'elles puissent être comprises et acceptées par les autres. Pour ce faire, ils doivent utiliser un langage fondé sur des arguments potentiellement généralisables et universalisables s'ils veulent être en mesure de discuter pacifiquement les uns les autres et de trouver des solutions politiques à leurs problèmes du vivre-ensemble et

éviter de fonder leur raisonnement sur des conceptions particulières de la vie bonne, qui peuvent être religieuses ou séculières, qui sont tributaires d'un désaccord profond et irrémédiable entre les individus. Or sur la base que la raison est une faculté humaine également partagée, tous les individus, quelque soit leur conception particulière, religieuse ou séculière, de la vie bonne sont en mesure de se rejoindre autour de principes de justice universels conformément à l'héritage des Lumières.

Ainsi, lorsqu'un individu habitant dans une société libérale qui est ouverte à la remise en question de ses pratiques de gouvernance remet en question une norme sociale qu'il juge discriminatoire envers une de ses croyances – ce qui est inévitable compte tenu du fait que les normes sociales ne sont pas culturellement neutres et qu'elles tendent à favoriser la majorité – celui-ci doit utiliser la raison publique afin de pouvoir être entendu par « l'Autre » et de le convaincre que la règle se doit d'être modifiée. Compte tenu des arguments rationnels et potentiellement universalisables qui ressortiront de la conversation, la demande sera accordée si les arguments sur lesquels elle repose sont jugés satisfaisants et rejetée si les individus rationnels en viennent à la conclusion que d'autres arguments en sa défaveur ont plus de valeur. Ainsi, dans le cas des minorités religieuses, celles-ci utilisent principalement les arguments d'un droit égal à professer leur religion et que la situation dans laquelle ils se trouvent est discriminatoire pour eux : deux arguments totalement admissibles dans le cadre de la raison pratique. C'est uniquement autour d'arguments similaires issus de la raison publique que les individus qui soutiennent la nécessité qu'il y ait coercition et contrainte au droit à la liberté religieuse devront s'en tenir, notamment en faisant porter leur argumentation autour des droits d'autrui, de l'atteinte à l'ordre public, du principe de la sécurité publique, de la nécessité de protéger la santé ou les mœurs publics⁶. L'arbitrage entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas ne doit donc se faire qu'à l'aune de la raison. Cette manière de gérer les demandes d'accommodements raisonnables qui est étroitement liée à la philosophie des Lumières est celle qui a été employée par la Cour suprême du Canada depuis 1985⁷ et qui a fait couler beaucoup d'encre, notamment par une droite qui s'oppose aux accommodements raisonnables, dans le cas des décisions Amsalem⁸ sur la souccah juive et Multani⁹ sur le kirpan.

Cette méthode de gestion du pluralisme qui est propre à ceux et à celles qui sont identifiés à la gauche politique fait en sorte que les valeurs, principes et choix de vie liés à ce que les membres des groupes minoritaires considèrent être constitutifs à une vie qui vaut la peine d'être vécue pourront être pleinement reconnus et accommodés, dans la mesure où ils sont qualifiés de raisonnables, garantissant ainsi leur liberté de conscience individuelle qui était si chère aux penseurs des Lumières. En ce sens, le fait de cataloguer les défenseurs de cette approche de « gauchistes » est

tout à fait conforme à la pensée de ceux qui se retrouvaient dans cette réalité philosophique en juillet 1789 lorsque l'opposition gauche/droite a pris naissance et je ne crois pas que ses tenants au Québec, pensons notamment à Jocelyn Maclure, Dimitrios Karmis, Daniel Weinstock, Stephan Gervais, Pierre Bosset et Geneviève Nootens, ne s'offusqueraient de cette filiation, bien au contraire.

Par ailleurs, il est important de souligner que le culte de la raison chez les penseurs des Lumières avait contribué à un renouveau de l'idéal cosmopolitique comme l'Occident n'en avait pas connu depuis l'époque de l'Antiquité grecque. Si l'on considère que la faculté de se servir de son propre entendement est la caractéristique fondamentale et propre à tous les êtres humains, l'humanité doit donc être considérée comme une totalité unifiée. La prémisse universaliste de la raison humaine également partagée a lancé l'idée d'une certaine essence humaine cosmopolite. Par nature, les Hommes ont un point commun qui transcende toutes les autres différences: pensée admirablement bien résumée par Montesquieu lorsqu'il affirma être nécessairement homme par essence et Français que par hasard. C'est donc la raison pour laquelle ceux qui se sentaient imprégnés par l'esprit des Lumières chérissaient davantage leur appartenance au genre humain que leur appartenance nationale jugée artificielle. L'universalité de la raison a donc imposé à la politique de franchir les frontières de l'État et le devoir de s'internationaliser. L'espace politique, comme l'espace mental, avait pour les penseurs des Lumières la possibilité et le devoir de s'ouvrir aux perspectives de l'internationalisme.

