



# L'AUTRE MOITIÉ DE LA MODERNITÉ

---

Conversations avec  
Joseph Yvon Thériault

François-Olivier Dorais  
Jean-François Laniel





# L'AUTRE MOITIÉ DE LA MODERNITÉ

Conversations avec

Joseph Yvon Thériault



# L'AUTRE MOITIÉ DE LA MODERNITÉ

Conversations avec

Joseph Yvon Thériault

François-Olivier Dorais

Jean-François Laniel

*Préface de E.-Martin Meunier*

*Postface de Stéphanie Chouinard*



Presses de  
l'Université Laval

Financé par le gouvernement du Canada  
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Nous remercions le Conseil des arts du Canada de son soutien.  
We acknowledge the support of the Canada Council for the Arts.



Conseil des arts    Canada Council  
du Canada        for the Arts

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

**SODEC**

Québec 

Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Révision linguistique: Sandra Guimont  
Mise en pages: Diane Trottier  
Maquette de couverture: Laurie Patry

Dépôt légal 2<sup>e</sup> trimestre 2020  
ISBN: 978-2-7637-4818-4  
ISBN PDF: 9782763748191

Les Presses de l'Université Laval  
[www.pulaval.com](http://www.pulaval.com)

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

# Table des matières

Préface de E.-Martin Meunier . . . . .	IX
Introduction – CONVERSER AVEC UN (GRAND) HOMME . . . . .	25

## PREMIÈRE PARTIE – UN MONDE DE SENS

Chapitre 1 – NAÎTRE À CARAQUET ET EN ACADIE DU NORD . . . . .	39
Chapitre 2 – PENSER LA DÉPENDANCE . . . . .	71
Chapitre 3 – DÉCOUVRIR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE FRANÇAISE . . . . .	99

## DEUXIÈME PARTIE – POLITIQUE, HISTOIRE, MÉMOIRE

Chapitre 4 – ARTICULER LA TRADITION ET LA MODERNITÉ . . . . .	127
Chapitre 5 – S’INSÉRER DANS UNE INTENTION NATIONALE . . . . .	141
Chapitre 6 – SOCIALISER LE DROIT . . . . .	159
Chapitre 7 – REPENSER LA SOLIDARITÉ DÉMOCRATIQUE ET LES MOUVEMENTS SOCIAUX . . . . .	183

## TROISIÈME PARTIE – REGARDS ET PROSPECTIVES

Chapitre 8 – REPOLITISER LA FRANCOPHONIE CANADIENNE . . . . .	211
Chapitre 9 – PENSER LE MONDE PAR L’AUTRE BOUT DE LA LORNETTE: PETITE SOCIÉTÉ ET COSMOPOLITISME . . . . .	247
Chapitre 10 – POUR UNE SOCIOLOGIE CLASSIQUE RENOUVELÉE . . . . .	263
Épilogue . . . . .	295
Postface de Stéphanie Chouinard . . . . .	311
Publications de Joseph Yvon Thériault . . . . .	319



## Préface

L'une des premières fois où j'ai rencontré Joseph Yvon Thériault, il se tenait à l'avant d'une salle de conférence, droit, fier, l'œil souriant, blaguant avec ses acolytes sans pour autant manquer à son devoir. Sa posture était néanmoins sérieuse et son autorité s'imposait. Visiblement nerveux à cause de la conférence qu'il allait bientôt prononcer, il avait un atour solennel qui le rendait à la fois redoutable et doté d'une grande bonté. Au fil des années, j'ai toujours pu revoir chez lui cette posture typique : celle unissant la *gravitas* au sacré de la prise de parole en public. L'argumentaire, la rhétorique, les critiques justes et les bonnes idées allaient tôt devenir axiologiques dans sa vie. Cela allait composer le cœur de sa foi en la démocratie et en la délibération, faisant de tous, du polémiste, de l'artiste, de l'écrivain, de l'essayiste, du savant et du politicien, les hérauts de l'honneur, de la justice et de la civilité. Ceux et celles par qui dire, c'est instituer et faire société.

Connu comme Barabbas dans la Passion, du moins à ce colloque, Joseph Yvon Thériault, que le sociologue Jean-Jacques Simard surnommait, avec lucidité et un brin de malice, le Khazar acadien, n'a pas été prophète qu'en son pays ; il l'a été en plusieurs. Tels ces semi-nomades qui vont là où les guerres ont besoin d'eux, il aura vécu sa jeunesse au Nouveau-Brunswick, sa vie adulte en Ontario, ses meilleures années au Québec et ses ressourcements à Paris. Dans ses pérégrinations, aussi géographiques que disciplinaires ou théoriques, il rencontrera tant de monde, sera le complice de tant d'acolytes et marquera les consciences de tant d'étudiants et d'étudiantes...

Dès les premières fois où j'ai rencontré Joseph Yvon Thériault, j'ai compris que j'avais affaire à un homme remarquable, aux talents multiples, à l'intelligence vive qui, sous des dehors timides, faisait du compagnonnage le cœur de sa vie. Maître parmi les artisans et les apprentis, il a voulu d'abord servir la communauté intellectuelle en lui donnant des assises, des institutions et une pensée. Joseph Yvon Thériault est l'un des penseurs les plus

fructueux de sa génération. Il est l'un de ceux à qui l'on doit non seulement une thèse forte, mais aussi la fondation et l'existence même de tout un champ d'études, celui de l'étude de la francophonie. Avec Raymond Breton, Danielle Juteau et Monica Heller, il figure parmi les chercheurs les plus cités de ce domaine... et sa contribution dépasse ce strict champ.

Ses interlocuteurs, François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel, l'ont aussi compris depuis longtemps: Thériault est d'une classe à part. Il est tour à tour pionnier, animateur de la vie intellectuelle, essayiste, commentateur, directeur de centre de recherche, titulaire de chaire de recherche, professeur et intellectuel au sens de «spectateur engagé» (p. 275), comme le disait Raymond Aron. Leur compréhension fine de son œuvre et de son engagement tient aussi bien dans leur fréquentation assidue des sociologues et historiens de l'Acadie, du Québec et des communautés francophones minoritaires que de leurs connaissances érudites et informées de l'histoire des idées en Occident des cinquante dernières années. En effet, François-Olivier Dorais est l'un des meilleurs historiographes de sa génération et sa connaissance des communautés francophones minoritaires et de la société québécoise est aussi approfondie que nuancée. Sociologue politique des religions, Jean-François Laniel est parmi les analystes les plus remarquables de l'histoire politique et religieuse du Québec et du Canada français. Tous deux jeunes professeurs, Dorais (Histoire, UQAC) et Laniel (Sciences religieuses, Laval) cumulent ainsi une culture exceptionnelle pour s'attaquer à l'entretien d'un des intellectuels les plus chevronnés de sa génération. Parlant d'une seule voix – ils ont délibérément pris la décision de cacher qui de qui prend la parole lors de l'entretien avec Thériault –, Dorais et Laniel unissent ainsi leurs compétences pour le plus grand bénéfice du lecteur. La construction se déploie de façon diachronique, et les auteurs s'attachent à creuser chacun des livres de Thériault afin d'approfondir sa pensée, d'en saisir la continuité d'intention et de plan et ainsi de dévoiler les traces toujours perceptibles du projet. La mise en récit n'est pas assurée que par les véritables dons de conteur de Thériault, Dorais et Laniel s'assurent d'échafauder une construction cumulative efficace. L'effet recherché est réussi et donne à voir le déploiement d'une pensée originale, timide et tâtonnante à l'origine, qui, s'érigeant dans la «hantise de l'orthodoxie» (p. 70)<sup>1</sup>, s'affirme hors des sentiers battus et trouve un chemin inédit et une voie singulière. Ce qui m'a étonné à la lecture de ces entretiens, c'est assurément de constater tout le travail qu'a pu entreprendre Thériault et qui s'est affiné en se concentrant,

1. Ce texte a été allégé des références multiples qui sont d'usage. Toutefois, puisqu'il s'agit de la préface à un livre d'entretiens, toutes les citations qui y sont insérées proviennent de l'entretien.

par convergence et montée en généralité, dans une œuvre aux propositions fortes, empiriquement fondées et philosophiquement articulées autour de la démocratie et de la modernité. En ce sens, par leurs questions et leurs commentaires, Dorais et Laniel font bien comprendre que rapporter l'œuvre de Thériault au vecteur unique de la francophonie ne serait pas seulement l'amputer de sa prétention, mais aussi et sans doute plus encore de sa véritable signification. Rien ne sert d'opposer l'une à l'autre, c'est grâce à l'étude de la francophonie qu'il a pu comprendre le sort de la modernité, c'est par l'étude du singulier qu'il a atteint un savoir aux visées générales. Mieux, et nous y reviendrons plus loin dans ce texte, un peu à l'image d'un Schmuël Eisenstadt, il a voulu, et souhaite toujours, élaborer une théorie de moyenne portée visant à expliciter et à justifier l'existence et la nécessité de la promotion du singulier au bénéfice du bien commun en démocratie moderne.

\*

\* \*

## Joseph Yvon Thériault en 4 temps

Si unique soit le parcours intellectuel de Joseph Yvon Thériault, notamment du fait que sa pensée prenne racine en Acadie, sa sociologie est aussi typique des intellectuels en déprise avec une gauche doctrinaire – les Lefort, Rosanvallon, Gauchet, Manent, Furet pour ne citer que ceux-là –, ceux dits de la mouvance néo-tocquevillienne qui ont cherché « à réhabiliter [...] la modernité démocratique pour mieux en assumer les ressorts et les composantes » (p. 100). À sa manière, et du lieu qui était le sien, Joseph Yvon Thériault a aussi connu une déprise avec le marxisme, qui était dominant à l'époque de ses études universitaires. La simple lecture de quelques pages de sa thèse doctorale dévoile à qui sait lire entre les lignes à quel point le socialisme et son utopie a fait rêver le jeune Thériault. Mais entre l'utopie égalitaire et équitable et ses diktats aux temps de la remise en question post-staliniste et post-soixante-huitarde, la pensée marxienne des Althusser et Poulantzas ne convainquait pas tous les jeunes des années 1975. Tout comme les Lefort et Rosanvallon qu'il rencontrera plus tard, Joseph Yvon Thériault s'éloignera lentement du marxisme radical en cherchant, comme eux, une nouvelle visée politique et sociale qu'il trouvera peu à peu dans l'aventure de la démocratie moderne – par-delà ses apories et ses dérives auxquelles il devra dorénavant réfléchir.

## 1<sup>er</sup> temps : le temps du développement

Dès ses études de maîtrise, le jeune Thériault est plutôt partisan de l'autogestion. C'est l'époque de Tricofil à Saint-Jérôme et des écrits du chanoine et sociologue Grand'Maison, vantant la praxis de l'utopie autogestionnaire. C'est aussi le retour de Yougoslavie de sociologues québécois, tel Gabriel Gagnon, fondateur, avec Marcel Rioux, de la revue *Possibles*. L'autogestion s'avérait déjà à l'époque un discours humanisant, un marxisme desséché. Le jeune Thériault en est touché. Il y a là une forme de socialisme à hauteur d'homme, comme le seront selon lui certaines mouvances coopératives en Acadie qui « serviront d'agents de transformation et de réarticulation à la nouvelle économie » (p. 79). En phase avec son époque et fidèle à son milieu, il fera de la question coloniale un enjeu du développement des sociétés opprimées. Un Père blanc l'avait d'ailleurs orienté, au Collège, vers la sociologie du développement. À l'Université, il est marqué par les travaux du sociologue Alain Touraine. Ce dernier conçoit le sous-développement comme n'étant pas « le produit d'une société arriérée, mais d'une société désarticulée, [...] où les processus de développement étaient venus de l'extérieur sans jamais complètement s'articuler avec les logiques sociétales endogènes » (p. 73). Sous la direction du professeur Henri Desroche, ancien dominicain sorti de l'Ordre notamment pour avoir défendu un christianisme de la libération avant l'heure, Thériault se lance dans la rédaction d'un doctorat sur les coopératives acadiennes en étudiant leurs contributions au développement de la communauté, et honorant par surcroît la résistance des travailleurs, notamment des pêcheurs du port de Caraquet qui l'ont vu grandir. Cette fidélité, jamais il ne la perdra et son assise ne fera que s'ancre.

Nommé tôt professeur de sociologie du développement à l'Université d'Ottawa, Joseph Yvon Thériault revient là où il avait terminé ses études de maîtrise. Il connaît déjà les us et coutumes de cette université laïcisée, bien qu'elle soit toujours sous la gouverne des Oblats. Au Département de sociologie, il fait équipe avec une guilde bigarrée de professeurs, dont plusieurs sont originaires d'Amérique latine, dont certains sortent à peine des Jésuites et dont certains autres viennent à peine de quitter le Québec. Thériault y découvre les factions marxistes (trotskistes, maoïstes, non-alignés) et leurs diktats, dont il s'amuse parfois alors avec ses plus proches collègues (entre autres Juteau, Pacom, Lapointe et, plus tard, Cardinal). Avec ces derniers, il développe lentement une sociologie critique, laquelle, inspirée de ses travaux sur le développement (notamment au sujet de la sociologie de la

dépendance), inclut une réflexion sur les minorités et la question nationale. Mains débats qui ont cours au Département à cette époque tournent autour de la légitimité – ou de l’illégitimité – du nationalisme et de la nation au sein de schémas révolutionnaires marxistes – les plus orthodoxes croyant que la nation n’est qu’une instance bourgeoise obviant les fins du mouvement révolutionnaire, les autres se demandant si elle n’est pas au contraire l’assise même du changement durable. Ce type de débat a également lieu au Québec. Marcel Rioux et Jacques Dofny, par exemple, conçoivent la vraisemblance, voire la pertinence du concept de « classe-ethnie » comme acteur véritable de la transformation sociale au Québec. Thériault, tout comme sa collègue Juteau, est sympathique à la proposition, même si l’un et l’autre pensent qu’il importe de mieux sociologiser et la classe, et l’ethnie. Le début des années 1980 les propulse tous les deux vers ce vaste champ de réflexion de la sociologie politique et de la sociologie des rapports ethniques et sociaux. « [...] Nous n’avions pas suffisamment pensé ni reconnu la permanence de cette dimension culturelle » (p. 96). Ils partiront, pourrait-on dire, du même lieu (à peu de chose près); les années les éloigneront cependant peu à peu dans la réponse que l’un et l’autre donnera à ces questions, mais chacun conservera néanmoins une façon similaire de penser le social à partir d’une dialectique ouverte entre classe sociale et culture, entre structure sociale et identité.

Au milieu des années 1980, Thériault repart pour Paris avec toute la famille pour une sabbatique. Il va à la rencontre des auteurs qu’il lit déjà dans son bureau dans sa demeure de Gatineau. Sa pensée sociologique et son expérience sur le terrain, et aussi à l’université même, trouvent chez ces auteurs une certaine résonance. Même séparés par un océan, certains intellectuels d’ici et de France semblent en arriver au même constat: l’épuisement du schéma marxiste orthodoxe devant les affres du socialisme en URSS et la redéfinition de l’enjeu sociétal devant une révolution qui ne vient pas... Les séminaires qu’il suit avec les « Néo-Tocquevilliens » achèvent de le convaincre qu’il faut passer à autre chose et trouver mieux (ou du moins, une solution moins utopique). Ce n’est pas seulement la rupture avec le marxisme qu’il consomme (p. 58); l’historicisme, la téléologie et toutes les eschatologies sécularisées du schéma matérialiste doivent être remises en question. À l’instar des Lefort et Gauchet, il craint les formes contemporaines de la barbarie; à l’instar de Fernand Dumont, qu’il découvrira plus tard, il espère que les sciences sociales apporteront vérité en même temps que pertinence pour le peuple qui est le sien. Le *Démos* prend dès lors, sous sa plume, une autre couleur; il n’est plus abstraction, rapport social, force de travail, mais doit désormais porter un nom, une histoire,

une tradition, une mémoire des luttes qu'il a entreprises, voire une intention (concept qui germera cependant 20 ans plus tard chez lui). Et avec ce peuple, vient la redécouverte du projet démocratique qui, pour Thériault, doit être assumé dans toute sa prétention, mais en soignant l'essentiel des institutions qui l'ont érigé et protégé. Par cette insistance sur le peuple et sur la démocratie, Thériault saisit d'un même élan que l'unité symbolique du social ne sera pleinement pensable que du lieu du politique. Penser le politique, c'est dès lors penser l'indétermination, les possibles comme les tensions et, bien sûr, le contingent. Assumer ce contingent transforme ses vues sur le nécessaire et l'obligatoire. Le voilà désormais un « libéral inquiet » (p. 109), en accord cependant avec ses racines et son peuple. Joseph Yvon Thériault sortait lentement du carcan marxiste et loin de son vacarme et de ses outrecuidances, il revenait pour ainsi dire à la maison. Comment pouvait-il souscrire à un matérialisme aussi carré, lui qui avait grandi dans un monde « surdéterminé par le culturel » (p. 111), et à qui les Britanniques n'avait laissé somme toute que le champ de la culture pour être et se développer? Penser le politique signifiait maintenant réfléchir les conditions historiques et sociales d'élaboration d'une autonomie des plus dépendants, à commencer par celles des minorités ethniques et linguistiques.

## 2<sup>e</sup> temps : Acadie et francophonies minoritaires

Autant son livre *La société civile ou la chimère insaisissable* (1985) dressait un portrait des sociétés capitalistes avancées, autant les années 1990 seront pour Joseph Yvon Thériault un moment de recentrement sur la francophonie canadienne hors Québec. Ses travaux abordent alors la question acadienne. Ancré au cœur de la plus grande université bilingue d'Amérique, Joseph Yvon Thériault est happé par une réflexion d'ampleur, celle du destin des petites sociétés minoritaires, comme les communautés franco-ontariennes et acadiennes avec qui il partage combats, déceptions et espoirs. Ayant définitivement rompu avec le schéma historiciste du matérialisme, il redécouvre les aspects culturels qui siéent et définissent l'espace politique des minorités linguistiques au Canada. Deux nouveaux vecteurs apparaissent au sein de ses travaux : d'abord, l'importance de la centralité de l'État dans l'aménagement et la protection des minorités ; ensuite, l'emprise de la question nationale, voire de la notion même de nation dans la définition de l'identité politique d'une collectivité. Invité à titre d'expert par différents ministères, Thériault comprend de l'intérieur, si l'on peut dire, à quel point l'État importe dans la co-construction de la société par elle-même et à quel point le progrès social dépend parfois davantage de ses fonctionnaires

que de la conflictualité. « Ce sont des fonctionnaires qui ont pensé et mis en œuvre l'organisation de la solidarité sociale. Il ne faut pas penser que c'est uniquement la radicalité qui fait marcher l'histoire » (p. 203). Évidemment, la centralité de l'État à lui seul ne saurait suffire, ni même fournir quelques orientations normatives. « Le mariage de l'État et de la nation [à l'origine des États-nations], c'est la confirmation que la loi n'est pas suffisante pour faire société » (p. 257). Sans doute inspiré par la sociologie d'Alain Touraine, il constate que la rationalisation étatique ne peut selon lui fonctionner à vide. L'État nécessite une subjectivation, autre versant de la modernité, qui doit puiser à la source des traditions nationales, d'où l'importance des éléments substantiels apportés par la culture. La tradition dont il est question ici n'a rien de folklorisé; elle sourd au contraire de la culture toujours vivante du peuple qui veut faire société et cherche à incarner dans ses actions et ses débats une intention qui le distingue. Thériault n'est pas dupe, cette sensibilité qu'il fait peu à peu sienne l'éloigne évidemment des systèmes explicatifs arides et rationalistes. Or, il ne percevra jamais « la tradition romantique comme une posture réactionnaire » (p. 108). Elle est plutôt pour lui le lieu d'une résistance nécessaire relativement aux aspects dissolvants de la modernité, ceux mis de l'avant par les grandes nations impériales qui, rationalisant tout sur leur passage, uniformisent et standardisent une vie pourtant plurielle par essence. À l'instar de Max Weber qu'il enseigne alors sur une base régulière, il craint par leur action un effet désenchanté annihilant le sens et la finalité portés par les petites nations.

La nation québécoise n'est évidemment pas oubliée dans ses réflexions d'alors. Souverainiste, il l'est plus par conviction pour l'autodétermination de cette petite nation que pour la québécoïté en elle-même. Il est l'un des rares parmi les penseurs de la francophonie minoritaire à avoir prêché aux siens d'appuyer les revendications d'indépendance nationale du Québec, et à soutenir l'autonomie de la métropole qui, selon lui, ne pouvait que profiter au développement de la culture française en Amérique. Cette façon de voir n'est pas partagée par maints de ses collègues qui, depuis les derniers États généraux du Canada français, semblent cultiver une amertume contre le Québec et toutes ses velléités d'indépendance. Thériault signe et persiste. La pression ne le fait pas changer d'avis; au contraire, elle le rassérène dans ses idées. L'autonomie du Québec doit être saluée par tous les francophones du Canada, car ces derniers doivent reconnaître que le cœur de la nation francophone s'y détermine. Vouloir le contraire, c'est-à-dire son repli et sa dépendance, ce serait souhaiter la mort d'une part de soi, c'est-à-dire, d'une « intention de vivre ensemble » (p. 105). Pour Thériault, ce désir d'autonomie du Québec participe et est transcendé par une intention plus grande

encore, celle de « faire société autrement en Amérique du Nord » (p. 224). Celle-ci traverse toutes les francophonies du pays, qu'elles soient acadienne, franco-ontarienne, franco-manitobaine, fransaskoise, franco-albertaine, franco-colombienne ou québécoise. Par ses articles parfois pointus ou campés sur l'une ou l'autre des facettes de la francophonie minoritaire du Canada, le sociologue de l'Université d'Ottawa élabore en filigrane une sociologie politique des petites nations, sociologie qu'il n'aura de cesse de développer par la suite. S'il n'en donne pas encore une version théorique achevée dans les années 1990, celle-ci s'affine au fur et à mesure qu'il conçoit avec toujours plus de netteté combien les petites sociétés vivent une destinée lourde et singulière. Ces dernières « ne se sont jamais libérées de leur angoisse existentielle. Dès leur départ, elles ont été contraintes par leur fragilité et leur mode d'existence non-hégémonique à rendre constamment raison, pour les autres autant que pour elle-même, de leur présence au monde, de leur différence et de leur adhésion à la grande marche du progrès » (p. 248), dira-t-il dans un passage particulièrement poignant et éclairant des entretiens menés par F.-O. Dorais et J.-F. Laniel. Subsumant des éléments de sociologie de la dépendance qui avaient marqué ses années d'études, profitant du meilleur du renouveau de la philosophie française incarnant ses réflexions au cœur des réalités des petites nations, Thériault forge ainsi progressivement les assises d'une sociologie des petites nations qui, sans reprendre tous les diktats des études postcoloniales, noue néanmoins avec l'esprit des plus grands textes de Berque, Fanon ou de Memmi. Assumer sa petitesse et sa fragilité, tout en pensant les conditions essentielles de sa reproduction, de son autonomie et de son développement en fidélité avec « ce qui sourd de l'histoire même [d'une] nation » (p. 105), allait constituer l'intention vitale de la sociologie qu'il allait dès lors élaborer.

### **3<sup>e</sup> temps : Critique de l'américanité ou ne pas mentir sur l'origine de l'intention qui est la nôtre**

À la fin des années 1990, Joseph Yvon Thériault commence peu à peu à être connu au Québec. En Acadie comme en Ontario français, il est déjà reconnu comme un redoutable intellectuel et un chercheur industriel. Les thèses fortes de sa pensée sociale ne sont toutefois pas encore écrites, mais cela ne saurait tarder. Elles s'affirmeront au fur et à mesure qu'il se dépouillera, me semble-t-il, des obligations et des réserves tributaires des postes de pouvoir qu'il occupe alors (directeur de département, vice-doyen, doyen par intérim, directeur de centre de recherche). Au début des années 2000, le paysage intellectuel québécois semble profondément divisé, mais moins

qu'il ne l'est aujourd'hui, je crois. Marcel Rioux est décédé en 1992; Fernand Dumont en 1997: une génération de maîtres n'est plus, et une autre pointe à l'horizon. On y retrouve notamment les Gérard Bouchard et Yvan Lamonde qui, avec d'autres, travaillent par la comparaison à illustrer la normalité de la société québécoise et de son passé. On peut également apercevoir d'autres sociologues et historiens travaillant toujours sur le récit d'entrée du Québec en modernité. Ils suivent en cela certaines intuitions de la tradition de l'école de Laval qui, bien que pâlie, essaime encore. C'est le cas de l'équipe Bourque, Duchâtel et Beauchemin, qui examine avec soin les discours politiques pour laisser apercevoir le libéralisme du passé canadien-français sous les oripeaux de son traditionalisme. Tous communient à une même conception de la québécoité, tous sont favorables à l'indépendance du Québec malgré l'échec du second référendum. Tous sont sociaux-démocrates et de gauche. Tous sont démocrates. Le moment marxisme semble alors épuisé et l'interrogation est à l'heure de l'identitaire. Ici comme ailleurs, l'empire du sens, comme l'écrira François Dosse, succédera aux années structuralistes et marxisantes. Entre les deux équipes se retrouvent quelques originaux qui, empruntant à différentes perspectives, lisent les temps d'alors avec plus de subtilité et d'audace (c'est le cas de J.-J. Simard) ou avec plus d'imagination et d'optimisme (c'est le cas de Jocelyn Létourneau). À la fin des années 1990, les sensibilités interculturelles et féministes, qui étaient jusqu'alors des discours de niche, commencent peu à peu à s'imposer comme des vecteurs de la pensée sociale au Québec. Elles n'auront cependant pas encore la popularité qui sera la leur après la commission Bouchard-Taylor. Nombreux seront les disciples de Danielle Juteau, qu'ils aient été intéressés par sa théorisation de l'ethnicité, par ses études des rapports sociaux, ethniques et nationaux, ou par ses recherches portant sur les rapports de genres.

En 1999, Joseph Yvon Thériault a 50 ans. À l'Université d'Ottawa, il a fait le tour du jardin. Il se relance en travaillant à la fondation du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM), qui sera pour Ottawa un extraordinaire lieu d'animation de la vie intellectuelle en français et, pour son directeur, un véritable foyer de rayonnement. Le CIRCEM devient, tôt dans son existence, un lieu de passage obligé de tous les intellectuels québécois, notamment lorsque ceux-ci viennent tout juste de publier un essai ou une monographie. Thériault fait ainsi la connaissance de tous les grands penseurs et auteurs, discute longuement avec chacun d'entre eux, se lie d'amitié avec certains, crée des liens de connivence et devient ainsi peu à peu un véritable interlocuteur du champ des sciences humaines et sociales au Québec. Il devient vite un invité recherché partout

au Canada, et en France notamment. Il semble particulièrement s'intéresser au Québec au moment où la province devient une société de plus en plus marginalisée, pansant ses plaies post-référendaires. Tout se passe comme si le discours qu'avait à apporter Joseph Yvon Thériault allait tout à coup connaître un sursaut de pertinence pour les Québécois eux-mêmes. Tout se passe comme si, dépourvu de sa superbe majoritaire, le Québec, meurtri mais anobli par cette humilité obligée, était désormais mûr pour se penser à l'aune d'une petite nation. Et c'est d'abord à son délire de grandeur que Thériault s'attardera par sa critique de la prétendue américanité du Québec.

Son livre *Critique de l'américanité* (2002) connaîtra un succès immédiat. Sa thèse est provocante, autant que sa lecture des œuvres marquantes des penseurs de l'américanité est nuancée et profonde. Le livre récapitule plusieurs années de production historique et sociologique du Québec. Même si ce n'est pas le vœu premier de son auteur, ce livre fait œuvre d'animation de la vie intellectuelle, au sens où il présente un dialogue de toutes les pensées à l'œuvre au Québec depuis une dizaine d'années. Thériault n'adopte pas une position de surplomb, mais plutôt celle d'interlocuteur et de critique. Il en a contre deux conceptions interdépendantes qui, conjuguées, semblent prendre en otage le débat public sur les origines et les possibles du Québec. D'abord, il est frontalement en désaccord avec le lien privilégié (voire ontogénétique) entre l'Amérique et le Québec que tissent maints auteurs. Ensuite, il remet littéralement en question la nécessité d'une modernité radicale censée parfaire l'américanité du Québec. Les promoteurs de cette vision du Québec moderne, souhaitant souvent normaliser l'histoire de la belle province, tendent à montrer que la modernité est d'abord entrée au Québec en Chrysler (pour reprendre le mot d'humour du sociologue Gilles Gagné). Le lien avec l'Amérique, trop longtemps méconnu au profit de la France, serait selon eux presque co-naturel au développement économique et culturel du Québec, comme l'illustreraient l'émigration massive des Canadiens français aux États-Unis, la forte influence culturelle des médias américains ou même l'esprit entrepreneurial ou libertaire d'une part des Québécois. De Jack Kerouac à la Sauterelle de *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin en passant par Elvis Presley, la *strip* de Miami ou les plages d'Old Orchard, ce serait plus qu'un lien ténu qui attacherait Québécois et Américains, selon les penseurs de l'américanité. La désormais célèbre formule d'Yvan Lamonde ( $Q = [F] + [GB] + [USA]^2 - R$ ) consacre le parti pris en disqualifiant l'importance de la catholicité et en accroissant au carré celle des États-Unis dans la fabrication de l'histoire du Québec et de sa québécoïtude. La radicalité de la modernité québécoise dériverait ainsi de ce rejet du

cléricalisme romain et de la critique d'une institutionnalisation à la française, à laquelle les Québécois préféreraient l'efficacité et la fluidité de l'identité américaine.

Joseph Yvon Thériault s'inscrit en faux contre ces assertions, qu'il croit à la fois exagérées et fantasmagoriques. Certes, selon lui, les États-Unis ont une importance dans l'histoire du Québec. Il n'est pas sans connaître l'extraordinaire pouvoir d'attraction de l'Amérique, lui qui y a vu partir tous ses oncles paternels. Or, pour lui, il ne s'agit pas d'un modèle de société; «au contraire, dit-il, le Canada français s'est construit [...] sur le refus de l'américanité» (p. 156). L'insistance des Gérard Bouchard, Yvan Lamonde et consorts témoignerait davantage, selon lui, d'une fiction de refondation mythique et d'un rejet implicite des origines catholiques et françaises que d'un fait avéré. C'est comme si certains voulaient télescoper 150 ans d'histoire, soit des patriotes à la Révolution tranquille, afin d'atténuer la honte de soi, n'assumant plus la petitesse et la fragilité de la société canadienne-française, «en pensant que tout est permis» (p. 145). Par la primauté de l'Amérique dans le processus d'édification de la société québécoise, on rejoignait aussi les idéaux de l'histoire sociale, qui cherchent à privilégier le peuple comme acteur de l'histoire plutôt que l'élite. Mais quel peuple, se demande Thériault? Et pourquoi cette hantise d'une élite somme toute bien près de son peuple? La thèse de l'américanité montre à voir les similitudes des processus socio-économiques à l'œuvre dans le développement des sociétés québécoises et américaines, mais disqualifie l'importance des facteurs culturels, à commencer par la langue, la religion, l'emprunt des institutions romaines et l'importance de la France comme foyer d'idées et d'idéaux. Cette thèse «irritait» Thériault au plus haut point, puisqu'elle entraînait en contradiction avec cette idée (qui a nourri l'ensemble de son œuvre) «selon laquelle il existe une société singulière francophone qui, ici, a proposé un modèle sociétal distinct de celui de l'Amérique anglo-américaine» (p. 143). Pire, en déniait l'importance historique des seules assises culturelles que le Canada français se soit reconnues, la thèse de l'américanité contribuait implicitement à rasséréner, dans les mentalités des Québécois, une «surenchère moderniste [...] qui se tradui[sait] notamment par une tendance à la désaffiliation, au déracinement ou au non-enracinement» (p. 162-163).

D'une certaine façon, par son souci de restituer les traditions de pensée bien précaires, mais originales qui furent nôtres, *Critique de l'américanité* fait écho à l'essor d'une nouvelle sensibilité historique à laquelle j'ai participé (avec d'autres, tels que Jean-Philippe Warren, Éric Bédard, Jean Gould,

Stéphane Kelly et Michel Bock, pour ne nommer que ceux-là). Celle-ci a cherché notamment à comprendre la genèse du Québec contemporain, moins par une rupture abrupte que par un changement dans la continuité, où un renouveau du christianisme aurait eu des affinités électives avec l'esprit de la Révolution tranquille. D'autre part, par son essai, Thériault semble aussi se faire de plus en plus porteur d'une critique sociale nourrie par certains idéaux conservateurs d'inscription dans la durée, et de respect du labeur des premiers artisans de l'intention vitale du Canada français. Il rejoint à sa manière la posture prophétique d'un Jacques Grand'Maison qui, dans son essai *Quand le jugement fout le camp* (1999), s'inquiétait de la dérive normative des Québécois et de leur fâcheuse tendance à accentuer les injonctions au plus-que-moderne, voir au postmoderne. La célébration américaniste des penseurs du Québec (pourtant à ne pas douter indépendantistes) contribuait ainsi, selon Thériault, à jeter le bébé avec l'eau du bain et à consacrer, par la célébration de la liberté américaine, un vide normatif potentiellement abyssal. Ce souci et, plus largement, cette inquiétude autour de la question de l'anomie de la société québécoise postrévolutionnaire tranquille ne feront que croître chez lui.

Les années 2000 confirmeront ses travaux et son labeur, Joseph Yvon Thériault devenant l'un des penseurs les plus en vue du Québec. Certains, comme Piotte et Couture, s'y tromperont : la posture de Thériault ne sera pas celle d'un nationaliste conservateur (ou si peu). Il ne sera pas non plus, comme le suggérait Linda Cardinal, le porteur du néonationalisme canadien-français. Toutes ces étiquettes sont bien sûr réductrices et Thériault s'en moque un peu, lui qui est d'abord un moderne, un démocrate et un résistant. Son infatigable capacité de dialogue et son leadership consacreront au sein du CIRCEM qu'il a fondé une sorte d'école d'Ottawa qui, à cheval entre philosophie politique et études sur la francophonie, posera les jalons d'une sociologie critique du cosmopolitisme et de ses dérivés, sociologie qu'il fera sienne et qui fera autorité.

#### **4<sup>e</sup> temps : Critique du cosmopolitisme et le nécessaire compromis**

S'il est coutume de dire que l'âge de la maturité concentre ce qui était pourtant déjà là, ou de lire que les productions tardives sont le fruit d'une synthèse, force est de constater que Joseph Yvon Thériault dérogera de ce schéma usuel. Certes, il subsumera quarante ans de labeur en une pensée plus large et profonde. Or, il innovera aussi considérablement, tout en demeurant fidèle à ses loyautés premières. Les quinze dernières années

seront pour lui un tremplin décisif et un moment d'accomplissement intellectuel. Elles s'avèreront moins un temps de synthèse à son œuvre qu'une complétude de celle-ci et de son identité.

En 2008, Joseph Yvon Thériault est nommé titulaire de la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie (Chaire MCD) à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et professeur de sociologie. À l'Université d'Ottawa, c'est la consternation. L'un des plus ardents défenseurs des francophonies minoritaires quitte le vaisseau amiral du bilinguisme canadien pour rejoindre l'UQAM, lieu de production par excellence de la québécutude. Je dois l'avouer, personnellement, il m'a fallu beaucoup de temps pour me faire à l'idée de son départ, et je ne suis pas le seul à l'avoir regretté. Par le CIRCÉM, Joseph Yvon Thériault nous avait tous conscrits (je pense à Daniel Tanguay, Gilles Labelle, Marie-Blanche Tahon, Natacha Gagné, Stéphane Vibert, Anne Gilbert, et tant d'autres) dans l'aventure du fait francophone minoritaire et dans l'entreprise de réflexion des conditions politiques et sociales de la citoyenneté contemporaine. Voilà qu'il quittait le navire avant d'arriver au port. Je sais aujourd'hui d'expérience que ce port est encore bien loin. Thériault partait cependant aussi en raison d'une certaine fatigue culturelle, comme le disait Aquin. Le modèle d'expansion rapide (passant de 15 000 à 44 000 étudiants en moins de 20 ans) privilégié par l'Université d'Ottawa à l'époque menaçait l'équilibre linguistique précaire. Thériault aurait voulu autre chose que ce type de bilinguisme aux effets inattendus pouvant aller jusqu'à minoriser plus encore la communauté francophone. Faisant la sourde oreille à ses recommandations, les autorités de l'époque n'avalisent plus son leadership, et ce dernier ne voit d'autre solution que celle de poursuivre ailleurs son œuvre. Le choix de Thériault à la Chaire MDC, anciennement détenue par Jules Duchastel, a de quoi étonner, la chaire portant sur la mondialisation et la citoyenneté en démocratie, qui ne sont pas les thèmes majeurs de Thériault. Qu'à cela ne tienne, le nouvel Uqamien fera contre fortune bon cœur et s'attaquera à l'étude de cette thématique par sa critique. Les péripéties de la société québécoise après Bouchard-Taylor, la Charte des valeurs québécoises et les carrés rouges font de lui un « libéral inquiet », comme il aime se nommer. Il est inquiet des dérapages, de l'instrumentalisation, de l'utilitarisme, de l'individualisme, des excès de radicalisme. Mais il croit que, par la liberté du sujet, quelque chose rebondira toujours. En témoigne entre autres son livre *Évangéline: Contes d'Amérique* (2013). Ce curieux produit de culture met à profit l'herméneute en lui. Il y propose une lecture diachronique des diverses interprétations données au célèbre poème de Longfellow, par lesquelles il lit la transformation des représentations

identitaires de l'Acadie et du fait français en Amérique. Cet essai, superbe tant par la forme que par le fond, rappelle les accents de Jean-Paul Haute-coeur et son *Acadie du discours* (1975). L'ouvrage est finaliste au Prix du Gouverneur général et se mérite le prix Jean-Éthier-Blais (2014). La rédaction d'*Évangéline* est aussi la marque d'une longue fidélité pour les siens. Même dans la grande ville, il est avec eux, se pense et pense le monde par le « miracle acadien », comme le disait Rameau de Saint-Père, c'est-à-dire du lieu de « cette nation qui ne veut pas mourir » et qui, cent fois sur le métier, réactive son intention vitale au risque de sa pérennité et malgré sa fragilité. À sa façon, par cet ouvrage, il a cherché à donner aux siens les clés interprétatives pour penser, un peu comme l'avait fait Fernand Dumont pour le Québec, la genèse de l'Acadie contemporaine.

Au détour de 2015, Thériault est néanmoins un penseur divisé, parfois même ambivalent au sujet de l'avenir du fait francophone au Canada. Il l'est également pour le futur du Québec. Optimiste par conviction, il est pessimiste par analyse. Les hiatus entre le savant et le politique le tiraillent. Et il n'est pas le seul, en ces années de bouleversement social où, en moins de 10 ans, le Québec a connu une importante transformation de son nationalisme, de son rapport au religieux et de son rapport à la démocratie. Certains de ses écrits traduisent alors une amertume. Les transitions sociales induisent parfois un climat anémique. Thériault craint sa prolifération et se désespère parfois du radicalisme de certains de ses collègues déconstructivistes.

Son arrivée à Montréal lui donne malgré tout des ailes. En quelques années, il s'acclime à son nouveau milieu de travail et perce peu à peu les diverses sociétés de pensée de la métropole. Lui qui n'est pas un orateur né est invité à devenir un commentateur maison de l'émission *Ouvert le samedi*, animée par Michel Lacombe. Il calibre rapidement ses textes qu'il lit de façon naturelle et avec des hésitations qui caractérisent son débit. Son succès est immédiat ; sa parole est savante sans être précieuse, son propos n'épargne rien à la complexité du réel. Surtout, il parle avec courage et aplomb, comme s'il n'avait plus peur, comme si l'adversité de la vie l'autorisait à dire plate-ment la vérité plate, durement la vérité dure. Ces passages hebdomadaires à la radio le transfigurent en un sens et marquent le renouvellement de son identité professionnelle. À 60 ans, d'académicien qu'il était (sans être pour autant un *scholar*), il devient pleinement un intellectuel sur la place publique. Sa parole porte, son soutien compte ; tantôt conspuées, tantôt saluées, ses prises de parole dans les médias comme dans les colloques sont attendues. Il s'inscrit en faux contre les prétentions de la démocratie directe

lors du Printemps érable. Devant la dérive du mouvement souverainiste québécois, il préconisera le renouveau du dialogue entre le Québec, l'Acadie et les francophonies minoritaires du Canada, afin de relancer et redynamiser l'intention vitale du fait français.

Il ne s'engage pas pour autant en politique, il a toujours eu peur de s'y perdre. Il élargit plutôt l'assise de son œuvre, tout en tentant de proposer une parole pertinente qui vulgarise à ses concitoyens ce qu'il perçoit dans les mouvements et hoquets de la société québécoise. En outre, il publie *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique* (2019) qui, à l'instar des *18 leçons sur la société industrielle* de Raymond Aron, cherche à circonscrire les tenants et aboutissants de l'évolution récente de la démocratie des sociétés avancées. Sa lecture des temps présents est alors marquée par la nécessité de renouer le débat dans une société de plus en plus polarisée. De plus, il y exprime de façon plus synthétique sa conception dialectique de la modernité, travaillée par deux pôles à la fois complémentaires et irréductiblement en contradiction. Si Thériault est bel et bien l'homme des petites nations, un promoteur de la protection des identités historiques contre la fragmentation de celles-ci, un protagoniste de la complétude et de la mise en valeur de l'héritage et du projet national, un critique du cosmopolitisme comme désincarnation bourgeoise, il n'en sera pas le chantre pour autant. Il préférera parler de « tensions génératrices » (p. 192) entre les différents pôles du débat social. Toutes les petites sociétés, comme le Québec, « se construisent sur une forme d'ambivalence [qui n'est ni] une tare, ni un manque ou une insuffisance. Il faut plutôt trouver la formule pour assumer et instituer politiquement cette ambivalence » (p. 135). Contrairement à ceux qui souhaitent le déni de cette ambivalence en affirmant leur irréductible appartenance au monde entier, ou à ceux qui cherchent à récuser l'existence même d'un pluralisme sociologique au nom du primat de passé, Thériault croit plutôt qu'une articulation entre ces deux pôles n'est pas encore pensée et qu'elle est nécessaire. La modernité n'a jamais été capable de produire à elle seule des normes de la raison et les sociétés traditionnelles, trop engoncées dans leur solidarité mécanique, n'ont jamais été en mesure d'assurer la liberté individuelle nécessaire à l'interdépendance sociale. L'État est sans âme, sans foyers culturel et national, mais la nation est friable sans État. L'un et l'autre ne sont pas à opposer éternellement. Pire, l'un ne doit pas triompher de l'autre.

Il en va de l'avenir de la démocratie comme du sort de la culture. Pour Joseph Yvon Thériault, un compromis entre les sociétés réflexives et individualistes et les sociétés qui ont un fonds historique (p. 166) doit être réfléchi, et ce, justement parce que ni l'une ni l'autre ne suffit à insuffler impulsion et sens nécessaires au développement et à l'autonomie des sociétés.

Y renoncer, dans un cas comme dans l'autre, ce serait dès lors abdiquer à faire société.

E.-Martin Meunier, Université d'Ottawa

## Converser avec un (grand) homme

---

### 1. L'intention, ou le désir d'une stèle

Ce livre est le fruit d'une rencontre dont il n'est que l'un des plus récents actes. Cette rencontre, qui a maintenant une douzaine d'années, fut d'abord pour les jeunes universitaires que nous sommes une rencontre avec l'ombre de Joseph Yvon Thériault.

Cette ombre est celle de ce qu'il convient d'appeler une personnalité universitaire. Un homme connu de ses collègues, dont on entend parler ici et là, alors que nous sommes étudiants au baccalauréat à l'Université d'Ottawa, tantôt avec respect, tantôt avec envie, souvent les deux, auprès de professeurs qui le connaissent et le fréquentent, tantôt de près, souvent de loin. On l'entraperçoit une première fois à l'occasion d'un cours d'introduction à l'œuvre de Max Weber. On est séduit par sa modestie autant que par la profondeur de son enseignement. On en sort intrigué. Cet homme grand, aux épaules larges et aux cheveux drus, aux yeux sombres et lumineux, sérieux et taquins, cet homme songé, pensif, voire réservé, un brin échevelé et maladroit, aux petites lunettes rondes caractéristiques, et aux foulards bobo-chic qui le sont tout autant, est-il bien celui dont on nous parle avec tant de révérence? C'est ensuite un nom que l'on apprend à reconnaître, sur des affiches annonçant en grosses lettres la tenue d'un colloque, la présentation d'une grande conférence, ou à l'occasion d'une lettre ouverte publiée dans *Le Devoir*. C'est aussi une voix qui se fait familière, tantôt hésitante et marmonnée, tantôt claire et percutante, l'une préparant souvent l'autre, grave et enjouée, régulièrement entendue à l'émission *Faut pas croire tout ce que l'on dit*, lorsque l'on allume notre radio les samedis matins.

Cette ombre aux contours imprécis, on s'en approche peu à peu, plus ou moins par hasard. Alors que le baccalauréat tire à sa fin et que la maîtrise approche, un espace nous est offert dans le bureau des étudiants du Centre

interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM), qu'il a récemment fondé et installé dans la petite et charmante maison de la rue Stewart. On sait qu'il a son bureau, avec un imposant pupitre de style doyen trouvé dans un entrepôt de meubles abandonnés, au rez-de-chaussée de la maison, dont nous occupons avec d'autres étudiants le sous-sol humide, qui fait aussi office de débarras; au premier et au deuxième étage les professeurs qui dirigent les axes de recherche. On le croise parfois autour de la machine à café, à son retour d'une année sabbatique passée à Paris, où il aimera se ressourcer annuellement, y ayant été formé docteur ès sociologie – et jeune père de famille. Peut-être nous voit-il à ces occasions, nous n'en savons alors rien – il aimera plus tard raconter une anecdote drôle à ce sujet. On le voit et on l'entend plus souvent en chaire dans la salle de conférence de la maison, où il tient des ateliers lors desquels débattent de leurs plus récents textes des universitaires venus d'un peu partout du Canada français. C'est encore l'ombre de la personnalité universitaire que l'on voit et que l'on entend, mais déjà une ombre plus animée par la spontanéité des échanges, et plus encore par les soupers qui suivent, où tous, étudiants et professeurs, sont conviés chaleureusement, sans fard.

L'ombre se précise à mesure que passent les mois et les années. Nous fondons pendant la deuxième année de notre maîtrise une revue étudiante, *La Relève: le journal universitaire des étudiants de la francophonie canadienne*, et l'invitons par écrit à faire partie de notre comité honorifique, notre comité de sages, ce qu'il accepte volontiers, simplement, mais sûrement. Si nous n'avons pas encore lu ses travaux, tel n'est pas le cas de tous nos collègues, qui le citent abondamment dans les pages de la revue. L'une d'entre nous décide même de lui consacrer sa thèse de maîtrise<sup>1</sup>. On sait qu'il appuie notre démarche, nous allouant certaines ressources du CIRCEM pour faire l'envoi postal de notre journal aux quatre coins du pays. On apprend à la lecture d'un article savant qu'il fait sien notre projet intellectuel et politique, qu'il souhaite voir croître et prospérer<sup>2</sup>. Nous en sommes honorés, et surpris, le milieu universitaire ne nous paraissant pas prompt à pareille générosité. Nous n'avons pas l'occasion de lui en parler et de l'en remercier; il a depuis quitté l'Université d'Ottawa et le CIRCEM pour l'Université du Québec à Montréal et la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.

- 
1. Stéphanie Chouinard, *Comment faire société en Acadie du Nouveau-Brunswick: La société civile dans l'œuvre de Joseph Yvon Thériault*, Thèse de maîtrise, École d'études politiques, Université d'Ottawa, 2010.
  2. Joseph Yvon Thériault, « Le difficile chemin de l'autonomie », *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, vol. 1, 2012, p. 37-50.

Le hasard (toujours lui?) nous conduit à notre tour à Montréal, où nous entamons des études doctorales, durant lesquelles il nous est donné de le côtoyer plus régulièrement. Pour Jean-François Laniel, qui occupe un pupitre dans le grand bureau des étudiants qui jouxte le sien à la Chaire MCD, c'est une première véritable rencontre *in persona*: c'est sous sa supervision qu'il termine un doctorat en sociologie et avec son concours qu'il organise, sur la lancée des travaux de *La Relève*, diverses activités, dont un colloque sur les 45 ans des États généraux du Canada français et un symposium international sur les petites nations. Pour François-Olivier Dorais, alors doctorant en histoire à l'Université de Montréal, c'est aussi l'occasion d'une rencontre, plus tardive mais non moins signifiante, qu'il cultive par ses gravitations vers la Chaire MCD. Une présence se fera alors jour, et peut-être aussi le désir d'une stèle, dont l'ombre témoignera de sa lumière. Gaston Bachelard écrivit un jour que «la connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n'est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes<sup>3</sup>». Il n'en va pas autrement de la vie et de l'œuvre d'un homme aux multiples coins et recoins, dont on ne saurait épuiser la compréhension et encore moins définir l'essence. L'ombre et ses contours, comme autant de traces laissées au monde, permettent de cerner l'essentiel.

## 2. La rencontre, ou l'art de la conversation

Nos doctorats tirent à leur fin à l'été 2015 – c'est, en tout cas, ce que nous aimons à penser, à tort bien sûr... Nous envisageons la suite avec espoir et inquiétude, ne sachant trop ce que l'avenir nous réserve, ce qui est le lot périlleux de tous les doctorants et postdoctorants. Nous savons toutefois une chose: la filiation intellectuelle que nous souhaitons assumer, le projet savant que nous souhaitons porter, et les figures qui l'incarnent au mieux. Nous savons aussi ce que nous devons à nos devanciers, à nos mentors et à nos maîtres, qui sont parfois de véritables mécènes, nous appuyant encore et encore par leurs bourses et leurs collaborations. Avec un bref recul, la gratitude des étudiants à l'égard de leurs professeurs a quelque chose de mystérieux. Les ressources d'un professeur, nous sommes maintenant placés pour le savoir, sont considérables, plus considérables encore que nous ne l'imaginions – et pourtant nous les rêvions immenses! Seulement tous n'en font pas un même usage: certains gèrent leur

---

3. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin, 2014, p. 14.

portefeuille universitaire comme d'autres un fonds de retraite, n'y touchant que rarement, attendant peut-être une grande entreprise sans cesse repoussée, ou se faisant orgueil d'une gestion comptable parcimonieuse. Heureusement pour nous, Joseph Yvon Thériault est d'une autre trempe : ces fonds publics destinés à la recherche et plus encore à la formation des étudiants leur sont prodigalement consacrés, conscient qu'il est des méandres et des imprévus d'une quête de connaissance où le temps et l'énergie investis ne se mesurent pas en heures et en résultats doctement « excelsés ».

Cette ouverture empathique témoigne d'un art de la conversation qui est sien. Comme peu de chercheurs, Joseph Yvon Thériault accueille avec joie les conversations et les débats, savants et publics. Ce sont d'ailleurs les discussions avec les étudiants qui lui manqueront le plus à la retraite. Ses communications se comptent par centaines, pouvant aller jusqu'à une quinzaine par année. Ses conférences publiques sont tout aussi prolixes, devant des publics qu'il aime variés : professeurs et étudiants de cégep et du secondaire, assemblées générales de syndicats, de mouvements politiques, de *think tanks* de gauche ou de droite, médias radiophoniques ou télévisés. Sa plume elle-même s'apparente à une réflexion à voix haute – surtout sa plume mature, car celle de jeunesse, comme il le remarquera souvent avec une once de regrets, est plus théorique, systématique, voire « abstraite », dirait-il cette fois avec un mouvement d'humeur. Au fil des ans, son style se voudra plus simple, plus accessible ; il se fera davantage essayiste, évocateur, poétique. C'est qu'il maîtrise comme peu la force des formules ciselées qu'on aimera se rappeler et citer. Ses textes se concluent rarement sans une chute qui synthétise en quelques mots radieux un propos complexe – « la mémoire est oublieuse, elle a besoin d'une narration pour durer<sup>4</sup> »... Cet art de la conversation a pour support essentiel le partage d'un monde commun, qui permet la compréhension mutuelle, celle qu'une expression, qu'une métaphore, qu'une belle image ou qu'un adage populaire exprime souvent mieux qu'une novlangue verbeuse, jargonneuse, technicienne. Car sans rien sacrifier à la rigueur ou à la profondeur, son propos se fait dialogue avec le monde – pour le monde. La vanité d'une langue d'élus côtoie mal la générosité d'une conversation entre égaux.

On y reconnaît plus fondamentalement sa conception de la conversation démocratique, celle qu'il chérit tant. Lecteur original de Jürgen Habermas, d'Hannah Arendt et d'Edmund Burke (il ne cachera pas n'y puiser que ce

---

4. Joseph Yvon Thériault, *Évangéline. Contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 2013, p. 16.

qui alimente sa pensée allergique au ventriloquisme), il juge que le débat, la contradiction, l'ouverture inévitable de la discussion sont heureux, que l'accord ne se trouve pas dans le ciel des idées, mais dans la distance culturellement aménagée entre les hommes. «Le Parlement», écrivait Burke, «n'est pas un congrès d'ambassadeurs ayant des intérêts différents et discordants, que chacun doit opposer, comme un agent, un avocat, à d'autres agents ou avocats; le Parlement est l'assemblée délibérative d'une Nation, avec un intérêt, celui du tout – où ce ne sont pas les préoccupations locales qui doivent guider, mais le bien général, résultant de la raison générale du tout»<sup>5</sup>. Il y tirera une part de sa critique répétée de la judiciarisation du politique, où quelques sages décrètent le bien commun du haut de leur magistère, comme d'autres de leur tour d'ivoire. Pour sa part, Habermas écrit :

Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle<sup>6</sup>.

Et ce que tous peuvent reconnaître plus ou moins unanimement comme une norme universelle ne saurait se passer du lieu commun et particulier où tous se reconnaissent comme égaux dans le langage. «L'art», écrit encore Edmund Burke, «est la nature de l'homme»<sup>7</sup>. C'est la culture qui lui permet d'habiter le monde et de rencontrer l'autre. Ce sont les expériences et les pratiques partagées, les coutumes et les préjugés, qui permettent que l'ombre révèle la lumière, plutôt que la lumière abolisse l'ombre et, avec celle-ci, son sujet. Il semble en cela penser que la puissance de la parole n'a d'égale que la fragilité de ceux qui la portent. «Partout où les hommes se rassemblent», réfléchit Hannah Arendt, «[l'homme] est là en puissance, mais seulement en puissance, non pas nécessairement ni pour toujours. Si les civilisations naissent et meurent, si de puissants empires et de grandes cultures déclinent et sombrent sans catastrophes extérieures [...] c'est en raison de cette particularité du domaine public qui, reposant finalement sur l'action et la parole, ne perd jamais complètement son caractère potentiel»<sup>8</sup>.

- 
5. Edmund Burke, «Speech to the Electors of Bristol», *Edmund Burke on Government, Politics and Society*, textes sélectionnés et édités par W. Hill, Hassock, The Harvester Press, 1975, p. 158. Nous traduisons.
  6. Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986, p. 88.
  7. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France et autres textes*, Paris, Hachette, Pluriel, 1989.
  8. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket Agora, 1983, p. 259.

Ce caractère potentiel de la parole où l'homme se donne en création a non seulement son langage commun, mais indissociablement sa langue commune, qui en déploie la puissance comme la pertinence. Il s'étonnera souvent de l'attrait qu'exercent les grandes revues internationales, nécessairement anglo-saxonnes, sur les universitaires francophones. À quels publics, à quels lectorats ces écrits sont-ils destinés? Quels sujets sont privilégiés, quels concepts sont favorisés, quelles traditions intellectuelles sont produites et reproduites afin de trouver leur place dans ces revues? Il préférera les rencontres où l'art de la conversation trouve son public parmi les siens. Au cours de l'été et de l'automne 2015, nos conversations reproduites dans ce livre trouveront leurs lieux tantôt au lac Brome, tantôt dans un café d'Outremont, tantôt dans son bureau à l'Université du Québec à Montréal, tantôt dans son pied-à-terre au centre-ville de Montréal, tantôt dans sa résidence au pied du mont Saint-Hilaire, tantôt dans l'appartement de Jean-François Laniel, sur la rue Davaar. Chacun de ces lieux, comme chacune de ces journées, notamment leur actualité mouvementée, dont la tuerie du Bataclan survenue à la fin de plusieurs heures d'entretiens, donnera une saveur aux échanges, colorera la conversation.

### 3. L'œuvre, ou la tradition vivante

Il est vraisemblable de croire que cet art de la conversation qui fait de Joseph Yvon Thériault une personnalité universitaire reconnue s'exprime non seulement dans sa conception de la conversation démocratique et du monde commun, où ce sont moins des idées et des vérités qui s'affrontent que de modestes hommes avec en partage un langage et une langue porteurs d'intention, mais aussi que son œuvre y trouve là une part de sa fécondité heuristique, de sa richesse sans cesse renouvelée. Rares, en effet, sont ceux qui font véritablement œuvre de leur carrière académique: l'œuvre ne suppose-t-elle pas une question forte autant qu'un public attentif, dont l'écoute compréhensive nourrit un savoir toujours plus riche et pertinent? Loin du systémisme des théories et des idéologies prêtes-à-porter (il les a en horreur, intransigeant face aux intransigeantismes, jusqu'à douter que nous puissions trouver une «cohérence» à son œuvre), son œuvre reste au plus près du monde vécu concrètement et réellement. Son œuvre s'y abreuve, y trouve ses relais, ses intuitions, ses vérités passagères, autant que ses tensions et attermolements, voire ses revirements (sur la religion, sur la laïcité, sur la souveraineté). Elle y trouve aussi sa diversité, qui lui donne le statut de monde commun, servant de *lingua franca* à la réflexion interdisciplinaire, intergénérationnelle et internationale (sur l'identité, sur la démocratie, sur

la modernité). Comme l'écrivait Fernand Dumont, dont il était un proche, mais tardif lecteur, « au lieu de nous recouvrir de concepts livresques, nous serions plus attentifs au terreau largement idéologique, à ses variations historiques, aux sentiments qui le nourrissent; nous nous garderions du péril d'ajuster le concept à la magie plutôt que de l'en faire surgir<sup>9</sup> ». Il ne nous expliquait pas autrement sa « méthode » (il trouverait le mot un peu fort) de direction de thèses : se mettre à l'écoute du souffle de l'étudiant, lui suggérer des lectures, lui proposer en retour des discussions plutôt que des textes à composer, afin que se crée entre lui et l'étudiant un monde commun à partir duquel réfléchir, et surtout, à partir duquel l'étudiant trouvera forme et écho à son souffle désormais canalisé et amplifié. Cette pédagogie de la recherche était tout autant une pédagogie du développement personnel, de l'épanouissement de soi – libre et autonome.

Son œuvre que l'on dirait volontiers démocratique s'inscrit en cela dans une longue tradition d'ici (après tout, le Québec et le Canada français sont l'une des plus vieilles démocraties au monde, rappelle-t-il parfois sourire en coin), qu'une notion résume bien : celle de tradition vivante. Elle a son dynamisme paradoxal, celui de la permanence créatrice, que Jean Du Berger circonscrivait ainsi : « assurer l'adaptation des acteurs sociaux à l'environnement et, à ce titre, être inventif, innovateur, souple, créateur; [alors même que] d'autre part, sur lui reposent les processus qui permettent à un groupe de se définir et de ne pas se dissoudre<sup>10</sup> ». Chez Lionel Groulx, cette tradition vivante plus immédiatement culturelle et fidéiste voulait dire « continuité, avance constante, enrichissement perpétuel; et, par cela même, l'on ne saurait concevoir de tradition, que la tradition vivante. Au sens le plus général du mot, qu'est-ce autre chose que les caractères, les lignes maîtresses d'une histoire? On l'a dit justement : ce sont les « constantes » d'un peuple, ses lignes de force<sup>11</sup> ». Chez Fernand Dumont, elle se faisait davantage projet et héritage : « Pouvons-nous débarrasser nos recours à l'histoire de toute connotation déterministe, justement pour sauvegarder cette faculté d'interprétation qui est la marque de la mémoire authentique, de la tradition vivante<sup>12</sup>? » Chez Joseph Yvon Thériault, elle se fera précisément mémoire d'une culture démocratique, mémoire d'une tradition de conversation :

9. Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *Philosophie québécoise*, Montréal, Bellarmin-Desclée, 1976, p. 32.

10. Jean Du Berger, « Tradition et constitution d'une mémoire collective », dans Mathieu Jacques (dir.), *La mémoire dans la culture*, Québec, PUL, 1995, p. 72.

11. Lionel Groulx, « L'histoire, gardienne des traditions vivantes », *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937, p. 208-209.

12. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Montréal, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 73.

«une tradition qui rappelle moins les faits que l'existence dans le temps d'une conversation, une "conversation nationale" oserons-nous dire, qui se poursuit de génération en génération et qui vise avant tout à constituer une collectivité d'hommes et de femmes en un acteur collectif, en une personnalité historique<sup>13</sup>». Plus exactement encore, une «tradition problématisée, participant de la logique du monde vécu moderne, postconventionnel, car elle est le fruit de la délibération dans l'espace public [...], mais une tradition qui participe aussi de la logique du monde vécu traditionnel en s'inscrivant dans les traces d'une humanité particulière, en rappelant certaines leçons du passé et des bornes à ne pas franchir<sup>14</sup>».

Ainsi s'explique peut-être le succès d'une œuvre, d'une œuvre à l'éternelle jeunesse, enracinée dans le passé des contemporains, ajustée à leurs espoirs pour l'avenir. «Toutes les choses qui doivent leur existence aux hommes, comme les œuvres, les actions et les mots, sont périssables, contaminées pour ainsi dire, par la mortalité de leurs auteurs», écrit Hannah Arendt. «Cependant, si les mortels réussissaient à doter de quelque permanence leurs œuvres, leurs actions et leurs paroles, et à leur enlever leur caractère périssable, alors ces choses étaient censées, du moins jusqu'à un certain degré, pénétrer et trouver demeure dans le monde de ce qui dure toujours, et les mortels eux-mêmes trouver leur place dans le cosmos où tout est immortel excepté les hommes<sup>15</sup>.» Cette permanence, elle émane moins du seul génie de l'homme que de la tradition vivante dans laquelle elle s'inscrit résolument et qui la dote de piliers pour la suite du monde. Encore et encore, c'est par la trace laissée par son ombre que l'on voit la marche de Joseph Yvon Thériault avec ses semblables. Loin de quitter l'intention du monde commun, celui d'une mal nommée caverne des illusions où certains se brûlent les sens au contact d'un soleil fantasmé, mais en précisant ce que ces ombres révèlent des sujets qui les projettent, bien plus qu'ils ne les aliènent ou ne les colonisent («quand crinche le son de la radio, rien ne sert d'en augmenter le volume», dit-il parfois avec esprit, s'adressant possible-ment aux incantateurs fin-de-siècle et autres philosophes-rois). La réflexion réagit mal aux crispations.

13. Joseph Yvon Thériault, «Est-ce progressiste, aujourd'hui, d'être traditionaliste?», *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 187.

14. Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2005, p. 276.

15. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Folio essais, 1989, p. 61.

Sa tradition vivante sera d'ailleurs progressisme du traditionalisme, actualité sans cesse renouvelée de préoccupations collectives, au premier chef la question nationale, la question du Québec disait Marcel Rioux, qui attend moins chez Joseph Yvon Thériault une réponse définitive qu'une formulation toujours à refaire. À l'image de la démocratie lefortienne conçue comme « lieu du vide pouvoir », l'horizon demeure ouvert, l'intention de « faire société » attend son actualisation de forme davantage que sa révolution de principes. Une « nostalgie créatrice », comme il aime à le dire avec Jean-Jacques Simard<sup>16</sup>, conciliant tradition et modernité pour la suite du monde commun. On devine qu'il s'adosse alors, en démocrate romantique, à une certaine « permanence du théologico-politique », à tout le moins une « transcendance discrète », celle que meuble le Politique, la Culture, l'Histoire – l'Institution (symbolique) du social. De cette conversation parmi les ombres, celles d'hier et celles d'aujourd'hui, il sera remercié par un lectorat nombreux et fidèle, acquis à sa pertinence.

#### 4. Le lieu, ou la fécondité de l'enracinement

Certains individus, écrit David Riesman, « portent en eux-mêmes des sources de renouvellement propre ; vieillir accroît leur sagesse sans les priver de leur spontanéité ni de leur capacité de jouir de la vie [...] aussi longtemps que leurs corps ne se mue [*sic*] pas en ennemi actif, ces hommes sont immortels en raison de leur aptitude à se renouveler eux-mêmes<sup>17</sup> ». Chez Joseph Yvon Thériault, cette source de renouvellement trouve vraisemblablement sa jeunesse dans un enracinement particulièrement vaste et étendu, en temps et en géographie.

Car comme peu d'autres, d'ailleurs toujours plus rares, il a fait de l'Amérique française (la « nation française d'Amérique », a déjà écrit Fernand Dumont) le terrain de ses pérégrinations. De l'Acadie territoriale à l'Acadie diasporique, du Canada français hors Québec au Canada français états-unien, du Québec montréalais au Québec de province. Autant de lieux, autant d'expressions d'une commune intention de faire société française en Amérique du Nord. Il suivra le chant poétique d'Évangéline aux quatre coins de l'espace francophone, comme un murmure dont le souffle révèle la

16. Jean-Jacques Simard, « Les opérations dignité: luttes d'espace et nostalgies », Alain G. Gagnon (dir.), *Les opérations dignité: naissance d'un mouvement social dans l'Est du Québec*, Ottawa, Université Carleton, 1981.

17. David Riesman, *Individualism Reconsidered*, cité dans Pascal Bruckner, *Une brève éternité. Philosophie de la longévité*, Paris, Grasset, 2019, p. 85.

diversité des possibles collectifs. Il en tirera une « rose des vents » où la nation française d'Amérique se fait plus nationaliste au Québec, plus nationalitaire en Acadie et en Ontario, plus communautaire dans l'Ouest canadien, plus individuelle aux États-Unis – avant cela matricielle en France. Il parcourt chemin faisant les quelques siècles qui ont donné corps à l'aventure collective : tantôt colonisatrice et impériale, tantôt minorisée et catholique, tantôt majoritaire et souverainiste. Plus qu'une succession d'états, plus qu'une longue marche vers un dernier soir laissant derrière lui des terres brûlées par une cadence sans retour, c'est une sédimentation de tentatives qu'il observe et chérit, présentes en même temps sur un et plusieurs territoires. Un terreau riche qu'il laboure de sa pensée et de sa plume, dont la conscience simultanée fournit un regard des plus pénétrants. Il donne à voir la beauté singulière de ces couches cumulées qui offrent des ressorts et des solidarités insoupçonnées à l'action comme à la pensée. L'assimilation rôde certes comme un spectre sur les terres qu'il sillonne, mais elle n'est pas une fatalité, ni même la fin du monde (« l'assimilation ne fait mal qu'à ceux qui restent », l'a-t-on déjà entendu dire). Oserons-nous l'écrire, ces lieux variés aux couches sédimentées portent l'empreinte d'une civilisation, certes d'une « petite civilisation » préciserait Lionel Groulx<sup>18</sup>, dont la diversité interne est le signe et la force. Et si nulle composante n'a le monopole du tout, toutes n'ont ni les mêmes moyens ni les mêmes possibilités, voire la même responsabilité.

Ce terreau civilisationnel porte plus fondamentalement la marque d'un rapport à la fois singulier et universel au monde, qu'il aimera à nommer, suivant en cela les écrits pionniers de Milan Kundera, de « petite nation ». La petite nation est celle, écrit l'auteur tchèque, « dont l'existence peut être à n'importe quel moment mise en question, qui peut disparaître, et qui le sait<sup>19</sup> ». Elle est ainsi inlassablement confrontée au choix de « son existence et [de] sa non-existence ; autrement dit », appelée à choisir « entre sa vie nationale authentique et l'assimilation à une plus grande nation<sup>20</sup> ». Cette fragilité collective, qui fait se questionner, interpelle et aiguille l'ambition de « faire société », est la « grande expérience existentielle commune » à toutes les petites nations, au premier chef les nations d'Europe de l'Est, mais aussi le Québec, le peuple juif, ou les nations sans État souverain d'Europe de l'Ouest. C'est à ce destin tragique, et la conscience de celui-ci, que se

18. Lionel Groulx, *Mes mémoires*, cité dans Sylvie Beaudreau, « Déconstruire le rêve de nation : Lionel Groulx et la Révolution tranquille », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 56, n° 1, 2002, p. 37.

19. Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, n° 27, 1983/5, p. 11.

20. *Ibid.*, p. 8.

reconnaissent avant tout les petites nations, plutôt que par leur taille ou par leur superficie. Si elles en tirent «une méfiance profonde à l'égard de l'Histoire (avec un grand H). L'Histoire, cette déesse de Hegel et de Marx, cette incarnation de la Raison qui nous juge et qui nous arbitre, c'est l'Histoire des vainqueurs<sup>21</sup>», elle en tire également une «exigüité créatrice», comme l'écrit François Paré<sup>22</sup>. Elle doit faire preuve d'une forte dose de réflexivité créative afin d'habiter les marges et les périphéries, écrit Joseph Yvon Thériault: «Si les révolutions françaises et américaines sont inhérentes à la culture politique moderne, il n'en va pas de même pour les révolutions nationales des pays d'Europe de l'Est et encore moins, les rébellions québécoises [...] les connaissances qu'elles produisent n'acquièrent pas une reconnaissance universelle immédiate<sup>23</sup>.» À l'intellectuel de transformer cette clandestinité en un savoir original et universel, et non une gêne à dissimuler, une tare à surmonter, un objet à abolir avec ses sujets. Aussi utopique que puisse paraître le désir de durer et de s'épanouir des petites nations, il ne s'agit pas moins d'une «utopie pratiquée», disait son directeur de thèse d'Henri Desroches, aux effets observables et mesurables, comme le sont les hommes et les institutions qui y sont formés et qui s'en font les héritiers.

Avant de lui céder la parole, soulignons une dernière fois à quel point l'œuvre sociologique de Joseph Yvon Thériault fournit une aide aussi rare que précieuse pour penser les défis des sociétés modernes. Elle porte plus de quarante ans de réflexions sur le Québec, l'Acadie, la francophonie canadienne et les «petites nations». À l'instar de celles d'autres grands penseurs, elle fournit un «monde commun» suffisamment riche et partagé pour penser avec acuité et diversité les enjeux sociopolitiques d'hier et d'aujourd'hui. C'est à l'explicitation de cette œuvre originale au service de l'intelligence du contemporain que portent ces conversations que nous avons eues avec Joseph Yvon Thériault, en autant de thèmes qui révèlent, à l'instar de la démocratie moderne, à l'instar de la quête intellectuelle, ce qu'ils doivent tous à l'universel et au particulier, au général et au contextuel, au théorique et à l'empirique, à l'idéal et au réel, à l'enracinement et au déracinement. Elles retracent le chemin parcouru par l'œuvre du prolifique sociologue, dont le cœur d'homme et de chercheur abrite cette «autre moitié de la modernité», ce monde social, historique et culturel qui donne chair aux grands principes et processus modernes. Ce monde composé de

21. *Ibid.*, p. 9.

22. François Paré, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Le Nordir, 2001.

23. Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 3.

corps et de convictions qui font conversation, qui font société. Si cet ouvrage se veut un hommage rendu à l'œuvre de Joseph Yvon Thériault, ce désir d'une stèle ne pouvait être qu'une conversation, et en cela une véritable conversation, franche et à l'occasion conflictuelle, à l'image de la vie des hommes et des sociétés. Cet homme, nous aurions pu tenter d'en résumer l'essence; nous nous en gardons, pour vous laisser le découvrir et l'entra-percevoir, à votre manière, à travers ses mots. C'est probablement là, de toute façon, que loge l'essentiel.

\*

\* \*

La réalisation de ce projet d'entretiens n'aurait pas été possible sans le précieux concours des Presses de l'Université Laval, que nous remercions chaleureusement. Nous tenons aussi à remercier tout particulièrement Olivier Ritchie Clermont, pour son important travail de transcription des verbatim de ces conversations, de même que l'épouse de Joseph Yvon Thériault, Mme Jacqueline Savoie, pour son accueil toujours des plus cordiaux (et gourmands).

Jean-François Laniel, Université Laval  
François-Olivier Dorais, Université du Québec à Chicoutimi

# **PREMIÈRE PARTIE**

Un monde de sens



# Chapitre 1

## Naître à Caraquet et en Acadie du Nord

---

**François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: M. Thériault, vous vous décrivez comme un «enfant de Caraquet». Qu'est-ce à dire exactement?**

**J**oseph Yvon Thériault: Ça se résume par ce vieux dicton africain: «ça prend tout un village pour élever un enfant». Je suis né en 1949 à Caraquet, dans la Péninsule acadienne, au nord du Nouveau-Brunswick, dans ce que l'on nommait à l'époque le «bas du comté». C'est là où j'ai passé mon enfance et mon adolescence durant les années 1950 et 1960. Je me sens autant un enfant de ce lieu que de ma famille. C'était un monde de sens, c'est-à-dire que c'était un univers, je ne dirais pas replié sur lui-même, mais qui était cohérent, où nous savions qui nous étions.

C'était une région très majoritairement acadienne – mais pas *exclusive-ment* acadienne car il y avait quelques anglophones; j'y reviendrai. C'était aussi une région délimitée par des frontières très précises: à l'ouest, il y avait Bathurst avec un peuplement plus anglophone, puis au sud-est deux petites villes anglophones, Newcastle et Chatham, aujourd'hui Miramichi. Un univers délimité, constitué d'une cinquantaine de milles d'habitants francophones qui étaient là depuis 200 ans et qui savaient reconnaître leurs ancêtres. Quand j'étais jeune, je pouvais dire où mes ancêtres avaient vécu depuis 1755; mes arrière-grands-parents, mes grands-parents, mes parents n'étaient pas très loin. C'était un monde qui avait aussi son accent, différent de celui des autres Acadiens du Nouveau-Brunswick. Donc, un univers de cohérence, une microsociété, organisée autour de la structure paroissiale. Nous, les jeunes de ma génération, nous n'étions pas «Canadiens». Lorsque l'on regardait les drapeaux dans le dictionnaire par exemple, on cherchait le

drapeau acadien, en se demandant pourquoi il n'y était pas! C'était, en quelque sorte, notre « pays » dans le sens du vieux mot français « pais », c'est-à-dire une petite patrie qui avait son univers, sa géographie, son économie.

### **Une région d'ailleurs fortement marquée par l'industrie de la pêche.**

Oui, la région de la Péninsule acadienne d'où je viens s'est développée après la déportation (1755-1763), de connivence avec des groupes de pêcheurs et de marchands jersiais. Ces derniers étaient issus des îles anglo-normandes, principalement l'île de Jersey, mais qui du fait de leur proximité avec la côte française, avaient maintenu des contacts avec des Français et parlaient même souvent français (même s'ils étaient anglo-protestants). Ils remplaceront les Français dans le commerce de la pêche de tout le golfe du Saint-Laurent et la Baie des Chaleurs. Ce sont ces gens qui, les premiers, ont voulu ramener ou implanter des Acadiens sur les côtes du nord du Nouveau-Brunswick et de la Gaspésie après le Grand dérangement. Ils avaient perçu chez ces derniers une population à la fois idéale et « disponible » pour faire prospérer l'industrie de la pêche. C'était le cas, par exemple, du marchand Robin, issu de la grande famille Robin qui va régner pendant 200 ans sur la Gaspésie et sur le nord du Nouveau-Brunswick puis aux Îles-de-la-Madeleine. C'est cette famille qui, dès 1764, va demander au gouverneur de la Nouvelle-Écosse de réinstaller des Acadiens sur le territoire de la Nouvelle-Écosse. Et le gouverneur va accepter à condition que ceux-ci ne soient pas près de leurs anciennes terres et que leurs peuplements soient dispersés.

Caraquet est donc devenu l'équivalent du port d'attache de ces marchands jersiais dans le nord néo-brunswickois, avec Bonaventure et Paspébiac, au sud de la Gaspésie. Ces lieux sont devenus des lieux importants de pêche hauturière, où l'on pratiquait la pêche à la morue. En même temps, il faut savoir que ces marchands ont maintenu la population un peu en situation d'esclavage, dans le sens qu'ils pratiquaient une économie sans numéraire. La compagnie donnait plutôt des coupons d'approvisionnement à ses employés, que ces derniers remettaient au magasin de la compagnie en échange de farine, de sucre, de produits de consommation, etc. C'était une manière, en l'installant à crédit, de rendre la population dépendante et ainsi la maintenir sur place. Les Robin avaient donc amené les Acadiens sur le territoire, les avaient endettés, et c'est cet endettement-là, maintenu pendant longtemps, soit près de deux siècles, qui les a forcés à pêcher pour la compagnie. Il a fallu attendre les années 1930 pour que s'implante une compagnie américaine qui généralisera l'emploi du numéraire auprès des pêcheurs.

### Ce système de rémunération a empêché, finalement, l'accumulation de capital chez les Acadiens...

C'était un système très sophistiqué, implanté sur les côtes acadiennes et en Gaspésie. L'historien Mailhot l'a bien étudié dans une thèse analysant la résurgence du nationalisme acadien à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1,2</sup>. C'est un système qui, effectivement, empêchait l'accumulation du capital chez les Acadiens, mais aussi qui régulait l'endettement. Dans son travail, Mailhot raconte comment chez les Robin de Caraquet, tous les soirs, le gérant faisait le bilan des dépôts de morue ou de poisson ; il modifiait les prix en fonction de celui qui les avait pêchés. Quand Mailhot a cherché à comprendre les critères selon lesquels les prix étaient modifiés, de façon assez paradoxale, il s'est aperçu que ceux qui étaient peu endettés recevaient moins et ceux qui étaient très endettés recevaient davantage, question de diminuer l'endettement. C'était là une manière d'obliger les pêcheurs à pêcher et d'éviter que les moins fortunés ne fassent faillite et qu'ils quittent la région pour aller s'installer aux États-Unis ou ailleurs. Le système maintenait un endettement modéré ; tous les pêcheurs étaient endettés envers la compagnie, mais jamais jusqu'à la faillite. Quant aux Jersiais, ceux qui jouaient le rôle d'intermédiaires en provenance d'Europe, c'est-à-dire les commis, les gérants des magasins, etc., ils s'établissaient avec des contrats de cinq ans payés à leur retour avec interdiction de se marier sur place. Et ces intermédiaires étaient bilingues.

### C'est une situation qui fait un peu penser au contexte industriel québécois, à l'image du « porteur d'eau » francophone et du *foreman* anglophone...

Oui, en quelque sorte, mais une économie plus coloniale que marchande, parce que c'était une économie fermée, qui empêchait la mobilité de la population. Les gens restaient dans leur village et les grandes familles à la tête des compagnies (comme les Robin mais aussi les Fruing et les Lebouthillier), qui habitaient pour leur part aux îles Jersey, y installaient des représentants. Cette économie était en train de s'effondrer dans les années 1950, celles de mon enfance. Je me souviens d'ailleurs du dernier magasin Robin qui a fermé à peu près dans ces années-là. Ma culture de jeunesse reste

- 
1. Comme il s'agit d'entretiens, il n'y a pas de système de références proprement dit. Nous avons toutefois cru utile d'insérer des références aux principaux auteurs et ouvrages qui ont alimenté le parcours de Joseph Yvon Thériault
  2. Raymond Mailhot, *Prise de conscience collective au Nouveau-Brunswick (1860-1891) et comportement de la majorité anglophone*, thèse de doctorat, histoire, Université de Montréal, 1973.

néanmoins marquée par l'omniprésence de cette économie et de la situation de quasi-esclavage qu'elle créait. On y reviendra certainement plus tard, mais c'est aussi au moment où ce système d'oppression s'effondrait que les coopératives de développement acadiennes émergeaient.

L'émergence du mouvement coopératif acadien, que j'ai longuement étudié dans mes études doctorales (A-1981)<sup>3</sup>, fut la réponse à la transition de cette économie quasi coloniale vers une économie marchande. Quand les compagnies américaines sont arrivées dans les Maritimes avec le chemin de fer et la technologie de réfrigération, elles cherchaient du poisson frais (non plus salé) pour que celui-ci soit, par la suite, exporté vers les États-Unis plutôt que vers l'Europe ou les Antilles. Cela a notamment fait en sorte que plusieurs régions, où le train n'avait pas accès, sont mortes économiquement dans les années 1930, avec aussi des marchands jersiais ruinés. Les nouveaux commerçants ne s'installaient désormais que dans les villes ou les petits villages raccordés au chemin de fer. C'est à ce moment que les coopératives, par le bénévolat et l'organisation, se sont substituées aux marchands jersiais pour articuler leur mode de fonctionnement à cette nouvelle réalité économique. On le voit d'ailleurs encore aujourd'hui, par exemple sur l'île de Lamèque, une île de la Péninsule acadienne, où il y a le plus gros développement coopératif de pêcheurs. Ainsi, la région s'est réorganisée économiquement et socialement comme ça, ce qui ne fut pas le cas de toutes les régions du Nouveau-Brunswick.

**C'est dire à quel point l'Acadie des années 1950 avait alors conscience d'elle-même et de sa spécificité, c'est dire à quel point les francophones pensaient leur autonomie, jusqu'à créer un espace socio-économique distinct.**

C'est le phénomène que j'étudierai au doctorat. Le projet coopératif qui s'est implanté dans les régions acadiennes au cours des décennies 1940 et 1950, en substitution aux marchands de poisson jersiais et aux lacunes de la nouvelle industrialisation qui s'opérait, est né à Antigonish, en Nouvelle-Écosse. Ce projet provenait de la Faculté d'éducation de l'Université Saint-François-Xavier d'Antigonish et prenait appui sur l'exemple d'expériences coopératives issues de pratiques d'éducation que l'on retrouvait dans l'Ouest américain et dans l'Ouest canadien (D-1981c). C'est une initiative qui ressemblera beaucoup aussi au projet d'alphabétisation qu'implantera un

---

3. Nous renvoyons à la section « Publications de Joseph Yvon Thériault » (sections A, B, C et D) à la fin du livre les références à des publications particulières dans la discussion.

peu plus tard Paulo Freire en Amérique latine et qui présentait l'éducation comme un moyen, un outil de prise en charge communautaire. C'est ainsi que l'on verra émerger, à Antigonish, dans les années 1930 à 1950, un mouvement de création de cercles d'étude dans diverses communautés, surtout catholiques, qui étaient portés par des Irlandais et des Acadiens. L'objectif de ces cercles d'étude était de réunir des gens et de les amener à fonder des coopératives pour qu'ils puissent apprendre à écrire et à faire de la comptabilité. Les organisateurs du mouvement Antigonish ont été surpris au départ de constater que c'est dans les régions acadiennes que cette initiative a le mieux réussi, alors qu'ailleurs les coopératives nouvellement créées se démantelaient. L'identité y était pour quelque chose. Mais il se trouve que le système économique quasi colonial en place auparavant n'avait pas favorisé le développement d'une petite-bourgeoisie francophone très forte dans les régions acadiennes, si bien qu'il n'y avait pratiquement pas d'élites qui étaient contre le système coopératif. Celui-ci a d'ailleurs rapidement été pris en main par le clergé, qui a vu dans la coopérative l'outil économique qui manquait à la structure des paroisses.

**C'était un peu à l'image du Mouvement Desjardins ou de l'École sociale populaire au Québec. S'il y a un lieu où le coopératisme a fonctionné, c'est bien en Acadie.**

Il faut savoir que le Mouvement d'Antigonish a aussi fait des percées au Québec, à La Pocatière, par exemple. Il s'agit toutefois d'une deuxième vague coopérative, qui est venue après Desjardins. Elle était aussi plus socialisante au départ, parce qu'elle voulait surtout créer des coopératives de production de pêche et des coopératives d'écoulement commercial. Elle était très réfractaire aux coopératives d'épargne d'ailleurs, parce qu'elle considérait que c'était quelque chose qui incitait à la consommation et qui était trop intégré au capitalisme. Au Québec, cette seconde vague s'est également traduite dans les années 1930 et 1940 par la création des HEC, autour de François-Albert Angers. Mais dans le cas du Mouvement d'Antigonish, bien qu'il se soit aussi inspiré du modèle québécois, il restait très *maritimer* dans sa conception, c'est-à-dire associé à la réalité des provinces maritimes. Toutefois, à partir des années 1940 et 1950, sous l'impulsion du mouvement nationaliste canadien-français et de l'Ordre de Jacques-Cartier, les coopératives acadiennes vont se dissocier du Mouvement d'Antigonish et des coopératives des Maritimes. Elles prendront un visage plus nationaliste. Elles se lanceront même dans la création d'une fédération des caisses populaires exclusivement acadienne.

**Donc, c'est par la question sociale que la question nationale en est venue à se poser en Acadie, un peu comme au Québec, en amont de la Révolution tranquille?**

Oui, on pourrait dire ça. La question sociale s'est d'abord posée, avant d'être remplacée par la question nationale. Ce sera d'ailleurs la même chose plus tard avec le Parti acadien. Je me suis aperçu après coup que ce virage nationaliste devait même être un mot d'ordre dans le Canada français des années 1940, mot probablement venu de l'Ordre de Jacques-Cartier, parce qu'en même temps, en Ontario, on créait la Fédération des caisses populaires. Et en Acadie, toute cette évolution a fait émerger une querelle sur la langue, sur l'autonomie et sur les liens avec le Canada français. Par exemple, les caisses populaires acadiennes créées dans la foulée du Mouvement d'Antigonish devaient se procurer des assurances auprès des grandes coopératives anglophones de l'Ouest canadien ou encore solliciter certains services auprès de banques anglophones, car elles ne détenaient pas de charte bancaire. Pour leur part, les dirigeants des caisses populaires voulaient plutôt que ça passe par le Québec, notamment par la Banque provinciale (maintenant la Banque Nationale), qui était une banque du capitalisme canadien-français, liée aux caisses populaires du Québec, qui n'avaient pas de charte bancaire. Et à Caraquet, c'était comme ça, la Banque provinciale servait de « banque » à la caisse sans charte bancaire. C'est d'ailleurs dans cette petite ville, ou plutôt ce gros village, que la Fédération des caisses populaires acadiennes, l'Union coopérative acadienne et divers organismes coopératifs avaient installé leurs sièges sociaux, dont la plupart se sont scindés de leur contrepartie anglophone pour s'associer aux institutions coopératives québécoises. Toute cette rhétorique, qui était en vérité une démarche d'autonomie de l'espace acadien, a meublé le paysage de mon enfance.

**Si la pêche et les coopératives ont marqué votre enfance, ce n'était pas en raison de votre milieu familial, n'est-ce pas? Vous évoluez, en quelque sorte, à distance de tout cela...**

Ce n'était effectivement pas le propre de mon milieu familial qui était marqué par cette économie particulière de la Péninsule acadienne, mais plutôt le produit de mon environnement, celui de Caraquet. Avant de vous parler davantage de ma famille immédiate, j'aimerais souligner que Caraquet était aussi un haut lieu du nationalisme acadien. Cela a profondément marqué ma jeunesse. Je rappelle que Caraquet est le lieu où s'est déroulée la première crise scolaire francophone après la Confédération avec l'affaire Louis Mailloux, cet Acadien mort en 1875 pendant une émeute durant

laquelle des Acadiens s'étaient opposés à la double taxation scolaire que la communauté anglophone du village voulait lui imposer en érigeant une école publique anglaise. Cette affaire était très présente dans l'imaginaire de mon enfance. À l'école, on nous la racontait en détail, allant jusqu'à nous montrer l'endroit où l'événement s'était déroulé. J'ai d'ailleurs le souvenir d'une maîtresse d'école, en cinquième année, qui n'hésitait pas à pointer la maison des Reeves, une famille anglophone de la région, en les accusant d'avoir fait emprisonner son ancêtre...

**Caraquet fut donc un lieu de socialisation politique, du moins, l'un des premiers lieux de socialisation politique de l'Acadie, de la renaissance acadienne.**

En quelque sorte. Caraquet est en fait une grande paroisse historique, une paroisse fondatrice de la Nouvelle-Acadie; on peut dire que l'Acadie du Nouveau-Brunswick, après 1765, s'est déployée autour de trois pôles: Caraquet, Saint-Basile près d'Edmundston, puis Memramcook, près de Moncton. Ce sont les pôles à partir desquels se sont développées les trois paroisses mères de la nouvelle Acadie. La question scolaire a beaucoup marqué le développement du nationalisme acadien dans ces régions, encore davantage à Caraquet, où l'on se percevait un peu comme les grands défenseurs de cette cause, avec une fierté locale bien implantée.

**Diriez-vous que cette fierté fonde un rapport particulier à l'Acadie, distinct d'autres régions acadiennes situées plus au sud?**

Tout à fait. Pour reprendre les mots d'une géographe de l'Université Laval, Cécyle Trépanier, si l'Acadie du Sud est une «Acadie silencieuse», l'Acadie du Nord est, quant à elle, une «Acadie prétentieuse»<sup>4</sup>. Caraquet, c'est cette Acadie prétentieuse qui s'est affirmée très fortement dans les années 1950, période durant laquelle la minorité bourgeoise anglophone, qui avait longtemps dominé la sphère économique, était en train de quitter la région. La péninsule acadienne est aussi une Acadie plus «batailleuse», avec une structure sociale particulière où les univers francophone et anglophone se mélangeaient très peu (cet univers minoritaire était constitué d'une cinquantaine de familles écossaises et irlandaises). Cette séparation était d'ailleurs très évidente dans le paysage urbain du Caraquet de mon enfance. Il y avait quelques anglophones près du quai, au centre-ville, où

4. Cécyle Trépanier, «À la recherche de l'Acadie et des perceptions identitaires des Acadiens des Provinces maritimes du Canada», *Études canadiennes*, n° 37, décembre 1994, p. 181-196.

étaient installés les marchands et le bureau de poste. De leur côté, les petits notables francophones étaient plutôt situés près de l'Église. Les anglophones qui ont monopolisé tous les postes de maître de poste, de policier, de gérant de travaux publics pendant 200 ans ne se sont jamais mariés avec des francophones et n'ont pas appris à parler français, hormis quelques exceptions, où l'on a vu des anglophones s'assimiler à la communauté acadienne et se convertir au catholicisme.

### **Assimiler des anglophones? Mais de classes sociales inférieures, j'imagine...**

Oui, notamment des ouvriers jersiais. Je pense à l'exemple des Mourant, une grande famille acadienne qui s'était installée près de l'église de Caraquet, et qui était issue du mariage d'un ouvrier, venu de l'île Jersey, avec une Acadienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La compagnie qui employait cet ouvrier s'était alors opposée à ce mariage et avait voulu le rapatrier en Grande-Bretagne. Or, le clergé catholique local s'était mobilisé pour lui donner la moitié de sa terre afin qu'il puisse se convertir, se marier et exercer le métier de forgeron. C'est un exemple parmi d'autres d'anglophones qui se sont francisés.

**Si l'on s'inspire de l'un de vos concepts phares, sur lequel nous reviendrons, peut-on dire que la région de Caraquet, ou du moins la région de la Péninsule acadienne où vous avez grandi, correspond à l'Acadie «nationalitaire»?**

C'est l'Acadie nationalitaire, effectivement, mais celle des années 1950. Dans l'Acadie du XIX<sup>e</sup> siècle, après la renaissance acadienne, c'est surtout la région de la Baie-Sainte-Marie en Nouvelle-Écosse et Memramcook dans le sud du Nouveau-Brunswick qui furent les foyers du nationalisme acadien. Caraquet existait, mais ce n'était pas le grand lieu d'émergence du nationalisme à proprement parler, même si la crise scolaire des années 1870 s'y était déroulée. Cela étant, à partir des années 1950, durant ma jeunesse, Caraquet et la péninsule se sont affirmées sur le plan identitaire, notamment en lien avec l'effervescence du mouvement coopératif que j'évoquais. Démographiquement, la région acquiert aussi un poids plus important dans la francophonie néo-brunswickoise; son isolement culturel et économique l'a relativement protégée d'une émigration vers les centres industriels du continent. Une élite acadienne a progressivement pris le relais et Caraquet, malgré son relatif isolement économique, est devenue un épïcêtre culturel de la «Nouvelle-Acadie», de même qu'un important lieu d'affirmation de

l'identité acadienne. Quand j'étais jeune, le drapeau acadien était partout dans le village, avec le drapeau papal, qui flottait lors des cérémonies, des fêtes populaires et des festivals (alors que le drapeau canadien ou ce qui en faisait lieu, lui, était plutôt absent). Ce type d'affirmation identitaire n'était pas vraiment possible dans le sud de la province, en raison de la présence anglophone plus importante.

**Sur le plan sociodémographique, la péninsule est aussi le lieu où il y avait la plus grande concentration d'Acadiens. C'est la zone la plus homogène et dense d'un point de vue culturel, n'est-ce pas ?**

Oui, et elle est devenue effectivement avec le temps un peu plus homogène. La région du Madawaska se rapproche de cette situation, mais étant donné sa proximité avec le Québec, elle avait une identité plus « bicéphale », à la fois québécoise et acadienne. Elle n'était pas considérée comme le haut-lieu de l'Acadie, contrairement à la péninsule. Encore aujourd'hui, quand tu arrives dans mon village natal, il est écrit sur un panneau à l'entrée : « Caraquet, la capitale culturelle de l'Acadie ».

**Et vous êtes encore très attaché à cette région, n'est-ce pas ?**

Tout à fait. J'ai encore un chalet et ma famille là-bas. À ce propos, pour donner suite à votre question de tout à l'heure, ma famille n'était pas, il est vrai, une famille de pêcheurs. Elle n'était pas non plus enracinée de longue date à Caraquet. Mon père était originaire de Paquetville, un village de la péninsule mais de l'arrière-pays qui avait été colonisé, comme plusieurs autres petits villages intérieurs des environs, dans les années 1880, lors de la première effervescence nationaliste acadienne. Si plusieurs de ces villages ont été des échecs, Paquetville a été, quant à lui, une réussite. Historiquement, la famille de mon père était de Caraquet, mais elle avait émigré depuis une centaine d'années à Paquetville. Quant à ma mère, elle venait d'Inkerman, un village assez près de la côte du golfe du Saint-Laurent ainsi que de la Baie des Chaleurs, à une vingtaine de kilomètres de Caraquet. Ses parents à elle étaient liés à l'industrie de la pêche. Ces derniers n'étaient toutefois pas des pêcheurs, mais plutôt des petits travailleurs de l'industrie de la pêche, c'est-à-dire des ouvriers dans les entrepôts ou des commis dans les magasins.

Mon père était, quant à lui, un homme de la terre qui vivait sur le bord de la mer en raison de son travail (il était technicien pour une compagnie de téléphone), mais qui n'avait pas une culture de la mer. C'était plutôt un homme des bois, qui aimait les rivières et qui allait à la chasse,

contrairement à la majorité des gens de Caraquet, qui étaient plutôt liés à la mer. Quand j'ai lu *Maria Chapdelaine* pour la première fois, j'ai vu mon père et ma mère. Mon père avait l'âme du défricheur de forêt alors que ma mère, un peu comme la mère de Maria, estimait qu'il fallait plutôt quitter la forêt, cesser de s'étendre sur le territoire. Ma mère rappelait toujours l'exemple de ma grand-mère (sa mère) qui, une fois mariée avec mon grand-père, avait été, selon elle, « reclus » du reste du monde car amenée sur une terre nouvelle, en haut d'une plaine. C'est pourquoi ma mère avait toujours souhaité vivre dans un village organisé, avec des trottoirs, ainsi qu'une église et un couvent à proximité, où elle pourrait envoyer ses enfants. Elle redoutait la perspective de s'installer sur une concession, dans les terres intérieures ou dans les rangs.

### **Votre mère avait en quelque sorte refusé l'expérience de l'américanité.**

Effectivement, l'expérience de l'américanité, celle d'une certaine errance, du coureur des bois, c'était plutôt mon père. Ma mère, je le disais, ne voulait pas vivre sur une terre. Par ailleurs, comme mon père avait hérité de la maison et de la ferme familiale de Paquetville, au début de la Deuxième Guerre mondiale, ma mère redoutait de devoir s'occuper d'une maisonnée, avec une grande famille, et devoir soigner une tante ou un oncle malade à la maison, etc. Mon père a toujours dit que ce choix de ma mère de ne pas s'installer à demeure sur une terre, avec une ferme, l'avait conduit à s'enrôler dans l'armée, pour apprendre l'anglais et avoir un métier. C'est ainsi qu'il est devenu militaire et qu'il a participé à la Seconde Guerre mondiale. Il est même allé en Europe deux ans et demi, où il a d'abord été policier militaire en Angleterre avant d'apprendre le métier de poseur de lignes et de technicien de téléphone. À son retour au pays, il est devenu installateur de téléphones pour la Péninsule acadienne, ce qui était une technologie nouvelle à l'époque. C'est ce poste qui le ramena à Caraquet où, pendant presque trente ans, il a exercé ce métier. À lui seul, il a installé les téléphones des quelque 40 000 personnes de la Péninsule acadienne. D'ailleurs, la petite centrale téléphonique de Caraquet porte aujourd'hui son nom : la centrale « Damase Thériault ». C'est dire qu'en plus de ne pas être originaire de Caraquet, de venir de la terre plutôt que de la mer, il était ouvrier dans un village qui n'avait, en vérité, pas d'ouvriers (hormis les ouvriers des usines de poisson, qui étaient temporaires et travaillaient une quinzaine de semaines par année).

**Votre père n'était-il pas, d'ailleurs, un peu considéré comme un sage? J'ai souvenir d'une anecdote que vous m'aviez racontée à propos de ce ministre qui, à l'occasion, venait demander conseil à votre père...**

Mon père était, en quelque sorte, un *aristocrate-ouvrier*, c'est-à-dire un ouvrier certes, mais avec une pension, des vacances, un salaire et surtout, un ouvrier qui avait vu le monde. Il n'avait été à l'école que jusqu'à l'âge de 12 ans, mais il avait voyagé et appris à parler l'anglais à Londres durant la guerre. Il le parlait d'ailleurs avec un accent *british*, ce qui impressionnait ses patrons anglais du sud de la province, qui n'avaient pas l'habitude d'entendre des Acadiens de la péninsule parler ce type d'anglais. Par son poste, qui l'avait amené à entrer dans presque toutes les maisons des environs, mon père avait construit des réseaux politiques. Il parlait beaucoup de politique, était membre du Parti libéral (provincial comme fédéral, les deux étaient confondus) et organisateur durant les campagnes électorales. Nous recevions régulièrement à la maison le quotidien *L'Évangéline*, le *Bulletin des agriculteurs*, le *Reader's Digest* et, parfois, *La Patrie* (pour ce qui est des autres journaux comme *Le Devoir*, c'est plutôt par l'entremise du presbytère que l'on pouvait les consulter). À l'occasion des campagnes électorales, il achetait aussi des journaux et des revues du Canada anglais, comme le *Maclean's*.

Et effectivement, en face de chez nous, il y avait un député fédéral qui, en 1963, lorsque Pearson a été élu, avait été nommé ministre des Pêcheries au fédéral; ce dernier demandait parfois conseil à mon père. Surtout, ce député avait une famille nombreuse, comme nous, comptant neuf enfants. Comme je m'étais lié d'amitié avec l'un de ses fils, il m'amenait à l'occasion faire des tournées avec lui dans des assemblées électorales des villages environnants, où les discours politiques se succédaient. Je devais avoir environ 10 ans, mais je m'en souviens très bien. Ça a été, en quelque sorte, ma première forme de « politisation ». Mais pour revenir à mon père, qui était lié à la forêt et au bois, cela veut aussi dire qu'il a toujours entretenu une distance par rapport aux gens instruits, sinon une forme de méfiance par rapport aux médecins, aux avocats, aux députés, etc.

### **Il distinguait intelligence et instruction...**

C'est ça. Dans notre famille, nous étions convaincus que mon père était beaucoup plus intelligent que le député et que si mon père avait eu un diplôme, c'est lui qui aurait été élu à sa place.

**C'était aussi sa conviction? Le laissait-il entendre devant vous?**

Oui, il le laissait entendre à l'occasion. Par exemple, il n'aimait pas les avocats. Je me souviens, à ce propos, qu'un peu plus tard durant mon adolescence, il avait été nommé à une commission d'aménagement du territoire. Après la première réunion, il a décidé de démissionner, au motif qu'il y avait des avocats à la table. Il estimait que leur formation leur avait enlevé l'intelligence pour leur mettre des lois dans la tête. J'ai toujours trouvé que c'était la meilleure définition de la judiciarisation! Quand j'ai commencé à aller au collège, à l'époque où l'éducation se massifait et se démocratisait, mon père m'avait même dit que s'il avait pu, il aurait préféré ne pas m'envoyer là. C'est qu'il craignait que je ne revienne pas, que je quitte la famille et la région, ce qui est effectivement arrivé...

Mon père était fier d'être ouvrier et il était convaincu que c'est par le travail que l'on se forme, un peu comme les artisans-ouvriers français, ceux dont mon directeur de thèse Henri Desroche me parlera plus tard avec bonheur. Il s'agit d'ouvriers qui pratiquaient avec fierté leur métier, qui avaient de vraies capacités et une connaissance approfondie des techniques qu'ils utilisaient, bref des ouvriers artisans, plus que prolétaires. Quand des ingénieurs de l'extérieur venaient dans la Péninsule acadienne pour travailler sur les lignes et les centrales téléphoniques, c'est mon père qui leur expliquait le fonctionnement sur le terrain. Cette fierté du travail ouvrier avait mis mon père à distance du monde savant, voire créé une sorte de méfiance à l'égard de celui-ci. Je pense d'ailleurs que de façon générale, il aurait aimé qu'au moins un de ses enfants soit ouvrier, ce qui n'est pas arrivé. Il se trouve que ma mère valorisait plus les études. Elle poussait pour ça. Ayant été bonne pendant près d'une dizaine d'années chez des familles aisées avant de rencontrer mon père, ma mère avait des aspirations bourgeoises et un souci de stabilité que mon père n'avait pas vraiment.