L'avant-garde intellectuelle du XVIII^e siècle se voyait donc comme les membres d'une seule communauté, en l'occurrence celle de la république universelle. Diderot résumait bien cette tendance dans une lettre à David Hume où il écrivait: « Mon cher David, tu appartiens à toutes les nations, et tu ne demanderas jamais son extrait de naissance à un malheureux. Je me vante d'être comme toi citoyen de la grande cité universelle »¹⁰. Pour sa part, Kant soutenait que la plus haute intention de la nature humaine était d'arriver à un état de cosmopolitisme généralisé, tandis que Thomas Paine affirmait que son véritable pays était le monde et que tous les individus nonobstant leur nationalité étaient ses compatriotes¹¹. Ce cosmopolitisme défendu par les penseurs des Lumières n'était en rien complémentaire aux attitudes nationalistes. Au contraire, celles-ci étaient perçues avec répulsion et étaient vues comme étant l'apanage des individus ignorants et nourris de préjugés. À cet égard, John Locke estimait que la division des Hommes entre différents États était le reflet d'une nature humaine perverse, tandis qu'Alexander Pope déclarait que les nationalistes étaient des fous¹².

Sans aller jusque-là, les penseurs québécois de la gauche multiculturelle nourrissent également à leur manière une certaine réserve par

rapport à la logique nationaliste d'une part et tendent, d'autre part, à favoriser des options cosmopolitiques, ce qui confirmerait encore davantage leur filiation avec les penseurs des Lumières. Jocelyn Maclure et Geneviève Nootens constituent de bons exemples à cet égard. S'inscrivant dans un paradigme résolument libéral, Maclure accorde évidemment une prépondérance à tout ce qui est relatif aux choix individuels et est un farouche partisan de la gestion des accommodements raisonnables telle qu'elle est conçue par la Cour suprême. Il a également développé avec Charles Taylor¹³ une conception très ouverte de la laïcité qui se refuse à ériger des limites, outre celles qui découlent de l'arbitrage des demandes par le biais des principes de la raison pratique, communautaires ou historiques aux accommodements religieux, ce qui pour certains constitue une porte ouverte à la disparition de certains symboles particuliers de la nation canadienne-française qui sont inhérents à son essence collective. En d'autres termes, il refuse que l'idée de la « préservation du patrimoine historique ou traditionnel » des Canadiens français serve d'étalon de mesure afin de déterminer si une demande d'accommodement religieux devrait être accordée ou non. S'inspirant de la tradition libérale propre à John Locke, John Stuart Mill et John Rawls, Maclure défend le principe de la « souveraineté de la conscience individuelle » et lui subordonne tout élément qui tend à nuire l'autonomie morale de la personne, que ce soit des représentations religieuses ou séculières ou les dogmes nationalistes et communautaires. Cela entraîne inévitablement pour Maclure des répercussions sur l'intégration des groupes ethnoculturels minoritaires qui ne peut plus reposer sur des repères univoques. Au contraire, le modèle qu'il préconise permet aux immigrants de demeurer attachés à des croyances et pratiques qui sont distinctes de celles de la majorité. Dans ce modèle, l'unité de la communauté politique est donc radicalement différente¹⁴. C'est cette répercussion qui est principalement reprochée par la droite nationaliste québécoise qui voit dans cette approche une forme de « dénationalisation tranquille » et d'effritement des repères qui ont historiquement contribué à fonder le « nous collectif » du Québec.

Pour sa part, en plus de partager l'avis de Maclure au sujet de la gestion du pluralisme religieux au Québec, Nootens s'est démarquée depuis la dernière décennie par des écrits portant sur le cosmopolitisme et sur le dépassement des identités politiques nationales qui limitent, selon elle, la possibilité de fonder des systèmes démocratiques et de justice redistributive globaux¹⁵. Elle tend à critiquer le fait que le nationalisme ait été utilisé comme mécanisme visant à reproduire à une échelle plus large les liens naturels qui unissent des membres d'une même famille, des collègues ou des gens appartenant à une petite communauté restreinte. Par contre, avec la mondialisation économique, elle considère que la démocratie et l'éthique de la justice redistributive ne sont plus des principes exclusifs à l'espace

stato-national. Au contraire, l'espace global se retrouve aujourd'hui investi d'une nécessité de se transformer en un forum démocratique et de co-responsabilité envers les autres. En effet, sur le plan démocratique, la déterritorialisation du capital fait en sorte qu'il y a désormais une asymétrie entre les actions des décideurs et la volonté démocratiquement exprimée des citoyens. Du côté de la justice redistributive, l'interdépendance planétaire dans laquelle nous vivons contribue à exacerber les inégalités sociales entre les sociétés post-industrielles et les pays en voie de développement qui sont objectivement inacceptables sur le plan moral et économique¹⁶.

Les fondements idéologiques de la droite

Si la gauche politique de 1789 a donné naissance à une forme de cosmopolitisme, les défenseurs de l'antirationalisme ont plutôt mis l'accent sur ce qui dissociait les hommes et ont combattu ce qui pouvait les unir. Le XVIII^e siècle fut donc un véritable champ de bataille intellectuel entre les penseurs de l'*Aufklärung* qui défendaient un idéal universaliste contre les anti-Lumières dont l'argumentaire reposait sur l'idée d'une compartimentalisation des hommes en des unités distinctes. Il n'est donc guère étonnant de constater que c'est dans ce sillage qu'a pris naissance l'idéologie nationaliste dont le représentant le plus fameux reste très certainement Johann Gottfried Herder.

Selon ce dernier, chaque nation se doit d'être considérée comme un organisme vivant dont les mœurs, les valeurs et les modes de vie ont été forgés par leur histoire respective, ce qui lie de manière naturelle les individus au contexte sociétal dans lequel ils naissent. Ainsi postulé, l'esprit national est objectif et s'exprime à travers une culture spécifique qui reflète l'âme de son peuple et ne dépend nullement de la volonté individuelle. Ce faisant, Herder en est venu à conclure à la singularité de toutes les nations et à l'incapacité pour les non-membres d'accéder à ce qui leurs sont constitutifs: idée qui a été reprise plus tard par Barrès qui soutenait être incapable de comprendre la civilisation grecque puisqu'il n'avait pas de sang hellénique dans les veines¹⁷. Compte tenu de l'impossibilité pour un étranger d'accéder à l'esprit d'une autre nation, il était donc nécessaire que les gouvernants et les gouvernés partagent le même esprit national et que l'influence étrangère n'ait aucune influence sur la prise de décisions. Pour Herder, pareille influence était gage d'affaiblissement des caractères nationaux et signe de décadence. Au contraire, l'esprit national se devait selon lui d'être isolé autant que possible. Pour Zeev Sternhell, Herder en tant que fondateur du nationalisme a eu une influence marquante sur les esprits de l'époque et a donné naissance aux désastres politiques qui se sont réclamés du nationalisme au cours du XX^e siècle. Il écrit que cette conceptualisation tend à unir «chaque peuple et [à] divise[r] les nations

[et qu'elle] tend à enfoncer chaque nation dans sa tradition, à entretenir la xénophobie comme stimulant intellectuel, et finalement à mettre en place un principe de la relativité généralisée qui oppose chaque nation à toutes les autres»¹⁸.

Qu'en est-il des tenants de la droite nationaliste québécoise ? Peuvent-ils être considérés comme les disciplines intellectuels d'Herder¹⁹ ? Évidemment, la réponse à cette question est négative. Tout lien en ce sens serait à mon sens inadéquat compte tenu du caractère radical du nationalisme herdérien. Je crois qu'il faut chercher ailleurs leur filiation avec les idéaux d'origine de la droite politique. Le mouvement de réaction « anti-Lumières » était composé de bien d'autres éléments. Cette école de pensée s'est développée autour d'une autre conception de la Modernité dont le point d'ancrage était l'importance de ce qui distingue les Hommes : anti-rationalisme, une insistance sur les coutumes communautaires en tant que principe d'action, par l'idée voulant que les sociétés sont régies par un ordre religieux transcendant et que la société est organisée autour d'une conception du droit naturel qui tend à déterminer le rôle et la place de chaque individu à l'intérieur de celle-ci. Évidemment, à l'instar du nationalisme herdérien, il serait profondément injuste d'attribuer tous ces principes aux individus qui défendent un idéal conservateur à l'égard de multiculturalisme au Québec²⁰. Le seul point de concordance entre eux et la réaction « anti-Lumières » serait l'importance des traditions communautaires dans l'organisation du vivre-ensemble.