**Donc, si votre père est l'homme politique, qui entretient une distance par rapport à la « culture seconde », pour parler comme Fernand Dumont, votre mère était au contraire davantage portée vers cette « culture seconde », celle de l'éducation et de la haute culture?**

Plus ou moins. Ma mère avait un grand respect pour les curés et les notables. Elle tenait aussi à ce que ses enfants « performant » bien. Mais ce n'était pas une femme de grande culture. Elle était, en quelque sorte, l'archétype de la femme moderne des années 1950 dans le sens où, pour elle, être mariée à un ouvrier qui avait un salaire suffisant pour qu'elle ne soit pas contrainte de travailler sur la terre ou en usine représentait un immense

progrès. Femme au foyer, mère de neuf enfants, elle était reine de sa maison. La culture seconde est moins venue de ma famille que du village, et surtout du couvent que mes sœurs ont fréquenté. À Caraquet, nous pouvions compter sur la présence des sœurs de la congrégation de Notre-Dame. Elles étaient reconnues pour la qualité de leur enseignement, ce qui donnait un caractère très sophistiqué et prestigieux à la culture. Le couvent était un couvent de filles, mais pour la paroisse, les garçons pouvaient aussi le fréquenter si on payait un peu, pas très cher. J'y ai fait mes deux premières années du primaire. Dans notre famille, les trois aînées étaient des filles, donc elles sont passées par le couvent et, très tôt, elles ont amené des livres à la maison. C'est comme ça que je suis entré en contact, pour la première fois, avec la lecture.

### **C'est donc par vos sœurs que vous êtes entré dans la culture intellectuelle ?**

Effectivement, ce n'est pas par mes parents, qui ne lisaient pas de livres. Il n'y avait pas de livres à la maison jusqu'à ce que mes sœurs en rapportent de la bibliothèque du couvent.

Mon père était néanmoins assez nationaliste et attaché à sa langue et à sa culture. J'ai d'ailleurs appris plus tard qu'il avait été membre de l'Ordre de Jacques-Cartier et qu'il y avait mené des combats pour le fait français. Il était aussi membre du Club Richelieu – d'ailleurs, les réunions de l'Ordre se tenaient, généralement, après les réunions des Richelieu. Je suppose que c'est cette implication associative qui l'avait amené à développer de fortes convictions nationalistes. Contrairement à ses frères, tous partis aux États-Unis pour trouver du travail, il avait choisi, disait-il, de rester en Acadie pour vivre en français. L'un d'entre eux avait marié une Irlandaise, les autres des Canadiennes françaises des États-Unis et, lorsqu'ils venaient nous rendre visite, mon père refusait de parler à sa belle-sœur en anglais à table devant nous (alors que nous l'entendions passer à l'anglais lorsque nous étions couchés). De même, dans le cadre de son travail, il parlait toujours en anglais à ses patrons au téléphone, mais quand venait le moment d'appeler la famille aux États-Unis, il demandait aux téléphonistes de parler français. Il marquait une distinction très nette entre la sphère publique et la sphère privée.

Autre anecdote révélatrice : je me souviens, jeune adolescent, qu'un nouvel employé de téléphone était venu loger chez nous, le temps qu'il se trouve un logement dans la région. Cet employé, qui était Acadien mais issu d'une région plus anglophone, avait l'habitude d'écouter la télévision en anglais chez nous. Un jour, à son plus grand malheur, tous les postes

anglophones de la télé ont soudainement cessé d'être captés dans notre salon. Plusieurs années plus tard, quand nous rediscutions de cette époque, mon père nous a avoué que durant le séjour de cet employé, il avait, de sa propre initiative, décroché la petite antenne sur le toit de la maison qui allait vers le canal anglais. C'est pourquoi nous n'avons jamais eu accès à la télévision anglaise à la maison.

### **Votre père était politisé et nationaliste !**

Oui, mais le contexte jouait aussi pour beaucoup. Nous étions à la fin des années 1950 – début 1960, en plein débat sur l'éducation française en Acadie et en pleine montée de la figure politique de Louis Robichaud, qui est devenu premier ministre du Nouveau-Brunswick en 1960. Mon père avait aussi failli perdre son emploi pour des raisons confessionnelles. C'était à l'occasion d'un congrès eucharistique à Caraquet, je ne me souviens plus trop quand ; mon père avait accepté d'y offrir un service de soutien électronique avec les équipements de la compagnie de téléphone. Son patron n'avait pas du tout aimé qu'il place ainsi la compagnie au service du culte catholique, si bien qu'il exigea, en guise de punition, de transférer son poste à Saint-John. Je me souviens encore du moment où mon père nous a annoncé ça ; nous étions dévastés, tout le monde pleurait...

### **C'était clair pour tout le monde que migrer à Saint-John, c'était migrer vers une terre anglo-protestante ?**

Le patron de la compagnie voulait nous assommer. On ne pouvait pas imaginer se rendre là-bas et y vivre. Heureusement, ce transfert n'a pas eu lieu. Mon père nous a raconté par la suite que ce fut grâce à l'intervention de l'Ordre de Jacques-Cartier, qui avait manœuvré en coulisses, à la demande de mon père, pour que la famille ne soit pas déménagée. Non seulement ça, mais c'est finalement le patron régional de la compagnie qui a été transféré à Saint-John !

### **Incroyable !**

Ce qui est arrivé finalement, c'est que le président de la Fédération des caisses populaires, Martin Légère, qui était un des grands commissaires de l'Ordre de Jacques-Cartier du Canada, siégeait à la Commission des prêts industriels du Nouveau-Brunswick et des Maritimes, ou quelque chose du genre. Il connaissait très bien le grand patron de la compagnie pour laquelle travaillait mon père et c'est au nom de la défense du fait français qu'il a demandé au patron de poser ce geste-là.

**Le symbole est fort, l'anecdote est forte... C'est dire qu'il y a toute une histoire politique de l'Ordre de Jacques-Cartier que l'on ne connaît pas assez.**

Effectivement. On l'oublie souvent, mais l'Ordre a aussi joué un rôle important dans l'élection de Louis Robichaud, qui en était membre.

**Mais Robichaud était plus ou moins nationaliste...**

Louis Robichaud était un jeune notable francophone, qui a fait sa vie au sein du Parti libéral. Il ne s'est pas distingué comme nationaliste avant son élection. Lui aussi avait au départ des préoccupations plus sociales que nationales. Il était surtout préoccupé par les inégalités socio-économiques régionales. Il était même passé par l'École des sciences sociales du Père Lévesque à l'Université Laval, plus sociale que nationale. Quand il est arrivé au pouvoir, il a tout de suite été coopté par l'élite acadienne et par l'époque, je dirais. À l'élection de 1960, les gens de l'Ordre, qui était constitué à majorité de notables et de représentants de l'élite acadienne, ont demandé à leurs membres d'allégeance conservatrice de ne pas s'afficher contre Louis Robichaud. Il fallait voter pour lui parce qu'il était *Acadien*. Son programme « Chances égales pour tous » transforma particulièrement les régions acadiennes, plus pauvres. Il fit voter la Loi sur les langues officielles (1969) et son gouvernement créa l'Université de Moncton (1963). À la fin de son mandat, il avouera lui-même que la question acadienne, francophone, aura principalement marqué son règne, y compris sa défaite.

**Qu'en était-il de la religion dans votre jeunesse? Quelle place occupait l'Église au quotidien?**

Nous n'étions ni plus, ni moins religieux que les familles acadiennes de l'époque. Mes parents n'ont jamais été de grands dévots. Anecdote révélatrice: je me souviens que lorsque la télévision est arrivée, vers la fin des années 1950, elle a bousculé le chapelet en famille. En fait, la télévision a forcé un compromis: le chapelet serait désormais récité en famille, à genoux devant la Sainte Vierge, mais considérablement raccourci, pour entrer dans le format de l'*intermission* de quelques minutes entre *Les Plouffe* et *Les belles histoires des pays d'en haut*!

**Disiez-vous le bénédicité? Récitez-vous une prière le soir? Aviez-vous une vie religieuse?**

Il y avait des prières du matin et du soir que l'on récitait de temps à autre, mais rien de bien systématique à l'exception du chapelet. On disait aussi le bénédicité au repas. Mais avec l'arrivée des années 1960, tous ces rituels sont tombés très rapidement. Cela étant dit, des cinq garçons dans la famille et même des filles, je suis probablement celui qui a été le plus lié à l'Église. D'abord, contrairement à mes frères, j'ai été enfant de chœur. Ensuite, comme j'étais de constitution un peu frêle, ma mère avait décidé que je ferais un prêtre. Nous n'avions pas de prêtre dans la famille immédiate et ma mère y tenait beaucoup, d'autant plus que certains de ses cousins, et ceux de mon père aussi, avaient fait le choix de cette vocation.

**Avez-vous considéré ce destin de prêtre?**

J'y ai songé pendant un certain temps. Je me souviens toutefois lui avoir préféré le missionariat. J'ai souvenir d'un missionnaire d'Afrique – un père blanc – qui était passé dans notre village et ses récits de missions du continent africain m'avaient beaucoup impressionné. Probablement influencé par l'ère de renouveau du concile Vatican II, j'avais en face de moi l'exemple d'une Église ouverte sur le monde, qui contrebalançait tous les préjugés sur la domination et le repli conservateur du clergé. Je ne peux pas dire que j'étais complètement conscient de cela à l'époque. Mais, à la suite du passage de ce père blanc, je me suis mis à rêver d'une carrière de missionnaire, tout en étant préoccupé par le fait qu'il n'y aurait peut-être plus de gens à convertir quand je serais adulte... manquerais-je de travail? C'est à ce moment-là, vers l'âge de 12 ou 13 ans, que j'ai commencé à lire des récits de médecins du Tiers-Monde, ce qui explique d'ailleurs peut-être ma bifurcation, plus tard, vers la sociologie du développement...

**Je vous amène vers le scoutisme, en sachant que c'est un aspect important de votre jeunesse. Dans quelle mesure cette formation fut-elle déterminante pour vous?**

Effectivement, de 12 à 18 ans, c'est-à-dire durant toute mon adolescence, j'ai été très impliqué dans le scoutisme. Je pense que cet engagement m'a donné accès à un monde puis à un apprentissage de leadership auquel je n'aurais pas accédé normalement. J'étais entré jeune scout à un moment où l'on passait d'une association scoute néo-brunswickoise (canadienne) à une association scoute pan canadienne-française catholique (à l'époque où le catholicisme perdait un peu de sa présence à l'intérieur de l'organisation).

Le départ de nombreux vieux scouts durant cette transition m'avait amené à occuper, très tôt, des postes de leadership comme chef de bande, assistant-scoutmestre, et j'ai eu à m'occuper de camps de louveteaux et de camps routiers. Nous avons même construit une maison pour les scouts à Caraquet, où j'ai passé plusieurs de mes étés avec d'autres à la construire. Ce fut une grande école de leadership, qui m'a amené à prendre en charge des groupes, à prendre des décisions, à organiser des choses, à parler en public, etc. D'ailleurs, j'ai toujours un peu regretté de ne pas avoir davantage insisté pour que mes enfants s'inscrivent dans ce genre d'associations.

**En somme, si on prend une vue d'ensemble de votre jeunesse, quel héritage en avez-vous gardé?**

Je garde le souvenir de ma jeunesse comme celle d'une période d'enracinement dans un monde très articulé et très cohérent. C'est une période qui a indéniablement meublé l'arrière-plan de ma psyché. J'ai vécu à la charnière des années d'après-guerre, où tout un monde traditionnel s'effondrait et pourtant, je ne le voyais pas comme ça à l'époque, puisque l'on avait le regard tourné vers les ouvertures, les possibles. L'Acadie de ma jeunesse est une Acadie qui se vit sur le mode de l'affirmation, tant du point de vue identitaire que du point de vue institutionnel, avec la création d'un réseau d'écoles françaises, d'hôpitaux, de coopératives et de services publics où les francophones accédaient pour la première fois à des postes de direction en dehors de l'Église et des organisations nationales.

Le sociologue Fernand Dumont a un jour écrit avoir vécu l'insertion dans le milieu intellectuel québécois comme une «émigration». Je ne dirais pas cela dans mon cas; je me sens toujours comme un «p'tit gars» de Caraquet, avec l'impression de n'avoir jamais quitté complètement ce milieu chargé de sens. Je ne suis pas non plus de ceux qui ont pu ressentir que l'Acadie les étouffait ou encore qu'elle était un «détail», comme l'exprime une étudiante à la fin du film *L'Acadie, l'Acadie!?* de Pierre Perrault et Michel Brault. J'ai toujours trouvé que cette lecture des choses, l'Acadie étouffante, l'Acadie comme détail, était très «québécoise», en ce sens qu'elle supposait que l'intention française en Amérique ne pouvait être authentiquement vécue qu'au Québec. Évidemment, j'ai été sensible à ce discours, mais je ne l'ai jamais complètement adopté. L'Acadie m'a donné une personnalité, une formation, un regard particulier sur le monde. Si j'ai quitté cette région, c'était d'abord et avant tout, comme nous le verrons, pour des raisons professionnelles.

**Peut-on faire un lien entre votre rapport empathique au traditionalisme canadien-français, celui qui traverse votre œuvre, et le fait que nous n'ayez pas vécu, dans votre trajectoire personnelle, une confrontation brutale avec les figures historiques du Canada français, notamment l'Église? Je pense ici à l'anticléricalisme qui n'a jamais vraiment eu cours chez vous...**

Tout à fait. Et je pense qu'il y a là un fait générationnel. À la fin des années 1950, quand la société canadienne-française, que ce soit au Québec ou en Acadie, commence à prendre ses distances par rapport au clergé, celui-ci est encore tout-puissant. Ce sont les jeunes gens de cette génération, les premiers *baby-boomers*, qui ont été les plus anticléricaux, ceux qui, dans les collèges, avaient un désir profond d'émancipation tout en étant encore confrontés à un clergé tout-puissant. Ils étaient plus anticléricaux que leurs parents, qui eux étaient plutôt de connivence avec le clergé. La génération suivante, la mienne, a plutôt été marquée par le concile Vatican II. Le clergé que j'ai connu durant mon adolescence, c'est un clergé qui se fragilise, avec des clercs qui commencent à quitter massivement les ordres. C'est un clergé qui voulait s'adapter à la modernité, avec les « messes à go-go » et les curés qui jouent de la guitare. Rien de bien menaçant. En 1967, lorsque je suis entré au collège de Bathurst (où je suis resté comme étudiant jusqu'en 1971), je suis arrivé dans une institution religieuse, avec des messes régulières. Quelques mois plus tard, tout ça prenait fin et le clergé « abandonnait ». Ce qui était marquant durant ma première année au collège, c'est qu'il y avait des religieuses (le collège venait d'accepter les filles) qui quittaient leur congrégation et participaient à nos *partys* de jeunes, ou encore des prêtres qui, carrément, défroquaient devant nous. Je pense encore à ce professeur de philo qui, plutôt que de nous enseigner la philosophie durant le trimestre, nous avait parlé de ses doutes par rapport à sa foi avant de défroquer à la fin de l'année. J'assistais à une Église qui se délitait, c'était clair pour moi à l'époque. J'avais été formé dans le milieu associatif catholique, j'avais été servant de messe, j'avais été dans le scoutisme catholique, j'avais reçu partiellement un enseignement par des religieuses jusqu'en douzième année, puis plus j'avancais, plus je percevais les transformations. C'est à cette époque aussi où lentement j'ai cessé de pratiquer, jusqu'à en perdre la foi.

**Ne pensez-vous pas qu'il s'agit là d'une situation propre aux communautés francophones minoritaires au Canada? L'Église catholique en Ontario français ou encore dans l'Ouest canadien n'a jamais eu le même pouvoir qu'au Québec, ce qui, peut-on penser, permettait déjà d'amoinrir sa critique future.**

C'est vrai, je pense que l'Église acadienne, même si elle a pendant longtemps cherché à suivre le modèle de l'Église québécoise, c'est-à-dire celle d'une Église nationale, homogène, autonome, n'a jamais pu être aussi triomphaliste, raison pour laquelle on n'a probablement jamais vu, avant l'ère Robichaud, un premier ministre aller bénir des ponts avec un évêque. C'est pour ces raisons qu'en Acadie, comme ailleurs hors Québec, elle n'a jamais eu la puissance sociétale qu'elle a pu avoir au Québec. C'est peut-être aussi pour ces raisons que la « colère anti-théologique », pour employer l'expression de mon collègue Gilles Labelle<sup>5</sup>, s'y est fait moins sentir.

**Et surtout, il y avait une majorité protestante, avec laquelle l'Église catholique devait composer et penser son aménagement dans l'espace.**

Oui, et c'est pour ça que l'Église acadienne ne pouvait pas être aussi ostentatoire. Il eût été impensable, par exemple, que la fête du Christ Roi puisse se dérouler dans les rues de Moncton, du moins jusqu'après la Seconde Guerre. En effet, un changement s'est opéré dans les années 1950 quand, par exemple, au moment du bicentenaire des fêtes de la déportation en 1955, l'archevêque de Moncton, Mgr Norbert Robichaud, a invité le peuple acadien à sortir dans la rue après la messe pour faire un « joyeux tintamarre ». C'est lui, le premier, qui emploiera cette expression qui voulait dire que les Acadiens étaient maintenant capables de sortir dans la rue et de montrer à tous qu'ils sont catholiques et francophones. C'est quelque chose qu'il n'aurait pas été possible de faire à Moncton avant cette date. Les grandes conventions précédentes étaient des événements qui se réalisaient en vase clos. Ce n'est donc pas avant les années 1950 que les catholiques francophones de l'Acadie ont vraiment commencé à s'afficher dans l'espace public, qu'ils ont « osé » faire avec éclat des congrès eucharistiques et poser des arches pour orner les rues. À partir des années 1960, la dimension linguistique de la francophonie acadienne a pris le devant de la scène, pour alors se dissocier du catholicisme.

---

5. Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Alain-G. Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dir.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles/Québec, Presses interuniversitaires européennes-Peter Lang / Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 337-364.

**Qu'en est-il du personnalisme et de l'Action catholique? C'est la génération avant vous, certes, mais ils n'ont pas moins laissé une empreinte importante chez l'élite réformiste québécoise. Y a-t-il eu une réception du personnalisme chrétien en Acadie et, plus particulièrement, dans votre trajectoire personnelle?**

Je ne pense pas... le milieu dans lequel j'ai grandi n'était pas un milieu très intellectuel. Le mouvement coopératif que j'ai étudié n'était pas lié au personnalisme de l'Action catholique tel qu'il s'est déployé au Québec. Je lisais récemment un commentaire de Claude Savoie, un ancien prêtre, fils de notables acadiens, associé à la fondation de l'Université de Moncton, qui est considéré comme l'un des premiers clercs critiques de l'establishment acadien. Je ne sais pas si son propos était influencé par le personnalisme, mais il incarnait cette parole très contestataire de l'Église venue *de l'intérieur* de celle-ci. Trouvant le milieu acadien trop envahissant, il avait d'ailleurs choisi de quitter Moncton pour Montréal. Ça, et je me permets d'insister à nouveau, c'est quelque chose que je n'ai jamais ressenti. Marc Johnson me faisait d'ailleurs remarquer, il y a quelques années lorsqu'il préparait un reportage pour la revue *Vend'Est* sur les intellectuels acadiens hors Acadie, que j'étais l'un des seuls intellectuels évoluant à l'extérieur de l'Acadie qu'il avait interviewé qui ne se sentait pas comme un « exilé ». À la différence, par exemple, de Michel Roy, l'auteur de *L'Acadie perdue*<sup>6</sup>, qui, parce qu'il avait trouvé l'Acadie des années 1950 trop fermée et écrasante, s'est toujours perçu un peu comme un proscrit russe fuyant l'univers soviétique. Moi je n'ai jamais senti que l'Acadie m'avait étouffé. Au contraire, l'Acadie m'a donné une personnalité, une formation, un regard sur le monde. Jamais n'ai-je pensé que l'Acadie n'était pas pour moi, qu'il fallait que je la quitte à tout prix.

**C'est peut-être trop anticiper sur la suite, mais y a-t-il eu un moment où il est devenu clair pour vous que vous seriez toujours en dialogue avec l'Acadie, que vous parleriez toujours de son lieu?**

Disons que ce n'était pas aussi explicite que ça à l'époque. J'ai tout de même vécu un premier déracinement par rapport à l'Acadie durant mes années de collège. D'abord en raison du fait, comme je l'indiquais, que j'assistais en direct au délitement de l'Église et que les Eudistes, pour pallier ce problème-là, avaient fait venir des professeurs de Belgique, de France et du Québec. Nous nous retrouvions, quelque 500 étudiants, tous pour la

---

6. Michel Roy, *L'Acadie perdue*, Montréal, Québec Amérique, 1978.

plupart issus de milieux ruraux, majoritairement de familles de pêcheurs de la Péninsule acadienne, devant des professeurs étrangers, dont certains laïcs, arrivés ici un peu par hasard, ne connaissant rien du milieu (les coopérants français, par exemple, venaient en lieu et place de leur service militaire). D'un côté, un bloc homogène d'étudiants locaux, de l'autre, une espèce de « nations unies », constituée de profs venus d'ailleurs, et qui n'étaient pas tous bons, soit dit en passant. Mes années de formation classique ont été, en quelque sorte, des années « folles ». J'ai d'ailleurs toujours regretté de ne pas avoir reçu, à ce moment-là, de formation plus poussée en philosophie. La vague contestataire des années 1960, dont j'ai été et qui empruntait un peu par intuition à des éléments de la révolution culturelle chinoise, au marxisme, à Marcuse puis à Sartre, a aussi contribué à ce mélange, à cette nébulosité dans le champ des idées. Je me souviens d'ailleurs qu'un journaliste du *Monde*, de passage au Nouveau-Brunswick à l'occasion d'un congrès acadien, avait exprimé sa consternation en voyant des jeunes tenir des propos à résonance maoïste pour ensuite entonner en chœur l'*Ave Maris Stella*. La synthèse était plus ou moins cohérente, la formation plus ou moins bonne, ce qui n'a pas empêché de nourrir chez moi une insatiable curiosité sur le monde. Ça a été, en quelque sorte, mon premier déracinement, qui a aussi été rehaussé par la présence, au collège de Bathurst, de Québécois nationalistes et de jeunes Acadiens anticléricaux revenus du Québec, comme Michel Roy et Euclide Chiasson, qui deviendra plus tard le premier chef du Parti acadien.

### **Roy, Chiasson... Ce sont des gens qui vous marquent à cette époque?**

Particulièrement Michel Roy, qui avait été formé à l'école de Montréal en histoire et qui, une fois revenu, nous donnait une lecture de l'Acadie qui était très nouvelle et très troublante pour nous. C'était d'ailleurs une lecture très « québécoise » du fait acadien, comme il l'a fait dans son livre *L'Acadie perdue* (1978), c'est-à-dire avec une vision catastrophiste de la Déportation et de la Conquête, des événements qui, pour lui, avaient déstructuré la formation du peuple acadien et qu'il fallait s'employer à corriger. Pour Roy, le grand drame de l'Acadie tenait justement au fait qu'elle n'avait pas cherché à corriger cela. Le nationalisme acadien s'était plutôt dissocié du nationalisme canadien-français pour tenter de recréer une vieille Acadie française qui, à ses yeux, n'a jamais existé, une Acadie « perdue », parce que mythifiée. Selon Roy, l'Acadie aurait plutôt dû miser sur une plus grande affinité avec le Canada français et le Québec parce qu'à elle seule, elle n'était pas capable de réaliser le rêve d'une nation.

N'est-ce pas là un discours qui résonnait avec celui des jeunes sociologues « résidants » de l'Acadie comme Marc-Adélarde Tremblay, Jean-Paul Haute-coeur, Camille-Antoine Richard et Alain Even? Eux aussi, au cours des années 1960, avaient proposé une interprétation très critique du nationalisme acadien traditionnel, en lui reprochant notamment de n'être qu'un discours en mal d'incarnation dans le réel.

Oui, et c'est une lecture sociologique qui imprégnait beaucoup les idées du mouvement étudiant de l'époque.

**À Moncton, certes, mais à Bathurst, diriez-vous que ces idées s'imprègnent de la même manière ou qu'il s'agit d'un univers intellectuel distinct?**

Je pense que globalement, ces idées s'imprégnaient de la même manière, quoiqu'avec une certaine résistance régionale dans le nord, ce qui explique d'ailleurs que la fondation du Parti acadien s'y soit réalisée. Les analyses sur l'Acadie de cette époque, très centrées sur Moncton, tendent à ne pas tenir assez compte de ce fait régional. Mais effectivement, vous avez raison, la plupart des travaux sociologiques de l'époque ont un regard pessimiste sur l'Acadie.

Avant de poursuivre, j'aimerais toutefois faire une remarque sur Marc-Adélarde Tremblay. Tremblay n'est pas un sociologue « résidant » à Moncton, comme vous le dites, il n'est pas, autrement dit, un sociologue indigène, même s'il fut le premier « vrai » sociologue ou anthropologue à travailler sur l'Acadie. Ses travaux sur la famille acadienne participent du courant américain de la *folk society* et sont issus de sa thèse de doctorat à l'Université Cornell, réalisée au milieu des années 1950<sup>7</sup>. Il participait à un projet de recherche en psychologie sociale qui s'intéressait à trouver la fréquence des maladies mentales en processus d'acculturation. Cette thèse soutenait que le processus d'assimilation, comme chez les immigrants aux États-Unis, provoquait ce que les sociologues de l'école de Chicago nommaient l'anomie, c'est-à-dire une forme de désorganisation sociale ayant des effets délétères tant sur l'organisation sociale que sur les individus: chômage, pauvreté, délinquance et même maladie mentale. Ce que l'équipe de l'Université Cornell étudiait à la Baie-Sainte-Marie en Nouvelle-Écosse, c'était justement la fréquence des maladies mentales en processus d'acculturation, donc pas quelque chose de très sympathique pour quelqu'un qui s'identi-

7. Marc-Adélarde Tremblay, *The Acadians of Portsmouth: A Study in Cultural Change*, thèse de doctorat, Cornell University, Ithaca, 1954. Voir aussi Marc-Adélarde Tremblay et Marc Laplante, *Famille et parenté en Acadie*, Musée nationaux du Canada, Publication d'Ethnologie, n° 3, 1971.

fait à cette communauté. Tremblay ne fut pas lu (ou peu lu) dans la sociologie indigène, si on peut appeler ça comme ça, ou dans les études *mainstream* acadiennes. Pas beaucoup de gens l'ont repris pour ça. Ça ne pouvait pas coller, car on ne pouvait pas établir à partir de ses analyses un discours positif sur l'Acadie.

Les premiers sociologues qui nous ont marqués, nous jeunes Acadiens, étaient plutôt des coopérants français, comme Alain Even ou Jean-Paul Hautcoeur. Ce sont eux qui vont ouvrir le Département de sociologie de l'Université de Moncton avec Camille-Antoine Richard<sup>8</sup>, un jeune Acadien venu de l'Université Laval et qui a travaillé avec Fernand Dumont. Ce seront aussi des lectures pessimistes sur l'Acadie mais qui, à la différence des travaux de Tremblay, reprenaient la trame nationale. Certains d'entre eux vont néanmoins prendre le parti de la responsabilité historique de la culture acadienne dans la situation du sous-développement de l'Acadie. L'explication du sous-développement socio-économique par l'analyse des facteurs de blocages socioculturels comme la « mentalité » ou la présence du clergé fut d'ailleurs l'une des premières thèses de sociologie portant sur le développement de l'Acadie. On retrouve cette perspective dans la thèse de doctorat d'Alain Even<sup>9</sup>. Elle est aussi présente chez Hautcoeur, dans son *Acadie du discours*, où il montre à voir l'existence d'une élite et de notables francophones, avec une historiographie, qui se sont voués à la construction d'un discours essentiellement abstrait sur la Déportation. C'est presque la lecture que propose Michel Roy, pour qui le clergé, voire l'Acadie dans son ensemble, se serait trompé dans ses choix et qu'il ne serait plus possible de revenir en arrière. Roy termine *L'Acadie perdue* autour de 1975, immédiatement après mon passage au collège de Bathurst, alors qu'il avait repris la licence de pêche de ses parents pour pratiquer la pêche au homard. Les dernières pages de *L'Acadie perdue* décrivent une séance de pêche sur la Baie des Chaleurs, en regardant d'un côté le Québec et, de l'autre, l'Acadie, en se disant qu'il faut choisir. Il choisira finalement le Québec, ce que certains lui reprocheront dans les milieux acadiens. C'est, encore ici, une lecture très

---

8. Camille-Antoine Richard, *L'idéologie de la première convention nationale acadienne*, thèse de maîtrise, Université Laval, Québec, 1960; « L'Acadie, une société à la recherche de son identité », *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 2, n° 2, p. 52-59.

9. Alain Even, *Le territoire pilote du Nouveau-Brunswick ou les blocages culturels au développement socio-économique*, thèse de doctorat, Faculté de droit et de sciences économiques, Université de Rennes, 1970.

québécoise de la condition acadienne qui consiste à dire que le projet de la francophonie ne peut désormais que se vivre au Québec. C'est une conviction qui était très présente à l'époque.

**Étiez-vous sensible à ce genre de discours? Quel était votre rapport au Québec à ce moment-là?**

Moi j'étais très sensible à ce type de discours et très ouvert sur le Québec, mais jamais au point d'en venir à vouloir quitter l'Acadie. Il ne faut pas oublier que dans la Péninsule acadienne, c'est la radio et la télé québécoise que l'on captait. Donc la Révolution tranquille, René Lévesque (qui était alors journaliste et qui était né en face, de l'autre côté de la Baie des Chaleurs), Gérard D. Lévesque (longtemps député de Bonaventure, d'origine acadienne), et tout ça, c'était notre information quotidienne. Le Québec ne nous était pas une terre étrangère et nous étions plutôt sympathiques à son évolution au moment de la Révolution tranquille. Mais cette sympathie ne m'avait pas amené à penser que l'Acadie n'était qu'un discours. L'Acadie m'apparaissait aussi comme quelque chose de concret, comme une société vivante. À preuve, durant mes années de collège à Bathurst, il y avait une grande activité autour des conseils régionaux d'aménagement implantés dans les régions acadiennes. Ces conseils avaient été créés au cours des années 1960 dans la foulée de la création du Bureau d'aménagement de l'Est du Québec (BAEQ), afin de venir en aide aux régions acadiennes sous-développées du nord et du nord-est par le biais de programmes d'animation, de concertation et d'aménagement. Le Conseil régional de l'aménagement du Nord-Est (le CRAN) était perçu, à l'époque, comme une instance contestataire, mais c'était en vérité une création du gouvernement fédéral, plus particulièrement du Secrétariat d'État, qui était alors sous la gestion du ministre Gérard Pelletier. Ce dernier avait envoyé des animateurs sociaux un peu partout dans la francophonie canadienne pour recréer des pôles d'action communautaire et de développement économique, un peu dans le même esprit que l'Action catholique et les mouvements coopératifs des années précédentes.

**Et il y a eu une bonne participation?**

Oui, il y a eu une certaine participation à cet effort de développement. Ce sont ces initiatives qui ont fait prendre conscience à la population du problème particulier des régions acadiennes. C'est à partir de ce constat que certains ont voulu créer un parti politique à la fois nationaliste et régionaliste, qui s'attaquerait aux problèmes particuliers des régions acadiennes que

les deux grands partis provinciaux ignoraient. De là est né le Parti acadien en 1972, parti qui, dans sa première formulation, ne portait pas une idée d'indépendance, de province acadienne, mais s'intéressait plutôt à la question sociale et aux inégalités. Personnellement, j'ai participé à ce mouvement d'action régionale dans mon jeune temps. C'est dire qu'autant mes années de collège furent des années d'ouverture, autant ce furent aussi des années qui confirmaient mon sentiment d'appartenance à l'Acadie.

**Avez-vous été impliqué dans la fondation du Parti acadien comme tel? Y avez-vous joué un rôle particulier?**

Non... c'est-à-dire que c'était des personnes que je connaissais, de mon milieu, de mes professeurs au collège, mais le Parti acadien a été créé l'année où j'ai quitté l'Acadie pour l'Université d'Ottawa, en 1972-1973. Il n'en demeure pas moins que les gens qui ont créé ce parti, c'était « mon groupe », et il commençait à se définir politiquement lorsque j'ai quitté Bathurst. On sentait, à ce moment, l'engagement de tous par rapport à la question de l'aménagement du territoire, puis cette conviction que le problème de l'Acadie était avant tout un problème social de pauvreté et qu'il fallait le régler, à défaut de pouvoir compter sur le gouvernement Robichaud. Puis, petit à petit, la question nationale a commencé à surgir et à être débattue. Comme l'a montré Joel Belliveau dans son bouquin *Le « moment 68 » et la réinvention de l'Acadie*<sup>10</sup>, les Acadiens de Moncton et du Nord dans les années 1960 et 1970, du moins les jeunes, étaient assez réticents à l'égard du nationalisme et se voyaient plutôt comme des « modernisateurs ». J'ai souvenir, par exemple, de ce groupe de jeunes Acadiens qui, en 1964-1965, lors d'un forum sur la jeunesse acadienne à Memramcook, avaient descendu symboliquement le drapeau acadien en exigeant qu'on les appelle dorénavant des « francophones du Nouveau-Brunswick » plutôt que des Acadiens. Ce discours coïncidait avec le « moment modernisateur » de l'Acadie, où l'on a rejeté la Tradition. C'est un changement que l'on note déjà dans les analyses d'Hautecoeur et qui est apparent dans le film *L'Acadie, L'Acadie!?!?*, où l'on voit les jeunes se mobiliser surtout contre l'hôtel de ville de Moncton, contre la hausse des frais de scolarité à l'université et en dénonçant le fait que la nouvelle Université de Moncton est une « université de pauvres ». C'est dans un deuxième temps que l'Acadie a vécu son moment nationaliste

10. Joel Belliveau, *Le « moment 68 » et la réinvention de l'Acadie*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2014.

– ce que Hautecoeur appelait le « néo-nationalisme » acadien. En prenant conscience du non-aboutissement d'un projet fondé sur le rejet de la société traditionnelle, plusieurs se sont mis à vouloir « acadianiser » les luttes.

Au collège de Bathurst, il y a aussi eu ce rejet de la Tradition suivi d'un retour à une Acadie plus substantielle. Par contre, il ne s'agissait pas tant de se projeter dans une Acadie très nationaliste, mais plutôt dans une Acadie sociale, qui voyait l'Acadie avant tout comme un territoire, une manière de vivre, avec un archipel de spécificités régionales, ce que j'appellerais plus tard « faire société ». D'ailleurs, le premier texte savant que j'ai écrit, en 1980, commence par cette affirmation : « L'Acadie n'est pas que discours » (D-1980). J'estimais qu'il fallait également l'entrevoir comme un ensemble de luttes, de relations sociales. Il faut dire aussi que le marxisme était passé par là...

### **Le marxisme? Déjà au collège de Bathurst ou alors c'était plus tard?**

Non, pas à Bathurst mais ce ne sera pas beaucoup plus tard. Quand je suis arrivé à l'Université d'Ottawa au début des années 1970, pour faire une maîtrise en science politique, le marxisme était déjà arrivé de façon mobilisatrice et intellectuellement formaté. C'était le cas en France aussi, où le marxisme avait fait son apparition surtout en réponse à Mai 68, qui n'était pas à proprement parler un mouvement marxiste au départ, mais plutôt lié à une idéologie contre-culturelle et d'opposition généralisée. Les courants marxistes et marxistes-léninistes que l'on voyait se développer dans les universités françaises sont arrivés très rapidement au Québec, où ils sont devenus majoritaires dans les sciences humaines. Les belles années du marxisme, ce sont vraiment mes années, de 1971 à 1973, comme étudiant à l'Université d'Ottawa. Au collège, je l'indiquais, le marxisme intellectuel n'était pas implanté, bien qu'il y avait, à bien y penser, une sorte de mouvance qui l'annonçait. Quand vous lisez le petit livre du Parti acadien, vous y trouvez des influences maoïstes et une exaltation de la communauté paysanne (que l'on peut interpréter autant comme une exaltation de la communauté traditionnelle que de la commune maoïste!). À vrai dire, tout cela n'était pas très clair ni bien articulé sur le plan intellectuel. Je me souviens aussi d'avoir été associé à une mouvance contestataire qui, logée à l'intérieur du collège et influencée par Mai 68, était liée aux organisations de chômeurs de la région. On avait même créé, avec des amis, un journal qui s'appelait *Le Chamô BriKelé*, une publication un peu iconoclaste et clandestine, que l'on distribuait la nuit.

### **Vraiment? Et à quoi ressemblait le tirage de ce journal?**

Je ne me souviens plus trop. Peut-être 100 ou 200 numéros? Le matin, quand les étudiants se levaient dans le collège, ils avaient devant leur porte de chambre un exemplaire de ce journal. J'y participais, mais je n'étais pas le leader. Vous savez, au fond, tout cela me fait réaliser combien je n'ai jamais été complètement engagé, et ça a toujours été mon enjeu et c'était présent dès cette époque-là... C'est-à-dire que je suis fasciné par la politique, le changement, le mouvement social, mais j'ai toujours eu peur de me perdre dans la politique. J'ai toujours craint de perdre une certaine liberté, une certaine distance, une certaine autonomie. C'est pourquoi j'étais, peut-on dire, à la fois présent et absent de tout cet univers contestataire.

### **Que lisiez-vous par exemple?**

On lisait des choses que l'on ne comprenait pas! Je me souviens d'avoir lu Marcuse, d'avoir fait un travail sur lui. Je me souviens aussi d'avoir lu Sartre, encore plus fréquemment. Les travaux des sociologues marxistes n'étaient pas présents; il y avait plutôt les grands philosophes existentialistes sartriens. Ces lectures ont surtout contribué à éveiller ma curiosité. On lisait aussi beaucoup de choses qui nous politisaient. Par exemple, notre professeur de français au collège nous faisait lire des éditoriaux de Claude Ryan dans *Le Devoir* pour nous apprendre à structurer un texte. Mes cours de philosophie étaient plutôt décevants; on nous disait qu'il fallait abandonner la philo classique pour se recentrer sur le quotidien, sans pour autant nous faire lire de philosophes du quotidien... C'était surtout des cours où l'on discutait.

### **Et avec vos camarades du journal, vous n'aviez pas d'auteurs fétiches?**

Non, c'est ça. C'était des années floues. C'était clair que nous étions dans une mouvance sans pour autant que celle-ci ne soit cohérente sur le plan des idées. Je me souviens par exemple avoir placardé les murs de ma chambre de slogans de Mai 68: « Sous les pavés, la plage », « Soyez réalistes, demandez l'impossible », etc. À l'époque, je n'avais pas vraiment le sentiment que ce que l'on faisait était lié à Mai 68 mais, avec le recul, force est de constater que c'était le cas, même si ce n'était pas intellectuellement bien structuré.

**Est-ce que le Mai 68 français était plus présent dans votre imaginaire que la Révolution tranquille québécoise ?**

Le Québec a toujours été présent. On peut dire que nous étions des enfants de la Révolution tranquille. Nous avions même avec le gouvernement Robichaud notre propre Révolution tranquille. Comme je l'indiquais précédemment, ce n'était pas quelque chose d'étranger; on se sentait plus près du Québec dans la Péninsule acadienne que dans le reste du Nouveau-Brunswick. L'homogénéité du Nouveau-Brunswick acadien, c'est un peu une création de Radio-Canada et de l'Université de Moncton des années 1970 et 1980. J'ai encore souvenir d'un débat, dans les années 1970, où l'on entendait un jeune romancier de la Péninsule acadienne, Claude Lebouthillier, dire qu'il se sentait plus chez lui à Montréal qu'à Fredericton ou à Moncton. Ce qui a beaucoup joué en ce sens aussi, c'est le fait que les sœurs qui nous ont enseigné au couvent étaient en grande majorité des Québécoises, du moins la congrégation l'était. Ce sont elles qui nous tapaient sur les doigts si l'on disait des acadianismes (par exemple, des *hardes* plutôt que du « linge » !). Encore là, je ne pense pas qu'à Caraquet ce genre de comportement était ressenti comme une forme d'aliénation à l'égard du Québec. Le français que nous avons appris était un français relativement standard au Québec.

**Pas d'impérialisme culturel donc...**

On ne percevait pas ça, parce qu'il y avait aussi des sœurs acadiennes au couvent. Je prends exemple sur l'un de mes frères, Bernard, qui a fait de la politique et qui n'a jamais quitté l'Acadie de sa vie. Un jour, en discussion avec des Québécois à Caraquet, on lui a fait remarquer qu'il ne parlait pas comme un Acadien, ce à quoi il a répondu qu'il parlait comme un Acadien *instruit*, c'est-à-dire avec un certain niveau de langue. C'est aussi le produit de notre milieu; comme je le disais, il y a eu le couvent à Caraquet, mais aussi une présence historique des Eudistes, dont une grande partie fut, historiquement, française. Encore jusqu'en 1960, les curés du grand Caraquet étaient des Français.

**Est-ce que leur origine française les a amenés à avoir un rapport plus critique avec le nationalisme, un peu comme pour les Oblats et d'autres communautés de missionnaires ?**

Ça, je ne le sais pas. Il reste à faire l'histoire de la présence des Eudistes en Acadie. Cela dit, il me semble qu'assez tôt, ils ont été nationalistes et se sont dissociés parfois des Pères de Sainte-Croix, qui créaient des institutions

bilingues comme l'a été le début du collège Saint-Joseph, ancêtre de l'Université de Moncton. Les institutions eudistes ont été des institutions homogènes francophones. Ces derniers sont arrivés relativement tard en Acadie, au moment de la loi Combes, vers la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle. Ils ont trouvé en Acadie un terroir à défendre. Lorsque l'on se penche sur les réquisitions du clergé du début du XX<sup>e</sup> siècle, on voit que l'Église du nord du Nouveau-Brunswick, fortement marquée par les Eudistes, était plutôt orientée dans le sens d'une défense nationaliste par l'institutionnalisation de l'Acadie. Ils ont, par exemple, demandé des institutions à Rome ou encore la création d'un diocèse acadien, des initiatives qui visaient explicitement à consolider l'implantation et l'autonomie des Acadiens sur leur territoire.

**Toutes ces années se déroulent aussi sur fond de montée en importance du bilinguisme, comme élément central de la redéfinition politique et identitaire du Canada. Êtes-vous, à cette époque, critique du bilinguisme canadien comme « idéal », sinon comme idéologie ?**

Non, nous n'étions pas critiques du bilinguisme, bien au contraire. Pour peu que j'aie pris part à des manifestations dans ma vie, je me souviens de ma participation, durant mes années de collège, à une descente à l'aréna de Bathurst pour que le *Ô Canada* soit chanté en lieu et place du *God Save the Queen*. Alors le bilinguisme...

**Mais ce n'était pas encore un plaidoyer pour le bilinguisme ça...**

Il y a certainement une critique du bilinguisme qui s'amorçait, mais j'ai l'impression que dans mon cas, cette critique se mettra en forme plus tard. Nous revendiquions encore le bilinguisme que nous considérions comme un gain. Mais déjà à l'époque, l'enjeu était moins celui de la langue que celui d'une « expropriation » de la société civile acadienne. Alors que Louis Robichaud privilégiait la centralisation des institutions publiques autour de l'État provincial à Fredericton, il nous apparaissait urgent de rappeler que l'Acadie s'était dotée de ses propres institutions au fil d'un siècle et que l'on ne pouvait pas l'« exproprier » ainsi pour l'intégrer à la société néo-brunswickoise ambiante. Le néonationalisme a émergé des suites de cette prise de conscience quant à la nécessité d'une reprise de contrôle de nos institutions, de nos associations, moins d'un échec du bilinguisme. L'éducation faisait aussi partie de l'équation et, pour le coup, ce sont des écoles publiques françaises qui étaient revendiquées et non des écoles bilingues. C'est l'autonomie qui nous animait, du moins en ce qui me concerne, plus que l'intégration par le bilinguisme à la société anglophone du Nouveau-Brunswick.

**Donc rapidement, il vous est apparu clair, tout à la fois, que la société civile acadienne traditionnelle n'était plus à même de soutenir l'Acadie, mais aussi que l'État représentait une menace.**

Il apparaissait alors clair pour moi, et de plus en plus clair au cours des années 1970, qu'il fallait *repolitiser* la société civile acadienne, c'est-à-dire chercher des pouvoirs par le biais du politique et de la revendication autonomiste. Cela allait dans le sens des discussions qui commençaient à se faire entendre sur la dualité, sur l'autonomie de la région acadienne, sur la critique du gouvernement Robichaud. Critique que reprendra d'ailleurs par la suite Richard Hatfield, premier ministre conservateur du Nouveau-Brunswick de 1970 à 1987, qui se fera élire en dépeignant les libéraux comme des politiciens trop centralisateurs et individualistes. Les conservateurs auront la conscience que le Nouveau-Brunswick pouvait être une communauté de communautés et que l'on pouvait gérer l'Acadie différemment du Nouveau-Brunswick anglophone en lui octroyant ses institutions et la dualité scolaire. C'est dire, encore ici, que nous n'en avons pas contre le bilinguisme mais plutôt contre la concentration des pouvoirs à Fredericton. Même le Parti acadien était un parti décentralisateur. C'est d'ailleurs là, je pense, une conviction qui est restée chez moi; l'autonomie passe par la décentralisation. Vous ne pouvez pas faire autrement. Pour politiser une question identitaire, il faut accepter une forme de décentralisation.

**N'est-ce pas là d'ailleurs, selon vous, l'une des limites du renouveau nationaliste acadien des années 1970, à savoir sa difficulté à se mobiliser hors de la sphère du culturel, sa difficulté d'investir ce que vous appelez une « problématique du pouvoir »? N'est-ce pas l'élément qui a manqué durant ces années-là?**

Je ne suis pas certain... Il y a bien eu une tentative d'inscrire la question acadienne dans une dimension à la fois sociale et politique. Si ça n'a pas fonctionné, je pense surtout que c'est dû à la fragilité de l'Acadie. L'ambition autonomiste, inspirée par le modèle québécois, était tellement présente au sein de la jeunesse nationaliste acadienne qu'elle a, en quelque sorte, masqué la grande fragilité de la culture acadienne (D-2006c). Par fragilité, j'entends ici par exemple le fait que le territoire qui était revendiqué par le mouvement indépendantiste acadien n'était pas complètement homogène, ou encore le fait que les Acadiens étaient minoritaires, qu'ils n'avaient pas d'espaces urbains à eux. À l'exception de Moncton, les Acadiens vivent surtout dans des communautés rurales, souvent de moins de 4000 à 5000 habitants.

**Et toute cette réflexion était-elle claire pour vous à ce moment? Je me trompe où vous étiez un peu en porte-à-faux avec l'époque?**

Non, je ne dirais pas ça. Certes, c'est une analyse que je ferai après coup, aidé par la distanciation intellectuelle que me procurera le départ pour Ottawa, dont nous reparlerons certainement. La distance a aiguisé mon regard sur l'Acadie. Elle m'a fait sortir des luttes et des embûches du quotidien pour jeter un regard plus global sur la condition acadienne. Ce sera la trajectoire de mon parcours doctoral, jusqu'à Paris, où j'étudierai plus en profondeur l'Acadie pour y retrouver les idées de décentralisation, d'autonomie et de société civile.

**Je reviens à Louis Robichaud, que vous avez évoqué à quelques reprises. Peut-on penser que ce sont les débats autour des réformes Robichaud et du Parti acadien qui vous ont amené à prendre conscience des limites de l'interventionnisme étatique et de l'importance des institutions de la société civile?**

Lorsque l'on disait que l'État n'était pas une solution, c'était surtout pour critiquer les limites d'une centralisation à outrance voulue par le gouvernement Robichaud, ou encore par le gouvernement fédéral, qui voulait aménager notre territoire sans tenir compte de la dimension linguistique. Ce contexte m'a certainement influencé, jusqu'à me faire entrer dans le marxisme puis la mouvance autogestionnaire, sans que cela soit nécessairement réflexif au début. De la même manière, je n'étais alors pas conscient de l'influence de la tradition catholique sur mon intérêt qui allait naître pour l'autogestion. Dans les milieux de la francophonie, du Canada et de la France, l'autogestion était perçue comme une forme d'ouverture du catholicisme au marxisme. C'était le cas, par exemple, de la Confédération française démocratique du travail, le grand syndicat catholique français d'après-guerre qui, lorsqu'il a voulu se rapprocher des milieux populaires, s'est ouvert au marxisme en adoptant les principes de l'autogestion. Au Québec, c'est la CSN qui fut la plus autogestionnaire. Personnellement, je serai également fasciné par l'expérience autogestionnaire yougoslave et de son travail d'«aménagement des minorités».

**Mais comment pouviez-vous avoir des collègues marxistes militants autour de vous en Acadie, comme Michel Blanchard, sans que vous ne le soyez jamais vraiment devenu vous-même? D'où vient votre imperméabilité à l'influence marxiste, qui se confirmera d'ailleurs au fil de votre cheminement?**

Michel Blanchard n'était pas marxiste, il était plutôt de la mouvance modernisante et critique de l'Acadie traditionnelle. Le marxisme se déploiera après en Acadie. Mais peut-être est-ce mon départ de l'Acadie qui m'éloignera d'une certaine militance ou alors la conséquence de mon passage à Paris, où j'ai fréquenté Henri Desroche, qui était plutôt réfractaire au marxisme (j'y reviendrai). Je pense que ça tient aussi à une inclination personnelle, où je suis, comme je disais, à la fois fasciné par le politique et distancé de celui-ci. J'ai toujours pensé que les gens qui allaient vers le marxisme-léninisme s'étaient perdus en devenant dogmatiques. J'ai toujours eu la hantise de l'orthodoxie.

**C'est le rapport à la radicalité... vous n'étiez pas quelqu'un de radicalement convaincu par une idée, par une vision des choses. La simplicité aussi vous agaçait, je suppose?**

Oui, c'est ça. Cette aversion pour la radicalité, l'orthodoxie, le dogmatisme était un peu celle de mon père lorsqu'il disait, à propos des avocats, qu'on leur avait enlevé l'intelligence pour leur mettre des lois dans la tête. Vous comprenez? C'est une attitude de famille, que l'on retrouve aussi chez mes frères qui ont fait de la politique; aucun ne s'est jamais enrôlé dans un groupe marxiste-léniniste. La même logique s'applique dans ma compréhension de l'université, des intellectuels et du raisonnement. Le fait d'avoir un cadre d'analyse ou de participer à un parti ne devrait pas vous empêcher d'avoir une pensée dialectique, un jugement sur le monde qui soit le fruit d'une synthèse de vos jugements à vous, d'une subjectivité qu'il faut assumer soi-même.

## Chapitre 2

# Penser la dépendance

---

***François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Qu'est-ce qui vous amène, en 1972, à quitter l'Acadie pour l'Université Ottawa, pour y poursuivre vos études de maîtrise?***

*J*oseph Yvon Thériault: Quand j'étais à Bathurst et que j'ai décidé d'aller faire une maîtrise, rien n'était encore vraiment précis dans ma tête. J'ai finalement opté pour la science politique.

**Pourquoi la science politique?**

C'était l'époque du passage des collèges classiques vers le système du baccalauréat universitaire. Et comme il n'y avait pas de sociologie à Bathurst, seulement des sciences humaines générales, et que la politique m'intéressait, j'ai décidé d'aller du côté des sciences politiques. Vous savez, nous étions à une époque – les années 1970 – où l'on ne se préoccupait pas beaucoup de son avenir. Je ne m'imaginais pas que j'allais devenir un intellectuel, un universitaire, je n'avais pas cette culture-là. Je m'en allais à Ottawa, en science politique, avec l'idée que je travaillerais dans le sérail de la politique. Initialement, j'avais d'ailleurs pour idée de poursuivre mes études au Québec. Toutefois, avec les transformations du système d'éducation supérieure et la création du réseau des cégeps, il n'était plus possible d'entrer en maîtrise directement, avec seulement une formation classique. Je devais faire une année de licence quelque part, en guise de compensation. À Ottawa par contre, le système me permettait de poursuivre à la maîtrise directement, sans « mise à niveau ». Mon choix s'est imposé de la sorte, de façon un peu pragmatique. Aussi, Ottawa comportait plusieurs avantages : l'université était située à la frontière avec le Québec, on pouvait y faire une maîtrise en français et je connaissais quelques personnes qui étaient venues d'Acadie pour y poursuivre leurs études.