L'importance des traditions qui était invoquée au moment de la Révolution française peut se résumer à partir de la pensée d'Edmund Burke autour de la prédominance des « préjugés » sur la raison et sur le maintien des autorités établies. Ce dernier considérait que la Révolution française, en faisant table rase de tous les principes et habitudes de l'Ancien régime, était vouée à l'échec. Pour Burke, une telle attitude revenait à opposer « un progrès incertain aux certitudes du passé » et à « préconiser des innovations, dont on ne connaît pas les lendemains, à la sagesse accumulée par l'expérience »²¹. Le remplacement des institutions qui avaient prouvé leur efficacité au cours des décennies et des siècles par de nouvelles issues de la réflexion philosophique des Lumières reposait sur une prétention qui n'était pas à la hauteur de la nature humaine. Burke ne faisait confiance qu'à la « raison collective » des communautés qui était elle-même tributaire de ses « préjugés », c'est-à-dire des « opinions communes du présent provenant du passé, qui sont les opinions transmises par les traditions, les coutumes et les mœurs, qui sont les sentiments archaïques nous reliant aux autres »²². En d'autres termes, considérant la faiblesse des Hommes et leur incapacité à agir comme des êtres de raison, Burke croyait que l'expérience historique d'une communauté était en mesure de donner une direction aux actions individuelles et collectives. Ainsi, les individus ont toutes

les raisons de faire confiance aux préjugés dans lesquels ils sont imprégnés. Pour Burke, la «sagesse pratique» jouit donc d'un statut supérieur par rapport à la «sagesse abstraite» des Lumières.

On retrouve pareil appel à la préservation des traditions nationales dans les travaux des tenants de la droite nationaliste québécoise, ce qui s'explique par ce qu'ils estiment être les effets négatifs de l'activité des «moi individuels» qui minent la possibilité de développer un projet collectif permettant de rassembler tous les citoyens nonobstant leurs appartenances sectorielles. Ces derniers insistent sur l'importance de repères communs qui font défaut en contexte de reconnaissance et d'accommodement du pluralisme ethnoculturel. Marc Chevrier par exemple estime que la culture des droits individuels – qui trouve une répercussion avec la jurisprudence des tribunaux canadiens en matière de gestion du multiculturalisme, notamment avec le droit à l'égalité et à la non-discrimination dans la profession des croyances religieuses²³ – tend à enfermer les individus autour d'une logique individualiste qui isole les hommes et les femmes de leurs co-citoyens²⁴. Il en vient à regretter les sociétés qui privilégiaient une seule culture publique englobante: ce que le nationalisme a été historiquement en mesure de faire.

Pour Chevrier, la culture nationale constitue donc un rempart de choix contre l'individualisme et l'atomisation sociale. Elle permet, en ce sens, d'unir des individus en leur permettant de partager une loyauté politique commune en se définissant autour d'un arrière-fond culturel commun²⁵. Il est donc possible d'affirmer que la culture nationale joue le même rôle structurant qui aura été celui de la religion à l'époque pré-moderne. Ainsi, et comme le rappelle Marcel Gauchet, à l'époque où la religion agissait comme source hétéronome de l'organisation des sociétés, toutes les règles du vivre-ensemble étaient imposées aux individus et aux sociétés²⁶.

Évidemment, depuis l'avènement de la modernité, la religion ne joue plus ce rôle. Nous habitons à une époque où il y a «sortie de la religion», c'est-à-dire une situation où celle-ci ne commande plus la structure de nos sociétés, sans pour autant signifier sa disparition totale. «La sortie de la religion, écrit Gauchet, c'est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus²⁷.» Même si nous ne pouvons que saluer l'époque moderne qui mise sur la capacité d'agir en fonction de son propre entendement, il faut tout de même admettre que le monde de l'hétéronomie permettait de garder les sociétés unifiées. En effet, la sacralisation du monde temporel articulée autour de l'intangibilité de sa règle permettait de désamorcer tous les facteurs d'instabilité au profit de l'unité sociale. Dans un tel monde, l'extériorité du fondement des règles sociales rendait impossible ses remises en question, assurant par le fait même l'harmonie du groupe. La culture nationale constitue, dans cette perspective,

une réappropriation de la matrice théologico-politique d'antan. En d'autres termes, la nation et sa culture constituent ce que Gauchet nomme des « substituts religieux », c'est-à-dire l'installation dans le champ temporel d'éléments séculiers jouant un rôle similaire à la religion et permettant d'accorder une transcendance à des éléments terrestres. Gauchet écrit que :

L'entreprise s'inscrit dans le prolongement direct de la recomposition à la fois concurrentielle et mimétique des pouvoirs temporels par rapport à l'Église. Elle constitue une systématisation de leur long travail pour asseoir une sacralité qui simultanément leur soit propre et vaille celle administrée par la hiérarchie spirituelle. Le supplément de sacralisation, en l'occurrence, va consister à élever par la perpétuité les institutions de la terre au rang des entités du ciel – à transformer les corps terrestres en personnes angéliques. (...) [Cela va contribuer] à faire surgir une catégorie nouvelle d'êtres sacrés, personnes abstraites, fantômes collectifs, dont nous sommes membres et qui nous écrasent, déités de l'immanence que nul n'a vues et auxquelles pourtant nous ne cessons de nous dévouer, l'État invisible et la Nation éternelle²⁸.

Ainsi, de manière objective, certains aspects de la culture nationale, notamment des coutumes, des habitudes, des valeurs, des croyances, des modes de vie ou des façons de penser, vont se faire élever à un statut d'ordre quasi spirituel et vont devenir des éléments essentiels, on pourrait même dire essentialisés, du socle culturel d'un groupe et vont permettre de le définir. C'est en ce sens que Michael Keating affirme que « la culture nationale procure à la collectivité les symboles de son identité »²⁹ et que l'appartenance à une culture nationale va permettre de contrebalancer l'élément constitutif des Lumières, soit la prééminence de la raison individuelle³⁰.

Il y a donc tout lieu de prétendre que la culture nationale joue un rôle important pour l'unité d'une communauté et que le principe de la nationalité influence l'harmonie sociale, dans la mesure où, à l'instar de la religion à l'époque pré-moderne, la culture nationale « sous-tend un ensemble de valeurs sociales susceptibles d'assurer un consensus et fixe les limites du débat et de la division politique » et « représente un (...) mode d'interprétation de la réalité sociale »³¹ qui permet à une communauté politique de se doter d'un outillage mental collectif³². En somme, c'est sur ce point que la droite nationaliste se définit et s'oppose au projet de l'éthique libérale de la reconnaissance et de l'accommodement des minorités ethnoculturelles. C'est autour de son insistance sur les croyances communes, rôle occupé par le nationalisme, qu'elle se trouve en filiation avec le projet « anti-Lumières » qui a été au cœur du développement de la droite politique et du mouvement conservateur.

Cette croyance dans l'utilité de références culturelles communes se répercute en tant que condition *sine qua non* à la possibilité qu'il puisse y avoir une vie démocratique ainsi qu'un système de justice redistributive stable, ce que Nootens tente de dépasser dans ses travaux. Dans cette perspective, et pour reprendre les mots de Craig Calhoun, le nationalisme

n'est pas pour les tenants de la droite nationaliste une « erreur morale »³³: idée partagée par une multitude d'individus, dont Gauchet, Pierre-André Taguieff, Pierre Manent ou David Miller. Dans le cas québécois, le propos de Mathieu Bock-Côté est révélateur de cette croyance. Pour ce dernier, la présence d'un *demos* dépend nécessairement de la présence préalable d'un *ethnos* qui permet au regroupement d'individus de trouver les éléments constitutifs à leur identité commune et que, conséquemment, « La nation doit s'épaissir d'une culture, d'une mémoire, de traditions – pour le dire avec Fernand Dumont, de *raisons communes* »³⁴. Sans cet esprit commun, la démocratie et la solidarité sont impensables. Il soutient à cet égard une thèse très connue et peu originale qui est propre à la philosophie politique. Il écrit que :

La démocratie libérale ne peut s'établir sans localiser d'abord son espace national, ce qui, par ailleurs, nous rappelle le caractère probablement indépassable de l'État-nation. Il faut aux hommes la conviction d'appartenir à une communauté d'histoire qui leur survive pour consentir à la décision majoritaire lorsqu'ils n'y souscrivent pas et reconnaître au-delà des divisions sociales un bien commun, un intérêt public qui, aussi indéterminé soit-il lorsqu'il s'agit de le définir analytiquement, n'en demeure pas moins un concept opératoire fondamental pour penser l'approfondissement de la démocratie comme expérience du vivre-ensemble³⁵.