### **Aviez-vous considéré l'Université de Moncton, malgré la fermeture de son Département de sociologie en 1968 ?**

Non, il n'y avait pas de diplômes de deuxième cycle à l'Université de Moncton. J'aurais pu aller en économie là-bas, comme plusieurs gens du Nord le faisaient, mais j'étais de ceux qui, à l'époque, considéraient que la construction de cette université à cet emplacement-là était une erreur. J'estimais que l'institution aurait dû être située dans le nord du Nouveau-Brunswick, là où les francophones étaient davantage concentrés. Aussi, Moncton ne m'attirait pas ; c'était une région où je ne me reconnaissais pas. Moncton était une ville anglaise, où les Acadiens avaient tendance à s'angliciser. J'étais issu des communautés francophones du Nord, plus homogènes et tournées vers le Québec. Cette situation avait créé des tensions entre les élites du Nord et du Sud. Ces dernières, réputées plus urbaines, cherchaient à faire de Moncton une sorte de centre de l'Acadie. Elles avaient d'ailleurs réussi à y attirer les bureaux du journal *L'Évangéline* et à y installer l'Université de Moncton. Je jouais moi-même de cette tension, en revendiquant la fréquentation des institutions acadiennes du Nord. Nous allions à Bathurst presque par principe politique, en nous disant que nous poursuivrions ensuite au Québec.

### **Où seriez-vous allé au Québec, si cela avait été possible ? À l'Université Laval peut-être ?**

La filière Laval n'était pas vraiment présente. En fait, les professeurs que je connaissais venaient surtout de Montréal. C'est donc sans doute cette destination que j'aurais privilégiée.

### **Et comment fut votre intégration à l'Université d'Ottawa ?**

C'est à l'Université d'Ottawa que je me suis introduit dans un univers intellectuel. C'est aussi là que j'ai senti que j'aimais vraiment la chose intellectuelle. Mes études à Bathurst m'avaient certes ouvert l'esprit, mais j'en suis sorti avec une idée relativement imprécise de ce qu'étaient les sciences humaines, les sciences sociales, la sociologie, etc. À Ottawa, j'arrivais dans un autre monde, qui me déracinait complètement. D'ailleurs, je n'y ai pas du tout étudié l'Acadie – c'est probablement le moment de ma vie où j'ai été le moins intéressé par l'Acadie, que je redécouvrirai plus tard, durant mes études doctorales. Mon intérêt s'est plutôt rapidement porté sur l'Amérique du Sud, notamment grâce aux cours de Jean Carrière, un jeune

professeur qui revenait du Chili, encore ébranlé par le coup d'État de 1973. Mon mémoire de maîtrise portera d'ailleurs sur une comparaison des révolutions paysannes cubaines et marocaines.

### **Sous la direction de qui avez-vous réalisé ce mémoire ?**

C'était un politicologue belge, Stéphane Bernard, un spécialiste des conflits et du développement, particulièrement au Maroc<sup>1</sup>. Il était venu à l'Université d'Ottawa pendant un été et je m'étais inscrit sous sa direction. Il ne fut pas important dans mon cheminement intellectuel, ni d'ailleurs le mémoire que je produisis alors. Le tout s'est fait rapidement durant l'été, un gros travail de maîtrise (c'était l'époque où les mémoires de maîtrise n'avaient pas l'ampleur de ceux d'aujourd'hui). C'est néanmoins à ce moment que j'ai pris goût au monde universitaire, et que j'ai réalisé que je n'étais pas mauvais là-dedans, mes résultats étaient assez bons. C'est aussi durant mes études de maîtrise que je me suis familiarisé plus sérieusement avec le marxisme, et surtout avec la théorie de la dépendance, qui a exercé une grande influence sur mes premiers travaux. Cette théorie proposait une critique en règle du paradigme de la modernisation, auquel on a longtemps recouru pour comprendre l'Amérique latine et son retard socio-économique et culturel. La théorie de la dépendance nous amenait sur un chemin complètement différent en postulant que le sous-développement des sociétés dites « périphériques » ne pouvait s'expliquer par la thèse du retard socioculturel mais plutôt par celle du développement inégal, qui restait un phénomène interne à l'évolution du capitalisme. Je me rappelle avoir été très marqué par un ouvrage d'Alain Touraine paru en 1977 : *Les sociétés dépendantes*. En fait, Touraine résumait ici le socle sur lequel, à l'époque, s'édifiaient mes convictions théoriques. Il y expliquait très bien en quoi le sous-développement n'était pas le produit d'une société arriérée, mais plutôt celui d'une société désarticulée, c'est-à-dire où les processus de développement étaient venus de l'extérieur sans jamais s'articuler complètement avec les logiques sociétales endogènes. Si la société se développait par l'action d'une classe dirigeante liée au capitalisme mondial (exogène), elle demeurait sous l'effet d'une classe dominante (endogène). Les classes dirigeantes ne correspondaient pas aux classes dominantes. D'où les coups d'État militaires que l'on pouvait observer dans la plupart des pays du Sud à l'époque ; leur violence traduisait le manque de légitimité de la classe dominante et la difficulté pour cette dernière de diriger la reproduction de la société.

---

1. Stéphane Bernard, *Le Conflit franco-marocain 1943-1956*, 3 vol., Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1963.

Je me souviens d'ailleurs avoir lu, dans l'un de vos premiers textes (« La sociologie du développement : entre la culture mondiale et la convivialité villageoise », D-1981b), que votre intérêt pour l'Amérique latine et, plus largement, pour les sociétés dominées, venait du fait qu'elles étaient des sociétés qui possédaient une certaine avance dans la lutte contre l'impérialisme, en ce sens que leur pauvreté était compensée par une solidarité communautaire dont on pouvait tirer un enseignement.

Effectivement, c'est une idée que l'on retrouvait aussi dans la théorie du maillon le plus faible, chez Trotski, ou encore dans la théologie de la libération ou de la décolonisation. Les théories de la dépendance nous permettaient de percevoir la désarticulation des sociétés dominées, de rendre les processus de domination plus lisibles et de réarticuler, par une espèce de coupure antimondialiste et anticapitaliste, la direction du développement des sociétés dépendantes. Elles devenaient ainsi l'avant-garde dans la lutte anticapitaliste. Ma fascination pour l'Amérique latine, où je me rendrai d'ailleurs après ma maîtrise pour un voyage de plusieurs mois, procédait beaucoup de cette grille interprétative, puisqu'il s'agissait d'espaces nationaux dominés, certes, mais pas totalement soumis et avec leur structuration propre.

### Ce que le marxisme ne pouvait vous permettre de penser...

Ce que le marxisme plus classique ne permettait effectivement pas de penser parce que pour les marxistes, la classe dominante était toujours la classe dirigeante. Or, la réalité est plus complexe que ça et il fallait voir la structure sociale. Comme l'expliquait Marcuse dans sa théorie des *outsiders*, le prolétariat n'était plus une classe révolutionnaire parce qu'il avait intégré la structure du capitalisme et, conséquemment, appuyé le grand capital et même historiquement les mouvements fascistes<sup>2</sup>. L'argument de Marcuse était de dire que l'émancipation devait provenir d'un sujet *outsider*, c'est-à-dire extérieur à la marge du processus, car le capitalisme a réussi dans son centre à homogénéiser et à assimiler toute opposition. Et qui étaient ces marginaux, ces *outsiders*, pour Marcuse ? C'était les Afro-Américains, les femmes et le Tiers-Monde, des avant-gardes qui, tout en étant soumis au capitalisme, ne l'avaient pas encore totalement intégré.

---

2. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

### C'était le cas aussi de l'Acadie...

Effectivement, l'Acadie était une société dépendante, désarticulée, ce que je comprendrai seulement plus tard, dans le cadre de ma thèse de doctorat.

### Mais l'Acadie devait tout de même être en arrière-plan, venir un peu spontanément à l'esprit dans vos réflexions sur la théorie de la dépendance ?

Oui, c'est peut-être ce qui explique mon inclination vers ce type d'analyse. Le Tiers-Monde, par sa marginalité, par le fait qu'il n'était pas complètement soumis à l'ordre capitaliste, était alors perçu comme un vecteur de changements sociaux, de changement du capitalisme. La théorie de la dépendance nous expliquait pourquoi il en était ainsi structurellement ou sociologiquement. C'est là-dedans que je travaillais. Je lisais des gens comme Fernando Henrique Cardoso ; Samir Amin sur la déconnexion ; ou encore Alain Touraine, qui était près des Latino-Américains<sup>3</sup>. C'était vraiment mon champ d'intérêt à l'époque et c'est comme ça que, progressivement, sans en avoir pleinement conscience, mes questionnements m'amenaient sur le terrain de la sociologie. J'enseignerai d'ailleurs, à temps partiel, la sociologie générale au collègue Algonquin d'Ottawa. Sur le plan intellectuel, je tenais déjà une posture marxiste assez marginale, et plutôt réfractaire au marxisme orthodoxe. Car si l'analyse par la dépendance expliquait le sous-développement par une matérialité historique, elle ne l'expliquait pas en termes de classes, mais plutôt en termes de *nations* qui, par rapport au capitalisme, étaient appelées à se restructurer ou à se révolter. C'était aussi une analyse qui s'engageait sur la voie du socialisme d'État, qui valorisait la prise en charge des nations par les États de concert avec la communauté et l'action des bourgeoisies nationales.

J'étais aussi particulièrement interpellé, à ce moment-là, par l'autogestion, que j'ai découverte à Ottawa, notamment à la suite de la lecture des travaux d'Albert Meister, un universitaire qui avait écrit sur l'expérience autogestionnaire en Yougoslavie et au Pérou. Ce genre d'expérience m'interpellait beaucoup, particulièrement le Pérou, où les militaires, par suite du coup d'État, avaient opté pour l'autogestion. J'étais fasciné de voir que des militaires de droite pouvaient avoir recours à l'autogestion pour favoriser

---

3. Fernando-Henrique Cardoso et Enzo Faletto, *Dépendance et développement en Amérique latine*, Paris, Presses universitaires de France, 1978 ; Samir Amin, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973 ; André Gunder-Frank, *Le développement du sous-développement : Amérique latine*, Éditions Maspero, 1970 ; Alain Touraine, *Les sociétés dépendantes*, Paris, Gembloux-Duculot, 1976.

une prise en charge de la société. Je comprendrai rapidement que c'était une façon pour eux de marginaliser les classes populaires en leur donnant une autonomie culturelle. Il s'agissait de dire, par exemple, aux Indiens des Andes, qu'ils pouvaient s'autogérer, garder leur langue mais, envers de la médaille, que la ville leur serait interdite. Meister a écrit un livre sur ça quelques années plus tard, *L'autogestion en uniforme*.

#### **Livre que vous avez d'ailleurs recensé<sup>4</sup>.**

Oui, j'en ai fait une recension, mais plus tard. Au moment de ma maîtrise, ce livre n'était pas encore paru. Meister était néanmoins connu, avec quelques articles importants à son actif. J'ai même pensé aller faire un doctorat sous sa direction, sur l'Amérique latine, mais un concours de circonstances m'en a empêché. C'est alors que des amis latino-américains gravitant autour de l'Institut pour le développement international, à l'Université d'Ottawa, m'ont orienté vers Henri Desroche. J'ai donc décidé d'écrire à ce dernier pour lui dire que je souhaitais aller en France, faire un doctorat sous sa direction, pour travailler sur les mouvements autogestionnaires en Amérique latine. C'est ainsi que je me suis retrouvé en France au Collège coopératif de l'École des hautes études en sciences sociales, à l'automne 1976, pour amorcer mes études doctorales.

#### **Aviez-vous déjà une connaissance des travaux d'Henri Desroche à ce moment-là?**

Je le connaissais vaguement. Quand je suis arrivé en France, je me suis même mis à douter de mon choix, regrettant de ne pas être allé avec Touraine ou encore directement avec Meister. Mais d'abord, avant même de commencer mon doctorat, une fois la maîtrise terminée, je me suis lancé dans un voyage en Amérique latine. J'ai suivi quelques cours d'espagnol, j'ai visité les pays andains de la Bolivie au Mexique, en passant notamment par le Pérou. Je voulais aller voir ce qui s'y passait.

---

4. Joseph Yvon Thériault, « Recension de *L'autogestion en uniforme* par Albert Meister », *Revue canadienne d'étude du développement*, vol. 3, n° 1, 1982, p. 211-216.

### **C'était un long voyage ?**

Oui, relativement, tout un été, durant environ trois mois. Je me suis « baigné » dans l'Amérique latine et me suis mis à lire beaucoup sur l'histoire de la politique latino-américaine. C'était aussi, en quelque sorte, une manière de me préparer pour les études plus avancées que j'anticipais à Paris, où je souhaitais travailler sur l'Amérique latine.

### **Donc, vous arrivez à Paris, avec une orientation en sociologie sous la direction de Desroche. Aviez-vous une bonne connaissance de la littérature en sociologie ?**

Oui et non, je venais de la science politique. Je n'avais pas vraiment lu en profondeur beaucoup de sociologues, sinon Touraine ou encore, comme je l'indiquais, des figures comme Meister et Cardoso, qui faisaient aussi de la sociologie. J'arrivais à Paris avec ces lectures en tête, avec le projet de comprendre l'Amérique latine, et plus particulièrement l'expérience péruvienne d'autogestion, à travers la théorie de la dépendance. Mon saut vers la sociologie n'était pas encore tout à fait conscient.

### **Autrement dit, vous suiviez un questionnement plutôt qu'une discipline.**

Oui, c'est ça. Ma démarche ne se faisait pas par fidélité à une discipline, mais plutôt par fidélité à un intérêt de connaissance sur l'application des grandes théories de la dépendance. Mais assez rapidement, comme je vous l'indiquais, j'ai réalisé que ce choix n'intéressait pas vraiment Desroche, qui travaillait plutôt sur les coopératives, sur la sociologie de la religion, ce que je percevais, à l'époque, comme quelque chose d'un peu ringard<sup>5</sup>. Cela étant, des circonstances pratiques faisaient en sorte que je n'avais pas vraiment de choix, ni de temps. Je n'avais pas réussi à décrocher de bourse pour mes études ; il m'avait fallu vendre beaucoup de choses et m'endetter auprès de la banque. J'étais déjà papa d'un enfant ; ma conjointe Jacqueline et moi en attendions un deuxième. Si bien que j'ai décidé de ne rester qu'un an à Paris, puis de retourner à Ottawa enseigner au collège. C'est alors que Desroche m'a suggéré de travailler sur quelque chose que je connaissais, question de faciliter les choses. Apprenant que j'étais Acadien, il m'a mis sur la piste du Mouvement d'Antigonish, sur lequel personne n'avait encore travaillé. Je me souviens d'avoir été un peu choqué par cette rencontre car on me renvoyait à mon ethnicité. Fallait-il vraiment que je vienne jusqu'à

5. Henri Desroche, *Le Projet coopératif. Son utopie et sa pratique, Ses appareils et ses réseaux. Ses espérances et ses déconvenues*, Éditions Ouvrières, 1976; *Socialismes et sociologie religieuse*, Éditions Cujas, 1965.

Paris pour travailler sur l'Acadie? Je n'étais pas particulièrement intéressé par l'idée. Mais la proposition a fait son chemin et, après une semaine ou deux de réflexion, je me suis dit que ce n'était finalement peut-être pas si bête que ça. J'ai réalisé que je pourrais prendre les théories de la dépendance et les appliquer à l'expérience des mouvements coopératifs acadiens et de la société acadienne. C'est comme ça que mon projet de thèse a commencé à prendre forme.

**Vous terminerez votre thèse en 1981, sous le titre *Acadie coopérative et développement acadien : Contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistances* (A-1981). En substance, qu'avez-vous cherché à démontrer?**

J'ai voulu étudier l'Acadie comme une société désarticulée, en montrant en quoi le mouvement coopératif était arrivé à un moment transitoire, alors que l'on tentait une réarticulation entre la société et l'économie dominante extravertie. Je m'inspirais aussi de l'exemple est-européen où, au moment de l'implantation du communisme, les communautés agricoles avaient dû se réorganiser sur une base communautaire pour tenter de se réarticuler à une économie étatique dominante. C'était le cas notamment de la paysannerie polonaise qui, par le biais du mouvement coopératif (que j'avais étudié de près lors d'un séjour d'étude en Pologne dans le cadre de mon passage à l'École des hautes études en sciences sociales), avait réussi à articuler, en contexte communiste, la présence et la permanence de la communauté polonaise catholique. C'était ce modèle que je souhaitais montrer dans la dynamique générale du développement des provinces maritimes par le biais des coopératives, qui représentaient justement une tentative d'articulation d'une communauté culturelle à une économie étrangère à cette communauté (D-1980).

**Peut-on dire qu'il vous semblait nécessaire de penser la synthèse entre la question sociale et la question nationale acadienne? Un peu à la manière de Jacques Dofny et Marcel Rioux au Québec, qui avaient déjà développé le concept de « classe ethnique<sup>6</sup> »...**

Tout à fait. Si ma mémoire est bonne, j'use même du concept de classe ethnique dans certains de mes premiers textes pour caractériser les rapports qui s'instaurent en Acadie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles (D-1981b; D-1984a).

---

6. Jacques Dofny et Marcel Rioux, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, vol. 3, n° 3, 1962, p. 290-300.

L'idée de la classe ethnique consistait à dire qu'il y avait une sorte de double structure sociale, l'une culturelle, ethnique, et une autre qui ne s'y superposait pas complètement. Mon idée était alors que l'Acadie avait survécu dans la marginalité parce que sa population avait intégré, après la déportation de 1755, l'économie globale par le commerce du poisson (les marchands jersiais dont nous avons parlé précédemment). Les Acadiens travaillant sur les côtes avaient vécu dans une situation coloniale avec une production liée au commerce triangulaire: Europe-provinces atlantiques-Caraïbes. Cette intégration s'était faite de façon très particulière, et l'Acadie culturelle avait été un soutien crucial au maintien de ce système. Le besoin d'une communauté distincte de l'espace économique était nécessaire à la reproduction de cette domination économique. Or, dans les années 1930 et 1940, au moment de l'émergence du coopératisme, cette vieille structure s'était brisée avec l'effondrement du capitalisme marchand, ce qui avait dépouillé la communauté culturelle de toute utilité. Les coopératives serviront, en quelque sorte, d'agents de transformation et de réarticulation à la nouvelle économie qui se mettra en place, tout en conservant les caractéristiques socioculturelles de la communauté (A-1981).

**Vous preniez donc clairement, ici, le contre-pied des travaux qui soutenaient la thèse du retard culturel de l'Acadie sur la modernité économique de l'Amérique du Nord, dont ceux discutés précédemment?**

En effet. D'une certaine façon, je disais que l'Acadie avait été moderne depuis le début par son insertion dans le processus capitaliste commercial et que le maintien de ses structures sociales s'expliquait par le modèle de la désarticulation des économies dites «périphériques». Sa dynamique culturelle participait parfois à la reproduction de ce système, parfois elle prenait des formes de résistance, comme ce sera le cas au moment de la fondation de l'expérience coopérative. Sous cet angle, le sous-développement de la société acadienne ne s'expliquait pas par le retard culturel, mais plutôt par la dynamique du développement particulier de l'économie capitaliste. J'étais alors très frappé de voir combien les théoriciens de la modernisation, qui avaient cherché à comprendre l'Acadie à l'aune du paradigme de la société traditionnelle ou de la *folk-society*, étaient considérés comme des progressistes et même des révolutionnaires, alors qu'ils réduisaient le sous-développement à des facteurs psychosociaux et psychoculturels<sup>7</sup>. Mon positionnement intellectuel consistait plutôt à dire que l'Acadie se

---

7. Alain Even, *Le territoire pilote du Nouveau-Brunswick ou les blocages culturels au développement socio-économique*, op. cit.

définissait avant tout comme une matérialité socio-économique, plus particulièrement une société dépendante économiquement du capitalisme marchand. Il y avait assurément une analyse à tendance marxisante dans mon propos, mais je me distinguais encore ici du marxisme classique en cela qu'il me paraissait nécessaire d'articuler la structure économique à la question de la culture. Une véritable sociologie économique ne pouvait, à mes yeux, rester indifférente aux dynamiques culturelle et nationale.

**Enfin, n'étiez-vous pas plus proche du « jeune Marx », celui d'avant les *Manuscrits de 1844*, qui était de réputation plus conservatrice ou, du moins, plus soucieux de dialectiser sa critique du capitalisme avec la question du déracinement culturel ?**

Oui, effectivement, ce que vous dites qualifie assez bien mon rapport avec le marxisme d'alors et je pense bien que sur ce plan, il y a eu une influence de Desroche, qui travaillait à partir des idées du jeune Marx, c'est-à-dire avec le souci d'introduire une dimension subjective et culturelle dans sa lecture du monde<sup>8</sup>. Le milieu dans lequel j'évoluais, à Paris, était d'ailleurs assez rétif aux thèses d'Althusser, alors très en vogue, et qui ne jurait que par les écrits du Marx plus « mature », celui du *Capital*.

**Votre démarche était une réponse au matérialisme modernisateur par le matérialisme marxisant ?**

Oui, mais un marxisme qui pour moi, je le disais à l'instant, réintroduisait une dimension subjective à la fois culturelle et politique.

Reprenons certaines caractéristiques de l'analyse de la dépendance. Pour les théoriciens latino-américains de la modernisation des années 1950, ceux ayant précédé les théoriciens de la dépendance, il manquait à l'Amérique latine une classe bourgeoise, un vide créé par sa situation de dépendance économique extérieure. L'enjeu consistait à faire de la classe dominante une classe dirigeante dans la sphère de l'économie. Au Brésil comme en Argentine, les coups d'État militaires survenus à cette période avaient justement pour projet de recréer une bourgeoisie nationale. Mais la création de cette bourgeoisie nationale devait être prise en charge par l'État et non par le capitalisme international, qui reproduit la dépendance. Les théoriciens de la dépendance reprendront cette analyse, mais en voulant instaurer une sorte

---

8. Henri Desroche, *Marxisme et Religions*, Presses universitaires de France, 1962; Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.

de socialisme à la place de la bourgeoisie nationale. Ça ressemble beaucoup au nationalisme économique de la Révolution tranquille au Québec.

**Quel est alors le statut de l'élite dominante qui doit jouer, jusqu'à un certain point, le jeu de la classe dirigeante ?**

Elle joue le jeu, elle est soumise au capital extérieur, mais n'est pas complètement assimilée à la classe dirigeante de ce capitalisme. La classe dominante latino-américaine conservait certains traits aristocratiques. Si certains estimaient qu'il fallait en faire une classe bourgeoise, les théoriciens de la dépendance considéraient plutôt qu'elle devait résister à l'embourgeoisement pour ne pas reproduire les schèmes de la dépendance, d'où la nécessaire intervention de l'État.

En ce qui concerne l'Acadie, je faisais le constat qu'il n'y existait pas de classe bourgeoise. La classe dominante, c'est un gros mot, il y avait plutôt une élite clérico-professionnelle qui s'était, en quelque sorte, accommodée du capitalisme anglophone, avec lequel elle n'était pas intégrée complètement. Et, c'est justement parce que cette élite n'était pas bourgeoise et pleinement capitaliste qu'elle était disposée à s'engager dans l'expérience coopérative (à l'inverse des milieux anglophones, où, parce que l'élite était très liée au capitalisme, ce genre d'initiative n'a jamais vraiment fonctionné). Il y avait donc cette idée selon laquelle les « clérico-professionnels » étaient un peu comme les élites des États du Tiers-Monde, capables de s'allier au peuple.

**Votre thèse de doctorat ressemble un peu à un moment transitoire, où vous conjuguez votre attachement au matérialisme et à la structure, d'une part, avec votre attachement à la culture et à l'acteur social, d'autre part. La suite de votre cheminement montre, à tout le moins, qu'il y a une transition progressive du premier vers le second pôle, non ?**

Effectivement. Avec le temps, et sans doute aurons-nous l'occasion d'y revenir, je réalise que si mon matérialisme de jeunesse m'éloignait de la *Sociologie de l'espérance* de Desroche<sup>9</sup>, je m'en suis par la suite progressivement rapproché. C'est ce que montre, je pense, l'un de mes plus récents ouvrages, *Évangéline. Contes d'Amérique* (B-2013), dans lequel je tente de mesurer l'« effectivité sociale » d'une œuvre de fiction, c'est-à-dire de voir comment elle a contribué à la mise en sens du social, du réel historique dans différentes sociétés. Il y a, ici, une forme de renversement par rapport à la

9. Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1973.

perspective que je privilégiais à l'époque de mon doctorat, où c'était bien davantage à partir des processus infrastructuraux que je voyais le monde. Henri Desroche m'avait d'ailleurs dit à ma soutenance que j'avais un beau matériel (l'Acadie), mais que je devrais inverser l'ordre d'explication ; c'était pour lui le mythe qui créait l'Acadie et non l'inverse.

### Est-il juste de dire que Desroche a tempéré votre marxisme ?

Probablement qu'il l'a inconsciemment tempéré. Les gens de ma génération qui sont allés à Paris ont surtout étudié des néomarxistes comme Poulantzas, Althusser<sup>10</sup>, etc. Pour ma part, en raison de la présence de Desroche, je me trouvais dans un milieu plus proche des idées chrétiennes-socialistes et même avec une certaine distance par rapport au mouvement autogestionnaire. Lui qui venait de faire paraître sa *Sociologie de l'espérance*, il était vraiment à contre-courant de ce matérialisme. Bien que je me sentais un peu en opposition à Desroche, il m'apparaît effectivement que son influence fut plus importante que je le pensais à l'époque.

### Qu'en était-il de votre rapport à la théorie de la décolonisation, qui était plutôt en vogue durant vos études, notamment en sociologie ? Sauf erreur, aucun de vos textes de cette époque ne fait référence à Fanon, Memmi ou Berque<sup>11</sup>. Pourquoi ?

Bien évidemment, j'ai lu ces auteurs durant mes études, principalement parce qu'ils faisaient partie de la littérature fondamentale en sociologie. Mais aussi, de façon générale, parce que la théorie de la décolonisation allait de pair avec la théorie de la dépendance. Seulement, il y avait une dimension psychosociale dans les écrits des penseurs de la décolonisation qui rebuttait sans doute le jeune marxiste que j'étais à l'époque, c'est-à-dire que leurs écrits avalisaient l'idée selon laquelle le problème de la colonisation trouvait sa source, sinon sa réponse, dans la psyché des individus plutôt que dans les structures sociales et les processus sociaux de la culture. Cela était plus près des idées de Desroche, d'ailleurs. Si je ne refusais pas l'idée selon laquelle la culture pouvait porter la marque de la dépendance, celle-ci ne me semblait pas pour autant en être le principal vecteur ; il y avait aussi l'importance des relations sociales et des rapports sociaux. Il me semble d'ailleurs que cette

10. Nicos Poulantzas, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Éditions du Seuil, 1974 ; Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965.

11. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961 ; Albert Memmi, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet/Chastel, 1957 ; Jacques Berque, *Dépossession du monde*, Paris, Le Seuil, 1964.

préoccupation est toujours restée présente dans mes travaux. Si j'ai quelque peu délaissé la rigidité des cadres d'analyse de ma jeunesse au profit d'une sociologie davantage centrée sur la culture et la subjectivité de l'acteur, j'ai toujours la conviction que ce ne sont pas les idées qui mènent le monde, mais plutôt les représentations. Et les représentations sont des catégories qui font partie des relations sociales, qui sont intégrées dans les relations sociales, dans la matérialité et ne peuvent en être complètement dissociées, raison pour laquelle il faut les analyser dans un même ensemble plutôt que de dire qu'il y a des mythes collectifs ou des psychoses collectives qui expliquent les comportements matériels. Il n'y a pas de relations qui procèdent d'intentions pures. Toute intention est le produit d'un moment particulier où se constituent des rapports de force et des oppositions particulières. Une histoire des idées qui serait purement une histoire idéologique des idéaux m'apparaîtrait foncièrement erronée.

**Très bien, nous y reviendrons. Pour l'heure, en 1976, vous quittez Ottawa pour Paris afin d'y réaliser votre thèse de doctorat. Comment avez-vous vécu l'expérience de cette première rencontre avec la France?**

Au départ, je n'avais pas d'engouement particulier pour réaliser des études en France. J'ai même songé un moment à l'Angleterre ou aux États-Unis. Mais l'Amérique états-unienne, c'était l'*empire* et je ne pouvais me résoudre à l'idée d'aller étudier là-bas, surtout que mon anglais n'était pas très fort. Je pense d'ailleurs que je n'y étais jamais encore allé à ce moment-là. Finalement, je me suis dit que la France n'était peut-être pas si mal après tout. Nous étions en 1976, année de l'élection du Parti québécois. Je me souviens avoir vécu la victoire du PQ à la maison des étudiants canadiens dans un enthousiasme généralisé, comme s'il s'y produisait une révolution.

Petit à petit, la France s'est montrée plus accueillante que mes premières impressions ne le supposaient, et j'y ai trouvé un milieu intellectuel qui était très stimulant. Au Collège coopératif associé à l'École des hautes études en sciences sociales où j'étudiais, les étudiants au diplôme d'études approfondies (DEA) n'étaient pratiquement pas encadrés. Desroche, qui avait beaucoup de pouvoir au sein de l'institution, avait une approche pédagogique particulière; il considérait que les étudiants pouvaient construire eux-mêmes leur formation et choisir leur orientation. Il distribuait d'ailleurs assez facilement des doctorats, avec une rigueur que l'on jugerait un peu douteuse aujourd'hui. Il devait avoir 250 étudiants sous sa direction, des étudiants qu'il « ramassait » en faisant ses tours du monde sur les coopératives, que ce soit lors de ses voyages dans les pays nordiques durant l'été, en

Afrique et en Amérique du Sud durant l'hiver, ou encore pendant ses séjours au Québec durant l'automne. Il valorisait la formation pratique à l'université et avait la réputation de donner des doctorats à des travailleurs qui acceptaient, tout simplement, de rendre compte à l'écrit de leur expérience dans les coopératives. Et il traficotait les jurys de thèse de manière à ce que les soutenances se déroulent favorablement. L'École des hautes études n'approuvait pas trop ses manières de faire; elle commencera à lui serrer la vis après un certain moment. Aussi, ses séminaires étaient très peu structurés, sans notes et sans évaluations véritables, quoiqu'il était d'une grande éloquence. Même pour mon projet de thèse pour le DEA, Desroche n'a pas jugé bon de me faire passer un examen synthèse, comme l'exigeait la tradition. Il m'a signé le formulaire sans que je passe devant un jury. Nous étions vraiment dans un milieu sans cadre, où l'on pouvait échafauder soi-même sa formation. Nous avions en revanche une très grande liberté et une très grande mobilité, ce que j'appréciais beaucoup. À la différence du Canada et des États-Unis, le monde intellectuel parisien opérait vraiment à la manière d'un espace public. Les séminaires de Lévi-Strauss, Foucault, Bourdieu et Touraine étaient ouverts à tous; les gens savaient où ils enseignaient et nous étions libres d'y assister. J'ai assisté à certains, mais je regrette de ne pas en avoir profité assez.

### **J'imagine que vous avez quand même eu à soutenir votre thèse !**

Ça aussi, c'est toute une histoire, très révélatrice du type de directeur qu'était Desroche. Une fois la soutenance arrivée, Desroche m'a annoncé qu'elle n'aurait pas lieu à l'École des hautes études en sciences sociales, comme prévu, mais à l'Université du Mans. La raison était qu'un colloque sur les coopératives se déroulait à cet endroit et il avait été décidé, sans même m'en parler, que ma soutenance serait un atelier du colloque, dûment inscrite au programme. Elle serait présidée par le président de l'Université, Christian Philip, qui était un bon ami du ministre de l'Éducation français de l'époque, président des amitiés France-Québec, mais surtout un homme de droite. La veille de ma soutenance, Desroche finissait de lire attentivement ma thèse et me faisait part du risque de contentieux entre le président et moi. J'ai donc décidé d'assumer ma posture et j'ai adopté un discours de gauche très marqué durant ma soutenance, ce qui n'a pas déplu à Desroche, qui m'a louangé au moment de prendre la parole durant la soutenance. Le lendemain du colloque, lors d'une séance, il m'a même invité au pied levé à prendre la parole devant l'assistance pour leur parler du modèle d'éducation dans le Mouvement d'Antigonish. À la

suite de cela, il m'a écrit une petite note, m'invitant à coucher sur papier ce que j'avais dit et qu'il le publierait dans la revue *Archives des Sciences sociales de la coopération et du développement*.

**Il s'agit de votre texte «L'éducation des adultes par la coopération économique: Le Mouvement d'Antigonish», paru en 1981? (D-1981c)**

Oui, exactement. Pour Desroche, ce texte était, en quelque sorte, ma consécration, ou du moins une sorte de reconnaissance par lui que j'entrais dans la catégorie des «collègues». C'est aussi le premier texte que j'ai publié dans une grande revue. C'était un peu comme le maître qui introduisait un nouveau membre dans la confrérie. Par la suite, Desroche fut souvent invité au Québec. Il était en lien avec des gens d'Ottawa et de Rimouski, notamment. Pour ma part, j'ai toujours tenu à garder une certaine distance. Quand je me rendais à Paris, j'avais l'habitude de passer le voir, mais petit à petit, comme j'ai délaissé l'étude du mouvement coopératif, nous nous sommes perdus de vue. Je n'avais pas pour ambition de devenir un praticien du développement ni un spécialiste de la coopération. J'avais étudié les coopératives parce que ce qui m'intéressait, c'était la question de la démocratie autogestionnaire, la question nationale, mais aussi l'articulation des sociétés à une sociologie plus globale.

**Durant votre séjour doctoral en France, y a-t-il des cours qui vous ont marqué, des figures intellectuelles autres que Desroche que vous avez suivies?**

Il faut préciser que j'ai vécu deux moments français. Le premier, dont je vous parle ici, a duré une seule année, dans le cadre de ma formation doctorale. Comme je réalisais mon doctorat au Collège coopératif, j'évoluais dans un milieu assez isolé. Je suivais des séminaires avec certains professeurs du collège. Je pense particulièrement à Claude Vienney, spécialiste de l'économie sociale, à qui je dois l'armature théorique de ma thèse, soit la tentative d'articuler les rapports changeants entre la coopérative comme association communautaire et la coopérative comme entreprise greffée à l'économie dominante<sup>12</sup>. J'ai assisté au séminaire d'Albert Meister sur l'autogestion et à quelques séminaires d'Alain Touraine, qui commençait alors ses grands travaux sur les mouvements sociaux<sup>13</sup>. C'est toutefois dans

12. Claude Vienney, *Les institutions coopératives comme agents de transformations économiques et sociales*, Paris, Université Paris-I, UER Travail et questions sociales, École des hautes études en sciences sociales, Centre de recherches coopératives, 1976.

13. Albert Meister, *L'autogestion en uniforme*, op. cit. ; Alain Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.

le cadre d'un second séjour, réalisé quelque six ans plus tard, une fois devenu professeur à Ottawa, que je prendrai beaucoup plus de liberté et que j'investirai plus profondément la philosophie politique française. J'y reviendrai.

**Au moment de votre retour de Paris, en 1977, avez-vous vécu le syndrome du « retour d'Europe » comme certains de vos prédécesseurs? Votre confrontation à la « grande culture » française a-t-elle déclenché, chez vous, une forme d'angoisse ou de malaise?**

Non, pas vraiment. Comme je l'ai souligné précédemment, je n'ai jamais vécu ma formation universitaire comme un décentrement ou une « émigration » comme le percevra Fernand Dumont lorsqu'il décrira la distance comme intellectuel qui le séparait de son milieu familial. Il en est ainsi de mon passage de Bathurst à Ottawa; je n'ai jamais senti que ces institutions ne m'avaient pas donné la formation ou les outils nécessaires pour terminer ma scolarité à Paris.

**Aucun sentiment d'infériorité? Même par rapport à votre accent, à votre façon d'écrire, etc.?**

Non, pas vraiment. Oui, les gens n'étaient pas indifférents à mon accent, mais je n'ai jamais eu l'impression que les Français ne me comprenaient pas. C'était aussi le cas pour l'un de mes frères, qui est lui aussi passé par Paris pendant que j'y étais. J'en suis venu à la conclusion que cela s'expliquait peut-être par notre petit côté « minoritaire »; c'est-à-dire que du moment où nous quitions Caraquet pour Bathurst ou Moncton, nous avions un accent. J'ai un accent à Montréal comme à Ottawa! C'est dire que je ne suis jamais surpris que l'on remarque mon accent à Paris. À l'inverse, j'ai connu des étudiants montréalais qui, croyant qu'ils parlaient un français « normal », furent un peu bousculés dans leur identité francophone lorsqu'ils arrivèrent en France. Ils constataient avec surprise qu'ils avaient du mal à se faire comprendre lorsqu'ils commandaient une chose aussi simple qu'un pain dans une boulangerie parisienne.

**Diriez-vous que le « retour d'Europe » serait plus fréquent ou plus compréhensible chez les Québécois que les Acadiens? Parce que le Québécois peut se penser membre d'une nation vigoureuse et aspirer à un État souverain, ce qui n'est pas le cas pour un Acadien, fut-il nationaliste...**

Dans le « retour d'Europe », il y a cette idée d'un choc induit par le contact avec la « grande culture », qui nous ramène à notre « petite culture » (D-2005c). Mais la culture acadienne est suffisamment petite pour que ce

choc soit appréhendé en amont, ce qui est moins vrai pour le Québec, où l'on a cru après les années 1960 que l'on était une société normale, que l'on était une « grande société ». C'est pourquoi comme Acadien je n'ai jamais été vraiment choqué. En fait, j'ai plutôt le souvenir d'interactions cocasses. Comme cette vieille aristocrate du 16<sup>e</sup> arrondissement de Paris qui me louait un appartement quand j'étais étudiant et qui disait de mon parler acadien qu'il était « paysan ». C'était toujours une surprise pour elle, si bien qu'elle amenait parfois des amis pour me faire parler devant eux. C'était d'autant plus surprenant pour elle parce que j'étais au doctorat, ce qui jurait avec l'image de la vieille paysannerie française.

**Une fois rentré, vous êtes embauché comme professeur spécialisé en sociologie du développement à l'Université d'Ottawa. Vous terminez en même temps votre thèse de doctorat, que vous déposez formellement en 1981. Comment se passent vos premières années comme jeune professeur ?**

Ces années sont d'abord marquées dans le monde intellectuel, particulièrement français, par une remise en cause profonde du postulat marxiste, dans la foulée de la critique du totalitarisme soviétique qui s'était amorcée dès la mort de Staline par le discours de Khrouchtchev (1956) et qui s'affirmera dans l'œuvre de Soljenitsyne. Ensuite, on se rendait compte progressivement que les expériences coopératives et autogestionnaires, pour lesquelles plusieurs intellectuels de ma génération s'étaient enthousiasmés, débouchaient souvent sur des échecs. Il commençait aussi à y avoir de plus en plus de réflexions sur la contre-culture et sur le dysfonctionnement des communes, le rêve autogestionnaire des *sixties*. Ces réflexions nous amenaient à prendre conscience des limites politiques et institutionnelles de l'utopie autogestionnaire. L'idée qu'un jour la société pourrait s'auto-gérer sans institution, de manière spontanée, suivant un mécanisme presque naturel, ne fonctionnait pas. On retrouvait un peu le même principe dans l'utopie socialiste, dont l'idéal d'une société réconciliée avec elle-même, sans mécanisme instituant, proposait de penser le capitalisme sans les institutions de démocratie libérale. C'était le sens de la critique que formulait Pierre Rosanvallon à Marx et à la pensée autogestionnaire dans son *Capitalisme utopique*, paru durant cette période<sup>14</sup>. Lui-même, l'un des penseurs importants de l'autogestion, estimait qu'elle avait échoué en raison de son manque de réalisme politique.

14. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil, 1979; *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976.

**Autrement dit, le problème de la pensée autogestionnaire est qu'il lui manquait un principe de réalité.**

Ou, du moins, qu'elle fonctionnait à partir d'un impensé politique, d'un irréalisme politique. Au fond, aujourd'hui, les partisans de l'autogestion, du coopérativisme et surtout de la démocratie directe reconduisent le même problème en pensant la démocratie dans sa forme la plus pure, sans égard pour les principes de réalité ou d'institution qui la composent (D-2016a). C'est comme si nous n'avions rien appris de la faillite du communisme et de l'élan autogestionnaire des années 1960.

C'est à ce moment que je me souviens avoir découvert la pensée de Claude Lefort. C'était en avril 1981, lorsque je me suis rendu à Paris pour soutenir ma thèse de doctorat ; j'ai acheté *L'invention démocratique*<sup>15</sup>. C'est une lecture qui a eu une influence majeure pour moi. Il y a de ces bouquins qui changent intellectuellement nos vies. Lefort exprimait quelque chose qui était dans l'air du temps, mais qui n'était pas encore formulé, du moins pas encore clair pour moi. Sa critique du marxisme et du totalitarisme, sa réflexion sur l'expérience et l'institutionnalisation de la démocratie moderne me conduiront à m'intéresser davantage à la philosophie politique, mais aussi à une compréhension plus libérale de la démocratie (D-1991b ; D-1994g). C'est une lecture qui m'a amené à prendre conscience que l'autogestion, pour fonctionner réellement, devait être intégrée dans un principe politique plus large que l'expérience de la démocratie moderne peut expliquer. Et que rompre avec la démocratie moderne en faisant le pari de reprendre à chaque génération le projet de la démocratie directe, à « faire de l'usine notre gouvernement » comme le disait Proudhon, nous condamnait à connaître échec sur échec.

**N'est-ce pas aussi une critique du socialisme dit utopique (plutôt que « scientifique »), qui s'imagine une société naturellement autogérée, anarchique car sans institutions, alors que le marxisme scientifique exige un moment politique et institutionnel fort, celui de la dictature du prolétariat ?**

Cette critique venait d'ailleurs de gens qui avaient cru en une nouvelle utopie socialiste. Pierre Rosanvallon lui-même avait commencé sa carrière comme chercheur à la Confédération française démocratique du travail, où il était devenu en quelque sorte l'idéologue de l'autogestion. Son constat

---

15. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

était que l'expérience autogestionnaire ne pouvait fonctionner que si elle était intégrée à une proposition de politique libérale et d'institution démocratique. J'étais un peu dans le même cheminement de pensée, ce qui m'a amené à m'intéresser à la démocratie et à son histoire, à la société civile et à ses limites d'autogouvernement. Il apparaissait clair pour moi que l'on ne pouvait simplement donner le pouvoir à la société civile, cette « chimère insaisissable » qui peut aller dans n'importe quelle direction (D-1992c). C'est à ce moment que je me suis mis à lire, au-delà de Claude Lefort et Alain Touraine dont j'ai parlé, des auteurs comme Jürgen Habermas sur l'histoire de l'espace public et Louis Dumont sur l'individualisme et la société holiste<sup>16</sup>.

### Et Castoriadis ?

Non, pas beaucoup. J'aurais peut-être dû, car il était engagé dans des réflexions similaires, mais j'ai toujours senti une forme de dogmatisme dans sa pensée qui ne me plaisait pas. Castoriadis a une position de juge. Je trouvais à l'époque que Lefort disait un peu la même chose, mais en accordant une plus grande place au principe d'indétermination. Je pense aussi avoir, peut-être malgré moi, reproduit la querelle qui venait de s'installer entre Lefort et Castoriadis, deux intellectuels pourtant longtemps amis, cofondateurs de la revue *Socialisme ou barbarie*.

**Je note que Raymond Aron est absent de vos textes de l'époque. Pourquoi ? Ses réflexions sur la modestie et sur les régulations institutionnelles de la démocratie libérale vous auraient été d'intérêt, non ?**

Effectivement, les réflexions d'Aron sur l'État rejoignaient ma sensibilité, quoique je les ai surtout assimilées à travers l'œuvre de Lefort. Pourquoi pas Aron ? Je l'avais lu un peu à travers mes cours de science politique, je me rappelle même que le premier livre de sociologie que j'ai acheté était *Dix-huit leçons sur la société industrielle*<sup>17</sup>. La seule réponse qui me vienne à l'esprit est encore là l'effet des querelles idéologiques. Le marxisme universitaire des années 1970 avait placé Aron un peu à la marge du champ intellectuel, pour ne pas dire qu'il l'avait ostracisé. Avec le recul, on peut tout de même dire qu'Aron avait raison. J'oserai le parallèle avec Marcel Rioux et Fernand

16. Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978 ; Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

17. Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1963.

Dumont pour le Québec<sup>18</sup>. Si on lisait davantage le premier que le second dans les années 1970, c'était surtout parce que son socialisme utopique et son idée de l'autogestion étaient mieux accordés au temps. Pourtant, on s'aperçoit aujourd'hui que l'œuvre de Dumont, à la différence de celle de Rioux, est bien plus solide et qu'elle transcende son époque. C'est pareil pour Aron.

**Lisiez-vous Fernand Dumont alors? Je vous pose la question en sachant que Desroche était un lecteur de Dumont...**

Je connaissais l'existence de Dumont à ce moment, mais je pense surtout l'avoir « capté » avant de le lire, par l'Acadie. C'est-à-dire que les premières thèses vraiment sociologiques sur l'Acadie, celles des Hautecoeur et de Camille Antoine Richard, sont des thèses dumontiennes, avec une insistance forte sur la culture et les représentations (voir le chapitre 1). Et c'est vrai, Desroche était un lecteur de Dumont. Je me souviens d'un jour où, lors d'une rencontre à son bureau, il m'avait tendu *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, en me disant que c'était une très bonne lecture<sup>19</sup>. Mais globalement, je dirais que Dumont viendra plus tard, à la fin des années 1980, au début des années 1990, lorsque je m'intéresserai davantage au Québec, intellectuellement.

**Et Gilles Lipovetsky, qui fait paraître son *Ère du vide* en 1983<sup>20</sup>?**

Je le lirai un peu plus tard, oui. Mais, entre ma thèse de doctorat et mon second séjour en France (1984-1985), ma réflexion était encore axée sur la sociologie du développement et celle des mouvements sociaux. C'est ce qui aboutira d'ailleurs à la publication de mon premier livre, *La société civile ou la chimère insaisissable*, paru en 1985 (B-1985). Mon projet avec ce livre, une suite théorique aux travaux que j'avais faits sur l'Acadie coopérative, consistait justement à dire que l'autogestion, par son spontanéisme ou son utopie socialiste, n'est pas politique, ni institutionnelle, mais plutôt utopique. Cette prise de conscience découlait aussi de ma lecture des travaux d'André Gorz sur les communes hippies des années 1960 et 1970<sup>21</sup>. Ce dernier rappelait, par exemple, que les communes qui avaient duré le plus

18. Marcel Rioux, *La question du Québec*, Paris, Seghers, 1969; Fernand Dumont, *La Vigile du Québec*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971.

19. Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, Sociologie d'aujourd'hui, 1981.

20. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

21. André Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1977; *Les chemins du paradis, l'agonie du Capital*, Paris, Galilée, 1983.

longtemps furent celles où l'on avait refusé de donner une liberté totale à l'organisation pour plutôt donner un champ de contraintes à ses occupants (répartition des tâches ménagères, établissement d'échéanciers, hiérarchisation des rôles, etc.). J'en tirais l'idée selon laquelle l'harmonie spontanée des passions est une idée qui ne passe pas le test de la réalité. Si on essaie de tout libéraliser et de tout laisser à la spontanéité, on retourne à l'espace d'un chaos initial. Aménager des espaces de liberté implique donc, inévitablement, l'aménagement d'un ensemble d'espaces de contraintes, d'obligations et de régularités, ce que la société peut et doit donner. C'est donc dire que si l'on veut penser l'autogestion, il faut la penser avec une forme politique minimale, d'où mon intérêt pour le concept de « société civile », qui apparaissait comme cette forme organisée que je cherchais. La société civile n'est pas qu'une production culturelle; dans son sens le plus direct que l'on trouve chez Gramsci (et que je reprenais), elle désigne aussi l'espace associatif entre les individus et l'État (D-1991c; D-1992c; D-1992e). C'est un lieu qui n'est pas de l'ordre de la famille, qui n'est pas une socialité primaire mais plutôt secondaire, contractuelle. Concrètement, elle désigne des associations, des chambres de commerce, des civilités, etc. Pour ma part, j'estimais que si l'on (dans le cas acadien) ne pouvait pas aspirer à un État pour organiser l'autonomie d'une collectivité, on ne pouvait pas non plus la ramener à un spontanéisme individuel ou familial, puisqu'il y a un espace entre les deux qui est le lieu d'une organisation sociale. Ainsi, prendre l'Acadie comme société civile, comme je le dirai plus tard, signifie que l'Acadie se dote de lieux d'autonomie, comme des municipalités, des associations, des districts scolaires, etc., qui sont riches en potentialité politique (D-1996f). On peut donc lire *La société civile ou la chimère insaisissable* à la fois comme une critique du socialisme utopique et comme ma sortie officielle du marxisme.

**Entre-temps, la scène politique bouge beaucoup au pays. Il y a notamment le premier référendum sur la souveraineté du Québec en 1980, le déclin du Parti acadien, les débats constitutionnels, le rapatriement de 1982, etc. Prenez-vous position sur ces questions?**

Je n'interviens pas tant que ça dans le débat public à ce moment, et la question québécoise ne m'interpelle pas beaucoup à l'époque, tout comme la question acadienne. Je précise: elles ne m'interpellent pas sur le plan de la recherche académique, mais je suis évidemment avec grande attention l'actualité politique. Comme je le disais, mes premières années d'enseignement à Ottawa sont très orientées en sociologie du développement. C'est

d'ailleurs à ce titre que je suis embauché comme professeur. Je m'éloigne un peu de l'Acadie et des coopératives, qui ont été une forme de passage obligé au doctorat.

Cela étant, je serai vite, un peu malgré moi, rattrapé par mon «ethnie». Je pense avoir toujours été rattrapé par mon «ethnie», cela avait été le cas à Paris, où j'allais étudier le développement en Amérique latine, et je me suis retrouvé à étudier le sous-développement de la société acadienne. Si on m'avait embauché à titre de spécialiste du développement, on m'avait aussi embauché, justement, parce que j'avais fait une thèse sur l'Acadie et que je connaissais bien la francophonie hors Québec. Il faut dire qu'il n'y avait pas vraiment, à ce moment, de professeurs issus de la francophonie hors Québec et qui travaillaient sur cet objet. Ainsi, assez rapidement, le monde associatif de la francophonie minoritaire allait commencer à me solliciter. Dès le début des années 1980, la Fédération des francophones hors Québec (FFHQ), l'ancêtre de la Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada (FCFA), me demandera de faire des conférences et de participer à des comités, notamment sur le forum socio-économique qu'elle préparait. Petit à petit, la francophonie canadienne s'imposera comme un axe de recherche, en plus des cours que je donnais sur la sociologie politique, les mouvements sociaux et la sociologie du développement (D-1982; D-1989). Ça m'a amené à combiner rapidement ces deux champs d'expertise, et à étudier l'Acadie et la francophonie hors Québec à partir d'un prisme sociopolitique plutôt que socioethnique. Pour ma part, les premiers textes que j'ai produits sur l'Acadie, après ma thèse, sont surtout des textes qui partent de la question de l'autonomie en Acadie et de l'individualisme démocratique (D-1984a; D-1986). La francophonie minoritaire représentait alors surtout, pour moi, un prétexte pour étudier des questions plus larges de sociologie politique.

**Ce sera aussi l'occasion pour vous de réinterroger le cheminement du néonationalisme acadien des années 1970, celui que vous aviez vu émerger durant votre jeunesse. Vous chercherez à comprendre son évolution, à comprendre le passage entre le nationalisme acadien traditionnel et le néonationalisme acadien.**

Oui, j'étais frappé par le fait que des penseurs comme Jean-Paul Hautecoeur et Michel Roy, dont nous parlions plus tôt, étaient encore dans le rejet de la tradition. Je trouvais plus intéressant et pertinent de chercher à comprendre le retour du néonationalisme acadien au cours des années 1970, des débats sur la dualité et des tentatives de redéfinition d'une

identité acadienne qui bouge et qui s'affirme. C'est une conviction qui a toujours animé mon travail de sociologue: on doit s'intéresser à l'air du temps. Un sociologue ne peut pas expliquer le monde à partir d'une théorie. Il doit plutôt vivre son époque et essayer de la capter, tout en lui donnant des racines théoriques et historiques. Un sociologue qui ne lit pas les journaux, c'est aberrant. Vous savez, il y a un petit côté «populiste» à notre métier; il faut être dans l'air du temps, surfer sur la vague des transformations. Ainsi, ce n'est pas un hasard si je me suis intéressé à la sociologie du développement et au Tiers-Monde à une époque où le tiers-mondisme et les grands enjeux de développement régional se posaient. De la même manière, ce n'est pas par hasard que je me tourne vers les enjeux de démocratie au cours des années 1980, à l'heure où le monde connaît une importante vague de démocratisation avec la critique de l'URSS, l'effondrement des régimes autoritaires en Amérique latine et les campagnes sur la démocratie du président américain Carter. Ce sera la même chose, plus tard, avec la poussée des enjeux mémoriels, que j'intégrerai dans mes perspectives de recherche.

Tentons une synthèse de vos propos jusqu'à présent. Il me semble se dégager certaines lignes de force critique dans votre itinéraire intellectuel de jeunesse: celle d'abord d'une critique du marxisme orthodoxe; ensuite une critique de la raison abstraite et utilitaire; et finalement, une critique des philosophies de l'histoire et des grandes vérités. On a aussi l'impression qu'avec la théorie de la dépendance puis la théorie de l'autogestion, vous prenez une distance à la fois du schéma moderniste classique de l'histoire, linéaire, uniforme, calqué sur celui des grandes nations, et de la thèse du retard sur la modernité de la culture acadienne. Votre intérêt pour le modèle coopératif l'attesterait – un mode traditionnel, catholique *et* indicateur d'une subjectivité à l'œuvre dans l'histoire moderne. Pour schématiser encore, votre pensée s'articulerait autour de trois grands axes: a) l'importance de la culture et des traditions en modernité; b) la liberté comme indétermination; c) la critique des philosophies de l'histoire, des vérités fortes et, *a fortiori*, des lectures matérialistes, rationalistes, universalistes et abstraites. Vous reconnaissez-vous dans ce portrait?

Oui, je pense que c'est juste. Vous l'avez bien dit, ces continuités se rapportent au souci de continuité des cultures sociétales et à l'idée selon laquelle il y a des singularités et des parcours différenciés dans l'histoire. Avec le recul, je vois combien mon intérêt pour l'autogestion et pour le développement régional rejoint finalement la grande question de l'autonomie collective des petites unités. Dans le cas des coopératives, par exemple, l'enjeu sous-jacent était nul autre que celui de la démocratie

économique. Aussi, c'est vrai que j'ai toujours été un peu agacé par le «placage» universel de la théorie marxiste et sa prétention à offrir une explication tous azimuts de l'histoire. On peut aussi en effet dire que j'ai trouvé dans les théories de la dépendance l'idée d'une lecture par «l'autre bout de la lorgnette», c'est-à-dire qui se propose de comprendre l'expérience de la modernité – ou du capitalisme, à l'époque – par l'entremise (ou à partir) des sociétés dépendantes. En outre, une autre question m'habitait déjà à l'époque et continuera de me tarauder: celle de l'*action*. Le choix d'une théorie de la dépendance, d'un marxisme autogestionnaire ou d'un marxisme qui n'était pas complètement orthodoxe se liait déjà à l'idée qu'il y a une part de liberté et d'action dans l'histoire qu'aucune théorie ne peut entièrement subsumer.

**On comprend mieux dès lors votre intérêt pour l'autogestion, plutôt que pour le communisme...**

En effet, il y avait dans l'autogestion une certaine volonté – en l'occurrence une action – qui n'était pas liée à un système, à la différence du communisme qui, pour sa part, devait s'instaurer en référence à une téléologie dictant la forme historique par laquelle adviendrait l'humanité. L'autogestion impliquait d'autres enjeux, ceux de la prise en charge et de l'autonomie, dictés d'une certaine façon par le milieu dans lequel les individus évoluent.

**Tout cela se rapporte aussi à l'idée qu'il y a une contingence dans le social, une indétermination que le chercheur se doit de prendre en compte lorsqu'il se penche sur son objet.**

Tout à fait. Dans le marxisme, il y a peu de contingence, peu de place pour l'avènement et l'événement. Marx disait que les hommes font leur histoire, peu importe la conscience qu'ils en ont, c'est-à-dire qu'il y a une espèce d'obligation à faire ce que ta classe sociale t'intime de faire. Cette lecture unidimensionnelle et unidirectionnelle m'apparaissait alors un peu aliénante pour toutes les autres pratiques sociales des travailleurs et des paysans. Dans cette perspective, l'expérience coopérative, parce qu'elle n'était pas l'expression pure de la classe ouvrière, apparaissait uniquement comme une pratique traditionaliste, alors qu'elle était pourtant bien plus que cela à mes yeux. La forme coopérative traduisait aussi, et surtout, une volonté de prise en charge collective au nom, dans le cas acadien, d'une identité ou encore, dans d'autres cas, au nom d'une histoire, d'une religion plutôt que d'une classe universelle. Mon intérêt pour les coopératives tenait

aussi au fait qu'elles étaient des expériences de propagation négociée, c'est-à-dire qu'elles s'arrimaient à l'univers qui les entourait – dans le cas acadien, il s'agissait de la modernité économique capitaliste – tout en négociant cet arrimage. Très tôt, j'ai donc eu cette intime conviction que tout ne pouvait être écrit d'avance et qu'à titre de sociologue, je devais faire entrer des variables et des dynamiques socioculturelles, sociétales et politiques, que je qualifierai plus tard d'*intention*, c'est-à-dire le principe instituant autour duquel se totalise la société et se forme un monde commun.

**D'où votre intérêt pour la société civile comme lieu de négociation, lieu du débat, du conflit et surtout, lieu des possibles. Est-ce bien le sens de votre attachement à la société civile ?**

Absolument. C'est-à-dire que très tôt l'idée de la société civile s'est imposée pour désigner les lieux qui ne sont pas complètement régulés par l'État ni le droit (A-1985). Si je l'ai qualifiée de « chimère insaisissable », c'est d'abord et avant tout parce que cette société civile désigne un ensemble d'éléments aux contours variables, qui vont dans tous les sens : des processus d'égalisation, des processus de tradition, des processus de hiérarchisation, de la culture, des langues, des identités culturelles, des identités religieuses, bref, tout un ensemble d'éléments qui ne sont pas expressément désignés comme émancipateurs dans la tradition marxiste. Mais cette société civile, elle était « civile », justement parce qu'elle impliquait un mécanisme de négociation politique entre des regroupements. Comme je l'ai déjà écrit, il s'agit d'un regroupement qui n'est ni une famille ni un gouvernement, mais quelque chose de mitoyen, soit la résultante des liens sociaux qui forment un corps politique. La distinction entre « société » et « société civile » est cruciale ici. La société, on peut l'analyser comme une structure normative (Durkheim) qui organise, hiérarchise et surdétermine le monde. La société civile implique, quant à elle, une part d'indétermination, d'échanges et de négociation, mais aussi de volonté politique, autant individuelle que collective, par laquelle elle peut façonner le monde.

**Il me semble aussi que vous décrivez dans votre ouvrage deux lectures fortes de la société civile. La première lecture serait « contractualiste », où la société civile apparaît comme le lieu d'une pure négociation et du contrat. La seconde lecture serait plus « sociologique » où là, au contraire, il existerait quelque chose comme un donné, un monde déjà là,**

**indéterminé, dans la société civile. Vous semblez dire qu’aucun des deux pôles ne peut se suffire à lui-même, que c’est plutôt dans leur tension, simultanément appréhendée, que l’on arrive à une synthèse féconde.**

C’est-à-dire que la première lecture de la société civile en est une que l’on pourrait qualifier de pure transparence. C’est précisément la définition qu’en donnait Diderot dans l’*Encyclopédie*. Pour lui, la société civile n’inclut pas les unités « naturelles » que sont la religion et la famille. Tout au plus, elle se limite au commerce organisé entre les hommes dans l’espace qui sépare l’État des individus. Autrement dit, à l’époque de Diderot, la société civile désigne ce qui est public et civil, donc purement transparent et construit. Chez Marx et Hegel, la société civile se dilue encore davantage pour devenir un pur rapport utilitaire et marchand. Il faudra attendre l’intervention de Gramsci, qui reprochera à l’entendement marxiste de la société civile de l’avoir dépouillé de ses aspects culturels et subjectifs. Si les fascistes plutôt que les communistes avaient réussi à prendre le pouvoir en Italie et à devenir hégémoniques, constate Gramsci, c’est surtout parce qu’ils avaient réussi à intégrer dans leur discours des valeurs irréductibles aux rapports marchands et qui se rapportaient à l’expérience de la paysannerie, au catholicisme et à la tradition italienne. La société civile gramscienne renvoie au second pôle, qui est celui d’une société civile plus « épaisse », travaillée par la culture, les mœurs, les sociabilités religieuses, etc.<sup>22</sup>. Pour ma part, j’ai toujours voulu penser la tension entre ces deux pôles. Si la société civile devient purement marchande et utilitaire, elle perd sa dimension culturelle au profit d’une vision strictement contractualiste des rapports humains. À l’inverse, si la société civile devient purement culturelle, dans le sens d’un espace uniquement formé de traditions, elle perd sa dimension civile et construite. Donc, la société civile moderne n’est autre que la rencontre entre une dimension construite, contractualiste, très moderne, et une dimension culturelle, traditionnelle (A-1985 ; D-1991c).

**Y a-t-il pour vous, au début des années 1980, un risque d’effacement de la société civile ou, à tout le moins, le risque de voir l’un des deux pôles prendre le dessus sur l’autre ?**

Non, pas vraiment. Au début des années 1980, je ne suis pas du tout inquiet quant à une éventuelle disparition de la société civile, même dans sa dimension culturelle. Mon propos consiste plutôt à dire que nous n’avons pas suffisamment pensé ni reconnu la permanence de cette dimension

22. Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, 1977.

culturelle et donc, que tout un pan de la réalité sociale nous échappe. Je commence d'ailleurs mon livre sur la société civile en parlant de l'émergence de nouvelles formes de protestations et de revendications à fondements identitaires qui n'émanent pas de l'espace économique et dont il faut rendre compte.

### À quels mouvements sociaux pensiez-vous ?

Je fais ici surtout référence à l'émergence, dans les années 1980, de nouveaux mouvements féministes, écologistes, à l'affirmation des mouvements régionaux bretons et occitans en France, ou encore à la formation du mouvement Solidarnosc en Pologne, qui s'affirmait comme une forme de dissidence contre le communisme au nom de la sauvegarde de l'identité nationale polonaise (D-1987b; D-1992e). Tous ces mouvements, que Touraine étudiait déjà depuis quelques années, signalaient avec force qu'une mutation profonde était en train de se produire en Occident<sup>23</sup>. Au même moment, on commençait aussi à réaliser que Mai 68 et la grande mouvance des *sixties* avait non seulement été individualiste, mais signalait aussi l'entrée en modernité de toute une génération qui, bientôt, allait donner une voix à de nouveaux acteurs sociaux (femmes, Afro-Américains, autochtones, environnementalistes, régionalistes, etc.) dont le champ d'expérience n'était pas explicable uniquement par le marxisme. Ainsi, le concept de société civile, en accréditant sa dualité contractualiste et culturelle, nous permettait, me semble-t-il, d'avoir une meilleure prise sur la réalité de ces mouvements sociaux en contournant une analyse classique par la classe sociale.

### Pour boucler cette boucle, quel héritage le marxisme va-t-il laisser chez vous ? Qu'avez-vous gardé de ce dialogue de jeunesse avec Marx ?

Je dirais qu'il y a deux legs fondamentaux. Le premier renvoie à une interrogation sur l'égalité, question pour le moins essentielle qui me semble avoir été ensevelie ces dernières années par la multiplication des réflexions sur l'identité et la démocratie. J'ai, pour ma part, toujours le sentiment que cette question m'habite. Le second concerne ma propre démarche scientifique, qui est toujours restée celle d'une sociologie historique. Le marxisme comme théorie de l'histoire en marche, c'est une dynamique qui est toujours restée fondamentale à mes yeux. J'ajouterai aussi qu'il y a malgré tout quelque chose de l'analyse marxiste de la culture qui est resté chez moi, soit

23. Alain Touraine, *La voix et le regard*, op. cit. ; Jürgen Habermas, «New Social Movements», *TELOS*, n° 49, 1981, p. 33-37.

cette idée selon laquelle les représentations et les discours sont des constructions, sans pour autant avoir pour visée explicite celle de la domination (à la différence de la sociologie de la domination à la Bourdieu ou à la Foucault<sup>24</sup>, qui ne m'a jamais vraiment interpellé).

---

24. Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980; Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

## Chapitre 3

# Découvrir la philosophie politique française

---

*François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel:* Nous aimerions approfondir votre second «moment français», celui du milieu des années 1980, auquel vous avez déjà fait référence. Vous vous rendez à Paris pour réaliser un second stage d'étude, cette fois-ci à titre de jeune professeur à l'Université d'Ottawa. Surtout, vous arrivez à un moment particulier de l'histoire intellectuelle française, alors que le devenir des régimes démocratiques, confrontés à l'échec de l'expérience communiste, suscite un nouvel engouement dans l'univers de la philosophie politique. Pourriez-vous nous replonger dans ce contexte et nous expliquer comment ce second séjour français vous amène à réfléchir aux finalités de la démocratie en modernité, tout en vous éloignant de votre moment autogestionnaire et des théories de la dépendance?

*Joseph Yvon Thériault:* J'arrive effectivement dans un contexte où la question de la démocratie ressurgissait après avoir été en quelque sorte bannie par la gauche intellectuelle qui, à force de l'associer à une nouvelle forme d'idéologie bourgeoise, ne lui avait crédité aucune force émancipatrice ou aucun progrès social. La démocratie, lue à travers la grille marxiste, était perçue comme une sorte de «piège à cons», une idéologie bourgeoise qui n'avait rien d'un principe d'émancipation ou d'un progrès social. La nécessité d'une réflexion neuve sur la démocratie et le politique découlait aussi d'un besoin de refonder le discours de la gauche, qui était alors en crise tant sur le plan intellectuel que sur le plan politique, notamment avec la conversion du Parti socialiste français au social-libéralisme sous François Mitterrand. Il y avait cette impression que la pensée politique de gauche était en panne d'imagination politique, qu'elle était devenue incapable de poser de nouvelles fins et de nouvelles valeurs qui définiraient les possibles (D-1991b; 1992c). C'est ce qui explique, je pense, le succès

d'un penseur comme Claude Lefort qui, à partir de sa lecture du totalitarisme, a pu montrer à toute une génération d'intellectuels, dont j'étais, à quel point la démocratie représentait un *régime de possibilités* qui avait introduit des principes de liberté et d'action sociale. Le totalitarisme nous révélait ce qu'était la démocratie. D'après Lefort, les intellectuels du XX<sup>e</sup> siècle, en particulier les philosophes, n'avaient pas su comprendre et reconnaître les fruits de la démocratie. Loin d'être un régime idéal, loin d'en appeler à l'avènement d'un monde nouveau, la démocratie n'en demeurait pas moins le lieu d'une construction de la société par elle-même qui, comme Tocqueville l'avait déjà dit, produisait des merveilles. C'était tout le sens du propos de Lefort dans *L'invention démocratique*<sup>1</sup>.

### Un livre qui, disiez-vous, vous a beaucoup marqué...

Oui, c'est le livre qui a probablement le plus marqué ma vie intellectuelle parce qu'il a redéfini les paramètres à partir desquels j'allais construire ma compréhension du monde. Mais Lefort n'était pas seul; durant ce second séjour français, j'assisterai aussi au séminaire de Pierre Rosanvallon, qui commençait son grand cycle de séminaires sur l'histoire de la démocratie<sup>2</sup>. Je me mettrai à la lecture de leurs disciples et collègues les plus en vue, dont Marcel Gauchet et Pierre Manent, qui amorçaient leur carrière à l'époque<sup>3</sup>. Je m'initierai aussi à l'œuvre de l'historien François Furet<sup>4</sup>. Tous ces gens appartenaient à une mouvance que l'on a qualifiée, *a posteriori*, de «néo-tocquevillienne», c'est-à-dire qu'ils lisaient la réalité sociale à partir de Tocqueville et cherchaient à réhabiliter, en quelque sorte, la modernité démocratique pour mieux en assumer les ressorts et les composantes. Assumer cette modernité en revenait aussi à prendre à rebours toute une épistémologie téléologique de sortie de la modernité qu'avaient notamment théorisée le marxisme, le libéralisme et toute une théorie du progrès que l'on retrouvait chez Durkheim. Tocqueville nous incitait à réapprivoiser une certaine idée du progrès dans un cadre démocratique en référence aux principes suivants: le pouvoir émane du social et n'appartient, en propre, à personne; le social ne peut être totalement maîtrisé, car il est toujours producteur d'un nouveau sens à son devenir. Sans s'être totalement dissocié d'une certaine philosophie de l'histoire, Tocqueville, dans sa distinction

1. Voir aussi Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Seuil, 1986.

2. Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

3. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985; Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1982.

4. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

classique entre société démocratique et société aristocratique, avait défini la modernité comme une autre forme de société, un nouveau régime, une nouvelle logique qui nous avait pénétré et dont on ne pouvait véritablement envisager la sortie. L'égalité des conditions était cette nouvelle force sociale qui avait recomposé les rapports entre les êtres humains et déterminait désormais ce que nous étions. Il s'agissait dès lors de savoir ce que l'on souhaitait faire de ce monde-là plutôt que de vouloir en sortir et créer un monde nouveau. En d'autres termes, Tocqueville nous invitait à adopter une forme de modestie dans l'analyse du réel, à nous prémunir contre toute forme de posture scientifique de surplomb par rapport à la réalité sociale, que ce soit par une théorie sur la fin de l'histoire ou à partir de l'idéal d'un monde réconcilié avec lui-même<sup>5</sup>.

**N'y a-t-il pas tout de même un certain prophétisme chez Tocqueville, au sens où il a aussi cherché à montrer aux Européens, du moins aux Français, à quel point la démocratie américaine valait bien, sinon davantage que la Révolution française et ses suites?**

Oui, il croyait la démocratie inévitable mais son prophétisme était, pourrait-on dire, de nature sociologique, dans le sens où la modernité et son devenir ne sont pas joués d'avance, tout comme la démocratie d'ailleurs, qui peut être soit égalitaire, voire autoritaire, soit libre. Tocqueville, on le sait, est un aristocrate, un peu distant par rapport à la démocratie, mais surtout dans sa mouture européenne. Après tout, c'est elle qui a détruit sa famille, qui a coupé la tête du roi et qui a généré tout un chaos social au début du XIX<sup>e</sup> siècle en étant incapable de mettre fin à la Révolution. En se tournant vers les États-Unis, Tocqueville aperçoit une démocratie moderne, paisible, signe que ce régime ne conduit pas inéluctablement au chaos. Je ne dirais pas, pour ma part, qu'il y a quelque chose de « prophétique » dans cette lecture, au sens d'un commandement, ni d'un déterminisme absolu. Tocqueville dit plutôt : nous avons la démocratie comme règne de l'égalité des conditions, entendu comme un processus historique irréversible qui a renversé les vieilles sociétés, les hiérarchies, la royauté et la société de l'honneur. Et la démocratie, dans sa dynamique historique, doit être assumée, tout comme le lieu dans lequel elle prend forme. À savoir maintenant si la démocratie sera un lieu de liberté, un lieu d'égalité ou une nouvelle forme tyrannique, ça reste un choix à faire à l'intérieur du régime dans lequel on se trouve.

---

5. Alexis de Tocqueville, *Tocqueville, De la démocratie en Amérique; L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Robert Laffont, 1986.

**Vous employez régulièrement une formule lefortienne pour résumer tout cela : il s'agit de la démocratie comme *processus*, voulant dire par là que s'il y a triomphe de la forme démocratique et de certains idéaux qui lui sont associés, les divers accents donnés à cette forme et sa concrétisation sont, quant à eux, appelés à varier.**

Cette idée est déjà présente chez Tocqueville, quand il fait remarquer à quel point le passage d'une société non démocratique vers une société démocratique laisse une inévitable impression d'incertitude et d'indétermination. L'homme de l'âge démocratique n'a plus de repères ni d'altérité (religieuse, surtout) pour lui dicter ses valeurs et ses orientations; il évolue dans une société laissée en bonne partie à elle-même et traversée par d'interminables questionnements sur ses finalités. La démocratie moderne introduit donc l'enjeu d'une interrogation permanente de la société sur elle-même, c'est-à-dire un « processus » qui assure la multiplication des points de vue et des questionnements de manière à ce qu'il en surgisse des éléments d'action, des éléments de possibilités.

**Cela nous amène à l'idée de la démocratie comme équilibre entre des pôles en tension – individualisme et collectivisme; égalité et liberté; institution et autodétermination.**

C'est-à-dire que la démocratie, telle que je la conçois, est toujours prise dans ces oppositions (D-1992e; D-1993b). Du moment que le pouvoir n'est plus nommé ou clairement identifiable, que l'ordre social n'est plus cristallisé et que la société doit décider elle-même de son sort, il y a inévitablement des pôles qui se dissocient. En ne statuant pas d'emblée sur ce qui est le bien et le mal, la démocratie implique la multiplication des questions, des réponses et donc, forcément, des oppositions sur la condition humaine. De toutes les oppositions qui peuvent en émaner, la plus importante me semble être celle qui consiste à dire, d'un côté, que la vérité émane de l'individu (l'ordre du pluralisme infini) et, de l'autre, que la démocratie désigne avant tout la construction d'une volonté commune. Autrement dit, nous avons d'un côté le pôle individualiste, qui consiste à dire que le pouvoir au peuple est en fait le pouvoir aux individus dans la reconnaissance de leur liberté et de leur capacité d'action (démocratie libérale) et, de l'autre, le pôle collectif qui définit la démocratie comme la reconstruction politique de la communauté en vue d'une plus grande égalité et d'une plus grande solidarité. Pour ma part, je ne dirais pas que la démocratie renvoie à l'articulation de ces deux pôles, il s'agit plutôt d'une articulation qui ne va pas de soi, c'est-à-dire une articulation temporaire, sans réponse définitive. Est-ce que

la démocratie est le pôle de l'individu et de la liberté ou le pôle du collectif et de l'égalité? La réponse à cette question est forcément contingente; son énonciation dépend du moment et du contexte dans lequel on se trouve. Car toute réponse qui ne serait pas contingente impliquerait que l'on aurait fixé une valeur nouvelle en amont et que l'on serait, pour le coup, sorti de la démocratie.

**La grande difficulté de la démocratie aujourd'hui ne serait-elle pas justement d'arriver à penser la réconciliation de ces deux pôles? Cette réconciliation est-elle même possible dans un contexte où le pôle individualiste tend à supplanter le pôle collectif?**

Oui, je pense effectivement que le pôle du commun s'est presque effondré au cours des dernières décennies. Nous sommes dans une période d'hyperindividualisation, d'hyperfragmentation où le premier pôle s'est clairement déployé au détriment de l'autre. Cela dit, cette situation n'est pas inédite si on l'examine dans la longue durée. Il faut se rappeler, par exemple, que la sociologie comme discipline est née à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle d'une crainte de l'individualisme et de la marchandisation des rapports sociaux. Elle est une réponse à l'atomisation chez Marx, au désenchantement chez Weber, à l'anomie chez Durkheim (D-2005i). Toutefois, certains signes, la résurgence des nationalismes, le retour de la question de l'égalité qui ne peut se faire hors de l'État-nation, le questionnement sur les régulations de l'économie libérale, l'inquiétude relativement à la fragmentation du multiculturalisme et le renouveau de l'intérêt pour la démocratie de proximité peuvent laisser penser à un retour du commun.

**On sent chez vous de l'optimisme par rapport à la modernité démocratique qui se refuse de faire le jeu des penseurs «déclinistes». C'est un aspect qui, me semble-t-il, vous distingue de penseurs plus inquiets comme Jacques Beauchemin ou Mathieu Bock-Côté<sup>6</sup>. À tout le moins, votre propos ne me semble pas aussi chargé en gravité que le leur. Je me trompe?**

Je perçois effectivement dans la modernité démocratique un mouvement général vers la réduction des inégalités ou encore l'aménagement d'un espace pour la remise en cause des formes de domination. Les mouvements sociaux apparaissent dans les sociétés démocratiques parce que la critique

---

6. Mathieu Bock-Côté, *Fin de cycle. Aux origines du malaise politique québécois*, Montréal, Boréal, 2012; Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal, 2015.

des idéologies et des normes est possible. Certes, il y a un prix à payer pour ça, notamment la dissolution progressive de la société comme corps et le déploiement d'une critique sociale, déconstructiviste, qui tend à tout détruire. Pour autant, je n'ai jamais abondé complètement dans le sens du tragique, ni pensé qu'il y avait autour de moi un monde en proie à l'effondrement. C'est la raison pour laquelle je ne sais pas si je me reconnaîtrais dans l'épithète « conservateur ». Tant que nous resterons dans des univers démocratiques, des volontés de préserver certains acquis se maintiendront et de nouvelles propositions de sociétés verront le jour. Il y a une sociabilité qui peut naître de la démocratie. Ce qui me gêne dans le choix d'une épistémologie du tragique, c'est qu'elle suppose une sorte de position de surplomb, une intervention à partir d'un point de vue très moral sur le monde qui tend à vouloir le remodeler en fonction de ses vues propres. La démocratie produit des idéaux, elle n'est pas laissée à l'affrontement infini de la diversité des points de vue, mais ces idéaux ne sont pas en surplomb, définis par une figure extérieure. Ils sont avant tout produits par l'histoire, comme l'est par exemple la lutte pour l'égalité des conditions ou la liberté (D-1993b).

**Mais pour avoir confiance en la démocratie, pour qu'elle ait encore un potentiel créatif, encore faut-il qu'il y ait des traditions à vivifier... Dans quelle mesure, et à quelles conditions, peut-on (encore) recourir aux traditions en modernité?**

Cette question que vous soulevez nous ramène à Machiavel et à la phénoménologie. Il y a chez les néo-tocquevilliens un certain pessimisme qui n'est jamais accompli, parce qu'il est lié à l'idée d'une *capacité d'action*. Agir sur le monde veut dire ici prendre conscience de la disparition de la transcendance pour renvoyer le monde à son immanence. Je le dis ici au sens où l'entendait Machiavel, pour qui l'absence de Dieu ne voulait pas dire que les hommes devaient faire n'importe quoi, qu'ils étaient laissés à une multiplicité de sens. La politique chez Machiavel renvoie plutôt à la capacité qu'ont les gens à prendre le pouvoir, à s'organiser en fonction d'idéaux. La vérité en politique se traduit désormais par la capacité de réalisation de vos idéaux. Cela signifie que la démocratie ne dit pas n'importe quoi. Elle produit des idéaux, mais qui ne sont jamais en position de surplomb, définis de l'extérieur par une entité divine. Ces idéaux sont plutôt le produit de l'Histoire. Que ce soit l'histoire de l'égalité, l'histoire de la

lutte pour la liberté, ce sont des idéaux produits par la démocratie elle-même. C'est dire que la démocratie est génératrice d'utopies, d'idéaux et qu'elle n'est pas purement laissée à l'affrontement de la diversité<sup>7</sup>.

**Le cinéaste québécois Bernard Émond a déjà dit un jour que l'on peut certainement avoir de l'espérance sans croire en Dieu, mais que c'est beaucoup plus facile lorsque l'on croit en Dieu. Est-ce que l'on pourrait faire un parallèle avec votre réflexion sur la démocratie ici ?**

La démocratie court effectivement le risque de la non-croyance, du scepticisme et surtout de la démotivation. La fin des grandes philosophies de l'histoire ou des téléologies pose un immense défi aux sociétés démocratiques, en ce sens que leur revient la difficile tâche d'assumer elles-mêmes la question du sens et de la normativité. En remettant le pouvoir aux hommes et aux femmes, la démocratie récuse l'idée qu'il puisse y avoir des réalités métasociales qui nous gouvernent et qui définissent l'horizon de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ces définitions seront plutôt le fruit des délibérations, des débats et des conflits de la gouvernance humaine. *A priori*, on peut penser qu'un tel système prête le flanc au relativisme absolu et au machiavélisme version vulgaire. Seulement, si l'on fait une histoire phénoménologique de la démocratie, on s'aperçoit qu'elle construit quand même son propre récit. En assumant la démocratie, nous n'assumons pas n'importe quoi. Nous assumons surtout un combat pour la liberté, pour l'égalité et pour se gouverner soi-même. En somme, si la démocratie fait le pari de l'indéterminé et de l'incertitude, elle réalise néanmoins un certain plan téléologique.

**Enfin, la démocratie ne compose pas qu'avec la contingence, elle est aussi forte de ses certitudes.**

Oui, dans le sens où ses certitudes ne sont plus aussi ancrées qu'avant, mais plutôt produites; elles sourdent du questionnement de la société sur elle-même. Je dirais que ce que je voyais à l'époque dans la démocratie (D-1991b), c'est la même chose que ce que je vois aujourd'hui dans la nation ou l'« intention nationale » (D-2008a). C'est-à-dire que la nation, à défaut de se définir par des certitudes qui sont de l'ordre du biologique ou de la généalogie, existe sous la forme d'une *intention de vivre ensemble*, d'un désir de continuité qui sourd de l'histoire même de cette nation. De la

7. Nicolas Machiavel, *Le Prince, Discours sur la première décade de Tite-Live. Machiavel. Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1952; Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

même manière, la démocratie n'est pas nécessairement inscrite dans un projet ni détentrice de la vérité absolue quant au type de société qu'il s'agit de construire. La démocratie dit plutôt que la bonne société sera le produit de ce que le plus grand débat entre égaux fera puis définira dans une conjoncture donnée (D-2012d) ; elle ne dit donc pas exactement ce que sera la bonne société, mais elle définit plutôt le *processus* par lequel elle y arrivera. Elle permet à une intention qui provient d'une forme d'organisation du monde d'infléchir l'orientation de ce même processus. La démocratie balise et formalise, sans pour autant éliminer la recherche d'un sens commun ou d'une direction.

**À vous écouter, on comprend que cette « intention » inhérente à la modernité démocratique renvoie à l'idée que la démocratie, pour exister, ne peut faire l'économie d'un certain réservoir de traditions pour alimenter le débat. C'est ce qui m'amène à vous interroger sur Edmund Burke, que vous citez très tôt dans vos travaux (même avant Lefort, si je ne m'abuse). La référence à Burke n'est-elle pas une manière pour vous de faire entrer dans l'enjeu démocratique la question de l'importance des coutumes et de la tradition ?**

Je ne crois pas qu'il soit juste, dans mon cas, de dire que Burke arrive avant Lefort. Je pense l'avoir lu pour la première fois lors de mon second séjour parisien<sup>8</sup>. Mon intérêt pour Burke vient plutôt du fait que très tôt, il m'a semblé que la pensée lefortienne accordait une part trop importante au politique dans sa conception de la modernité démocratique. Si cette dernière renvoyait effectivement à des débats, des luttes, des affrontements et des rapports de forces brutes, j'estimais que les dimensions culturelles, identitaires et historiques étaient passablement négligées. D'où mon souci d'entrer très tôt en dialogue avec une tradition de pensée plus romantique, ce qui est pré-lefortien effectivement. De ce point de vue, je dirais que ma sensibilité était assez proche de celle d'Hannah Arendt, pour qui l'espace politique, le « monde commun », existe à la fois comme un monde « déjà-là » et un monde en construction<sup>9</sup>. Autrement dit, ce qui relève de la tradition côtoie ce qui relève du construit. Ma rencontre avec Burke est concomitante avec les travaux d'Arendt et découle du même constat, à savoir qu'une conception dynamique et vivante de la tradition, qui n'a rien d'une chape de plomb, me semblait offrir un précieux éclairage sur le monde et

8. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution en France*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le Goût des idées », 2016.

9. Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

correspondait beaucoup à l'idée que je me faisais de la phénoménologie, un monde de sens qui vient de la praxis. Pour Burke, la tradition anglaise correspond aux couches successives d'éléments culturels, une sorte de sédimentation que les Anglais ont construite pour aménager un monde commun à partir duquel la loi peut être interprétée et nos univers sociétaux, façonnés. Cette conception sociologique de la tradition n'a rien d'un postulat réactionnaire à mes yeux. Elle consiste plutôt à assumer la part de tradition qui façonne et infléchit notre présent. La tradition burkéenne est une tradition vivante, qui se meut continuellement. Elle n'est pas réfractaire au progrès ni aux transformations. Elle dit plutôt que le changement, les transformations doivent se faire en assumant les qualités culturelles, sociales et historiques d'une population donnée. Je découvrais donc une véritable valeur dans la conception sociologique de la tradition chez Burke, tout comme chez Arendt ou même chez Herder (que je lisais à la manière d'Alain Renault, c'est-à-dire en référence à l'« humanitas » herderienne, plutôt que dans le sens de la défense d'un essentialisme culturel)<sup>10</sup>. C'est aussi lié au refus de l'utopie révolutionnaire, on ne peut créer d'Homme nouveau ; l'Homme ne se crée pas, il est *déjà-là*. La culture est un donné dans lequel on naît et par lequel on devient Homme, en apprenant la langue, les référents symboliques, le sens du monde, etc. (D-1984a).

**Tous ces auteurs sont aussi critiques de la Révolution française, de sa prétention à la Raison, et à l'artificialisme trop marqué...**

Oui, la Révolution française était alors perçue comme l'ancêtre de la Révolution bolchévique, en ce sens que toutes deux avaient aspiré à reconstruire le monde à partir d'un étalon, d'un point de vue particulier avec la prétention de se sortir complètement du monde pour mieux le réorganiser. Dans cette disposition, la tradition n'était pas à même de nous modérer et l'Homme n'avait plus à assumer son monde, mais à le reconstruire. Nous étions ici dans la droite ligne du totalitarisme dont Lefort disait qu'il se définissait par l'aspiration à une société organique homogène et organisée, en rupture radicale avec un *avant*. C'était aussi ce que Furet avait appelé le paradigme « jacobin-marxiste », soit cette idée selon laquelle nous serions capables, à partir d'un lieu unique, de reconstruire l'humanité, de la changer pour créer un ordre nouveau sans égard pour les continuités ou les consistances dans l'Histoire (D-1991b). Comme l'a montré Robert A. Nisbet, la sociologie moderne qui prend forme au début du XIX<sup>e</sup> siècle après la

10. Johann Gottfried von Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier, 1964 ; Alain Renault, *L'Ère de l'individu : contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, 1989.

Révolution française, en plein climat romantique, est en réaction aux Lumières et à l'esprit révolutionnaire<sup>11</sup>. Elle émerge comme discipline avec pour ambition de comprendre les éléments de continuité et de permanence des sociétés, de signaler l'utopie dangereuse des Lumières qui n'imposait aucune limite d'action et de construction à l'Homme et de faire voir à quel point les sociétés démocratiques sont à la fois le produit d'une construction et d'un héritage. Pour ma part, je n'ai jamais perçu la tradition romantique comme une posture réactionnaire ; il s'agit plutôt d'une posture qui invite à assumer une partie de la tradition. Burke n'a jamais été un réactionnaire à mes yeux ; je l'ai plutôt toujours vu comme un conservateur, car sa conception de la tradition reste vivante. Elle est une tradition qui évolue, qui se meut continuellement, sans nier l'existence d'un progrès, dans la mesure où ce dernier arrive à assumer les qualités culturelles, sociales et historiques d'une population. C'est dans ce sens-là que le détour par la pensée romantique me semblait nécessaire ; il habillait l'espace de la politique de Claude Lefort, trop centré sur le conflit, avec quelque chose de culturel.

**Vous abondiez donc quand même dans le sens du libéralisme revalorisé par Furet, qui renvoie dos à dos les révolutions française et bolchévique ?**

Oui... Il est clair qu'il y avait chez Furet et les intellectuels français que je lisais alors une acceptation de la tradition libérale, celle d'une société qui s'autoproduit par l'activité de ses membres, ce que l'on trouvait chez Locke<sup>12</sup> et dans la tradition libérale anglaise plus que française. Je comprenais qu'à un certain niveau, la réhabilitation de la modernité plutôt que du capitalisme comme grille d'analyse du social induisait une lecture plus politique, plus libérale. Je disais oui, le libéralisme est inhérent à la réalité, mais en même temps le libéralisme, tel qu'il est prôné dans la tradition libérale, n'est que la moitié de l'histoire, car il y a une dimension collective à la modernité démocratique, et donc une dimension non libérale que je découvrais aussi à l'époque par la lecture de Tocqueville, de Herder ou encore de Burke. Je lisais aussi Max Weber, pour qui la modernité peut conduire à l'épuisement des traditions et de la culture. J'adhérais donc à un certain libéralisme, critique d'un monde unique centralisé construit d'en haut, favorable à un monde qui s'autodéfinissait, tout en conservant l'inquiétude d'un Tocqueville par rapport aux risques propres à la démocratie. Un libéralisme inquiet, donc.

11. Robert A. Nisbet, *La Tradition sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

12. John Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, Paris, VRIN, 1977.

Je pense bien qu'un certain libéralisme en est venu à s'imposer un peu comme une porte de sortie du marxisme. Je me souviens d'un texte que j'avais lu à l'époque de Maurice Merleau-Ponty sur Weber, dans le cadre d'un séminaire de Claude Lefort. Dans ce texte, Merleau-Ponty<sup>13</sup> présentait ce dernier comme un libéral, mais pas dans le sens traditionnel du terme, pas dans le sens de l'individualisme économique. C'était un libéral parce qu'il ne croyait pas à une finalité du monde, qu'il ne tombait pas dans le piège du pluralisme absolu au motif qu'il fallait redonner sens au monde. Il était libéral parce qu'il cherchait dans le monde les voies incertaines de l'avenir. C'est ce libéralisme que je tentais de substituer au marxisme.

**Weber, c'est tout de même la guerre des dieux qu'il voit venir et la cage de fer...**

La guerre des dieux pourrait effectivement conduire à un pluralisme absolu. Ce n'est pas le cas chez Weber, qui souhaitait que la politique, le parlementarisme notamment, puisse réintroduire un sens en politique. Il déplore plus qu'il n'accueille la guerre des dieux, il est après tout l'auteur de la formule «le désenchantement du monde<sup>14</sup>». C'est un libéral inquiet du retournement possible de la société libérale.

C'était aussi un libéral au sens où il conçoit la dilution des références extérieures, Dieu, la tradition, comme quasi inéluctable. Nos sociétés étaient libérales comme l'entendait Tocqueville, pour qui la marche vers l'égalité des conditions était une dynamique inéluctable de l'Histoire. Weber dit la même chose de la Raison : il n'y a rien à faire pour contrer sa marche, l'idée que la société émane de la Raison est là pour de bon, ce pour quoi il faut éviter sa possible dérive, qu'elle ne devienne pas une cage d'acier.

La société rationnelle peut enfermer l'Homme dans une bureaucratie qui le ramènerait à une sorte d'agir traditionnel, de routinisation. Autrement dit, pour Weber, l'idée de soumettre l'Homme et la culture à une pure rationalité instrumentale réduirait l'agir à un agir *dicté*, qui n'est plus réflexif. Or, pour Weber, la réflexivité est une condition de la modernité et de l'existence de la politique. C'est la quête d'un équilibre entre cette raison réflexive et la possibilité d'un réenchantement du monde que l'on retrouve dans les derniers textes de Weber sur le charisme en politique, sur la tension entre le

13. Maurice Merleau-Ponty, « La crise de l'entendement », *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

14. Max Weber, *Le savant et le politique*, [1919] Paris, Union générale d'Éditions, 1963; *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, [1905] Paris, Plon, 1964.

savant et le politique. Qu'est-ce qu'un véritable homme politique pour Weber? C'est celui qui sait assumer le monde, qui sait utiliser la raison pour le comprendre, mais qui est aussi capable de passion et de saisir que l'humanité est passionnelle. Et cette combinaison, nous rappelle-t-il, est une contradiction, seule la politique qui serait une forme d'art pourrait la réaliser.

**L'«art est la nature de l'homme», disait Burke...**

C'est une citation que j'affectionne particulièrement. Elle rejoint un peu cette idée selon laquelle l'art, comme capacité de création culturelle, est au cœur de la définition de la société. Les romantiques illustraient bien cette réalité en disant qu'un jour les rationalistes ne pourraient plus se rendre au théâtre puisque, trop soucieux de comprendre les mécanismes du décor, ils n'arriveraient plus à saisir le sens des pièces. La sociologie, tout comme la démocratie, est confrontée au même type d'enjeu: un individu ou une collectivité qui souhaite dorénavant se construire selon sa propre volonté est inévitablement préoccupé par les ramifications de son propre fonctionnement, et donc tend à se perdre dans les technicités et les procédures. On perd de vue les dimensions symbolique et culturelle du monde. C'est là un aspect qui, progressivement, s'imposera au cœur de ma vision de la sociologie, à savoir cette combinaison d'un monde de sens et d'une compréhension que je dirais presque rationnelle, technique, du monde. Comme le disait assez justement Weber, la sociologie doit dissocier l'explication de la compréhension tout en ayant le souci de leur synthèse dans une sociologie compréhensive<sup>15</sup>. Elle suppose la compréhension du sens social à partir du social. Il s'agit de construire des idéaux types à partir du sens visé par l'acteur, puis s'en distancer, dans un premier temps, pour y revenir ensuite en essayant de comprendre comment le social fonctionne, pour y réinjecter du sens. Autrement dit, le moment de la compréhension renvoie à ce que l'acteur dit de lui-même et le sens qu'il donne à son action. Le moment de l'explication est une lecture que l'acteur ne donnerait pas forcément de lui-même, une contextualisation par le recours à la rationalité, en quelque sorte.

Le principe de l'idéal type, qui se formule à partir du sens que les acteurs donnent de leurs actions, est de permettre une distanciation par rapport au monde pour y revenir ensuite et tenter de comprendre comment le social

---

15. Max Weber, *Économie et société* [1922], Paris, Plon, 1971.

fonctionne, sans jamais prétendre que mon point de vue me permet de dégager la vérité sur ce monde. Tout au plus, la démarche du sociologue vient-elle offrir une nouvelle couche de compréhension.

**À la limite, les vérités temporaires qu'on se donne, les idéologies, c'est aussi quelque chose comme un idéal type qui nous offre, temporairement, des représentations, des repères, des horizons...**

Oui, oui, des balises, des horizons, effectivement. Par l'idéal type, je construis une représentation du monde qui devient quelque part une quasi-caricature de ce monde (tout en sachant qu'il ne s'agit pas de la vérité). Weber lui-même savait bien, dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, que son idéal type protestant avait été formulé à partir de la figure la plus radicale du protestantisme; il n'était pas la normalité du protestant, mais un grossissement permettant de mieux voir sa portée.

**Question autoréflexive: qu'est-ce qui explique votre inclination vers la pensée romantique et pour le social-historique à ce stade-ci de votre itinéraire intellectuel? Est-ce la figure repoussoir de l'universalisme français? Ou alors, pourrait-on même l'expliquer par votre particularisme identitaire, votre «acadianité»?**

D'une certaine façon, j'ai toujours été un peu romantique, même mon adhésion au marxisme était une manière d'entrer dans la société pour mieux comprendre sa culture.

**Et pourquoi?**

Là je dirais, effectivement, que c'est mon «acadianité». Le lieu à partir duquel j'ai commencé à m'interroger sur le monde est un lieu qui était surdéterminé par le culturel, où toute explication qui évacuait la dimension de la culture ne correspondait pas à la réalité. Je pense que tous les sociologues ont un terrain privilégié dans leur univers, un terrain qui les a façonnés et qui doit, quelque part, correspondre aux explications qu'ils donnent du monde. D'une certaine façon, je dirais qu'il me serait difficile, comme sociologue, de fournir une analyse ou une explication qui ne corresponde pas, ne serait-ce que minimalement, à ce que j'avais vécu à Caraquet.

**Qui ne renvoie pas à votre propre vécu?**

Caraquet, ou plutôt l'Acadie, est longtemps resté le contexte en fonction duquel j'ai interprété le monde. Pendant très longtemps, du temps où ma mère était encore de ce monde, je lui téléphonais régulièrement pour

«tester» un peu certaines intuitions ou hypothèses. J'utilisais ma mère comme un test de réalité. Ma connexion avec l'Acadie, en particulier l'Acadie du Nord, m'a toujours rappelé l'importance d'intégrer des notions de culture et d'identité dans l'explication du monde ou, du moins, de ne pas me satisfaire d'explications purement rationnelles, purement structurelles. J'ajouterais aussi que mon inclination romantique est le produit d'une sensibilité générationnelle, plus particulièrement celle des *sixties*. Nous étions à l'aube d'une modernisation accélérée des sociétés occidentales où se côtoyaient des processus concomitants d'individualisation et de revendications socioculturelles. J'en veux notamment pour preuve, encore une fois, les *hippies*, qui étaient à la fois hyperindividualistes dans leur discours – dans le sens anti-traditionnel, anti-institution et anti-*establishment* – mais éminemment romantiques dans leurs pratiques – retour à la nature, habillements ludiques, etc. Avec le recul, je note une dualité similaire dans l'histoire que je proposerai de la modernité démocratique, c'est-à-dire qu'en même temps que la modernité rationnelle et contractualiste s'impose, surgit un ferment romantique qui récuse l'idée d'une société purement contractuelle en nous rappelant la lourdeur et l'imprégnation de certaines dynamiques culturelles. De ce point de vue, j'ai toujours pensé que le romantisme n'était pas une réaction à la modernité triomphante, mais plutôt un mouvement qui lui était consubstantiel (B-2013).

**Cela vous amène à avoir un regard peut-être plus empathique que plusieurs autres intellectuels sur les années 1960, sur Mai 68, sur la contre-culture, que vous ne décrivez pas nécessairement comme un basculement civilisationnel?**

Empathique, oui, d'une certaine façon. Je vois les années 1960 comme une avancée de l'individualisme mais aussi, en même temps, d'un certain idéalisme communautaire. La radicalisation de l'individualisme et la critique du monde ancien ont rapidement généré le besoin de recréer du lien communautaire. On le voit même chez les marxistes de cette époque qui, pour faire advenir le communisme, aspiraient presque au retour de la communauté villageoise du Moyen Âge, le baron ou le noble en moins. De même, l'effervescence des années 1960 s'est accompagnée, je l'ai déjà mentionné, d'un sursaut des sentiments identitaires. Alors que, depuis longtemps, on pensait le XX<sup>e</sup> siècle industriel à l'aune des conflits de classes, c'est-à-dire des conflits que l'on pouvait mesurer *rationnellement*, la «deuxième modernité» des années 1970 a fait ressurgir des revendications ancrées dans des fondements culturels et identitaires. Cette évolution confirmait un peu ce que je percevais, à savoir qu'il y avait un écart entre

l'idéal type d'une modernité rationnelle, qui éliminerait la culture et les identités, et la réalité qui disait le contraire. Même si la forte mouvance individualiste des années 1980 a failli briser ce ressort fondamental, j'ai toujours perçu des signes d'insatisfaction, de résistance à l'égard d'un monde totalement instrumentalisé par la science et le capital, où la culture et l'identité ne seraient plus des lieux de signification d'importance. On voit d'ailleurs de nos jours que cette résistance se formule dans une fragmentation infinie, et qu'il faudra retrouver du politique pour reconstituer tout ça. Cette attitude fait peut-être de moi une sorte de « libéral inquiet », c'est-à-dire quelqu'un qui assume ces tendances tout en étant conscient des risques de dérapage vers l'instrumentalisation, l'utilitarisme et l'individualisme de la modernité, et ayant la conviction qu'il y aura toujours quelque chose qui « rebondira ».

**Ne peut-on pas penser que les réservoirs de la tradition sont aujourd'hui épuisés? Que reste-t-il de l'autorité, de la tradition, de la nation, de la religion? Sur quoi « rebondir » dans ces circonstances?**

Le rebondissement sera nécessairement réflexif et politique. C'est le sens propre d'une tradition vivante, c'est-à-dire une tradition réfléchie, retravaillée, énoncée, donnée comme une intention qui est humaine, qui ne provient pas d'une essence. Je vous donnerai en exemple l'intention nationale canadienne-française que j'ai beaucoup étudiée, à savoir celle d'une volonté de faire société différemment en Amérique du Nord (B-2002). L'idée de dire « nous », de clamer notre intention de vivre en français en Amérique en dépit des lois de la démographie qui jouent contre notre volonté, ça vient d'une tradition que l'on a cultivée et que l'on veut continuer de cultiver. Il n'y a rien là-dedans qui soit de l'ordre de l'essence, ni par ailleurs de l'ordre du « devoir de survivance ». J'ai une intention parce que ça correspond à ce que je suis et à mon vécu dans ce monde et parce que ce monde-là est intéressant et mérite d'être perpétué. C'est un peu comme Maria Chapdelaine qui, à la fin du roman, choisit de ne pas partir pour les États-Unis et de rester au Canada français pour le seul motif que *nous avons existé, que nous sommes là*, et que cela est une raison suffisante pour continuer. Les Canadiens français ne construiront jamais d'empire, ne refaçonneront jamais le monde, mais ils pourront dire, dans deux cents ans, qu'ils ont persisté.

**Vous faites quand même référence ici à une époque où la religion était un formidable vecteur d'intégration communautaire, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Où situez-vous la variable de la sécularisation dans votre**

**optimisme relativement à la modernité politique? Car si on se réfère à Marcel Gauchet, qui prend appui sur l'exemple français, l'effondrement du pôle collectif de la démocratie serait un corollaire de l'effondrement de l'Église catholique...**

Les sociétés sécularisées sont des sociétés dont le sens doit être continuellement réanimé, reconstruit et recomposé, d'où l'importance de l'idée de la communauté politique et, je dirais, de l'éducation. Durkheim écrivait déjà que l'école était un système organisé dans une société où la transmission vernaculaire de la tradition ne se fait plus<sup>16</sup>. Ce qui est désormais une obligation, une grande imposition et qui est aussi une difficulté, c'est l'idée que l'on doit reconstruire nos sociétés non plus par le religieux ou contre lui, mais par le dialogue, par une conversation, une proposition et une politisation de la culture.