Il ajoute: « Le contractualisme libéral (...) n'a jamais su transformer par lui-même (...) une feuille d'impôt en disposition au sacrifice³⁶ ».

Dumont reproche aux tenants de la gauche multiculturelle de vouloir fonder l'unité politique sur des principes culturellement aseptisés, valeurs communes ou patriotisme constitutionnel habermassien, de se nourrir d'une chimère³⁷. La proposition libérale formulée par Maclure au sujet de l'organisation du vivre-ensemble dans les sociétés diversifiées sur le plan ethnoculturel est visée directement par cette critique. Alors que Maclure et Nootens considèrent le lien entre le *demos* et l'*ethnos* comme étant une simple contingence, Bock-Côté et la droite nationaliste québécoise y voient une nécessité incontournable³⁸.

Conclusion

On voit bien que l'opposition actuelle entre la gauche multiculturelle et la droite nationaliste s'articule autour de deux paradigmes opposés. D'une part, les premiers manifestent une sensibilité pour le cosmopolitisme et pour un certain dépassement de la logique nationaliste au profit d'un contractualisme culturellement neutre, tandis que les seconds font du nationalisme un principe nécessaire et indépassable du vivre-ensemble tant pour contrer l'atomisme que pour organiser des relations éthiques intersubjectives.

Évidemment, le projet identitaire de la droite conservatrice québécoise ne s'articule pas exclusivement autour des éléments évoqués dans ce texte. Il est également conditionné par une certaine compréhension de la laïcité qui se rapproche énormément du modèle français et qui s'oppose à l'approche « ouverte » défendue par la gauche multiculturelle. Le débat entre les tenants du *Manifeste pour un Québec laïque et pluraliste* et du *Manifeste pour un Québec pluraliste* à l'hiver 2010 a été révélateur de cette opposition. Cela s'explique par le fait que l'accommodement raisonnable est perçu comme étant un retour du religieux dans la sphère publique, c'est-à-dire une situation qui s'apparente à un retour à une période noire de l'histoire du Québec que l'on croyait avoir évacué avec la Révolution tranquille.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Hanspeter Kriesi *et al.*, *West European politics in the age of globalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008; Hanspeter Kriesi *et al.*, « Globalization and the transformation of the national political space: Six European countries compared », *European Journal of Political Research*, vol. 45, 2006, p. 921-956; Herbert Kitschelt et Anthony J. McGann, *The Radical Right in Western Europe. A Comparative Analysis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997; Michael Laver, Kenneth Benoit et John Garry, « Extracting policy positions from political texts using words as data », *American Political Science Review*, vol. 97, 2003, p.311-331; Ian Budge *et al.*, *Mapping policy preferences: Estimates for parties, electors, and governments, 1945-1998*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Michael Laver et John Garry, « Estimating policy positions from political texts », *American Journal of Political Science*, vol. 44, 2000, p. 619-634.
2. À titre d'exemple, Jean-Louis Pérez affirme que « la gauche du multiculturalisme veut détruire l'âme nationale du peuple canadien-français », que la gauche « ne fait que détruire le pouvoir politique de la majorité nationale du Québec » et qu'elle est « dénationalisée de ses origines historico-culturelles ». Chez Mathieu Bock-Côté, l'amalgame entre « gauche » et « multiculturalisme » est devenu une évidence. Il écrit: « le multiculturalisme comme idéologie trouve sa genèse dans la transformation du progressisme, par la conversion contre-culturelle du marxisme, et s'est présenté comme le nouveau projet de transformation sociale radicale porté par la gauche ». Pour lui, il faut opposer à cette orthodoxie une pensée nationale conservatrice chargée de donner un sens commun aux Québécois par le biais d'une identité déterminée autour d'une tradition historique. Pour Charles Taylor, un des éléments constitutifs de la nouvelle droite américaine est son opposition, contrairement à la gauche, à l'octroi de « droits spéciaux » aux groupes minoritaires ou qui ont été historiquement exclus. Voir « The Politics of Recognition », dans David Theo Goldberg (dir.), *Multiculturalism: a critical reader*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1994, p. 111. Cette appréciation de l'opposition gauche-droite en regard du multiculturalisme est bien évidemment conditionnée par le fait