**Un dialogue certes, mais qui doit rester institué en référence à une intention, une tradition. Comment vous représentez-vous l'institution dans le contexte des sociétés sans religion?**

Ce seront nécessairement des institutions politiques, mais qui n'auront pas pour autant à renier leur propre inscription dans des univers particuliers. Les sociétés sécularisées sont des sociétés sceptiques, des sociétés du soupçon, raison pour laquelle il est peu envisageable d'y voir naître une nouvelle religion structurante. Néanmoins, nos communautés politiques ont hérité d'un univers religieux et elles en demeurent profondément marquées, que ce soit dans leurs rapports à la loi, à l'altérité, à l'idée de communauté ou encore à la souveraineté. Autrement dit, si nous évoluons désormais dans des sociétés irrévocablement sécularisées, je ne pense pas que nous évoluons dans des sociétés irrévocablement sans sens. L'effort d'actualisation de ce sens doit donc s'appuyer sur des éléments d'une tradition qui sont tantôt religieux, tantôt non religieux.

---

16. Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1922.

Habermas parlait, à cet égard, d'un monde « post-séculier », où les Églises auraient accepté la démocratie, tout en continuant d'y insuffler du sens. Les Églises contribueraient au débat démocratique en rappelant certains principes éthiques tantôt en phase, tantôt en conflit avec la démocratie libérale, mais toujours dans le respect de son débat démocratique.

Je vois bien, seulement, cette analyse tend à poser la dimension du sens comme quelque chose d'extérieur aux principes de la démocratie, postulat avec lequel je suis en désaccord. Il va sans dire que la démocratie ébranle les certitudes, les évidences et qu'elle confronte les sociétés aux problèmes de leur auto-institutionnalisation et de leur autogouvernement. Seulement, cette logique de la démocratie prendra une consistance et une coloration différente selon qu'elle opère en Europe, au Québec ou aux États-Unis. Mon opposition au projet de Charte des valeurs présenté par le Parti québécois en 2015 procédait d'ailleurs de cette lecture ; à défaut de pouvoir définir des valeurs particulières au Québec, on y avait inscrit des valeurs universelles, de sorte que l'on se retrouvait avec une charte vide de sens. Il m'avait aussi semblé que cette charte tentait d'implanter au Québec un modèle français, idéal typique de la laïcité, sans égard pour son rattachement à une singularité québécoise. J'aurais pour ma part préféré que l'on tente de retracer certaines caractéristiques spécifiques à nos traditions, jusqu'à reconnaître que certaines d'entre elles ont été façonnées par la culture britannique (D-2010b). L'effort aurait dû consister à voir comment il est possible aujourd'hui de retravailler ces traditions de façon discursive, dialogique, de telle manière à faire entrevoir le caractère distinct de notre modèle de sécularisation. Je ne m'avance pas davantage toutefois, en me disant que nous reviendrons sur ce point.

Oui, effectivement. Mais pour rester sur le thème de la démocratie, Gauchet soulignait à quel point l'une des grandes difficultés de cette dernière, c'est qu'elle est passée d'une démocratie de l'affrontement à une démocratie de l'évitement, c'est-à-dire qui évacue de plus en plus sa nature conflictuelle. Est-ce un constat que vous partagez ? Ce dialogue, cette conflictualité inhérente à la démocratie, est-elle encore possible ? Ne suppose-t-elle pas des propositions fortes que fournissait notamment la tradition ?

Je serais d'accord avec Gauchet sur le premier aspect de sa conception de la démocratie – et qui le distingue de la démocratie habermasienne ou rawlsienne –, à savoir que la société démocratique ne correspond pas à la recherche du consensus, mais plutôt à la recherche d'un accommodement

entre des différences et des affrontements ultimement irréconciliables<sup>17</sup>. Gauchet rappelle notamment, à titre d'exemple, comment notre social-démocratie est le produit d'un compromis temporaire entre deux conceptions différentes, voire antagoniques, de la démocratie au XIX<sup>e</sup> siècle: d'un côté, la conception du prolétariat – axée sur l'égalité et le travail – et, de l'autre, la conception de la bourgeoisie – axée sur le capital et la liberté. Aucune de ces deux prétentions n'est en soi démocratique, c'est le processus de leur rencontre qui l'est. Néanmoins, si Gauchet a raison de souligner que la fin du religieux, l'individualisme et l'apaisement hédoniste de nos sociétés ont affaibli la conflictualité démocratique aujourd'hui, il me semble en revanche qu'il minimise la persistance de certaines forces sociales dans nos sociétés contemporaines comme le populisme ou encore les mouvements sociaux altermondialistes. J'irais même jusqu'à dire que nous assistons, avec la multiplication des revendications à fondement identitaire et le renouveau de revendications politiques religieuses, à un accroissement des conflictualités. Le problème c'est que cette diversité sociétale arrive difficilement à canaliser ou à transformer ses intérêts en vecteur d'affrontements politiques. C'est la démocratie contre elle-même, pour reprendre son expression, plus que la démocratie d'évitement. Il s'agit toutefois, à mes yeux, d'un affaïssissement temporaire de la démocratie; j'ai confiance que celle-ci retrouvera les conditions lui permettant d'organiser ses multiples diversités en affrontements (D-2004b; D-2000b).

**Est-ce que le libéralisme ne serait pas l'idéologie naturelle de la démocratie, ou encore son «idéologie invisible», pour le dire à la suite de Lefort? En admettant tous les possibles, quoiqu'en contestant les options conflictuelles, il confine à une sorte de relativisation des postures. Le libéralisme serait, autrement dit, l'«idéologie anti-idéologique» par excellence et permettrait d'expliquer à la fois les dynamiques d'apaisement et de multiplication dont vous parlez, sans pour autant que celles-ci n'apparaissent comme contradictoires...**

Oui, je l'ai dit. Mais les rapports entre libéralisme et modernité démocratique sont nombreux et complexes. Il est évident, par exemple, que le principe d'auto-organisation et d'autogouvernement qui est au fondement de la démocratie (se gouverner soi-même) s'articule avec le principe d'auto-régulation par le marché. Le marché est le modèle par excellence d'une gouvernance sans gouvernement. Seulement, lorsque l'on fait l'histoire de la

17. Marcel Gauchet, «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, n° 7, Paris Payot, 1980.

société moderne et de la naissance du capitalisme, on voit bien que le libéralisme économique n'a jamais opéré conformément au modèle de la main invisible; il y a toujours des régulations extérieures au marché. Aujourd'hui, le projet néolibéral est un projet de mainmise du monde à partir d'une idéologie du laisser-faire et de la dérégulation. Pour ma part, j'ai l'impression que ce portrait du capitalisme est une vision idéale typique inapplicable, qui ne pourra jamais se réaliser, qui aboutira finalement à une détermination par les agents économiques ou techniques, ce qui est le contraire du libéralisme autorégulé.

**En disant cela, n'avez-vous pas l'impression de sous-estimer le caractère de plus en plus hégémonique du (néo)libéralisme, dont l'emprise tend aujourd'hui à transcender la sphère économique pour atteindre celle de la culture et des mœurs?**

Il est hégémonique, en effet, mais il doit encore faire face à des régulations étatiques et nationales, ainsi qu'aux mouvements sociaux. Il n'y a qu'à voir par exemple la progression de l'égalité homme-femme dans nos sociétés, qui n'est pas un progrès voulu par l'hégémonie du capitalisme, mais plutôt le produit de plusieurs décennies d'action politique. Il en va de même pour la question environnementale, qui traduit un réel souci pour la conservation et la continuité du monde. Le capitalisme n'est pas seul dans le monde social, il côtoie d'autres forces qui le conditionnent et l'obligent à s'ajuster. S'il faut admettre son caractère dominant, il faut aussi admettre qu'il se fissure et qu'il peut perdre ses assises. Je récuse la thèse d'une « idéologie invisible », comme quoi le capitalisme aurait triomphé<sup>18</sup>. Derrière la thèse de l'idéologie invisible, il y a pour moi quelque chose de l'acceptation d'une fin de l'histoire, à la manière de Francis Fukuyama. Le problème avec ce postulat déterministe est qu'il procède d'une méconnaissance de la démocratie moderne et de ses possibilités. À mes yeux, il signe la fin de l'inquiétude démocratique et de l'historicité, c'est-à-dire la capacité des individus et des collectivités à faire leur propre histoire. Tant que les gens auront le droit de dire quelque chose sur l'existence du monde, qu'ils pourront former leurs gouvernements et que les plus démunis exigeront des mesures de sécurité sociale, la démocratie sera obligée d'y répondre d'une manière ou d'une autre. Ce serait sortir de l'univers démocratique que d'affirmer qu'il existe une soumission totale au marché et à la technique. Nous n'en sommes pas là.

---

18. Claude Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

Certains vous répondront toutefois que la démocratie régulée ou la démocratie libérale – ce que vous appelez la « démocratie formelle » – fait le lit du marché, en favorisant par exemple le maintien d'une conception élitiste de la représentation et de la délibération, limitant du même coup les possibilités de remise en cause de la nature oligarchique du régime en place.

Je répondrai à nouveau, ici, en disant que cette critique n'est pas fondée historiquement. Les sociétés démocratiques ont été des sociétés qui ont réussi à réguler le capitalisme et le marché, à créer des marchés nationaux et des politiques sociales. J'accepte l'idée que la démocratie ne soit pas incompatible avec le capitalisme et que s'y nouent plusieurs liens. L'enjeu actuel consiste à réguler le marché, non pas à le transformer, et les institutions de la démocratie formelle sont, à mon avis, les plus aptes à le faire. Avec le recul, j'ai l'impression que les démocraties autogestionnaires ou directes se sont avérées des outils très peu puissants pour organiser et réguler de gros ensembles. Si elles ont réussi à démocratiser de petits milieux et de petites communautés, elles n'ont pas pu œuvrer pour la démocratisation des grands ensembles sociétaux. Après tout, les grands acquis de l'État-providence (redistribution économique, éducation pour tous, santé universelle) sont surtout issus de la démocratie formelle, institutionnelle et représentative. Le pouvoir de la démocratie représentative, malgré ses défauts, tient à ses capacités de régulation mais aussi de réflexivité, parce qu'elle dissocie le pouvoir du peuple. Une adéquation trop grande entre le peuple et le pouvoir affaiblit la capacité d'une démocratie à pouvoir s'interroger sur elle-même et ses finalités. S'il n'y a plus de différence entre le pouvoir et moi, il devient plus difficile d'admettre que le pouvoir puisse se tromper. Je ne peux plus critiquer le pouvoir puisque j'en viens moi-même à incarner ledit pouvoir. La démocratie directe repose sur un fantasme de pure transparence qui conduit au refus de la médiation entre le sujet démocratique et le pouvoir. Or, la médiation est essentielle en démocratie, car elle est une opératrice de politique et de réflexivité, et donc de liberté. La démocratie anti-représentative est une « contre-démocratie », pour le dire à la suite de Rosanvallon<sup>19</sup>. En refusant de s'associer à un programme défini et en multipliant les protestations, elle exacerbe la dimension conflictuelle de la démocratie et tend à se confiner dans une démarche négative, contestataire plutôt que dans une démarche de réalisation et de projet. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'elle

19. Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.

souffre d'« impolitique », voulant dire par là qu'elle a de la difficulté à canaliser sa protestation en agir politique, trop préoccupée qu'elle est à se méfier des institutions-relais du politique.

**Mais sommes-nous réellement représentés dans nos démocraties aujourd'hui? Un simple profil socio-économique de notre classe politique nous montre son homogénéité; la plupart de nos élus viennent du même milieu, ont reçu la même formation et partagent le même *ethos* du politicien professionnel. Notons aussi que plusieurs minorités, groupes et classes économiques défavorisés sont peu, voire pas du tout représentés dans le système politique actuel. N'est-ce pas un problème, qui plus est dans un contexte où les inégalités sociales croissent sans cesse?**

Il est vrai que la nature changeante du monde dans le sens d'un pluralisme grandissant oblige la démocratie à répondre à de nouvelles attentes. On ne peut plus penser que les formules de représentations inventées au XIX<sup>e</sup> siècle puissent toujours s'appliquer. En revanche, l'esprit du renouveau ne doit pas nous conduire à abolir certains acquis politiques de la modernité démocratique, à commencer par cette idée que *le représentant n'équivaut pas forcément aux représentés*. Les enjeux que vous soulevez sont importants, mais ne relèvent pas d'une problématique de la représentation. Ils découlent d'un autre problème à mon avis, soit celui de l'abdication de la classe politique contemporaine qui, confrontée aux pressions des lobbys et des instances de régulation supranationales, se contente d'administrer plutôt que d'agir conformément à une volonté politique. La crise de la représentation politique ne se résorbera pas, selon moi, en supprimant le principe de la représentation sur l'autel d'une démocratie plus « directe » et « terre-à-terre ». Il faudrait plutôt réfléchir à la manière dont on peut revaloriser nos espaces politiques, à commencer par les parlements comme lieux de débats. Si nos politiciens sont de moins en moins portés à débattre publiquement du bien commun, ce n'est pas parce qu'ils sont trop distants ou loin du public. C'est plutôt parce qu'ils se disent être d'authentiques hommes ordinaires, des hommes du peuple, qui n'ont plus à se mettre à distance pour essayer d'agir avec cette population-là, de changer le monde ou de le transformer. La crise de la représentation tient surtout à une perte de foi dans la politique et dans la croyance que la politique est capable de transformer le cours des choses.

**Notre discussion nous a un peu fait dévier de la France, dont vous nous disiez, au début de ce chapitre, qu'elle était en quelque sorte devenue, au cours des années 1980, votre patrie intellectuelle. Pourriez-vous nous parler davantage de votre rapport à la France et de la place que celle-ci a prise dans votre itinéraire intellectuel?**

Il y avait presque quelque chose de naturel pour moi à retourner en France au début des années 1980 parce que j'y avais étudié, je connaissais bien la politique française, son histoire, etc. Paris était devenu un lieu où je me sentais à la fois chez moi et à distance de chez moi. C'est un milieu qui en est venu à beaucoup me stimuler intellectuellement, si bien que j'y suis retourné presque tous les ans dans les décennies qui ont suivi. J'ai continué de suivre attentivement l'actualité littéraire française, de lire ses revues, etc. Au fond, la France est devenue quelque chose qui ne m'est plus complètement extérieur.

**Avez-vous déjà pensé investir le débat intellectuel français?**

J'ai surtout entretenu des liens avec certains intellectuels français, sans que ce soit des liens très intimes. Je pense à quelqu'un comme Pierre Rosanvallon, que j'ai continué à fréquenter lors de mes séjours parisiens subséquents. J'ai aussi gardé un lien avec Lefort, que j'ai même invité à Ottawa. J'ai fait des enseignements et des séjours de recherche à Poitiers, à Pau, à Toulouse, à Bruxelles et en Amérique latine, où j'ai conservé des amitiés. Cela dit, je dois dire qu'il y a quand même une distance avec la France, une distance presque provinciale. Peu importe le sentiment que l'on peut avoir d'appartenir à la culture française, les Français ne nous écouteront véritablement que lorsque nous parlons du lieu de notre identité. Si un Acadien parle de l'Acadie en France, il sera écouté, mais si un Acadien parle de la démocratie, ils ont tendance à se montrer moins ouverts. C'est le principe de la « grande société » : elle a ses débats, ses réseaux, et nous n'en faisons pas vraiment partie. Je suis allé là-bas pour voir et apprendre, puis j'en suis ressorti pour faire le travail *ici*. Avec le recul, je constate que ce parcours reflète sans doute le type d'intellectuel que je voulais être, c'est-à-dire un intellectuel connecté à un espace public, qui est en dialogue avec une société. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles j'en suis venu à axer mon travail sur le Québec ; c'était un lieu pour incarner ma pensée, pour ne pas être dans un vide sidéral et discuter abstraitement...

### **Votre migration intellectuelle vers le Québec, c'est donc quelque chose de conscient et de voulu dans votre trajectoire?**

Oui, c'était une décision à la fois d'intellectuel et de chercheur. Après mon retour de France, j'avais trois grands thèmes sur lesquels je travaillais : la sociologie du développement, la question de la démocratie et la question acadienne. Je me suis alors mis à me demander si je pouvais continuer à travailler sur ces thèmes. Le développement m'intéressait de moins en moins, et d'ailleurs plusieurs de ses spécialistes migraient vers la démocratie. Il y avait comme une pente qui s'aménageait. Qui plus est, je n'avais pas les ressources pour me spécialiser réellement en sociologie du développement, ce qui aurait impliqué que je retourne en Amérique latine, que j'apprenne de nouvelles langues (ce que je n'avais pas vraiment réussi à faire au début). C'est comme ça que j'en suis venu à recentrer mes recherches et mon enseignement sur les enjeux de démocratie et d'identité, mais en y intégrant la question du Québec. En fait, je réalisais que si je souhaitais évoluer dans un milieu intellectuel riche, où l'on débat et l'on s'interroge, il me fallait m'intéresser au Québec. L'Acadie était un milieu trop petit et je ne pouvais m'en tenir à cela seulement, surtout si je voulais continuer à travailler en français et que je souhaitais aborder des questions plus larges comme la démocratie. Aller vers la question du Québec, c'était une manière d'élargir mon public et de pratiquer une sociologie politique qui puisse parler à la cité.

### **Peut-on déceler un héritage de la France dans ce désir de participer à une communauté de débats très nourris et très publics? N'est-ce pas un peu ça aussi que vous recherchez?**

Vous voulez dire la place des intellectuels dans la vie publique? Oui, je pense que sur le plan du milieu intellectuel, le Québec est plus proche de la France que du Canada anglais ou des États-Unis. On le voit par exemple dans les essais que font paraître les universitaires québécois en sciences humaines; comme en France, ils sont publiés dans des maisons d'édition publiques plutôt que dans des presses universitaires, ce qui n'est pas le cas aux États-Unis. On le voit aussi dans l'habitude des intellectuels universitaires québécois de prendre la plume dans les journaux, dans la page « Idées » du *Devoir*, notamment. C'est une tradition assez française, assez européenne. Il y a donc un ensemble d'éléments qui sont liés à la culture française, à la culture publique française et que j'ai fait miens au fil du temps. D'ailleurs, je note que nos débats sont marqués – parfois pour le pire et parfois pour le mieux – par le fait que beaucoup de nos intellectuels, en particulier ceux de ma génération, ont étudié en France.

**Au fait, comment avez-vous eu l'idée de réaliser un second séjour en France?**

En fait, j'ai pris une sabbatique.

**Ah, c'était une forme de tourisme intellectuel?**

Si on veut. C'est quelque chose que j'ai beaucoup fait et je ne suis pas gêné de le dire! Pendant longtemps, je suis allé en France chaque année pour faire du tourisme intellectuel, pour retourner assister à des séminaires de Lefort, de Gauchet ou de Rosanvallon, ou encore à des conférences de Touraine, de Louis Dumont et d'autres.

**Qu'aviez-vous en tête? C'est tout de même un peu curieux, non? Je suis persuadé que ce n'était pas quelque chose de courant chez les professeurs de l'époque. Même aujourd'hui personne ne fait ça...**

Ça s'explique peut-être par le type de chercheur que je suis. Je ne me suis jamais défini comme un *scholar*, c'est-à-dire l'universitaire qui reçoit une formation classique pendant sept ans dans un laboratoire sous la supervision de quelqu'un et qui se spécialise sur une thématique particulière. J'étais passé par la France, j'avais réalisé mon travail sur les coopératives mais quand je suis revenu, j'ai travaillé sur d'autres objets comme le nationalisme, la démocratie, etc. Je me suis toujours senti comme un universitaire-intellectuel. Il faut dire que je suis d'une génération où cette posture était encore légitime dans le monde universitaire; ce fut celle de sociologues comme Marcel Rioux ou Fernand Dumont, qui n'avaient rien de la figure du chercheur *scholar*. C'est peut-être pour cette raison que j'ai senti le besoin de faire de Paris et de la France un lieu d'«alimentation intellectuelle» où je pouvais suivre les débats, prendre part à des conférences et à des séminaires, écouter la télévision, parler à des doctorants de l'École des hautes études. C'était une forme de ressourcement.

**Pendant combien d'années avez-vous fait cela?**

Je dirais pendant près de vingt ans.

**Non...**

Aujourd'hui, je le fais moins, mais pendant longtemps, je me suis rendu à Paris chaque printemps, avant que les séminaires ne se terminent là-bas. J'ai d'ailleurs toujours trouvé étrange que ce ne soit pas une démarche plus courante dans le monde universitaire.

**La France est devenue cet universel où vous alliez vous abreuver pour mieux vous replonger dans la culture d'ici...**

C'est Jean-Jacques Simard qui, un jour, dans une recension, m'avait défini sous la figure du « khazar acadien », en référence aux bardes de l'Empire ottoman que l'empereur envoyait à travers le monde pour qu'ils puissent, en retour, lui expliquer ce qu'ils avaient vu. J'ai bien apprécié l'analogie, car je pense effectivement qu'il faut dialectiser l'universel et le particulier, le monde et le sens et habiter cette distance. C'est d'ailleurs par l'entremise de la théorie sur la démocratie ou sur l'individualisme que j'en suis venu à travailler sur le Québec et l'Acadie.

**Pour conclure ce chapitre, si on vous demandait de vous définir, un peu platement, par une étiquette politique, que diriez-vous?**

À tout prendre, je me qualifierais de conservateur libéral. Cette double étiquette permet de rallier deux préoccupations fondamentales chez moi, à savoir, d'une part, qu'il faut accepter que nous vivions dans une démocratie moderne dont les acquis – ceux de la liberté, de l'égalité et de l'autonomie – sont indéniables et, d'autre part, que l'enjeu de la démocratie d'aujourd'hui reste celui de la conservation, de la continuité du monde. Peut-être suis-je, après tout, un progressiste-conservateur qui s'ignore...

**Et parmi les traditions de la liberté politique, préférez-vous la tradition libérale à la tradition républicaine?**

Je dirais ni l'un ni l'autre. La logique libérale, fécondée par l'esprit des révolutions anglaises, avance que la société est fabriquée de bas en haut. Inversement, la logique républicaine met trop d'accent sur l'en-haut démocratique et le souci d'autonomie collective (construisons une société). Je suis plutôt dans la quête d'une articulation féconde entre les deux. C'est un peu l'idée du régime démocratique chez Tocqueville, pour qui la démocratie est à la fois un énoncé de liberté et le propre d'une société travaillée par l'égalité des conditions.

Cette posture ne renvoie-t-elle pas aussi, chez vous, à une anthropologie pessimiste de l'homme qui consiste à voir ce dernier comme un être méfiant, prompt à la guerre de tous contre tous et nécessitant l'institution d'une tierce force politique transcendante? Autrement dit, n'êtes-vous pas plus hobbesien que rousseauïste?

Anthropologiquement, vous avez raison. Avant Hobbes, il y a Machiavel, ce qui est un peu la même chose, en ce sens que pour les deux, la nature humaine est au départ chaotique et dangereuse. Tandis que chez Rousseau, qui conduit à Habermas, il y a cette idée d'une nature humaine naturellement bonne et dont l'éclosion adviendra par une plus grande mise en commun, par le développement d'un espace communicatif universel. Pour ma part, je vois la société comme une communauté irrémédiablement politique, c'est-à-dire en butte à des conflits non résolubles sur les valeurs, ce qui me campe du côté de Hobbes et de Machiavel. Mais cela ne fait pas de moi un pessimiste, la démocratie vient corriger le tir. L'enjeu consiste plutôt à penser les conditions, les outils et les institutions pour éviter que ce débat sur les valeurs humaines ne se transforme en guerre et qu'il prenne plutôt la forme d'une conversation. Pour paraphraser une fois Castoriadis, nous pouvons contrer le « chaos initial<sup>20</sup> » par l'institution.

---

20. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

## **DEUXIÈME PARTIE**

Politique, histoire, mémoire



## Chapitre 4

# Articuler la tradition et la modernité

---

*François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Les réflexions que vous nous avez livrées jusqu'à présent, notamment sur les deux pôles de la démocratie, comme tension intrinsèque entre son versant collectiviste et individualiste, rationaliste et subjectif, nous renvoient à une préoccupation intellectuelle qui traverse votre œuvre, soit celle de la contradiction entre la modernité, en tant qu'elle appelle à l'existence d'une société rationnelle produite par une volonté réfléchie, libérée des injonctions du passé, et l'identité, celle du sujet toujours attaché à sa langue, sa culture et son histoire. La complexité de ces rapports entre modernité et identité se signale, dites-vous, par une dynamique complexe d'opposition et de complémentarité. Qu'est-ce à dire exactement? Et comment en venez-vous, dans votre trajectoire, à creuser cette interrogation fondamentale sur l'identité dans son rapport à la modernité?*

*J*oseph Yvon Thériault: Cet enjeu est effectivement au cœur de mes travaux depuis plus de 30 ans. Avec le recul, je réalise que mon questionnement sur les tensions entre modernité et identité est en partie lié au contexte des années 1970 alors que l'on constatait, un peu partout en Occident, une résurgence de la revendication ethnique nationalitaire. On la voyait au Québec, dans plusieurs luttes régionalistes d'Europe occidentale (Bretagne, Corse, Catalogne, Pays de Galles, Irlande du Nord, etc.), mais aussi en Acadie. Ces mouvements avaient tous un point en commun: les gens ne se mobilisaient plus au nom de leur classe sociale, mais plutôt au nom de leur ethnie, de leur religion ou de leur appartenance régionale ou nationale. Tous ces événements allaient à l'encontre de ce que le sens de l'Histoire semblait nous dicter, c'est-à-dire celui d'une modernité rationaliste, technicienne et capitaliste victorieuse, qui rendrait obsolètes les

traditions et donnerait un caractère irrémédiablement post-ethnique et post-culturel aux conflits et aux luttes. L'actualité semblait faire mentir tous les pronostics sur l'érosion de la culture, de l'imaginaire symbolique et de l'identité. Bien au contraire, on voyait que l'espace culturel, l'espace du sens et l'intégration symbolique des sociétés se recomposaient sous nos yeux et ressurgissaient sous d'autres formes. Autrement dit, j'y voyais la confirmation que la modernité ne pouvait se limiter à l'extension des systèmes de règles rationnelles. Elle favorisait plutôt de nouvelles manières culturelles de vivre en société où l'individu, dans toute sa subjectivité, était amené à faire sens autrement de sa présence au monde. Il est une contradiction qui réside au cœur du projet moderne entre, d'un côté, l'extension des règles rationalistes techniques et, de l'autre, l'extension de la subjectivité des individus par rapport à leur destin. Ma conviction est toutefois de dire que cette contradiction n'abolit pas les interrogations existentielles sur l'identité, l'héritage, les traditions et la culture dans la mesure où, suivant Touraine, le sujet moderne est *aussi* un être doté d'une âme, d'un corps et d'une histoire<sup>1</sup>.

**N'est-ce pas là tout le sens du titre de l'ouvrage que vous faites paraître en 1995, *L'identité à l'épreuve de la modernité* (A-1995), qui regroupe certains de vos textes les plus importants des années 1980 et 1990? Ce n'est pas l'identité *contre* la modernité, mais bien l'identité *à l'épreuve* de la modernité que vous défendez...**

Oui, effectivement, c'est l'identité ici qui est travaillée par la modernité, remise en question par celle-ci. C'est-à-dire que les traditions ne peuvent plus être vécues sous la forme d'un monde de sens complet parce qu'elles sont bouleversées par les grandes tendances du monde moderne: le capitalisme, la démocratie, la modernisation technique, etc. Toutefois, en même temps, l'être humain n'est pas passif devant ces processus; il persiste chez lui un besoin, une exigence de sens. Cette exigence n'est pas un retour à la tradition passéiste et fixiste; il s'agit bien d'une «tradition vivante» ou encore, disais-je à l'époque, à la suite de Jean-Jacques Simard, d'une «nostalgie créatrice», nostalgie d'un monde qui se perd, mais qui peut encore faire sens chez les contemporains<sup>2</sup>. J'étais moi-même très interpellé par la résurgence des mouvements régionalistes français dans les années 1970, notamment en Bretagne, en Occitanie et en Corse. Je me souviens

- 
1. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992.
  2. Jean-Jacques Simard, «Les opérations dignités, luttes d'espaces et nostalgies», dans Alain-G. Gagnon, *Les opérations dignité: naissance d'un mouvement social dans l'est du Québec*, Ottawa, Université Carleton, 1981.

tout particulièrement d'un ouvrage de Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière*, qui m'a beaucoup marqué à l'époque<sup>3</sup>. Inspiré par Touraine, Quéré présentait ces mouvements comme des luttes anti-bureaucratiques, dressées contre l'État républicain français, mais qui revêtaient aussi un sens particulier pour les identités sociales et culturelles de ces milieux. Je le constatais moi-même, de ce côté-ci du continent, dans le néonationalisme acadien des années 1970, notamment dans le discours du Parti acadien. Ce dernier, plutôt que de ressasser la mémoire tragique de la déportation, voulait actualiser un certain récit de l'autonomie et de l'autogestion acadienne, en mobilisant par exemple le symbole des aboiteaux, ce système d'irrigation et d'assèchement des marais plutôt ingénieux que les Acadiens avaient développé à l'époque du Régime français.

**Votre ouvrage *L'identité à l'épreuve de la modernité* offre une belle échappée sur l'évolution de votre trajectoire intellectuelle durant les années 1980 et 1990. J'aimerais tout particulièrement revenir sur deux termes que vous employez à répétition et que, progressivement, vous délaisserez dans vos travaux : ceux d'«ethnie» et d'«identité». Quelle résonance ces concepts avaient-ils chez vous à l'époque et pourquoi les avez-vous progressivement abandonnés ?**

L'«ethnie» était un concept plutôt à la mode au moment de mon embauche à l'Université d'Ottawa, à la fin des années 1970. Plusieurs des chercheurs sur la francophonie canadienne que je côtoyais à l'époque (comme Jean Lapointe et Danielle Juteau) travaillaient à partir de ce prisme qu'ils avaient hérité de la sociologie interethnique durant leurs études aux États-Unis ou à Toronto<sup>4</sup>. Un des premiers articles que j'ai fait paraître, après ma thèse de doctorat, proposait d'étudier les liens entre question ethnique et question politique (D-1984a). Mon cadre d'analyse appliquait, entre autres, les catégories habermasiennes sur la dialectique entre le monde des systèmes et le monde vécu. Pour Habermas, la culture, bien qu'elle soit colonisée par le monde des systèmes, était encore susceptible de ressurgir dans le monde. En ce sens-là, le terme «ethnie», sous ma plume, renvoyait surtout à l'idée d'un processus d'intégration culturelle en modernité ; je ne

3. Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière. Essais sur les mouvements régionaux*, Paris, Anthropos, 1978.

4. Danièle Juteau-Lee, «La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal», *Sociologie et Société*, vol. 15, n° 2, p. 39-55; avec Jean Lapointe, «From French Canadians to Franco-Ontarians and Ontarois: New Boundaries, New identities», dans J. L. Elliot (dir.), *Two Nations. Many cultures: Ethnic Groups in Canada*, Scarborough, Prentice-Hall, 1983, p. 173-186.

l'utilisais pas vraiment dans les termes de la sociologie interethnique américaine, mais plutôt dans ceux de la sociologie politique. C'était «ethnie» dans le sens d'un «ethnos», d'une culture.

Nous étions aussi dans un contexte préparatriement de 1982, avant que les débats sur le multiculturalisme et la judiciarisation de la référence francophone au Canada ne donnent à l'«ethnie» une connotation plus péjorative. J'ai compris plus tard que l'on ne pouvait utiliser le terme ethnie ainsi ; dans le contexte sociologique nord-américain, ça renvoyait à un déni de la nature nationalitaire du Canada français, le Québec et l'Acadie compris.

Quant au terme «identité», il vient un peu plus tardivement dans mes écrits. On peut dire que son utilisation marque une première mise à distance de l'ethnie. L'identité renvoyait à quelque chose de plus ouvert et d'intégrateur à mes yeux, me permettant par exemple d'intégrer la question des identités ethnolinguistiques. Mais là encore, je pense avoir été rattrapé par la radicalisation des débats sur le pluralisme et la diversité ethnoculturelle, qui ont fait de l'«identité» une catégorie strictement individuelle, raison pour laquelle j'en suis venu à l'utiliser moins fréquemment au profit de la référence au «nationalitaire». Je suis même devenu récemment un peu réfractaire à l'utilisation du terme «identitaire» pour parler de la mouvance nationaliste québécoise.

**Pouvez-vous nous en dire davantage sur cette percée conceptuelle du «nationalitaire»? Quel sens lui attribuez-vous et en quoi est-il un dépassement de l'ethnie?**

De mémoire, j'ai repris le concept de «nationalitaire» à Louis Quéré, qui l'employait dans ses travaux sur les mouvements régionalistes français pour qualifier leurs modalités de revendication, ni véritablement nationales, ni véritablement ethniques<sup>5</sup>. Il l'avait lui-même emprunté à Maxime Rodinson dans ses travaux des années 1950 sur le panarabisme, un nationalisme qui ne revendiquait pas la plénitude de l'État. D'un côté, disait Quéré, ces mouvements régionaux comme les mouvements nationaux s'appuyaient sur un passé régionaliste autoréférentiel, et se présentaient comme des sociétés globales à part entière. De l'autre, ils ne pouvaient envisager une autonomie complète par rapport à l'État français ni se totaliser sociologiquement sous le signe de la «nation». Le nationalitaire lui permettait de nommer cette posture intermédiaire. Le parallèle avec la francophonie hors

---

5. Louis Quéré, *Jeux interdits à la frontière. Essais sur les mouvements régionaux*, op. cit.

Québec, dont la disposition existentielle est située entre l'ethnie et la nation (nous y reviendrons), m'apparaissait évident (D-1994d). La réception immédiate de la notion de « nationalitaire » fut un peu difficile, car beaucoup de gens pensaient qu'il s'agissait simplement d'un néologisme pour désigner le nationalisme, ce qui n'était pas tout à fait le cas. On me corrigea souvent dans mes textes : nationalitaire/nationalisme (D-1980). S'il y a, dans le regroupement nationalitaire, une dynamique politique, une dimension agissante vers l'autonomie qui n'est pas de l'ordre de la survie ou de la conservation, le regroupement nationalitaire a, à la différence de la nation, un niveau d'historicité plus faible, c'est-à-dire une moins grande capacité à faire sa propre histoire, du fait surtout qu'il ne possède pas de souveraineté étatique. L'expression « nationalitaire » renvoie donc à une forme sociopolitique qui n'est ni celle de l'ethnie, ni celle de l'État-nation, mais plutôt sise dans l'entre-deux.

**À quel moment la nécessité de penser cet entre-deux, cette historicité du nationalitaire, se présente-t-elle à vous ? Comment contextualiserez-vous l'émergence de ce concept qui sera central à vos travaux sur les minorités francophones ?**

On peut imaginer qu'il était déjà présent dans mon intérêt pour l'auto-gestion : une autonomie sans État. Cela m'apparaissait aussi mieux correspondre à ce que je voyais en Acadie dans l'évolution d'un nationalisme politique qui ne pouvait atteindre la plénitude politique. Je pense, de ce point de vue, que les débats qui ont découlé de la Charte canadienne puis du multiculturalisme ont beaucoup joué dans cette évolution chez moi. Au cours des années 1980, s'est vite posée l'urgence de rappeler que le Canada français, historiquement façonné dans la matrice dualiste du Canada, n'était pas soluble dans le paradigme multiculturaliste. On critiquait le multiculturalisme pour sa tendance à ethniciser les minorités francophones, c'est-à-dire à évacuer chez elle la dimension politique ou sociétale. Le concept nationalitaire était en quelque sorte une réponse à cette exigence qui consistait à réinsuffler un sens politique dans le discours que les francophones hors Québec tenaient sur eux-mêmes, à mieux nommer leur disposition existentielle. Il voulait se substituer au concept d'ethnicité sans pour autant donner une lecture purement civique du nationalisme.

**Est-ce à dire que vous êtes un peu orphelin politique depuis le début des années 1990? Entre le fédéralisme très centralisateur à la Trudeau, où la référence à la dualité nationale est de moins en moins prégnante, et l'option de la souveraineté du Québec, dont je suppose qu'elle ne vous a jamais réellement tenté, où vous situez-vous dans le champ politique?**

Sur la souveraineté, vous avez tort; j'ai voté OUI aux deux référendums (D-1992b).

**Ah bon! Et au nom de quoi?**

Le nationalitaire n'est pas une prise de position politique, mais la description d'une situation. Mais pourquoi ai-je voté oui aux deux référendums? La logique était double. D'une part, j'y voyais un mouvement de l'histoire auquel il fallait consentir; la conjoncture m'avait amené à accepter que la souveraineté soit dorénavant la voie privilégiée pour défendre la nation française d'Amérique. Non pas un mouvement de l'histoire inéluctable, mais celui de la conjoncture québécoise de l'après-Révolution tranquille. D'autre part, j'avais le sentiment qu'il fallait, politiquement, débloquer les choses, dénouer une impasse. Le Canada français avait besoin d'une refondation politique à la suite de son épuisement des années 1960. De toute manière, j'ai toujours été persuadé que rien n'était absolu avec la souveraineté, qu'advenant une victoire du OUI, il y aurait de toute façon une forme d'aménagement du Québec dans le Canada, une période de négociation. Le Québec est géographiquement inséré dans le Canada et sa dimension francophone s'y prolonge.

La souveraineté n'a jamais été une fin en soi pour moi, ni quelque chose d'inéluctable. Je l'ai toujours perçue comme un moyen, comme une option au service d'un principe plus grand, celui d'une intention de faire société en français en Amérique, intention qui a d'ailleurs pris diverses formes dans l'histoire, irréductibles à l'indépendance. C'est peut-être ce qui me différencie de mes amis souverainistes plus convaincus. Je ne vois pas la «fin de cycle» du souverainisme québécois<sup>6</sup> comme une tragédie, dans la mesure où il est possible d'imaginer des formes d'autonomie politique et culturelle qui ne relèvent pas de la souveraineté nationale. De toute manière, il faudra réfléchir sérieusement à ces autres options, car l'indépendance n'adviendra pas à court ou à moyen terme.

---

6. Mathieu Bock-Côté, *Fin de cycle*, op. cit.

**Mais ne disiez-vous pas un peu plus tôt que l'obtention de l'État souverain était le plus haut niveau d'historicité que pouvait atteindre le groupe national? À moins que vous ne considériez qu'il y ait des avantages à demeurer dans l'entre-deux, entre le groupement ethnique et l'État-nation...**

Oui, mais ce haut niveau d'historicité n'est pas atteint par tous les regroupements nationaux, encore moins nationalitaires. Les petites nations doivent souvent assumer leur incomplétude. Par ailleurs, je conçois bien que les groupes nationaux qui aspirent à une plus grande historicité souhaitent se tourner vers l'institution étatique et son assise territoriale. Mais l'État n'a pas la réponse à tous les maux d'une communauté minoritaire; il peut même être un obstacle à son épanouissement. On peut penser, par exemple, que l'État souverain peut contribuer à atténuer la « clause morale » du minoritaire, c'est-à-dire qu'en contexte de minorité nationale, nous bénéficions d'une jurisprudence et d'un climat moral qui peuvent justifier des limitations aux droits individuels en vue de défendre certains acquis collectifs, comme la langue française et l'enseignement scolaire. Je pense aux restrictions imposées par la loi 101 au Québec, légitimes parce que nous sommes minoritaires. Il est possible que cette légitimité morale soit moindre dans un Québec souverain. Un Québec indépendant serait soumis aux diverses pressions de la communauté internationale et aurait, par exemple, une obligation morale plus forte de donner des droits à sa minorité anglophone.

**Droits historiques que la minorité anglo-québécoise a pourtant déjà, et bien plus que les francophones hors Québec...**

Oui, en termes de puissances sociales, mais peut-être pas en droit. L'anglais n'est pas une langue officielle au Québec et les immigrants ne peuvent inscrire leur enfant à l'école anglaise. Qu'est-ce qui vous dit que ce ne seraient pas des revendications légitimes dans le cadre d'un Québec souverain? Dans sa situation actuelle de minorité nationale, le Québec peut encore restreindre (officiellement) la bilinguisation de ses institutions publiques. Financièrement et politiquement, la minorité anglaise se porte très bien, mais symboliquement, elle ne participe pas de la nation québécoise. Elle accepte cela en raison du caractère minoritaire de la nation française d'Amérique. L'accepterait-elle dans un État québécois souverain?

**Pourquoi l'État serait-il le plus haut niveau d'historicité pour un groupe national, mais potentiellement dommageable une fois obtenu ?**

Il ne s'agit pas d'en faire une loi générique ; je conçois bien l'importance pour une minorité nationale de se doter d'institutions politiques fortes ; une plus grande institutionnalisation veut dire un plus grand niveau d'historicité. C'est plutôt un bémol que je pose ici. La création d'un État québécois souverain engendrerait d'autres types de pressions internationales et, surtout, ne mettrait pas nécessairement fin à notre condition sociologique minoritaire en Amérique du Nord. L'enjeu pour moi relève moins du statut juridique ou constitutionnel à donner au peuple québécois que de la motivation de la société civile à persévérer dans son être, à affirmer qu'elle constitue clairement une société de langue et de culture françaises.

**La souveraineté de l'État n'est donc pas un absolu.**

Ce n'est pas un absolu, d'autant plus que la fragilité reste aussi, je le rappelle, un *ethos* de la minorité nationale, de la petite nation. Elle fait partie de sa conscience. Christian Dufour rappelait, à juste titre, comment la vieille identité canadienne-française était toujours constitutive de l'identité québécoise moderne<sup>7</sup>. Il n'y a rien d'aliénant dans cela.

**Il faudrait donc limiter le pouvoir politique pour s'assurer de garder une fragilité créative ?**

Parfois cela pourrait s'avérer exact, dans la mesure où cette fragilité ou cette prudence favorise l'autonomie ou la conservation. Je pense que ce fut la position des réformistes à la suite des rébellions de 1837-1838 ; mieux valait accepter la fédération que de poursuivre un rêve d'indépendance qui pourrait, à terme, nous conduire à nous faire avaler par la République américaine. Ce fut certainement, à ce moment-là, le constat d'Étienne Parent (D-2001c). Après tout, l'Empire austro-hongrois a maintenu les petites nations d'Europe centrale, ce que leur indépendance dans le cadre européen actuel n'est pas certaine de réaliser.

---

7. Christian Dufour, *Le défi québécois*, Montréal, l'Hexagone, 1989.

**Mais ne peut-on pas à la fois conserver cette culture façonnée sous la domination, tout en reconnaissant que cette même culture est le signe d'un manque et qu'elle doit pouvoir accéder, comme le disait Hubert Aquin, à une forme de globalité culturelle?**

Oui, mais il y a toujours un compromis à faire avec la réalité et l'histoire. Bien évidemment, nous aspirons à une certaine plénitude culturelle et identitaire, mais la réalité nous renvoie autre chose. Toutes les petites sociétés se construisent sur une force d'ambivalence. En ce qui me concerne, ce n'est pas une tare, ni un manque ou une insuffisance. Il faut plutôt trouver la formule pour assumer et instituer politiquement cette ambivalence.

**Votre propos témoigne d'une grande sensibilité à la contingence des événements. Si j'ai bien compris, lorsque vous sentez que le mouvement de l'histoire ne favorise pas un projet ou un autre, tout usage coercitif pour le réaliser en dépit de ce mouvement-là vous semble quelque part indu?**

Cela nous renvoie à l'une de nos précédentes discussions. S'il est une chose que j'ai apprise du marxisme et des théories de la révolution, c'est que la volonté de créer un homme nouveau, d'engager une transformation radicale du monde, c'est quelque chose qui est voué à l'échec (D-2003c; D-1991b). Le monde social ne fonctionne pas de cette manière. Si l'on peut infléchir son évolution, incurver sa trajectoire, on ne peut le transformer complètement par l'État ou par la loi. Il n'est pas de levier assez puissant pour mater complètement le social-historique. S'il y avait un autre modèle plus égalitaire, plus coopératif, moins hiérarchique que le capitalisme, j'opérais certainement pour ce mode d'organisation des rapports sociaux. Il se trouve seulement que le capitalisme est là, qu'il a noué des liens avec nos sociétés démocratiques depuis deux siècles et qu'il est possible de le modifier, de l'adoucir, voire de le transformer à long terme. Ceux qui en appellent aujourd'hui à sortir du capitalisme raisonnent de manière apolitique, c'est-à-dire qu'ils se mettent à distance de la réalité du monde, sans se préoccuper de son évolution effective. En ce qui me concerne, j'ai toujours apprécié la formule de Weber, pour qui le bon politicien est celui qui a la capacité d'assumer le monde tout en sachant le transformer, autrement dit, qui sait articuler l'éthique de responsabilité à l'éthique de conviction.

J'appliquerai cette maxime à la question nationale au Québec. Cette configuration nous ramène à la question que j'ai rapidement soulevée plus tôt sur l'interprétation de la génération des réformistes canadiens-français,

qui a dû composer avec les suites de l'échec des rébellions au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>. Pour illustrer mon propos, je m'en remettrai ici aux thèses respectives de Stéphane Kelly dans *La petite loterie* et d'Éric Bédard dans *Les Réformistes*. Pour Kelly, les réformistes sont des parvenus qui ont trahi la brave aventure patriote en acceptant l'Union et en collaborant avec le pouvoir anglais dans le cadre d'un système de corruption, une « petite loterie », sur laquelle se serait joué le destin du Canada français. Pour Bédard, les réformistes sont plutôt des hommes qui ont fait le pari d'assumer leur époque et de tenter de faire des gains politiques et juridiques pour la nation canadienne-française dans un contexte d'extrême précarité (ce qui a, en partie, fonctionné avec la réinstauration du droit civil et de la langue française au Parlement par la suite). Pour le coup, j'estime que Bédard a raison ; ceux qui ont laissé une empreinte marquante dans l'histoire, ce sont généralement ceux qui ont su assumer leur époque sans pour autant renoncer à la transformer, à l'orienter.

Le parallèle avec le Québec d'aujourd'hui n'est d'ailleurs pas exagéré ; après deux échecs référendaires, nous avons une population québécoise qui ne s'est jamais autant identifiée au Québec, mais qui manque de motivation pour agir sur la question du régime politique qui doit l'encadrer. Relativement à cette question, on peut soit continuer de dire que la population est dans l'erreur et se fermer les yeux, ou alors réfléchir, pour le court et le moyen terme, à des moyens de consolider nos acquis et de redéfinir notre rapport au Canada. Cette seconde option n'implique pas un refus de l'option indépendantiste, mais plutôt l'acceptation qu'elle ne surviendra probablement pas d'ici les vingt prochaines années et qu'entre-temps, il faut faire quelque chose, sans quoi nous allons perdre certains acquis sociaux, politiques et culturels.

**Votre réponse m'inspire une réflexion uchronique. Au Québec, nous avons tenté de faire la souveraineté par la voie démocratique alors qu'en réalité, elles sont plutôt rares les nations qui, dans le monde, ont obtenu leur État de manière démocratique, par référendum. Je me demande par exemple s'il y aurait vraiment eu souveraineté dans tous les pays d'Europe de l'Est si cette décision avait été prise démocratiquement. Il en va de même pour**

---

8. Stéphane Kelly, *La petite loterie*, Montréal, Boréal, 1997 ; Éric Bédard, *Les Réformistes – Une génération canadienne-française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Boréal, 2012.

**les nations indépendantes du continent africain. Jusqu'à quel point peut-on dire que le vote par référendum constitue le signe par excellence de l'inscription dans l'Histoire?**

Votre question est fort pertinente. En effet, les mouvements nationalistes étatiques du XIX<sup>e</sup> siècle n'évoluaient pas dans une démocratie d'opinion publique comme la nôtre. Ils ont plutôt été menés soit par des coups d'État, soit par des révoltes de la petite bourgeoisie. Il est clair que la démocratie aujourd'hui rend extrêmement difficile toute configuration d'un nouvel État (nous l'avons vu ces dernières années avec l'Écosse). C'est, bien entendu, encore possible, mais les exemples positifs sont pour la plupart le fruit d'une situation post-autoritaire, comme dans le cas de la Yougoslavie ou de la Crimée. Tocqueville disait, à ce propos, que les démocraties sont par essence plutôt conservatrices, peu promptes aux grands bouleversements. Ce constat nous amène d'ailleurs à prendre conscience de la force et de la constance, assez surprenante, du nationalisme québécois. Depuis les années 1960 jusqu'à nos jours, le mouvement souverainiste porte une idée qui a continuellement suscité l'appui d'environ 40 %, voire parfois 50 % de la population. Il est peu de démocraties en Occident où une force sociale aussi importante que celle du mouvement indépendantiste québécois soit arrivée à se maintenir si longtemps avec une telle stabilité.

**Autrement dit, la démocratie ne serait pas le lieu des grandes politiques? Elle force des attentes modérées, plus humbles?**

Oui, c'est ça. Les démocraties n'adhèrent pas aisément aux grandes politiques, en partie parce que leur pluralisme inhérent les amène sur la voie du compromis plutôt que sur celle des vastes synthèses. Elles vivent au gré d'accommodements temporaires, aléatoires et conjoncturels. C'est plus vrai aujourd'hui qu'au moment des démocraties émergentes. C'est peu dire, dans ce cadre, que la difficulté est immense pour toute proposition d'autonomie nationale, à moins que celle-ci ne résulte d'une volonté collective de décolonisation, ce qui ne va pas nécessairement de soi dans le cas québécois. Le « drame » du Québec est, en quelque sorte, que son affirmation politique nationaliste soit advenue dans les années 1970 et 1980, au moment même où la société commençait à s'individualiser et à se pluraliser. Le déploiement de ces deux forces contraires a rendu très difficile chez lui la mise en forme d'une véritable synthèse nationale. Il a certainement contribué à ramollir les passions nationalistes et à amoindrir l'engouement populaire pour le développement d'une grande politique et d'un grand projet collectif.

En regard de ce que vous nous avez dit jusqu'à présent, sur l'importance d'assumer son monde, d'assumer l'ambivalence du Québec et sa fragilité, se pourrait-il aussi que le monde tel qu'il est aujourd'hui soit un monde qui a besoin qu'on lui rappelle le lieu de son intention particulière? Assumer son monde de nos jours, à l'heure de la modernité radicale, n'est-ce pas aussi assumer une part de ce monde qui est moins dite, c'est-à-dire la culture, la tradition, le lieu du sens?

Votre question sous-entend qu'il y aurait une utopie radicale dans la modernité démocratique, c'est-à-dire la prétention à enfanter un monde totalement transparent à lui-même, coupé de son histoire et de ses héritages et guidé par la stricte volonté libre et délibérative de ses individus. C'est une tangente qui est effectivement inhérente au monde moderne. Seulement, je constate qu'elle ne s'est jamais pleinement déployée, car elle a toujours été freinée par son contraire, soit par l'existence d'une société et d'une histoire qui préexistent à l'homme. Ce qu'on appelle la modernité démocratique radicale – ou hypermodernité – est une lecture réductrice de la modernité qui fausse la compréhension de son processus effectif. La démocratie est, par définition, cette rencontre entre une proposition de transparence totale et un monde de sens qui motive les acteurs à agir. Il n'y a pas de nation-culture totale, sinon nous serions exclusivement dans l'ethnie. De la même manière, il n'y a pas de nation civique totale, parce que l'on serait dans une abstraction trop grande. C'est donc dire, à la lumière de votre question, qu'il y a quelque chose de factice, à mon avis, à parler de nation politique contre une nation culturelle, ou de démocratie du peuple contre la démocratie individuelle.