que les principaux partis politiques qui s'opposent ou qui critiquent le pluralisme sont associés à la droite politique, ou à l'extrême-droite (Action démocratique du Québec, Front national, British National Party). Cet avis est partagé par Wouter van der Brug et Joost van Spanje, «Immigration, Europe and the "new" cultural dimension», *European Journal of Political Research*, no. 48, 2009, p. 309-334. Pour sa part, Guillaume Rousseau parle de «gauche identitaire» pour définir ce qui est maintenant au cœur de ce qui est défendu par ce regroupement idéologique (l'opposition entre les bourgeois et les prolétaires s'étant effacée avec la «fin de l'histoire» de Fukuyama). Voir «Judiciarisation des identités, multiculturalisme et échec de la gauche: comment sortir de l'impasse?», *L'Action nationale*, vol. 95, no. 8, 2005, p. 50-63; «Judiciarisation des identités, multiculturalisme et échec de la gauche: comment sortir de l'impasse (suite)?», *L'Action nationale*, vol. 95, no. 9, 2005, p. 55-74. Pour une analyse intéressante et pertinente de la sensibilité conservatrice québécoise, voir Chedly Belkhdja, «Le discours de la nouvelle sensibilité conservatrice au Québec», *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, vol. 40, no. 1, 2008, p. 79-100.

3. Pour donner un exemple classique, le libéralisme était en 1789 associé à la gauche politique, alors qu'il s'est retrouvé associé à la droite à partir du XX^e siècle avec la montée du mouvement socialiste qui s'est approprié l'étiquette de gauche politique. Voir aussi mon texte «La droite et le conservatisme de la Révolution française à nos jours: continuité ou rupture?» dans Nelson Michaud (dir.), *Droite et démocratie au Québec: enjeux et paradoxes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 25-54.
4. Il existe une vaste littérature autour des idéaux constitutifs à la première opposition gauche-droite. Voir à cet égard René Rémond, *Les droites en France*, Paris, Louis Audibert, 1954; Jean-François Sirinelli et Éric Vigne, «Introduction», dans Jean-François Sirinelli (dir.), *Les droites françaises de la Révolution à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992; Michel Winock, *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux*, Paris, Seuil, 1995.
5. Charles Taylor, «L'identité et le bien», *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998, p. 15-147.
6. C'est ce que précise la Cour suprême dans *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985] 1 R.C.S. 295, p. 53 ainsi que la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales à l'article 9 (2).
7. Dans le cadre de la décision Commission ontarienne des Droits de la Personne *c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536.
8. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004, CSC 47.
9. *Multani c. Commission scolaire Marguerite Bourgeoys*, 2006, 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6.
10. Denis Diderot, *Correspondance*, Paris, Georges Roth, 1962, 22 février 1711.
11. Pour une liste exhaustive de citations de l'époque, voir Peter Coulmas, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 206-209.
12. *Ibid.*, p. 210.
13. Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal, Boréal, 2010.
14. *Ibid.*, p. 26.