**La nation serait-elle le seul cadre, la seule forme politique dans laquelle la démocratie peut s'exprimer? Est-ce qu'il y a lieu de penser à l'émergence ou à la proposition de nouvelles formes politiques dans lesquelles la démocratie pourrait s'épanouir?**

L'histoire politique nous a bien montré qu'il a existé d'autres expériences démocratiques qui ont pris forme à l'extérieur du cadre national par le passé (D-2014b). Cela étant, ces expériences se sont aussi déroulées à l'extérieur de la modernité; elles n'ont pas démontré leur capacité de fonctionner dans une société moderne d'individus. On pense ici par exemple aux démocraties autochtones, qui sont fortement communautaires, ou encore à la démocratie grecque, qui était intégrée à une communauté très hiérarchisée, très centralisée, et qui ne remettait pas en question l'existence des dieux. Inversement, la démocratie moderne est individualiste, c'est dans l'individu que

réside ultimement le pouvoir. Ce n'est que par la nation que la démocratie en est venue à pouvoir conjuguer l'universelle individualité et la permanence du sens, de la culture, de la tradition qui sont des éléments collectifs. Si la démocratie a choisi la nation comme cadre d'expression et d'intelligibilité, c'est parce qu'elle ne pouvait se constituer sur des sociabilités premières, sur une culture première (au sens où l'entendait Fernand Dumont<sup>9</sup>) comme la famille, la commune ou le village. Elle devait plutôt s'ériger sur une culture seconde, c'est-à-dire une culture réflexive qui passe par la médiation d'une histoire commune. De même, elle ne pouvait pas élire un lieu trop vaste comme l'empire ou la chrétienté. La nation a été, pour la démocratie, le lieu médiateur par excellence de l'universel et du particulier, au sens où elle a offert un espace suffisamment large pour aménager une pluralité dans ses débats et ses oppositions et, en même temps, suffisamment restreint pour offrir un monde de sens et fonder une communauté d'appartenance (D-2012d).

S'agissant maintenant de savoir s'il pourrait exister d'autres formes politiques pour permettre à la démocratie de s'épanouir, je vous avoue qu'il m'est difficile d'en percevoir. Je ne vois pas, par exemple, comment une démocratie pourrait s'organiser à l'échelle planétaire, sans verser dans un juridisme et un technocratisme qui limiterait la liberté des peuples de décider pour eux-mêmes. Si ça se trouve, je crois davantage en la capacité des villes de constituer cette autre forme politique démocratique. Les villes sont des communautés de plus en plus diversifiées, mais qui arrivent à retrouver une forme d'unité dans leur identité urbaine et les récits singuliers d'immigration qui lui sont associés. Il n'est pas impossible, un jour, que l'urbanité puisse être le lieu d'expression d'une nouvelle vie démocratique.

**Est-ce à dire qu'un projet comme l'Union européenne est, à plus ou moins brève échéance, voué à la disparition ?**

Je ne dirais pas qu'elle est vouée, irrémédiablement, à la disparition. Cela étant, on peut imaginer un monde où la démocratie s'atténuerait et où l'Union européenne en viendrait à fonctionner comme un État bureaucratique, une sorte de régulation juridico-étatique qui, tout en ayant certaines pratiques démocratiques, n'encouragerait pas le développement de la démocratie délibérative ou sociale que l'on connaît. Je pense que dans un horizon prévisible, si l'Europe veut maintenir une forme de démocratie, elle n'aura pas le choix que de revenir au principe d'une Europe des nations,

---

9. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

c'est-à-dire un fédéralisme où le centre de la souveraineté réside dans les nations. Et sur cette question-là, je pense que la montée des populismes européens tend à donner raison à des eurosceptiques comme moi. Cela dit, il faut se rappeler, à la suite de Tocqueville, que la démocratie ne se résume pas à son articulation avec la culture nationale. Elle est aussi le lieu d'un travail vers l'égalisation (B-2019).

### **Camarades dans la nationalité et camarades dans la citoyenneté?**

Oui, c'est cela. Comme l'a bien souligné Pierre Rosanvallon, les inégalités se sont considérablement rétrécies entre 1900 et 1975 dans les démocraties occidentales modernes<sup>10</sup>. Or, depuis les années 1980, on note que la mondialisation s'accompagne d'une floraison d'inégalités nouvelles, liée notamment à l'effritement des liens sociaux. La désaffiliation conduit à l'adoption de comportements moins solidaires, moins égalitaires. Or, c'est par la nation que les citoyens manifestent une solidarité les uns envers les autres. Les cosmopolites ou les humanitaires sont aussi, bien entendu, capables de comportements solidaires, mais il s'agit d'une solidarité plus froide et, surtout, localisée dans des aspects particuliers (comme les désastres naturels, les drames humanitaires, les épidémies, etc.). Il ne s'agit pas d'une solidarité du quotidien, celle qui participe au bien-être de tous, comme l'entretien des routes, l'éclairage des espaces publics, etc.

---

10. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

## Chapitre 5

# S'insérer dans une intention nationale

---

**François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel:** Si votre réflexion sur la modernité et l'identité semble débiter essentiellement avec les articles regroupés dans *L'identité à l'épreuve de la modernité* (B-1995), c'est peut-être davantage sept ans plus tard, dans *Critique de l'américanité* (B-2002), que certains considèrent comme votre œuvre maîtresse, qu'elle trouve son aboutissement, sa stabilisation théorique et critique. Votre propos y prend une couleur bien locale, celle de l'inscription continentale du Québec et plus largement du Canada français historique. J'ai souvenir de vous avoir déjà entendu dire que ce livre n'était pas, à l'origine, celui que vous souhaitiez écrire. Pourriez-vous nous en dire davantage?

**Joseph Yvon Thériault:** En effet, *Critique de l'américanité*, que j'ai rédigé assez rapidement, est le fruit d'une longue maturation chez moi, qui remonte au début des années 1990. C'était une époque où je redécouvrais, en quelque sorte, ma passion pour le Québec. Comme je vous l'indiquais déjà, le Québec avait été une grande source d'inspiration depuis l'époque de ma jeunesse en Acadie, où nous avons bien senti l'effervescence de la Révolution tranquille. J'ai toujours eu cette impression qu'il s'agissait d'une partie de moi, que c'était mon monde et que l'intention nationale qui l'animait était aussi la mienne. Au début des années 1990, je décidais de m'intéresser de manière plus précise au Québec. J'avais pour projet de réaliser une étude partant de la société québécoise qui me permettrait de réfléchir à des enjeux plus vastes se rapportant à l'aventure de la démocratie au sein de la modernité. Il s'agissait en fait de comprendre l'affirmation québécoise contemporaine non pas du point de vue de la construction d'une «essence» nationale québécoise, mais plutôt d'une histoire politique de sa pensée intellectuelle et du débat autour duquel la

nation a pris forme (à l'image de ce que Pierre Rosanvallon faisait sur l'histoire de la démocratie française et qu'il qualifiera dans sa leçon inaugurale au Collège de France « d'histoire conceptuelle du politique »)<sup>1</sup>.

Il s'agissait, pour reprendre la formule d'Arendt<sup>2</sup>, de proposer une histoire du « monde commun » québécois, c'est-à-dire des éléments structurants de sa conversation nationale depuis deux siècles (autour, par exemple, de la question scolaire, de la Conquête, de la société distincte, de l'indépendance, etc.). Suivant la formule de Marcel Rioux, il s'agissait de dire que *le Québec n'est nul autre que la question du Québec*<sup>3</sup>. Aucune réponse sur l'identité québécoise n'était définitive, sinon dans son affirmation à travers les débats successifs qui l'ont animé à travers le temps. J'ai commencé à écrire quelques textes sur cette histoire qui a débuté avec l'introduction du parlementarisme, en 1791, un événement majeur, survenu à peu près en même temps que les révolutions américaine et française. Il a constitué l'un des premiers questionnements particuliers sur la nation et la démocratie au Québec. C'est à l'intérieur de ce nouveau cadre démocratique qu'a pris forme le désaccord fondamental sur la nation entre Canadiens et Anglais, désaccord qui culminera avec la révolte de 1837-1838. L'une de mes premières analyses sur cette thématique, au début des années 1990, a porté sur l'« affaire Durham ». Lord Durham fut en effet le premier à postuler l'incompatibilité entre les principes individualistes de la démocratie libérale et les « objectifs nationaux des Canadiens français ». L'erreur de l'Angleterre, estimait Durham, avait été de donner une assemblée législative à un peuple qu'il jugeait « sans histoire et sans littérature », c'est-à-dire sans avenir. J'ai alors montré comment, indirectement, Durham a été le premier à poser formellement la question du « peuple » canadien-français et celle de son irréductible différend avec la société anglaise. Il considérait que les Canadiens français étaient inaptes à la démocratie. Ce qu'il ne voyait pas toutefois, c'est que leur nationalité décrivait l'effet même de la société démocratique, où l'émergence de la démocratie représentative a permis l'expression politique d'une revendication d'un peuple ethnoculturel. Cette question du peuple, je la retrouverai par la suite dans le républicanisme de Louis-Joseph Papineau, dans la nation spirituelle d'Étienne Parent, l'ultramontanisme d'Ignace Bourget, le nationalisme canadien d'Henri Bourassa, la nation française de Groulx, les deux nations d'André Laurendeau, l'antinationalisme de Pierre Trudeau, etc. (D-1992g; D-1994b; D-1994a; D-1996c).

- 
1. Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.
  2. Hannah Arendt, *La condition de l'Homme moderne*, op. cit.
  3. Marcel Rioux, *La question du Québec*, op. cit.

Je m'apercevais alors, dans mes lectures sur la société québécoise, que de plus en plus d'historiens, de sociologues et de littéraires suggéraient que mon intérêt pour comprendre la question de la singularité historique du Québec était faux. Qu'il s'agissait d'une société totalement normale en Amérique du Nord, et qu'on parvenait à mieux la comprendre non pas grâce à la lecture singulière des débats qui l'ont façonnée, mais plutôt par son insertion dans les grandes forces de la modernité. J'en étais venu à me demander si je ne cherchais pas à la mauvaise place. Les écrits d'Yvan Lamonde et de Gérard Bouchard participaient notamment de cette mouvance de l'américanité qui postulait la nécessité d'élargir le contexte d'analyse de la société québécoise en montrant qu'elle participait d'une dynamique continentale économique, politique et sociale plus vaste, à l'image d'une « société-neuve<sup>4</sup> ».

### **Comment définissez-vous cette américanité qui bloquait ainsi votre questionnement ?**

L'américanité est une invention proprement québécoise. Les Américains ou les Latino-Américains n'utilisent pas cette expression. C'est une expression qui s'affirme chez nous à partir des années 1980, au départ en littérature, après en histoire et en sciences humaines. Elle accompagne, pour parler comme Ronald Rudin<sup>5</sup>, le désir des intellectuels québécois de définir comme « normal » le parcours historique du Québec, leur volonté de dissocier définitivement le Québec de l'héritage canadien-français. L'américanité postule que notre appartenance est continentale, non pas dans le sens de la société américaine de l'*American way of life*, mais plus profondément comme société du « Nouveau Monde », société d'hybridation, de métissage absolu, de mémoire courte.

### **Et qu'il s'agirait là de la véritable identité québécoise ?**

Oui, d'une identité véritable enfin retrouvée, mais une identité purement construite, une société sans filiation, sans mémoire historique longue. La thèse de l'américanité m'irritait, puisqu'elle entraînait en contradiction avec ma lecture de l'intentionnalité historique de la nation canadienne-française en modernité, mais aussi avec cette vieille idée au fondement même de mes travaux, selon laquelle il existe une société singulière francophone qui, ici, a proposé un modèle sociétal distinct de celui de l'Amérique anglo-américaine.

4. Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dir.), *Québécois et Américains. La culture québécoise aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Fides, 1995.

5. Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Québec, Septentrion, 1998.

Il fallait donc que les tenants de l'américanité du Québec aient tort, sans quoi c'est moi qui avais tort sur toute la ligne! Ainsi, mon projet d'ouvrage a progressivement pris la forme d'une charge critique contre la pensée de l'américanité, dont les fondements m'apparaissaient erronés. Il me fallait les déconstruire, montrer en quoi leur argumentation ne tenait pas la route, ni théoriquement ni empiriquement.

Le cœur de ma critique consistera à dire que l'américanité trahissait un rapport mal assumé de l'identité des Québécois francophones avec la modernité. Elle s'affirmait comme une conception radicale de la modernité en assumant le constat d'une dissociation entre les systèmes rationnels et le monde vécu, entre l'économie et la culture, et entre la société comme rassemblement d'individus et la communauté comme monde de sens. Or, il me semblait que cette lecture était tendanciellement univoque et qu'elle ne correspondait pas à l'histoire effective de la modernité qui, comme je l'ai plusieurs fois mentionné, a toujours su articuler la rationalité triomphante avec le poids de la tradition, de la religion, des appartenances nationales, des classes, bref, à la dimension subjective de l'humain. Contrairement au postulat normatif des penseurs de l'américanité, pour qui toute intentionnalité humaine intégrative semblait désuète dans la marche d'une hypermodernité triomphante, j'opposais l'idée selon laquelle la dynamique d'une recomposition réflexive des systèmes et du monde vécu était constitutive du projet moderne et, par conséquent, susceptible d'être toujours réactivée. C'était d'ailleurs le sens de la troisième partie de mon livre intitulée « Que reste-t-il du Canada français? Une trace ». Après le « moment critique » sur les insuffisances et les limites de l'idée de l'américanité, il s'agissait, en dernière instance, de présenter une dimension reconstructrice, positive, d'une lecture du Québec, c'est-à-dire d'une intentionnalité que je présenterai sous le signe de la « trace » du Canada français.

**L'américanité ne serait-elle pas révélatrice de la propension particulièrement marquée du Québec, voire des petites sociétés, à surinvestir, par compensation, la modernité radicale?**

Oui, je pense que les sociétés, comme le Québec, qui ont historiquement été tenues à la marge du développement économique et technique pour des raisons extérieures à leur volonté et qui, après la Seconde Guerre mondiale, se sont développées très rapidement ont eu tendance à assumer de manière plus marquée les prémisses de la modernité radicale. C'est la théorie de l'« élastique étiré » de Jean-Jacques Simard, qui comparait le retard du Québec à se représenter comme moderne à un élastique qui

s'était longtemps étiré et qui, une fois rompu, a tout projeté en avant, dans le vide<sup>6</sup>. On perçoit aussi une chose similaire en Espagne, avec le mouvement *Movida*, qui a cherché à évacuer de l'histoire le fascisme et le catholicisme espagnols, présentés comme de purs produits d'une élite nationaliste déconnectée. On trouve aussi un phénomène similaire en Irlande, où plusieurs historiens ont voulu montrer en quoi le discours sur la singularité irlandaise était en fait un produit discursif de l'élite nationaliste. La libéralisation des années 1960 a eu, de ce point de vue, un impact considérable. Elle a créé un vide qui a amené les petites sociétés à refuser d'assumer leur petitesse et à se permettre de développer une pensée sans assises culturelles, ce que les grandes sociétés ne se sont pas nécessairement autorisé en raison de leur force institutionnelle et culturelle.

**C'est donc dire que l'envers de la fragilité des petites sociétés, ce serait leur légèreté?**

Oui, c'est un peu ce que j'ai repris dans mon texte «Le désir d'être grand» (D-2003h). La petite société assume presque pathologiquement sa petitesse, mais elle peut aussi, par un regard extraverti – Aquin disait par un désaxement<sup>7</sup> – se projeter dans l'univers, se mettre en orbite parce qu'elle n'a plus de retenue, parce qu'elle n'assume plus sa petitesse en pensant que tout est permis. Souvenez-vous de l'expression que l'on attribue à Jean Chrétien: «Le Canada, le plus meilleur pays au monde». C'est très québécois comme formule! On entend souvent cette idée que le Québec serait plus progressiste que les progressistes. Dans la pensée de l'américanité, il y avait quelque chose de cela, avec l'idée que le Québec est une société neuve, où tout est possible et permis, d'autant plus qu'il n'est pas freiné par le capitalisme grâce à l'existence d'une économie sociale et solidaire.

Ce désir d'être grand a pour revers le désir de petitesse, ou plutôt la complaisance dans la petitesse, celle du Québec-né-pour-un-petit-pain. C'est cette même petitesse que l'on reproche beaucoup au nationalisme dit culturel qui voudrait, dit-on, replier le Québec sur lui-même. Je ne plaide pas pour la petitesse, comme je ne plaide pas pour la grandeur. Ce que je dis c'est que la construction d'une société comme le Québec s'est faite autour d'un désir de grandeur, de sortie de la petitesse, et en même temps d'un repli et d'un retour sur soi pour assumer son monde. Cette articulation-là, on la voit à l'œuvre dans le catholicisme nationaliste et ultramontain

6. Jean-Jacques Simard, «Ce siècle où le Québec est venu au monde», dans Roch Côté (dir.), *Québec 2000*, Montréal, Fides, 1999, p. 17-77.

7. Hubert Aquin, «La fatigue culturelle du Canada français», *Liberté*, vol. 4, n° 23, 1962, p. 299-325.

d'Henri Bourassa, quand il dit que nous sommes en Amérique du Nord les véhicules providentiels de l'universalisme catholique. C'est une folie des grandeurs, mais qui s'arrime à la particularité canadienne-française en Amérique. L'expansion du catholicisme en Amérique du Nord a besoin d'un véhicule et ce véhicule, ce fut la culture canadienne-française (D-2012e)<sup>8</sup>.

Selon la perspective de l'américanité, on n'a pas besoin de véhicule; il s'agit plutôt, selon elle, d'abolir le véhicule qui conduisait la modernité. Dans ma lecture de l'américanité, il y avait cette idée que les nations modernes sont toutes tournées vers le progrès universel et qu'elles veulent assurer à leurs citoyens la liberté et les grands idéaux de la modernité, mais que, pour cela, il leur faut un véhicule. Nous sommes dans un monde moderne, mais il y a des véhicules particuliers qui le réalisent différemment. Ce que je voyais dans l'américanité, ce que je vois dans la postmodernité et dans le cosmopolitisme contemporain, c'est l'affirmation d'une désarticulation complète entre l'universel et le particulier. Les « flux » de l'universel moderne ne sont plus ancrés dans des véhicules particuliers. C'est autour de ça que j'ai écrit *Critique de l'américanité*, pour réintroduire de la substance dans l'explication historique (B-2002).

### Comment votre livre a-t-il été reçu ?

Je ne veux pas lui donner une influence démesurée, mais je pense que c'est un livre qui a eu une certaine influence sur les débats publics et universitaires québécois. Nous n'avons plus posé l'américanité de la même façon après. C'est vrai qu'il y a eu aussi l'Amérique post-septembre 2001, l'Amérique des guerres d'Afghanistan et d'Irak et qu'il n'était plus aussi simple de clamer notre américanité.

J'ai reçu des réactions de gens qui abondaient dans mon sens, notamment chez les nationalistes culturels, qui étaient déçus des transformations du nationalisme québécois vers 1995 (D-2004g). Ma lecture de l'américanité venait expliquer une mutation, du nationalisme culturel au nationalisme civique, qui leur paraissait problématique. Ce livre participait d'une certaine façon de ce qu'on appellera plus tard la « nouvelle sensibilité historique<sup>9</sup> », même si je n'émanais pas moi-même de ce milieu, que je n'avais pas

8. Voir, à ce propos, le discours d'Henri Bourassa au Congrès eucharistique de 1910; <<http://faculty.marianopolis.edu/c.belanger/quebechistory/docs/1910/4.htm>>.

9. Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

travaillé avec ces historiens-là. Cela dit, je n'ai pas reçu de réaction ou suscité de débat sur l'interprétation historique que je donnais. Ce débat-là n'a pas eu lieu parce que les partisans de l'américanité, au lieu de me critiquer, se sont souvent tus. Je pense que le monde intellectuel québécois, les universitaires québécois, même ceux qui jouent dans le monde essayiste, ont peur de s'affronter. Il y a là, encore ici, quelque chose de propre à la petite société. Le débat d'idées sur la place publique est souvent considéré comme une attaque personnelle.

*Critique de l'américanité*, c'est tout de même l'ouvrage qui m'a positionné dans le milieu intellectuel québécois. Auparavant, j'écrivais sur le Québec, et j'étais connu dans le monde de la sociologie. Mais je n'avais peut-être pas la stature de l'intellectuel que *Critique de l'américanité* m'a donnée. À la suite de sa publication, je me suis davantage intégré à la vie intellectuelle québécoise, j'ai davantage participé aux débats, et je crois que mon passage à l'Université du Québec à Montréal s'explique en bonne partie par *Critique de l'américanité*. Mon arrivée dans cette université n'aurait pas été possible, je pense, si je n'avais pas écrit ce livre, car je restais encore trop identifié à l'Acadie. Malgré cela, je considère personnellement que le plus achevé de mes livres c'est *Évangéline. Contes d'Amérique* (B-2013), bien que celui-ci n'a pas eu la même réception que *Critique de l'américanité*.

**L'Acadie, qui est d'ailleurs absente de *Critique de l'américanité*. Est-ce qu'on vous l'a reproché?**

Non, on ne me l'a pas reproché. Peut-être, je ne sais pas, a-t-on pensé dans les milieux minoritaires que je devenais un sociologue québécois. En fait, je ne me suis jamais exclusivement intéressé à la sociologie des identités minoritaires ou de l'Acadie, je poursuivais une démarche de sociologue politique dont le terrain était l'Amérique française, ce qui devenait de plus en plus vrai. D'ailleurs, j'ai fait exprès pour ne pas parler de l'Acadie dans ce livre, parce que ce livre portait sur une critique de la littérature québécoise de l'américanité, qu'elle soit littéraire, historique, culturelle, etc. Les seuls à avoir souligné mon acadianité sont ceux qui ont eu des réserves sur le livre. Ils ont alors accentué mon identité acadienne, comme pour écarter mon propos: «Thériault comprend mal le Québec moderne parce qu'il est issu du Canada français hors Québec.» Je pense que c'est un comportement qui existe dans n'importe quelle société; quand on n'est pas d'accord avec la thèse de quelqu'un, on le ramène à son identité, à son ethnicité pourrait-on dire, comme si c'était un facteur qui expliquerait notre mauvaise

compréhension du sujet traité. Dans la plupart des recensions qu'on a faites de mon ouvrage, on a parlé du fait que j'étais Acadien, alors que cet ouvrage n'en traitait pas. Ceci dit, je le répète, ce n'est pas l'expérience générale que j'ai comme francophone hors Québec de ma présence au Québec. Malgré mon accent et le fait que j'ai travaillé sur la francophonie hors Québec, je n'ai pas senti d'ostracisme, je ne me suis jamais senti étranger ici.

### **Enfin, vous êtes un intellectuel acadien ou québécois?**

Pour moi, cette question s'inscrit dans celle, plus large, de l'intellectuel et de son milieu. La francophonie canadienne veut être une société, avoir un espace public, avoir une culture, une littérature, une production télévisuelle, de grands spectacles d'envergure, etc. Elle ne peut obtenir cette dimension sociétale exclusivement dans le seul milieu de la francophonie hors Québec, car l'espace est trop restreint. C'est la même chose pour la sociologie; je ne pouvais pas, comme sociologue, me percevoir uniquement comme « hors Québec ». Déjà que le Québec est petit, ma sociologie devait s'intégrer au champ sociologique québécois. De même que culturellement, les Acadiens et les minoritaires francophones du Canada doivent considérer Montréal comme la grande métropole de la francophonie, où la créativité de la francophonie nord-américaine s'exprime le plus. Si l'on perçoit Montréal comme une métropole extérieure, comme quelque chose qui nous est complètement étranger, nous perdrons notre capacité à « faire société ». Il y a une ère culturelle post-Canada français qui perdure et c'est à l'intérieur de cela que j'ai fonctionné. Je serais un intellectuel canadien-français si le vocable ne faisait pas un peu vieillot (D-2006d).

**Si vous habitiez alors à Gatineau, vous écriviez néanmoins depuis l'Université d'Ottawa, un milieu francophone hors Québec. Dans quelle mesure l'effet du milieu de l'Université d'Ottawa a-t-il pu se traduire ou influencer le regard que vous portiez sur le Québec, voire sur le Canada français?**

Professionnellement, j'ai passé la majeure partie de ma vie adulte à Ottawa. J'y suis resté comme professeur pendant 30 ans, puis avant cela comme étudiant pendant 2 ans. En fait, avant mon passage à l'UQAM en 2008 je n'avais jamais, ni comme étudiant ni comme professeur, fréquenté ou œuvré dans une institution québécoise. Ce contexte est fondamental pour moi. On pense le monde à partir d'un lieu, et le fait que je me sois retrouvé à Ottawa a eu des effets sur mon parcours. J'évoluais dans un milieu qui était réceptif à mes travaux sur l'Acadie et sur la francophonie

minoritaire, parce qu'on y développait une réflexion sur le Canada français, surtout à cette époque où l'on parlait encore de la francophonie « hors Québec » (désignation devenue désuète aujourd'hui dans la recherche universitaire). Autrement dit, j'étais au Québec sans y être, car l'Université d'Ottawa, surtout sa Faculté des sciences sociales, était une vieille institution du Canada français. On y enseignait majoritairement en français, les professeurs étaient majoritairement originaires du Québec, et donc on participait d'une certaine façon à cet univers québécois, mais encore là sans y être complètement. Je dirais que le sociologue est dans un milieu, mais qu'il doit pouvoir à un moment donné en sortir ; il est dans la forêt, mais il doit en sortir pour voir la forêt. Je pense en cela que le fait d'être à Ottawa a donné un caractère singulier à ma réflexion sur le Québec, comme sur l'Acadie d'ailleurs.

Comme je l'indiquais précédemment, mes premières années à l'Université d'Ottawa ont été en sociologie du développement, que j'abordais dans une perspective de sociologie politique et de sociologie des mouvements sociaux. C'est par mon champ d'études que je me définissais. Puis, petit à petit, je me suis aperçu que je devenais spécialiste de la francophonie hors Québec, du nationalisme et de la question québécoise. J'ai décidé à ce moment-là de ne pas enseigner sur ces sujets, car je ne voulais pas me définir comme un spécialiste du Québec ou de l'Acadie, mais comme un sociologue qui étudie sa société, et ce, à partir d'un point de vue qui est celui de la sociologie politique. J'étudie les mouvements qui agitent les sociétés contemporaines. Et mon terrain, c'est le terrain dans lequel je vis, c'est la francophonie canadienne. Je ne voulais pas que l'on me définisse par mon terrain, mais par la question posée à mon terrain. Et c'est encore le cas aujourd'hui. Dans mes cours sur Max Weber, je donnais des exemples venant de mes travaux sur la francophonie, sur l'ethnicité, sur la démocratie. J'ai voulu faire la même chose en l'an 2000 avec la création du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) à l'Université d'Ottawa. Au début, les gens m'ont dit, lorsque j'ai lancé l'idée de ce centre, qu'il pourrait se consacrer aux francophones, aux minorités, etc. J'ai répondu qu'il en traiterait certainement, mais qu'il ne porterait pas uniquement sur ce thème. C'est pour cela que j'ai mis « citoyenneté » dans le titre du centre, en disant que l'idée de la citoyenneté, c'est aussi la question du vivre ensemble, celle qui unira les réflexions du CIRCEM, c'est-à-dire comment vivre ensemble aujourd'hui dans nos sociétés. Quant à la question des minorités, je la pensais autant en termes de minorités nationales que de minorités francophones, car c'est le terrain où plusieurs de nos travaux se réalisaient.

Depuis le début, c'est la vision qui a guidé mon travail de recherche. Je m'intéresse à la macro-théorie, mais en même temps je me laisse abreuver par le terroir, par le terrain, en liant l'un à l'autre, ou inversement. Le sociologue doit suivre une société et la comprendre avec des outils qui ne sont pas spécifiquement les interrogations qui émanent du milieu, mais qui font mieux comprendre au milieu ce qu'il est en train de vivre. Je ne suis d'ailleurs pas favorable aux programmes d'études portant uniquement sur les francophones hors Québec. Il faut plutôt établir un programme à partir d'un questionnement, d'une formation, d'une discipline, puis l'appliquer à des objets. Ne vous définissez pas comme spécialistes en études canadiennes, en études acadiennes, en études québécoises. Définissez-vous par un questionnement. Toutes les études particulières – les « *studies* » – qui se sont développées au cours des vingt ou trente dernières années, je pense que d'un point de vue de la connaissance critique, c'est une erreur. On doit développer ces réseaux-là, on doit créer des réseaux de recherche, mais on doit toujours les intégrer dans des questionnements disciplinaires. Autrement, on assiste à une particularisation, à un fractionnement de la pensée, qui ne la sert pas. On ne dit pas que Daniel Bell est un spécialiste de la société américaine parce qu'il travaille sur la démocratie américaine, et on ne dit pas que Pierre Rosanvallon est un spécialiste de la société française, mais qu'il est un spécialiste de la démocratie<sup>10</sup>.

**Cela n'est-il pas contradictoire avec la sociologie compréhensive à laquelle vous vous identifiez plus haut ?**

Je ne pense pas. La sociologie compréhensive ne consiste pas à dire tout haut ce que la société dit tout bas. Les romanciers sont mieux équipés que nous pour faire cela. La sociologie compréhensive veut comprendre le sens de l'activité sociale, elle croit que le sens de l'activité sociale est important dans la structuration d'une société, elle vise à comprendre ce sens avec des outils sociologiques et à partir d'un angle particulier. C'est cette mise à distance du travail sociologique que je voulais mettre ici de l'avant, mise à distance d'un travail trop descriptif, trop monographique, mise à distance d'un travail trop militant. Finalement, mon passage à l'Université d'Ottawa m'a aidé à développer cette mise à distance.

---

10. Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1979; Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

**Mais votre passage à l'Université d'Ottawa fut plus que cela, il a déterminé vos travaux et même vos combats, non ?**

L'institution dans laquelle on travaille laisse des traces. L'Université d'Ottawa, au sein de laquelle j'ai évolué, allait devenir le principal pôle des études sur la francophonie canadienne. Parce que nous étions un groupe de professeurs suffisamment important, parce que l'institution avait des ressources, on a littéralement créé un champ qui n'existait pas en 1980. Nous étions deux ou trois alors à travailler sur la francophonie, nous n'étions pas en réseau, et nous nous connaissions très peu. Petit à petit, nous avons organisé des universités d'été, nous avons créé des réseaux sur la francophonie, les universités se sont alliées, il y a eu des colloques, des programmes. Quelque chose a germé. J'ai beaucoup de reproches à faire à l'Université d'Ottawa, par rapport à son évolution, on y reviendra, mais par rapport à mon parcours à moi, je m'y suis plu. L'Université d'Ottawa a été un lieu d'accueil, j'y ai trouvé des collègues, des ressources institutionnelles et une vie universitaire à laquelle j'ai pu participer. J'ai tenté, au meilleur de mes compétences, de construire quelque chose là-bas et d'y laisser une trace. C'est peut-être là ma plus grande déception au sujet de l'Université d'Ottawa ; je ne suis pas certain que la trace que j'ai voulu y laisser corresponde à la trajectoire que l'institution a prise depuis.

**Un peu comme la trace du Canada français, dont on peine à trouver l'empreinte dans l'américanité... Quelle est cette trajectoire de l'Université d'Ottawa qui vous déçoit ?**

L'Université d'Ottawa a toujours été bilingue, à l'exception d'une petite période historique, au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Elle est bilingue depuis que je la connais, et elle était même à prédominance francophone quand j'y suis arrivé comme étudiant en 1971. Près de 70 % des étudiants étaient alors francophones. Même en sciences naturelles, les étudiants étaient francophones, bien qu'on leur enseignait en anglais. Mais pendant les 30 années où j'ai été là, le nombre d'étudiants anglophones a augmenté à raison d'environ 1 % par année. Ils étaient 33 % en 1971, et maintenant ils comptent pour 70 % de la population étudiante. C'est phénoménal. Je suis intervenu publiquement sur cette question<sup>12</sup>. Je disais que l'université devait empêcher l'érosion francophone et conserver son caractère à prédominance francophone, à moins de vouloir devenir une deuxième Université Carleton, l'autre grande

11. L'Université d'Ottawa a évolué dans un régime unilingue anglais de 1874 à 1898.

12. Joseph Yvon Thériault, « L'Université d'Ottawa et la francophonie », Série de trois textes, 4, 5 et 6 mars 1998, journal *Le Droit*.

université établie à Ottawa. Finalement, je me suis aperçu, après un séjour dans l'administration de l'Université – j'ai été vice-doyen à la recherche entre 1992 et 1997, et même une année doyen de la Faculté des sciences sociales –, où j'ai beaucoup participé aux discussions sur l'université et aux comités, que c'en était fini de cette idée, celle de l'Université d'Ottawa comme grand milieu intellectuel pour la francophonie, à la fois lié au Québec et à ses rameaux dans l'ensemble de la francophonie hors Québec, car on ne pouvait rien y faire de l'intérieur. Si quelque chose devait se passer, ce serait de l'extérieur, mais je ne sentais pas que la communauté franco-ontarienne, particulièrement la communauté de la région d'Ottawa, voulait jouer un rôle sur ce front. D'ailleurs, la création du CIRCEM découle en bonne partie de ce constat ; le pari consistait à dire que l'avenir de la francophonie à l'Université d'Ottawa résiderait désormais dans la capacité que les francophones auront de se créer des espaces à eux, des « îlots ».

**Il s'agissait alors pour vous, en quelque sorte, de « sauver les meubles » de ce que fut l'Université d'Ottawa *au temps* du Canada français et ce qu'elle fut *pour* le Canada français ?**

En quelque sorte, en sachant très bien toutefois que les francophones ne pourraient plus se percevoir comme majoritaires dans cette institution (ce qui était le cas dans les années 1970). Dans ce contexte, l'avenir du français passait par une sorte de stratégie de survivance. Je l'ai évidemment vécu comme une déception ; il se trouve que l'institution qui m'avait accueilli, où j'avais accompli plusieurs choses, était de moins en moins reconnaissable au moment de mon départ. Précisons aussi que ce virage linguistique à l'Université d'Ottawa vers l'anglais n'est pas isolé ; il s'inscrit dans le passage plus vaste de ce que Michel Freitag appelait l'« université-institution », guidée par son propre principe instituant, vers l'« université-organisation », dont la finalité est redéfinie en fonction d'une dynamique moyens-fins, où priment le savoir instrumental et la réussite pratique<sup>13</sup>. Toutes les universités sont en voie d'adopter cette conception organisationnelle de l'enseignement et de la recherche, mais l'Université d'Ottawa y est allée, me semble-t-il, plus rapidement que d'autres universités (D-2005g).

---

13. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995.

**Et pourtant, vous ne vous êtes pas rallié au projet de fonder une université française en Ontario. Vous avez même désapprouvé ce principe-là dans les années 1990 en lui préférant une réforme de l'Université d'Ottawa. Est-ce que vous auriez la même position aujourd'hui, alors que la question universitaire franco-ontarienne est revenue à l'avant-scène du débat public?**

Ce n'est pas une question de principe, mais plutôt une question de conjoncture et d'analyse. Je suis originaire du Nouveau-Brunswick, du nord du Nouveau-Brunswick, où les institutions unilingues françaises vont de soi. J'étais toujours sympathique à l'idée de développer l'autonomie des institutions francophones, et je n'étais pas très sympathique au bilinguisme institutionnel à l'Université d'Ottawa, sachant qu'il était surtout un fardeau pesant sur les épaules de la minorité. Dans les années 1990, mon opinion était qu'on ne pouvait pas créer, *ex nihilo*, une université franco-ontarienne à l'extérieur des murs de l'Université d'Ottawa en faisant comme si son siècle d'existence ne comptait pas, et qu'elle n'avait pas été, à un certain moment dans l'histoire, l'université de la francophonie ontarienne. Je n'étais pas du tout favorable à cette tentative de la table rase. À cette époque, j'estimais que l'on pouvait encore envisager une francisation de l'Université d'Ottawa, ou du moins l'obliger à demeurer une institution à prédominance francophone. Je craignais en fait que l'on sacrifie, sur l'autel d'une petite université franco-ontarienne de second rang, ce qui avait tout de même été une grande institution, historiquement liée au milieu franco-ontarien et forte de ses programmes de maîtrise et de doctorat en français, et de sa bibliothèque francophone (qui représente tout de même un précieux héritage, construit sur plus d'un siècle). Je redoutais aussi beaucoup le risque d'une « université communautaire », c'est-à-dire trop arrimée aux besoins de la communauté (ce qui était un peu le cas de l'Université de Moncton) (B-2007). L'université doit demeurer un lieu d'articulation entre l'universel et le particulier, entre l'ouverture sur le monde et l'incarnation dans son milieu, en évitant de se camper dans un pôle au détriment de l'autre. C'est dire que dans l'absolu, je n'étais pas contre le principe de l'autonomie universitaire pour les Franco-Ontariens; j'étais plutôt de l'avis qu'un tel projet devait se réaliser *à partir* de l'Université d'Ottawa et non *contre* elle. Je ne suis plus sûr que ce soit possible aujourd'hui, quoique j'ai les mêmes réticences sur le projet actuel de l'Université de l'Ontario français, qui se réalise à Toronto en dehors des forces vives de la francophonie ontarienne.

**Votre position initiale relativement au projet d'université française ne serait-elle pas emblématique de votre pensée sur la « tradition vivante », qui est le contraire d'une pensée de la *tabula rasa*, du grand recommencement à neuf?**

En effet, la tradition vivante, pour moi, fait référence à une série de débats, de signes qui ont marqué la vie d'une communauté. C'est l'idée de la création par la parole d'un univers commun. La tradition est vivante parce que chaque génération ajoute une couche à un débat et dit maintenant, j'ai fait ma trace, je vous passe le flambeau, vous ferez votre propre trace en modifiant la tradition, mais en demeurant dans son sillon. Lorsque je dis tradition discursive, je mets l'accent sur le fait qu'une société est un espace délibératif, nous discutons et nous nous entendons sur un enjeu qui devient notre vérité, notre vérité temporaire. Cette discussion a sa tradition, et elle sera différente parce que nous avons des institutions, des schèmes et des références qui nous viennent de notre milieu.

À titre d'exemple, je comprends qu'il existe une société différente quand je suis à Montréal et qu'on y discute de la question de l'intégration et de l'immigration. On en parle à travers l'idée du Québec minoritaire, de la francophonie, du rapport des langues, etc. On parle de cette question d'une manière qui est très contextualisée et qui s'inscrit dans une tradition vivante qui est celle de la manière dont le Québec a organisé et structuré ses rapports avec les Anglais, le Canada, l'immigration, le catholicisme, etc. Lorsque je vais à Buenos Aires, la question de l'immigration et de l'intégration est discutée dans des termes qui sont totalement différents, en rapport avec les spécificités de son histoire, de son urbanité, etc. Si je vais en France, on parle de cette question à travers la tradition de la laïcité française. Une tradition vivante est discursive, *a contrario*, elle n'est pas une essence, comme elle n'est pas un principe abstrait.

Ce qu'on apprend à l'école, ce n'est pas le fait que l'on a une grand-mère irlandaise. On apprend à l'école que dans les milieux hors Québec, il y a eu la crise scolaire, et que cela a structuré le champ politique et intellectuel francophone. Ce n'est pas non plus un principe universel, c'est quelque chose qui s'est ancré dans une histoire. Donc le principe abstrait de la reconnaissance de l'autre est inscrit dans une histoire qui nous appartient, celle de la reconnaissance d'une francophonie. Au Québec, si on reprend la question de l'intégration des immigrants, il faudrait rappeler que cette question-là existait déjà en 1840, c'est-à-dire que les Canadiens français avaient peur que les Anglais leur imposent une immigration qui allait les assimiler, puis qui allait leur faire perdre leur société. Quand on a voulu développer l'Ouest

canadien, le Canada français s'est réveillé et son élite a décidé d'aller chercher des immigrants en Europe, pour qu'il y ait des francophones aussi dans l'Ouest, pour en faire une sorte de Québec des Plaines. Il y a toute une tradition qui fait en sorte que le rapport à l'immigration ne peut pas être perçu de la même manière à New York et à Montréal. Là on est dans une tradition vivante, parce que l'on dit: on ne va pas reprendre la position qu'avaient les Canadiens français relativement à l'immigration, mais on va intégrer le débat d'aujourd'hui dans cette histoire. Donc ce n'est pas une essence qui fait de nous des francophones, ce n'est pas non plus parce que c'est dans notre nature, que c'est contre les Tables de la loi ou que c'est un devoir que l'histoire nous oblige. Ce n'est pas ça. Je dirais que ce n'est pas très différent d'une décision individuelle importante. Si quelqu'un décide de se marier, c'est souvent qu'à un moment donné il s'est demandé si, compte tenu des choix qu'il a faits dans sa vie, ce mariage est ce qu'il juge devoir et vouloir faire. Il ne dit pas qu'il va regarder le choix que sa mère a fait en voulant faire le même qu'elle. Il va plutôt regarder son existence, la création de sa personne, et voir si le choix qu'il est en train de faire est le choix qui correspond à ce qu'il lit dans sa trajectoire.

On peut aussi donner l'exemple du Québec catholique corporatiste. Cette tradition, cette manière d'organiser la société sous la forme de grands consensus entre grandes entités sociales, ou « forces sociales » disait Étienne Parent, c'est quelque chose qui est ancré dans l'histoire du Québec. On la retrouve dans la création d'institutions économiques différentes au moment de la Révolution tranquille, dans la force de nos mouvements comme le mouvement coopératif Desjardins, dans l'idée de l'économie sociale, etc. On ne peut pas dire que ces réalisations contemporaines s'expliquent parce qu'elles sont catholiques ou corporatistes. Mais on peut dire qu'elles sont issues d'une tradition qui s'est transformée et qui, ce faisant, a créé une société distincte, avec un modèle de développement proprement québécois. La source de ce modèle peut être retracée dans une histoire singulière, qui correspond à la manière qu'a eue le Québec de s'adapter à la modernité, par le coopératisme, par l'État, qui vient en grande partie de la logique de l'institution centralisatrice qu'était l'Église catholique.

C'est ainsi que je parle d'une tradition vivante. Elle est dans le discours; lorsque l'on débat, on fait référence à 1837, à la Confédération, à Meech, à la Nuit des longs couteaux, etc. On fait référence à toutes sortes de choses sur lesquelles il n'y a pas de consensus. Mais ce sont des éléments qui

structurent le débat, des moutures qui nous orientent. En soi, ces éléments ne sont jamais singuliers, c'est leur aménagement discursif et pratique qui est singulier.

**Et qu'en est-il de l'américanité? Fait-elle partie de votre conception de la tradition vivante du Canada français et du Québec?**

Ma thèse, celle que l'on trouve dans *Critique de l'américanité*, c'est que non, l'américanité ne fait pas partie de la tradition vivante du Canada français et du Québec. Au contraire, le Canada français s'est construit, selon moi, sur le refus de l'américanité.

Il y a une proposition, et c'est vrai pour la francophonie hors Québec comme pour le Québec, qui naît au Québec en 1830-1840 et en Acadie en 1880. Cette proposition est très bien exprimée par François-Xavier Garneau dans les premières pages de son *Histoire du Canada*. Il dit que parmi les multiples vagues d'immigration arrivées en Amérique du Nord depuis l'Europe (les Allemands, les Irlandais, les Écossais, les Anglais), seuls les francophones ont refusé de participer à la grande aventure de la civilisation anglo-américaine. Les autres groupes d'immigrants, excluant les Autochtones qui ne sont pas issus d'une immigration européenne même lointaine, ont effectivement adhéré au projet de l'américanité. L'intention historique canadienne-française fut plutôt de faire société différemment, *en interface* avec la civilisation anglo-américaine, sans s'intégrer à elle. C'est une intention qui est devenue hégémonique, qui a perduré, et qui correspond au monde dont j'ai hérité et qui mérite, selon moi, d'être continué. Une tradition vivante, c'est un énoncé sur le monde. Ce n'est pas une essence. Elle s'incarne dans des institutions, dans une histoire, dans des pratiques, où l'on voit ses traces. L'existence d'un éventuel État souverain québécois ne réglerait pas cette question-là. Il ouvrirait une autre étape pour cette intention, mais ne réglerait pas la «question du Québec».

Cette intention, parce qu'elle est un projet, parce qu'elle n'est pas une essence, ne peut être trahie. On ne peut trahir une intention; nous avons plutôt une autre intention. Entre ici en jeu l'idée de la pluralité des chemins auxquels elle conduit. Comme l'intention est toujours en débat, elle suppose l'existence de différentes voies toutes aussi légitimes les unes que les autres. Si je ne partage pas la voie de Pierre-Elliott Trudeau, pour qui l'avenir du Canada français était mieux assuré par son intégration dans un Canada qui lui donnerait les moyens de déployer sa pluralité et sa virtualité, je dirais que

politiquement, c'est une voie qui est malgré tout défendable<sup>14</sup>. Au lieu de lutter pour l'autonomie, Trudeau proposait de se battre pour assurer la présence du français dans le grand tout canadien. En ce qui me concerne, ce n'est pas une trahison de l'intention, mais plutôt un cheminement différent de l'intention, un cheminement qu'on peut partager ou non. On peut en outre tenter d'expulser cette avenue du débat, comme j'ai cherché à le faire dans ma critique de l'américanité.

### **Je comprends mal, Trudeau fait partie de la tradition vivante du Canada français mais pas l'américanité?**

Justement, Trudeau père, j'entends, défendait des positions qui sont historiquement enracinées dans les débats sur l'intention nationale canadienne-française. L'américanité, au contraire, pas notre appartenance continentale, qui est une banalité, mais l'américanité comme principe structurant notre vivre-ensemble est une invention récente, je ne la trouve pas de manière significative dans notre tradition intellectuelle. Pour moi, c'était une fuite en avant de l'intention nationale, une sortie de la référence. Même Gérard Bouchard disait qu'elle nous avait été cachée, donc pas réellement vivante, ce qui ne veut pas dire qu'elle (l'américanité comme fuite en avant, annonce de notre disparition) ne pourrait pas devenir notre tradition. Mais ce serait une autre intention.

### **Et à partir de quel moment, selon vous, ne sommes-nous plus dans l'intention à proprement parler? Quand sortons-nous de l'intention?**

On sort de l'intention lorsque l'on dit que la question du Québec est finie, et avec elle le *débat* qu'elle suscite. L'historien François Furet disait que la Révolution française n'était pas que la Révolution française, mais qu'elle était *l'inauguration d'un schéma de questionnement sur les modalités d'instauration d'une république*. En 1989, après la chute du mur de Berlin, Furet dira qu'il n'existe plus de propositions alternatives à la République française. En cela, la Révolution française était terminée: le paradigme dans lequel on vivait nos débats politiques, centrés sur la question de l'instauration d'une république, était fini parce que l'on avait terminé le débat à son sujet. Pour sa part, la question du Québec pourrait presque être appelée « la question de la survivance », à tout le moins la question de « faire société en Amérique du Nord », puisqu'elle implique davantage que la stricte survivance. Si les penseurs de l'américanité avaient réussi à faire du projet de l'américanité le

---

14. Pierre Elliot Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967.

projet québécois, la question du Québec aurait été terminée dans la mesure où leur conviction était que le Québec n'avait plus à se penser en interface avec l'Amérique, mais plutôt par son intégration à elle. Autrement dit, cela conduisait, me semble-t-il, à s'interdire de penser que le Québec pouvait faire société distinctement en Amérique du Nord. En cela, ils étaient politiquement incohérents, dans la mesure où le projet de souveraineté et de défense de la langue française qu'ils défendaient n'avait de sens qu'en référence à un Québec pensé et voulu distinct de l'Amérique. Fernand Dumont avait dit de Louis-Joseph Papineau qu'il était cohérent dans son projet annexionniste, car son combat était la démocratie, pas la nationalité, et que pour ça il proposait l'intégration aux États-Unis.

Je ne suis pas de ceux qui pensent que l'Histoire pose un devoir, comme une essence venue du passé. Elle m'invite plutôt à poursuivre des projets, à regarder des récits. Si je veux comprendre le parcours de mon peuple, je dois comprendre la *trace* de son intention, c'est-à-dire le questionnement particulier qui continue de l'habiter, qui structure ses débats, ses interrogations, qui définit la façon de mettre en sens le politique. C'est dire que cette trace, on peut faire ce que l'on veut avec. Les sujets démocratiques sont capables d'énoncer des postulats, de changer le monde. Le seul danger réside, à mon avis, dans la tentation de l'autofondation : parce qu'il y a un monde déjà là, vous ne pouvez le changer à votre guise. En revanche, ce monde-là n'a pas à dicter ce que vous devez être ; il vous donne plutôt une matrice à partir de laquelle vous pouvez fonctionner. Bien qu'il existe encore, au Québec, un désir de faire société en français, si on décidait collectivement à un moment donné de ne plus s'inscrire dans cette Histoire, comme l'ont fait les Louisianais dans les années 1920 en choisissant de ne plus parler français, je ne pourrais pas dire que l'on a pêché devant l'Histoire, mais on aura mis fin à l'intention nationale.

## Chapitre 6

### Socialiser le droit

---

**François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Votre réflexion sur les discours et les pratiques de la modernité vous a amené à vous intéresser aux logiques du droit dans nos sociétés, et tout particulièrement à l'usurpation par les juristes du discours identitaire, phénomène qui est particulièrement marqué au sein des francophonies minoritaires. Quand avez-vous commencé à réfléchir à l'enjeu de la judiciarisation? Dans quelle mesure cette thématique est-elle liée à la critique plus large que vous formulez à l'endroit de la dimension abstraite, rationaliste et individualiste de la modernité?**

**J**oseph Yvon Thériault: Oui, on peut penser que depuis mon moment autogestionnaire, je réfléchis au droit, mais cette réflexion s'est depuis inversée. *Le droit social* de Georges Gurvitch était très lu dans les milieux autogestionnaires à l'époque. Selon lui, le droit émane de la société. La société produisait le droit<sup>1</sup>. Comme tous les sociologues, d'une certaine façon, je considérais alors que les droits étaient abstraits et qu'ils ne touchaient pas la société réelle. Ma position a quelque peu changé avec la lecture de textes de Marcel Gauchet et surtout ceux de Claude Lefort, tout particulièrement son texte sur le droit qui ouvre *L'Invention démocratique*<sup>2</sup>. C'est un texte central à ma démarche, et c'est à sa lecture que je me suis dit qu'il manquait quelque chose à ma réflexion. Dans ce texte, Lefort dit que pour comprendre la démocratie moderne, pour comprendre son intention, les marxistes et les sociologues en général se sont trompés parce qu'ils ont cru que les droits n'étaient que de l'idéologie, alors que le droit est certainement abstrait, mais il a un effet particulier sur la société, celui du *droit*

---

1. Georges Gurvitch, *Le temps présent et l'idée du droit social*, Paris, J. Vrin, 1931.

2. Claude Lefort, «Droits de l'homme et politique», *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83; Marcel Gauchet, «Les droits de l'Homme ne sont pas une politique», *Le Débat*, n° 3, 1980, p. 3-21; «Quand les droits de l'homme deviennent une politique», *Le Débat*, 2000/3, n° 110, p. 258-288.

*d'avoir des droits*. C'est l'idée que le droit, par le caractère vide (ou abstrait) par lequel il a été formulé dans le monde moderne, a pour effet de laisser la politique à la société. Mais en même temps, il est instituant. Si la modernité a enlevé le lieu d'institution métasocial de la société (la religion, la tradition), il a laissé un lieu. Et ce lieu-là, c'est le droit moderne qui l'a rempli (D-1993b).