15. Voir notamment *Désenclaver la démocratie: des Huguenots à la paix des Braves*, Montréal, Québec Amérique, 2004 et *Souveraineté démocratique, justice et mondialisation: essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, Montréal, Liber, 2010.
16. Geneviève Nootens, *Solidarité démocratique, justice et mondialisation. Essai sur la démocratie libérale et le cosmopolitisme*, Montréal, Liber, 2010, p. 10.
17. Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières: du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Paris, Fayard, 2006, p. 376.
18. *Ibid.*, p. 396.
19. Pour Montserrat Guiberneau, il s'agit de la caractéristique principale des partis nationalistes de droite en Europe. Montserrat Guiberneau, *The Identity of Nations*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 145.
20. La seule exception notable serait la revue *Égards* dont l'écho et le tirage restent marginaux.
21. Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental*, p. 310.
22. *Ibid.*, p. 309.
23. Les normes sociales n'étant pas neutres, il est normal de voir des remises en question provenant des groupes minoritaires qui vont exiger une intégration de leur réalité dans les normes sociales qui, par leur biais, souffrent d'un déni de reconnaissance et d'une discrimination directe, ou plus insidieuse, lorsqu'elle est indirecte en vertu d'une règle qui est en apparence « neutre », c'est-à-dire qui s'applique de la même façon à tous, mais qui produit néanmoins un effet discriminatoire sur un seul groupe de personnes en ce qu'elle leur impose des obligations ou des conditions restrictives. À titre d'exemple, les horaires de travail qui sont organisés autour des croyances du groupe ethnoculturel dominant peuvent être discriminatoires pour certaines personnes dont leur religion prescrit l'observance d'une journée de repos autre que le dimanche. Cela peut aussi être le règlement scolaire qui interdit le port de vêtement distinctif ou la possession d'armes par les élèves, alors que certaines religions prescrivent à leurs membres de porter le *hidjab* ou un couteau cérémonial comme le kirpan. Il s'agit ici du propre des luttes pour la reconnaissance qui vont passer principalement par la remise en question des pratiques de gouvernance et qui vont paver la voie à la notion juridique des accommodements raisonnables. Les groupes revendicateurs appuient leurs revendications sur l'idée que leur droit égal à la profession de leurs croyances religieuses est bafoué par les normes sociales.
24. Marc Chevrier, *Le temps de l'homme fini*, Montréal, Boréal, 2004, p. 18.
25. David Miller, « Une défense de la nationalité », dans Bernard Baertschi et Kevin Mulligan (dir.), *Les nationalismes*, Paris, PUF, 2002, p. 41-42.
26. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 41.
27. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 11.
28. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, *op. cit.*, p. 119-120.

29. Michael Keating, *Les défis du nationalisme moderne*, Montréal et Bruxelles, Les Presses de l'Université de Montréal et les Presses interuniversitaires européennes, 1997, p. 23.
30. Le principe de l'autonomie individuelle en est venu à reposer sur la raison humaine, ce qui a fait dire à Emmanuel Kant que la devise des Lumières était d'avoir le courage de se servir de son propre entendement. Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques*, tome 2, Paris, Gallimard, 1985, p. 209.
31. *Ibid.*, p. 23.
32. C'est en ce sens que Gérard Bouchard soutient que « L'objectif de tout discours collectif (le discours national, par exemple) est de produire de la cohésion, ce qui s'accorde avec sa finalité qui est de convaincre, de réaliser un consensus autour d'un ensemble de propositions fondatrices, d'inculquer des représentations communes, de soutenir des programmes d'action, de structurer des modèles de conduite », dans *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Montréal, Nota Bene, 2003, p. 31.
33. Craig Calhoun, *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, London & New York, Routledge, 2007, p. 1.
34. Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Montréal, Boréal, 2007, p. 42.
35. *Ibid.*, p. 45. Margaret Canovan résume bien cette croyance. Elle écrit: « (...) political philosophers have shared [the] unconscious tendency to take nations and national boundaries for granted. (...) eloquent silences can in retrospect be detected within the debates on social justice that occupied so much of the attention of political philosophers. Theorists of justice rarely stopped to ask why sharing of resources should happen within this particular group of people, taking for granted the existence not only of a state but (more crucially) of a political community owning collective resources and sharing communal solidarity. Although the explicit purpose of John Rawls's « Original Position » and « Veil of Ignorance » was to enable him to arrive at principles of justice undistorted by « the accidents of nature and social circumstance » (such as birth into a privileged caste or race), Rawls took for granted that these principles applied only inside « a self-contained national community » recruited primarily by birth — an assumption shared unreflectively by almost all of those who debated the theory over twenty years », Margaret Canovan, « Sleeping Dogs, Prowling Cats, and Soaring Doves: Three Paradoxes of Nationhood », dans Michel Seymour (dir.), *The Fate of the Nation-State*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2004, p. 20-21.
36. *Ibid.*, p. 44.
37. Il se plaît à discuter de l'exemple européen qui s'est doté sur le plan juridique d'une identité européenne en 1992 avec le Traité de Maastricht. Toutefois, il la qualifie de notion artificielle puisqu'elle ne repose sur aucune prémisses culturelle. Les données *Eurobaromètres* confirment en effet qu'elle a peu de résonance auprès de la population qui continue à se penser très majoritairement autour des identités nationales.
38. C'est le cas de Joseph-Yvon Thériault et de Jacques Beauchemin.