Mais le problème qui s'est posé et qui est au cœur de ma réflexion sur la judiciarisation du politique, c'est que si le droit est au fondement de la société moderne, il ne devrait pas se substituer pour autant au gouvernement. Croire le contraire, c'est briser le processus autoréflexif et démocratique de la modernité en faisant du droit une politique. Le droit ne se contente plus alors d'être une matrice; il se fait gouvernement. Les juges s'approprient ce qui était l'objet du politique alors que dans un premier mouvement de la modernité, le droit renvoyait à la politique, en faisant de l'incarnation des grands principes (liberté, égalité) un enjeu de débat dans les parlements, dans la politique générale. Petit à petit, à partir des années 1970 et 1980, le droit en est venu à vouloir définir l'interprétation de la liberté, de l'égalité, de la reconnaissance, etc. Le droit n'était alors plus un principe qui générerait la politique (le droit d'avoir des droits), qui permettait à la politique de s'exprimer en lui fixant le cadre dans lequel elle devait s'exprimer; il devenait lui-même politique.

**Est-ce qu'on peut faire une distinction entre le droit tel qu'il est produit par les tribunaux et le droit tel qu'il est produit par les parlements? Dans votre critique de la judiciarisation, c'est le droit produit par les tribunaux qui l'emporte sur les autres instances de production du droit, n'est-ce pas?**

Oui, tout à fait. Les parlements sont une instance du droit, l'instance d'un droit plus conjoncturel, plus coutumier, qui fait référence aux contingences du moment. Tandis qu'en déplaçant le droit vers les tribunaux, et vers une interprétation statutaire des cours suprêmes, ce sont les tribunaux qui font la loi, et même les normes sociales. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre ma critique de la judiciarisation du politique. Elle se fait dans le cadre d'une acceptation de la prémisse universaliste du juridique, et non pas d'une critique marxiste, ou après coup postmoderne, de l'inexistence de l'universalisme. L'universalisme juridique doit exister comme principe, mais il faut qu'il soit ténu, presque vide, sinon il devient un principe politique. Je me surprends aujourd'hui à défendre devant les juristes et les postmodernes une notion plus stricte du droit, moins sociologique et plus modeste devant le politique.

Je suis en cela assez tocquevillien. Je considère avec lui que la modernité c'est l'individualisme, qui comprend les notions de libre arbitre et d'universalisme. Qu'une société soit régie par des principes abstraits universalistes me semble cohérent avec le développement d'une société individualiste, qui place en son fondement la reconnaissance de l'individu, de sa liberté et de son égalité. Seulement, je n'irais pas jusqu'à en déduire une théorie de la justice comme dans les théories de John Rawls. Chez les rawlsiens, le droit devient la morale par laquelle s'organise la société, alors que son organisation devrait être l'objet de débats politiques<sup>3</sup>.

**Comment cet équilibre entre pays légal et pays réel, entre droit et politique, peut-il être atteint? Dans quelle mesure la tension peut-elle être féconde ou créatrice?**

Justement, je ne pense pas que cet équilibre pourra être atteint. C'est un paradoxe que crée la modernité, en instituant une abstraction juridique qui dit que dorénavant, toute la légitimité du pouvoir doit être validée quelque part dans le social. On reconnaît que c'est dans l'individu et dans ses relations à l'autre que l'autorité et la souveraineté résident. Mais on ne dit pas dans quel(s) individu(s) ou dans quels collectifs. Pareil paradoxe institue une forme de questionnement interminable sur l'organisation de la société. Le droit permet de générer ce questionnement paradoxal sur la société. L'équilibre advient, si l'on veut parler ainsi, tant que la tension est maintenue entre le pays légal et le pays réel, entre le droit et la politique. Pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, c'est l'histoire qui a été le lieu de reconnexion du droit avec la politique. Le droit de se gouverner soi-même, le droit d'être libre, a été incarné par le biais des histoires nationales. La modernité renvoie à des sociétés construites par l'histoire et par la politique, c'est-à-dire par le débat, par la délibération, au sein de sociétés historiquement données. Le droit abstrait permettait ce déploiement tout en le balisant, pour ne pas que l'histoire devienne une essence ou un strict rapport de force. Mais aujourd'hui, le juridique a pris un espace beaucoup plus grand, jusqu'à repousser la dynamique historique et la dynamique politique (D-2000b ; D-2003d).

---

3. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

Cette lecture que vous faites de la place du droit dans nos sociétés n'est-elle pas beaucoup teintée par l'expérience canadienne de la *Charte des droits et libertés*?

Le Canada a probablement été un vaisseau amiral, une tête de proue de la judiciarisation du politique. Peut-être est-ce pour cette raison que nous y sommes plus sensibles ici. Le Canada a délaissé la primauté du Parlement pour installer une Charte, et il a été l'un des premiers pays à le faire (D2009a; 2009f). Ceci dit, je pense que c'est un phénomène plus large. Les États-Unis se sont constitutionnalisés très tôt. D'ailleurs, Charles Taylor reprochait à P.E. Trudeau dans les années 1980 (ce qu'il ne ferait plus maintenant) que la *Charte canadienne des droits et libertés* américanisait le Canada<sup>4</sup>. En Europe, la classe politique progressiste, tout particulièrement en France, a été très pro-européenne, en défendant une conception cosmopolite de l'Europe, très liée à une judiciarisation de la société. Chez Jürgen Habermas, Ulrich Beck ou Jean-Marc Ferry<sup>5</sup>, l'Europe est conçue dans une optique toute kantienne. Elle ne serait pas une nouvelle nation politique, elle ne serait pas un gros État-nation ni une fédération. Elle serait plutôt, pour eux, un troisième pouvoir, comme la logique kantienne du droit cosmopolite le voulait, c'est-à-dire un pouvoir essentiellement juridique, qui dépasserait les politiques nationales, et qui atteindrait directement le droit des individus. Il s'agirait d'un droit totalement moderne, c'est-à-dire abstrait, qui ne serait plus lié à un espace politique (B-2019).

Mais effectivement, le Canada et le Québec sont plus postmodernes que les autres sociétés du monde. Plus exactement, on pourrait dire que le Canada est la première société postmoderne du monde. C'était le sens de la formule que Bono avait lâchée en 2003 lors de sa participation à la convention qui a élu Paul Martin à la chefferie du Parti libéral : « The world needs more Canada », avait-il clamé. Le chanteur du groupe U2 signifiait par là que le Canada est une société qui ne s'assoit sur aucune racine, qui est complètement ouverte, qui réalise l'utopie du « progressisme libéral », celle d'une société en réseaux, sans consistance forte. Je pense même que le Canada et le Québec se ressemblent à cet égard. C'est là l'essentiel de ce que j'écrivais dans *Critique de l'américanité* : il y a au Québec une surenchère

4. Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992.

5. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation : Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000; Ulrich Beck, « Comprendre l'Europe telle qu'elle est », *Le Débat*, vol. 2, n° 129, 2004, p. 67-75; Jean-Marc Ferry, *La République crépusculaire. Comprendre le projet européen « in sensu cosmopolitico »*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010.

moderniste mue par une conception radicale de la modernité, qui se traduit notamment par une tendance à la désaffiliation, au déracinement, etc. (B-2002). L'engouement québécois pour l'américanité dans les années 1990 traduisait cet enthousiasme pour la modernité radicale.

Le Canada et le Québec ont beaucoup mis de l'avant cette idée de sociétés neuves, détachées, déracinées, bien qu'en même temps, on le sait très bien, on y trouve aussi une proposition de mémoire, d'inscription dans un temps long singulier. La modernité est toujours prise dans une tendance vers la désarticulation, l'abstraction et une tendance vers l'enracinement, un enracinement qui peut être aussi mortifère que l'abstraction parfaite. Et c'est l'articulation entre ces deux pôles qui m'importe. Une société heureuse, c'est une société qui réussirait à articuler ces deux pôles. Il y a des époques où c'est le pôle universaliste abstrait de l'individualisme qui prend le dessus, puis il y a d'autres époques où c'est le pôle plus substantiel, historique qui prend le dessus. En cela, on peut dire que la démocratie n'a pas dit son dernier mot.

**Nous l'avons déjà évoqué, mais au risque de nous répéter, jusqu'à quel point le pôle substantiel et collectiviste de la démocratie n'est pas toujours au service de ce grand récit de la modernité qui reste celui de l'individualisme, avec pour résultat, comme le disait Habermas, que les réserves de la tradition sont constamment disqualifiées à mesure qu'elles sont utilisées? Autrement dit, est-ce que l'autre moitié de la modernité fait véritablement partie des projets de la modernité, ou est-elle toujours le faire-valoir du grand récit qu'est celui de l'individualisme?**

Je pense que vous avez raison de dire que le fondement individualiste de la modernité est plus fort et que finalement il pourrait briser la tension qui a été inhérente à la modernité. On pourrait encore dire que la modernité n'était pas capable de s'assumer pleinement, et que pour cela, elle a été obligée pendant un temps de se référer à des récits nationaux, puis à de grandes idéologies politiques comme le socialisme, le communisme, etc. Tout concourrait aujourd'hui à une accélération, à une radicalisation de la modernité, qui ne serait en fait pas vraiment une radicalisation, mais la vérité du monde moderne, son accomplissement. Je ne pense pas que ce soit une hypothèse à rejeter, mais ce n'est néanmoins pas une hypothèse que je fais mienne. Je pense que la modernité repose sur quelque chose d'incomplet, et que son projet d'une société totalement transparente ne peut se réaliser pleinement qu'à condition de sortir de l'humanité. Marcel Gauchet dit qu'il y a un reste anthropologique irréductible dans nos sociétés : nous

sommes des êtres de culture, c'est-à-dire des êtres de sens, de signification ; une large dimension de notre volonté reste inconsciente. L'autogouvernement de soi par soi-même renvoie ainsi nécessairement à des significations culturellement ancrées et à des zones d'ombre que la modernité ne reconnaît pas dans son principe. Ce reste-là rebondit, il revient ; c'est cela l'histoire inattendue du monde moderne. Le principe des Lumières n'en tenait pas compte, et tout à coup le XIX<sup>e</sup> siècle a ramené l'histoire, puis le XX<sup>e</sup> siècle a ramené les solidarités.

**Est-ce à dire qu'il ne faut pas trop s'inquiéter de la disparition tendancielle des dimensions substantielle et collective de l'humanité car en dernière instance, un « reste anthropologique » sera toujours disponible et actif ? Ce à quoi l'on assiste en modernité radicale, n'est-ce pas surtout à la difficulté d'institutionnaliser un tant soit peu ce reste anthropologique, d'en faire une politique ?**

Oui, mais je ne veux pas faire croire que la dimension substantielle est uniquement liée à un reste. Nous sommes des êtres grégaires. Nous continuons à créer du lien social, à avoir des familles, à croire en des religions, seulement le lien social apparaît dorénavant fluide, traversé par l'individualisme démocratique, non structurant pour l'ensemble social. L'idée de l'autonomie collective ne peut pas simplement s'appuyer sur l'imaginaire, il lui faut un relais.

**Quels sont aujourd'hui les relais de cette idée de l'autonomie collective ? Qu'est-ce qui nous apprend à y croire, à y donner forme ? On apprenait cette idée à l'église, dans les grands mouvements patriotiques, où on la vivait, mais aujourd'hui, où la transmet-on ?**

Une grande partie de ces relais se trouvent encore dans les traditions religieuses devenues des traditions culturelles. La culture, comme la langue, étaient auparavant liées à la religion. Mais dorénavant, ces traditions sont soumises à la discussion publique. C'est, je le rappelle, ce que voulait indiquer le titre de mon ouvrage de 1995, *L'identité à l'épreuve de la modernité*. C'est encore par des communautés politiques comme la nation et ses institutions qu'on trouve le relais des raisons discursives et de traditions vécues, des « raisons communes », pour employer l'expression de Fernand Dumont.

### **Est-ce que les référendums d'initiative populaire que l'on voit en Amérique latine sont l'un de ces relais concrets?**

Oui, mais ils font partie d'éléments institutionnels qui disent autre chose que le droit, parfois contre le droit. Il s'agirait d'une manière de refonder la société sur ses grands enjeux, autrement qu'en y donnant une forme juridique imposée d'en haut, au nom d'individus porteurs de droits. Aujourd'hui, certains partisans d'un juridisme sociétal jugent que ces référendums sont très dangereux parce qu'ils expriment la voix de la majorité, un outil privilégié par les populistes. Je dois toutefois ajouter que j'ai moi aussi une certaine réticence à l'égard des référendums en raison de leur caractère parfois non délibératif. Les référendums ont souvent été utilisés dans l'histoire par des chefs charismatiques afin de court-circuiter les institutions de la société civile et pour aller directement au peuple. Ma conception de la démocratie invite plutôt à écouter les institutions de la société civile, en incluant les parlements qui sont des régulateurs de politiques, en ce qu'ils prennent les passions brutes de la société et les transforment en débats, en discussions, pour en faire des éléments politiques partageables. Une société qui s'autogère par la politique, c'est une société qui ne prend ni le sentiment brut, ni le sentiment juridique abstrait comme des vérités de départ, mais invite plutôt à les recenser et à les mettre en débats. Par exemple, pour revenir à la question du Québec, même si j'ai exprimé certaines réticences à l'égard de la Commission Bouchard-Taylor, je trouvais que l'exercice de la Commission, qui a constitué une délibération commune sur des valeurs, avait été une réussite.

### **Et pourtant, le rapport Bouchard-Taylor a disqualifié les opinions populaires en disant qu'elles n'étaient que des frousses...**

Parce qu'ils n'ont pas fait assez confiance à la pluralité de la société. Regardez les « savants » que Bouchard et Taylor ont amené à leur table. À l'exception de Jacques Beauchemin, tous étaient des experts en multiculturalisme. Il y a pourtant au Québec un grand mouvement de réflexion et de critique de la Charte des droits et du pluralisme au nom du nationalisme. Ces gens-là auraient dû être présents dans le débat, au cœur de la Commission. Et ils ne l'ont pas été. La délibération a eu lieu, mais les experts ont considéré qu'il s'agissait d'une insécurité de la majorité non fondée.

De fait, nombre d'intellectuels ont jugé que la Charte des valeurs québécoises, populaire auprès de la population comme réponse à la question du pluralisme religieux discutée lors de la commission Bouchard-Taylor, était irrecevable à l'aune des libertés individuelles. N'a-t-on pas assisté là à ce dont on parle depuis un moment, c'est-à-dire à la disqualification du parti de l'autonomie collective par rapport au parti de l'individualisme?

Écoutez, tout cela est un art assez difficile. Il s'agit ici de trouver un compromis temporaire, historique, entre des sociétés qui sont individualistes et réflexives, d'une part, et des sociétés qui ont un fond historique commun, d'autre part. Je pense que ma réponse a toujours été quelque part entre les deux. Dans nos sociétés, c'est la construction d'une communauté politique et d'un débat politique qui devrait être le lieu à partir duquel se fait cette synthèse-là, et cette synthèse ne devrait être ni purement juridique, ni purement substantielle ou historique. Dans la Charte des valeurs québécoises, avant cela dans le débat autour de Bouchard-Taylor, et avant cela dans les manifestes pour un Québec laïc et pour un Québec pluraliste, l'articulation entre ces deux pôles ne s'est pas faite. Le manifeste pluraliste voulait mettre sur un pied d'égalité toutes les religions et toutes les différences, tandis que le manifeste de la laïcité ne voulait reconnaître aucune différence, aucune religion. C'était là deux universalismes radicaux et abstraits. La Charte des valeurs québécoises se voulait un compromis politique, mais il n'était pas clair, notamment eu égard au catholicisme, car les valeurs proposées étaient essentiellement celles de l'universalisme laïque (D-2010h; 2018b).

**Vous avez d'ailleurs écrit votre propre manifeste, le « manifeste de Burke », paru dans *Le Devoir* en 2010<sup>6</sup>.**

Oui, l'idée c'était de dire que la réponse à donner à la question du pluralisme religieux contemporain devrait être inscrite dans l'histoire des institutions québécoises. Ces dernières sont des traditions vivantes avec lesquelles on joue, mais dont on ne peut faire table rase. Le pluralisme sans borne ou la laïcité pure ne correspondent pas à nos traditions institutionnelles. Je rappelle souvent que si j'étais en France, je serais un laïc assez virulent, parce que je pense que la tradition politique française est une tradition qui s'est construite dans un affrontement avec l'Église, et que la culture politique française est une culture où la laïcité est un pivot moteur. Ce n'est pas le cas de la tradition québécoise ni de la tradition canadienne,

---

6. Joseph Yvon Thériault, « Identité. Le manifeste de Burke », *Le Devoir*, Le devoir de Philo, 10 avril 2010.

et ce n'est pas le cas de la tradition anglaise/britannique. La pluralité s'y est aménagée de façon très différente. En cela, j'étais d'accord avec Jacques Parizeau, qui a dit que ce n'est pas dans notre habitude de légiférer sur l'habillement des gens.

En cela, je me sens communautarien, comme le «premier» Charles Taylor. Il disait que dans le principe de reconnaissance, il n'y a pas de pluralisme absolu. On reconnaît des cultures, des civilisations, des religions qui ont vécu l'expérience du temps, qui ont été capables de démontrer qu'elles sont des éléments d'expressivité d'une civilisation ou d'une culture<sup>7</sup>. C'est la même chose lorsque l'on reconnaît les luttes que les catholiques francophones ont menées pour leurs écoles, ce sont des luttes et des acquis historiques qui sont politiques, et une société démocratique peut reconnaître cette diversité-là. Mais tout autant, on ne peut pas dire que parce qu'on a historiquement reconnu les catholiques dans une société donnée, on va nécessairement reconnaître la religion musulmane. Les musulmans viennent d'arriver, il faut donner du temps à leur culture pour imprégner cette nouvelle société. Il y aura peut-être un moment de synthèse où l'on dira : vous êtes d'ici maintenant, et on vous reconnaît votre apport comme groupe. Ce n'est pas quelque chose d'automatique. Pierre Manent a proposé récemment une telle chose pour la religion musulmane en France ; le nombre de musulmans, leur présence de longue durée et leur apport à la société fait qu'il serait temps, pense-t-il, que l'on pense à leur faire une place dans l'espace public<sup>8</sup>. C'est la présence dans une communauté historique et culturelle qui conduit à la reconnaissance politique. En cela, je dirais que je suis assez favorable aux aménagements de type pluraliste, mais des aménagements où la prédominance majoritaire apparaît, parce qu'ils ne sont pas fondés sur des reconnaissances absolues, mais sur des reconnaissances historiques. On est prêt à discuter de nouveaux aménagements, parce qu'il y a une nouvelle diversité qui arrive, mais il s'agit d'en discuter dans le cadre de ce qu'on est, c'est-à-dire ni dans un cadre complètement abstrait ni dans un cadre complètement pluraliste (D-2005h ; D2013a).

Finalement, je trouvais étrange que ce débat opposât les tenants d'un multiculturalisme canadien et les tenants d'une laïcité à la française. Il me semblait que cette dichotomie ne reflétait pas les enjeux du débat québécois.

---

7. Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994.

8. Pierre Manent, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

### **La laïcité à la française ne fait-elle pas partie de l’imaginaire de la Révolution tranquille?**

Elle ne représente pas tout l’imaginaire de la Révolution tranquille, et encore moins tout l’imaginaire de la société québécoise. La laïcité française n’a pas triomphé lors de la Révolution tranquille, nous avons conservé un rapport particulier avec notre catholicisme et ses institutions. On sait maintenant, grâce à de jeunes sociologues et historiens, qu’on ne s’est pas débarrassés complètement de notre tradition religieuse catholique lors de la Révolution tranquille, qu’elle a conservé son imprégnation un peu partout, et pas uniquement dans nos institutions scolaires. J’irai plus loin en disant que nous avons été marqués par le pluralisme britannique qui n’est pas historiquement celui du multiculturalisme, mais plutôt celui de l’Acte de Québec, c’est-à-dire la coexistence de communautés politico-culturelles. Nous avons d’autres coutumes, un certain héritage intercommunautaire, dont nous n’avons pas discuté.

**S’il y avait eu dans la Charte des valeurs québécoises une place plus grande pour le catholicisme, qui n’aurait pas été seulement de l’ordre de la patrimonialisation, y auriez-vous été plus sympathique? Ou était-ce le véhicule juridique (chartiste) lui-même qui posait problème?**

Pour moi, c’était vraiment la Charte le problème, la judiciarisation des valeurs. Éric Bédard, dans un texte critique intitulé «la trudeauisation des esprits<sup>9</sup>», déplorait le fait que les Québécois sont devenus partisans de l’idée trudeauiste selon laquelle une Charte des droits doit nous gérer, et gérer le pluralisme religieux. Ironiquement, on peut dire que même les nationalistes québécois se sont trudeauisés, en ce que pour eux aussi, c’est une Charte plutôt qu’une politique qui devrait gérer le pluralisme religieux. Si on commence à préciser ce qu’est la tradition catholique, on va être obligé de dire que ce sont les croix de chemin ou le crucifix à l’Assemblée nationale<sup>10</sup>, ce qui nous mènera à une patrimonialisation du catholicisme. Vous en conviendrez, c’était ça l’intention des nationalistes : proposer une charte qui n’est pas une charte trudeauiste, mais une charte qui va affirmer les valeurs québécoises. Mais l’outil étant ce qu’il est, quand on définit ce que sont les valeurs québécoises en termes de droits, on doit convenir que ce

9. Éric Bédard, «Souveraineté et hypermodernité. La trudeauisation des esprits», *Argument*, vol. 10, n° 1, automne 2007.

10. Au moment de l’entretien, le crucifix était toujours présent à l’Assemblée nationale, bien qu’il soit toujours sujet à débat. Ce dernier a finalement été retiré en mars 2019, par suite d’un consentement unanime des députés.

sont des valeurs de la modernité libérale, comme l'égalité homme-femme, la démocratie, la laïcité, etc. Dès lors, on rigidifie et on appauvrit ces valeurs en voulant les fixer avec une charte en termes généraux et abstraits, alors qu'une politique permet de cibler des priorités, voire de hiérarchiser des préoccupations.

On aurait pu, à la place, rédiger un énoncé sur des croyances, mais pas leur donner le statut d'une charte, parce que le statut d'une charte, c'est le statut d'un droit fondamental. Et quand on entre là-dedans, on est obligé d'édulcorer et d'arriver à des définitions abstraites. Si on met dans une loi fondamentale qu'il ne devrait pas y avoir de signes religieux ostentatoires dans certains espaces publics, on est conduit à dire que tout l'espace public devrait être neutre. Le juridique, c'est une forme d'injonction morale, qui fournit des réponses sous la forme d'un « oui » ou d'un « non ». Alors que le politique, c'est plutôt l'idée du compromis, des nuances de gris. Je pensais qu'il ne fallait pas aller dans la direction d'une charte, qu'il fallait plutôt aller dans une direction intermédiaire, qui aurait pu être un énoncé général, mais qui aurait surtout été une politique d'intégration, un vieux mot des États-nations (D-2013a).

### **Dans une loi générale plutôt qu'une charte, il eût également été possible de bannir les signes religieux ostentatoires ?**

C'eût été possible, oui. Je prends l'exemple d'une juge de la Cour du Québec, récemment, qui a renvoyé quelqu'un du tribunal en raison de son habillement, en disant qu'il existe une tradition de décorum au tribunal, qu'on ne peut se présenter avec un costume, que l'on doit s'habiller sobrement<sup>11</sup>. L'idée, ici, c'est qu'il existe des us et coutumes. Une cour, un service policier, un collège, un couvent, une institution semi-privée devrait pouvoir dire qu'il n'y aura pas de signes religieux chez lui, ou qu'il y en a, qu'il a un costume réglementaire. Le tout devrait dépendre de la tradition de l'endroit. En faisant des signes religieux une stricte affaire de droit, on en a fait un droit fondamental que seule la Cour suprême du Canada peut trancher. On a laissé les juges aller très loin dans l'interprétation des droits, dont celui de la liberté religieuse, ce qui a mené la Cour suprême du Canada à définir la religion en fonction de la subjectivité des personnes. Les politiciens,

---

11. Il s'agit de la juge Eliana Marengo, qui siège à la chambre civile de la Cour du Québec et qui avait refusé d'entendre une cause parce que la plaignante ne voulait pas retirer son hidjab : <<https://lactualite.com/actualites/la-juge-marengo-qui-ne-voulait-pas-de-hidjab-en-cour-est-deboutee-en-appel/>>.

les gens, acceptent ce rôle des tribunaux, alors que ce devrait être à la société de s'en charger. Si la religion devient une affaire individuelle, c'est dire qu'anthropologiquement, ce n'est plus une religion.

Sébastien Grammond, juriste à l'Université d'Ottawa et aujourd'hui juge à la Cour fédérale, a publié un texte intéressant il y a quelques années, dans lequel il étudie quatre grands procès récents sur la religion et la liberté religieuse au Canada<sup>12</sup>. Il y montre que, systématiquement, les juges québécois à la Cour suprême ont voté autrement que les juges canadiens-anglais. Pas parce qu'ils ne lisaient pas la même loi, mais parce que le contenu qu'ils donnaient à la religion, la définition qu'ils donnaient du religieux, n'était pas identique. Qu'est-ce que cet exemple vous dit de la logique du droit moderne?

Je pense que ça montre tout à la fois la prétention du droit à être purement universel, transparent, et l'inexactitude de cette prétention. Plus on rend le droit abstrait, plus il peut devenir universel. Et de fait, on lui soumet aujourd'hui toutes les questions de société. J'ai assisté à une conférence de Michel Bastarache<sup>13</sup> au moment où il était juge à la Cour suprême, et il insistait dans sa communication pour dire aux juristes, aux nouveaux juristes, qu'ils devaient s'ouvrir davantage à la sociologie, à l'économie, aux sciences biologiques, parce que ce sont les juges qui dorénavant sont appelés à définir les liens sociaux. Autrement dit, la question plus fondamentale qui me travaille l'esprit, c'est celle de savoir pourquoi nous avons laissé la Cour suprême aller jusqu'à fonder des interprétations juridiques et des mécanismes juridiques qui n'étaient pas, historiquement, de son ressort, qui n'étaient pas du ressort des grandes cours, qui tâchaient plutôt de baliser ce qu'était la liberté, mais qui laissaient au Parlement le soin de légiférer. Aujourd'hui, les parlements demandent à la Cour son avis, voire son aval, avant même de légiférer. Je pense notamment aux jugements sur la Loi 101 au Québec, à ceux sur le turban et le kirpan, ou encore sur les questions morales.

Ainsi, pour le Québec, je n'étais pas très partisan d'une charte des valeurs québécoises pour une autre raison. J'associais ce projet de charte à ce que j'ai aussi appelé le nationalisme négatif. Dans les années qui ont suivi le premier référendum sur la souveraineté du Québec, et plus encore après le second,

12. Sébastien Grammond, « Conceptions canadienne et québécoise des droits fondamentaux et de la religion : convergence ou conflit? », *Revue juridique Thémis*, n° 43, 2009, p. 87-108.

13. Michel Bastarache, « Comment protéger les langues officielles », *Revue de la Common Law en français*, vol. 11, 2009, p. 5-16.

le nationalisme québécois a voulu se désubstantialiser. Il a adhéré à une conception vide de la nation québécoise. C'est entre autres cette question-là que j'ai étudiée dans *Critique de l'américanité* (B-2002). J'estimais alors qu'il fallait redonner une substance au nationalisme québécois, qu'il fallait le réintégrer dans une histoire, lui donner un contenu. Je partageais à l'époque cette idée avec d'autres (Mathieu Bock-Côté, Éric Bédard et Jacques Beauchemin)<sup>14</sup>. Jamais alors la question de l'islam n'était apparue dans ces réflexions, jamais notre nationalisme ne s'était défini par la défense des valeurs de l'Occident contre l'envahissement d'une civilisation islamique. C'était un nationalisme interne, qui proposait que l'on revienne à penser l'histoire, notre rapport à l'histoire, à regarder un peu pourquoi on veut le maintien d'une nation française d'Amérique. Dès lors, le fait que tout d'un coup, le cœur du nationalisme québécois, avec la Charte des valeurs québécoises, s'exprime à travers une opposition à la montée d'un radicalisme islamique, m'apparaissait absurde. Je ne nie pas la présence d'un islamisme radical, je ne nie pas qu'il y a un problème politique avec l'islam actuellement, mais je ne pense pas que ce soit *notre problème*, en ce sens que ce n'est pas le centre, le fil conducteur, l'élément central de notre nationalisme.

**Vraiment, le cœur du nationalisme québécois se définirait aujourd'hui en fonction d'une réaction négative à l'islam radical? Ne pensez-vous pas plutôt que la question de l'Islam soit le révélateur d'une question plus profonde, posée à la société québécoise, sur la place de la religion en société?**

Mais quand même, je pense que c'est là que l'on se fait piéger dans ce débat. Prenons quelqu'un comme Mathieu Bock-Côté, dans son livre *La dénationalisation tranquille*, il revisitait l'historiographie québécoise, jugeait (avec raison à mon avis) que la culture du Québec avait été dénationalisée au cours des années 1990 et 2000. Aujourd'hui, son nationalisme est celui de la défense des grandes libertés de l'Occident, à la manière française. En faisant cela, vous prenez des arguments particulièrement libéraux, en disant que notre tradition c'est l'individualisme, la démocratie et la liberté. En faisant de notre nationalisme un nationalisme de civilisation, on s'intègre dans de grandes traditions qui sont des traditions individualisantes. On n'ose plus

---

14. Mathieu Bock-Côté, *La Dénationalisation tranquille: mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*, Montréal, Boréal, 2007; Éric Bédard, *Recours aux sources*, Montréal, Boréal, 2011; Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

dire que notre action se mesure à l'aune de la tradition québécoise. On dit alors que notre tradition québécoise est libérale, qu'elle s'articule autour de l'égalité homme-femme, de la démocratie, de la laïcité, etc.

On ne peut pas définir les valeurs québécoises, parce que lorsqu'on cherche à le faire on ne s'entend pas, sinon qu'en les édulcorant par l'abstrait. N'allons pas dans ce sens-là. Allons plutôt dans le sens de la construction d'institutions qui vont incarner nos valeurs sans avoir à les dire, à les expliciter. Par exemple, pourquoi ne pas développer une vraie politique culturelle au Québec? Disons à nos étudiants en communication et en cinéma d'aller filmer le Québec. Allez en Gaspésie, allez partout, racontez le pays. Il y a là quelque chose de plus fort qu'une charte des valeurs. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les romans faisaient un peu ce travail. Balzac racontait le pays, ce qui faisait que le grand bourgeois ou l'aristocrate pouvait se sentir en affinité avec la petite vendeuse au bazar de Paris. Les institutions ne devraient pas dire quoi filmer, mais encourager que l'on filme le vécu, les rapports sociaux, etc. Je disais dans mon manifeste de Burke, et je le crois encore fermement, que pour intégrer les femmes musulmanes à la société québécoise, par exemple, il faudrait envisager de les intégrer à la fonction publique, notamment. Une norme sociale s'imposera par la socialisation et pas nécessairement par la loi.

### **C'est un pari en tout cas.**

C'est un pari qu'on ne tente pas dans la fonction publique. On pense que les enfants des familles musulmanes actuellement, comme les familles juives, ont pour grande préoccupation la conservation des valeurs de leurs parents. Ce n'est pas vrai que ces enfants-là sont tous des religieux convaincus. Ils vivent dans une société qui n'est pas la même que celle dans laquelle leurs parents sont nés et ont vécu. Ils vivent dans un Québec largement sécularisé. En France, on a récemment repensé au service civique. Le fait d'amener des banlieusards à travailler dans des communautés urbaines, et vice versa, crée un brassage de société qui contribue à ce qu'elle se construise. Si on dit que notre société est en train de s'individualiser, il faut construire du lien social, et on ne peut pas le forcer – là encore, c'est ma critique des chartes, qui ne peuvent pas faire ce travail parce qu'elles doivent être abstraites.

**Est-ce que les chartes sont totalement abstraites? Il s'agissait tout de même d'élus qui ont proposé le projet de Charte des valeurs québécoises, ce n'était pas les tribunaux...**

Toutes les chartes sont esquissées par des élus qui décident, à un moment donné, que l'on va exclure du politique un élément pour le mettre dans un lieu juridique, qui est plus difficilement discutable après, parce qu'il est enchâssé. Le droit (et les chartes relèvent du droit) est un principe d'abstraction. Finalement, pour moi il n'y avait pas de valeurs québécoises dans cette charte. C'est une charte.

**Il n'y avait pas de valeurs québécoises?**

Le législateur n'a pas réussi à y mettre des valeurs québécoises, car il aurait fallu les transformer en principe juridique, ce qui s'avère difficile. La seule valeur qu'on a mise c'est la langue française, ce qui va de soi, d'autant plus qu'il y a déjà une loi sur la langue française au Québec. Il y avait le crucifix, mais est-ce que c'est une valeur? Le crucifix à l'Assemblée nationale inscrit dans une charte... Je trouvais ça un peu absurde.

**Est-ce qu'il n'y avait quand même pas, dans cette charte laïque, le rappel d'un creuset républicain québécois, qui ne s'affirme pas complètement dans son histoire, mais qui existe tout de même, et qui constitue l'une de nos différences fondamentales en Amérique du Nord?**

Effectivement, je vois deux courants dits républicains qui se sont affirmés dans l'épisode de la Charte. Dans le premier cas, on y trouve un courant républicain classique, pour lequel il existe une loi au fondement de la société. C'est l'opposition entre le républicanisme et la démocratie, d'une certaine façon. Selon cette logique, nous serions davantage gouvernés par des lois que par le peuple, au contraire du modèle anglais, plus libéral, plus démocratique, où ce sont les parlements qui font les lois. Ce républicanisme-là, on peut l'associer à la laïcité, mais il est très peu québécois. Je prendrai le livre de Marc Chevrier sur le républicanisme pour exemple<sup>15</sup>. Il nous dit qu'il y a une tradition républicaine au Québec, qu'il vante, mais quand on le lit, on réalise qu'elle n'est pas là, que tout le monde l'a oubliée. Il va la chercher chez les Romains, en France, partout, mais pas dans l'histoire politique du Québec. L'autre courant de pensée qui a appuyé la Charte est représenté notamment par Éric Bédard et Jacques Beauchemin. Il s'agit d'un nationalisme républicain. Pour eux, la société est une référence

15. Marc Chevrier, *La République québécoise. Hommages à une idée suspecte*, Montréal, Boréal, 2012.

culturelle, qui doit être affirmée. Mais les positions d'un É. Bédard et d'un M. Chevrier sont totalement antagonistes. Le républicanisme de Marc Chevrier ou encore de Danic Parenteau<sup>16</sup> est essentiellement juridique, alors qu'il y a une idée du bien du commun culturellement et historiquement fondé chez Beauchemin et Bédard.

**Ce qui est intéressant, n'est-ce pas précisément qu'ils se soient tous retrouvés dans ce débat?**

C'était effectivement ça leur argument. J'ai même eu un dialogue avec Éric Bédard au moment de la Charte, et lui me disait que la Charte était un compromis. Je pense qu'actuellement, certains nationalistes défendent la question de la laïcité en s'associant avec les laïcs, les antireligieux et les autres républicains de la Révolution tranquille. Ma réponse c'est: «vous allez vous faire manger tout rond». Ce sont eux qui vont gagner parce que vous entrez sur leur terrain en prenant le chemin de la Charte ou de la République, conçue comme une république de droit. Je pense que les républicains à la Marc Chevrier ne sont pas très loin de ce qu'on a appelé la culture juridique, c'est-à-dire qu'ils ne donnent pas aux juges le pouvoir, mais ils le mettent dans la république, dans ses lois, qui devient le lieu d'organisation de la société, plutôt que dans la politique.

**La France républicaine, qui incarne votre idéal-type de la république de droit, a aménagé il y a quelques années une place pour les crèches de Noël dans les édifices municipaux au nom de la culture, ce qui a soulevé l'ire de plusieurs sociologues, pour qui la preuve était ainsi faite que la laïcité française est en fait une catho-laïcité. Il s'est passé quelque chose de semblable en Italie avec l'Affaire Lautsi. Autrement dit, même les grands pays de la laïcité et de la république s'aménagent une «catho-laïcité», si l'on veut, sans problème apparent.**

C'est peut-être la preuve que la laïcité pure n'existe pas. Il existe une pluralité de laïcités. Je suis favorable à l'idée que la laïcité française est en fait catho-laïque, alors que la laïcité anglaise est protestante, comme l'est la laïcité américaine (D-2005h). C'est précisément pour cette raison que l'on ne peut pas la mettre dans une charte, parce qu'elle est un compromis, et les chartes ne les accommodent pas. C'était ça le problème avec la Charte: les gens disaient, «vous ne pouvez pas être pour la laïcité et conserver le

---

16. Danic Parenteau, *L'indépendance par la République*, Montréal, Fides, 2015.

crucifix». En vérité, on peut être pour la laïcité et conserver le crucifix, mais c'est vrai qu'on ne peut pas dire que l'énoncé fondamental de notre société, c'est que nous sommes à la fois laïcs et catholiques.

**Sauf peut-être si on fait la distinction entre religion et culture. Au Saguenay, ce fut l'enjeu même du procès autour de la prière municipale : est-ce que cette prière était religieuse ou était-elle un artefact culturel ? Et c'est parce qu'en dernière instance le maire lui donnait à répétition un sens religieux qu'ils se sont dit que la prière était religieuse et qu'elle devait cesser.**

Il n'en demeure pas moins qu'on a l'impression qu'aujourd'hui, et ce, dans toutes les sociétés je pense, nous sommes obligés de passer par le juridique pour définir l'organisation de la société, ce qui n'est pas une loi de l'histoire, ce n'est pas même une loi de la modernité. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la démocratie qui émergeait passait par l'histoire, et au XX<sup>e</sup> siècle elle passait par le politique, et là elle passe trop par le juridique. Ce n'est pas vrai que la démocratie exige que le juridique décide de ces choses, que la récitation d'une prière dans une ville de province, je pense à Saguenay, devienne une question que l'on pose en termes de bien et de mal et qui doit être tranchée par la Cour suprême du Canada.

**C'est donc depuis 1982 que le passage par le juridique est devenu obligatoire au Canada ?**

C'est devenu obligatoire. Et c'est ça la moralisation de la politique. Chemin faisant, les gens qui se posent des questions sur ce phénomène sont jugés immoraux ; ils sont le mal. Mais il est vrai, pour revenir à votre question sur le cas français, que la culture politique dominante, particulièrement dans le monde anglo-américain, c'est-à-dire la morale rawlsienne ou habermasienne, n'est pas devenue aussi hégémonique en Europe et en particulier en France. On peut encore se demander s'il existe, par exemple, deux systèmes de mariage, ou si pour être moral, il faut effectivement être universel, c'est-à-dire placer tout le monde dans le même moule. Dans le monde anglo-américain, on ne peut plus dire cela aujourd'hui ou, si on le dit, on sera étiqueté comme conservateur, au sens péjoratif du terme (c'est-à-dire « régressif »), parce qu'on y trouve une tendance plus forte à la moralisation du politique, pour laquelle le juridique joue un rôle actif, puisqu'il décrète ce qui est bien ou mal, vrai ou faux – plutôt qu'en procédant par compromis.

**Vous n'aimez pas la manière dont se prennent les décisions en faveur du pluralisme religieux, mais j'ai l'impression que le résultat est tout de même celui que vous souhaitez. Si tel est le cas, que ce soit le droit ou le politique qui en arrive à une solution pluraliste, est-ce si différent ?**

Vous avez raison. On arrive, avec la méthode politique, à une société qui intègre et agence la différence. Mais quand c'est la politique qui le fait, elle le fait à un rythme qui respecte plus la mouvance sociale et historique d'une société. Le politique pourrait refuser le port du niqab dans une cérémonie d'assermentation, mais pas dans d'autres lieux, par exemple. Il y a des choses qui semblent inévitables dans une société de droits, comme le mariage de même sexe. Mais je ne suis pas favorable à ce que le droit impose une espèce de morale religieuse à des sociétés qui ne sont pas encore rendues à ce débat. La politique suit mieux le rythme du changement social que le droit.

**J'imagine que ce respect du rythme des sociétés va dans les deux sens ? Que dans cette mouvance sociale et historique, les sociétés certes, mais aussi les mouvements sociaux, trouveront à modérer leurs positions, au gré des compromis ?**

Oui. Les sociétés changent, le Québec dans 50 ans ne sera pas le Québec d'aujourd'hui, mais au nom de ce mouvement social et historique, on ne doit pas faire des législations qui précipitent l'évolution des sociétés en prétendant connaître leur point terminal : « le Québec sera nécessairement pluraliste dans 50 ans ». Laissons les sociétés se mouvoir. C'est ça le génie de la politique, celui de respecter les temps historiques.

**Pour une petite nation, par définition non hégémonique, n'est-ce pas imprudent de laisser voguer le social ? Avec la question du niqab, par exemple, n'assiste-t-on pas à l'introduction d'un différend anthropologique majeur dans la conception des relations entre les sexes ? Ne sommes-nous pas alors dans l'ordre d'un mouvement historique ? Ne peut-on pas réaffirmer une conception culturelle largement partagée des relations homme-femme ?**

Oui, on peut la réaffirmer, mais faut-il le faire par la voie du légal et de l'illégal ? J'ai en mémoire ce commentaire d'Élisabeth Badinter qui dit que dans notre civilisation occidentale, il est impoli de cacher son visage pour se parler<sup>17</sup>. C'est une autre manière, politique et culturelle, de poser la

17. Élisabeth Badinter, « Adresse à celles qui portent volontairement la burqa », *Le Nouvel Observateur*, 9 juillet 2009.

question. Autrement dit, je comprends qu'on puisse percevoir quelque chose de radicalement offensant par rapport à notre culture dans le port du niqab, mais j'ai quand même l'impression que son danger (ne pensons qu'au faible poids démographique de celles qui le portent) n'est pas aussi imminent qu'il le paraît aux yeux de certains.

### **Est-ce que c'est seulement une question de nombre?**

La question du nombre est importante, parce que les sociétés fonctionnent à partir de normes et de cultures, pas d'abord à partir de principes juridiques. Mais les normes et les cultures, on ne les met pas dans les principes juridiques, elles se trouvent dans les fonctionnements réguliers de la société. Je suis de ceux qui pensent que l'on exagère le danger de la présence musulmane. Je comprends que l'islamisme politique pose une question centrale qui interpelle les sociétés occidentales, mais mon problème, qui renvoie au problème que je vois dans la Charte des valeurs québécoises, c'est que la réponse forte risque de détruire nos propres traditions. Au nom d'une présence musulmane dans l'espace public pourtant pas très élevée, qui ne dérange pas tant que ça, on dit à nos pères et à nos mères, qui sont dans les institutions publiques de soins de santé, de ne pas mettre de crucifix dans les espaces publics de leurs foyers parce que c'est financé par le public: c'est l'« effet boomerang » dont je parle dans mon manifeste de Burke.

**Vous avez d'ailleurs été l'un des rares intellectuels de votre génération à défendre la mémoire du catholicisme lors du débat sur la Charte. Encore ici, vous semblez en dissonance avec votre génération... Voyez-vous, dans ce débat, une difficulté à assumer notre propre passé religieux?**

Je pense que cela est lié à mon milieu de socialisation. Comme je vous l'expliquais plus tôt, j'ai l'impression d'être le produit d'une génération qui, à la différence des plus vieux *baby-boomers*, a connu un catholicisme qui était déjà moins puissant, moins fort. J'ajouterais que je n'ai pas vécu la Révolution tranquille au Québec, mais en Acadie. Le catholicisme y a été à certains égards moins puissant comme institution. Je ne l'ai pas vu comme un ennemi à abattre. J'ai quitté le catholicisme, mais je n'ai jamais senti que le catholicisme a été mon ennemi ou a été l'ennemi de la société. D'autre part, je pense que cela aurait été complètement en porte-à-faux avec ce que je croyais ou ce que je faisais. J'ai travaillé sur les coopératives, sur les milieux associatifs, sur l'intention canadienne-française, où l'Église a toujours été extrêmement présente; en faire un ennemi, c'eût été nier toute pensée historique. C'est ce que j'ai critiqué chez les penseurs de l'américanité, par

exemple, qui disaient que le Québec n'a été en adéquation avec lui-même qu'au moment de son républicanisme des années 1837 et 1838 et qu'au contraire, pendant 120 ans, de 1840 à 1960, il aurait vécu dans l'idéologie et dans la fausse conscience. Si sur 200 ans d'expérience historique il y en a 160 qui sont faux, il n'y a pas grand-chose sur lequel on peut s'appuyer. Si on accepte l'idée que le clergé est responsable de toutes nos misères, nous n'avons plus de passé que nous pouvons assumer et avec lequel on peut travailler; j'ai l'impression que la nation française d'Amérique possède une référence religieuse qu'il faut assumer comme passé. Quand je parle de tradition vivante, je dis qu'elle s'incarne si bien qu'on ne peut la définir complètement, qu'on peut simplement la voir à l'œuvre dans des institutions, et qu'on ne peut éviter de reconnaître le fait que ces institutions étaient très religieuses. Il existe une permanence du catholicisme dans une forme de tradition institutionnelle, qui fait un peu notre particularité, un peu notre originalité.

De manière plus générale, et je ne pensais probablement pas cela dans les années 1980, il me semble que le monde moderne est construit à partir d'une conception totalement rationnelle ou individualiste de la société, et que cette idée-là est une impossibilité anthropologique. Les sociétés renvoient à un espace qui leur est extérieur, ce qu'on a appelé le théologico-politique. Il n'y a pas de société sans référence, et cette référence ne peut pas être complètement un reflet du monde; elle est une référence qui sort du monde, qui lui est extérieur. En ce sens-là, rejeter le religieux comme une fabulation, c'est presque rejeter l'humanité. Aujourd'hui, on est un peu prétentieux de se croire sortis de la religion. On se rend compte que la sortie du religieux, l'évacuation de tout rapport métasocial, ce n'est pas si simple que ça, et qu'on n'y arrivera probablement jamais.

### **À l'instar de la réalisation complète du programme de la modernité...**

Cela revient à dire qu'il y a quelque chose qui nous rassemble, sans que l'on soit à même de le nommer avec précision, d'où le regard différent que je pose sur la question des religions. Je trouve que beaucoup de nos contemporains sont assez obtus ou fermés devant le fait de l'expressivité religieuse. Que ce soit dans le monde arabe, en Afrique, chez les Autochtones d'Amérique du Sud, etc., il y a des expressions d'un univers religieux qui restent encore très présentes dans la vie quotidienne de nos jours, et nos contemporains ne sont plus capables de le comprendre. Je me dis, d'une part, que cette expressivité religieuse n'est pas bien loin dans notre histoire, que nous devrions pouvoir la comprendre et que, d'autre part, nous ne sommes pas

exempts d'une forme de religiosité, d'une espèce de référence à un principe qui nous est extérieur et qui nous guide; je pense ici à notre modernité, notre individualisme, nos chartes des droits, etc. Même si je suis de ma génération, même si je n'ai pas été très lié à la religion, j'ai toujours trouvé le combat antireligieux ridicule. On doit respecter la mouvance et le temps de l'histoire des sociétés. Max Weber disait, et il n'était pas religieux, que nous avons peut-être perdu quelque chose avec le désenchantement du monde, avec la fin du religieux.

**À cet égard, qu'avez-vous pensé de la déconfessionnalisation des écoles publiques québécoises qui s'est conclue en 2008? N'avez-vous pas l'impression qu'elle a curieusement coïncidé avec l'apparition du débat sur les accommodements raisonnables?**

J'ai été assez sympathique à la déconfessionnalisation des écoles publiques québécoises et du contenu religieux de l'enseignement. J'avais été pour un moment assez sympathique aussi à ce qu'on a voulu faire à partir du rapport Proulx<sup>18</sup>, à l'idée d'un cours d'éthique et de culture religieuse (ECR) qui donnerait aux jeunes Québécois une compréhension de ce qu'est l'expressivité religieuse dans sa diversité. J'ai toutefois pris mes distances par la suite en raison de la manière dont l'expressivité religieuse y est présentée, c'est-à-dire comme une description superficielle des religions qui contribue à détruire l'essence même des affirmations fortes des religions.

**Vous êtes donc critique du cours ECR?**

Oui. Au départ j'y étais favorable, puis à la lumière de ce que l'on en a présenté et de la discussion collective qui a suivi, je me suis finalement dit que les opposants avaient raison. J'en suis même venu à accepter la position de certains milieux catholiques, qui ont finalement jugé qu'un tel cours prenait position pour une vision a-religieuse ou étatique de la religion. On aurait pu à la fois donner des cours de civilisation comparative et maintenir un enseignement moral et religieux si la population l'avait voulu. Cela dit, je pense que cette dernière laïcisation du Québec ne s'est pas faite sur l'enjeu de la laïcité, mais davantage sur la question des écoles anglophones et francophones.

---

18. *Rapport Proulx sur la place de la religion dans les écoles*, Gouvernement du Québec, 1999.

### **En fonction de la langue plus que de la religion.**

Effectivement. Les écoles québécoises, comme les écoles franco-ontariennes, ont été confessionnelles (mais pas les écoles néo-brunswickoises qui, pour des raisons constitutionnelles, n'ont jamais été confessionnelles). Au Québec, avec la loi 101, il a été décidé d'intégrer les immigrants aux écoles françaises, qui pouvaient alors plus difficilement être confessionnelles. Il fallait donc déconfessionnaliser les écoles, cela devenait une évidence, quoiqu'en Ontario, un certain modèle confessionnel a été conservé. La Cour a accepté que les écoles catholiques représentaient un compromis historique qui ne remettait pas en question les droits des uns et des autres. C'est pour cela que j'ai de l'empathie pour le vieux modèle britannique. Ce type de réaction me plaît.

### **En Grande-Bretagne, on a privilégié un modèle multiconfessionnel dans les écoles publiques. C'est un modèle que nous n'avons pas choisi. Est-ce qu'on aurait pu créer au sein des écoles québécoises des cours religieux, pour de nombreuses religions?**

C'est une tentation que j'ai déjà eue. C'est peut-être la tentation auto-gestionnaire ou libérale. Historiquement, dans la tradition britannique telle que vécue au Canada, quand un groupe est assez nombreux, capable de se taxer, il peut se créer une école séparée. Les écoles séparées n'étaient pas que des écoles catholiques, elles étaient principalement catholiques parce que nous étions la minorité au Canada. Je pense maintenant que nous ne vivons pas dans un pluralisme communautaire qui permette une telle chose. De plus, l'école doit aujourd'hui faire société, faire nation (D-1997b; D-2003g).

### **Et ça, l'école du pluralisme, on n'en a pas voulu au Québec? C'était une option et on n'en a pas voulu?**

Ça revient peut-être à l'idée qu'il existe un modèle québécois lié à la religion, c'est-à-dire que le centralisme du catholicisme a pu favoriser, ici, une certaine forme de républicanisme, un principe d'unité, de commun, moins libéral que dans le reste de l'Amérique. J'abonde dans ce sens, pour autant que ce soit celui d'une communauté historique.

**Comparés au Canada anglais et aux États-Unis, en raison de notre héritage catholique, voire républicain, nous serions plus sensibles à l'idée d'un État fort?**

Oui, je pense que nous sommes moins libéraux et que cela se traduit dans une certaine idée du commun et une adhésion plus timorée au pluralisme contemporain. Et c'est un constat qui fait sens au regard de notre situation de fragilité, de «petite société». C'est pourquoi Christian Dufour a défendu récemment le système de vote britannique par rapport à un système plus pluraliste, car il juge que la prime au vainqueur que donne le système britannique majoritaire uninominal à un tour produit des gouvernements plus stables et plus forts, ce qui est utile à une minorité nationale pour créer un rapport de force avec le Canada anglais<sup>19</sup>. Dans les discussions que l'on a aujourd'hui sur la représentation proportionnelle, les gens n'en voient que les bons côtés, ils ne voient pas les conséquences politiques du compromis à répétition. Il faut un pouvoir décisionnel en démocratie, ce qui nous ramène encore à la politique et aux parlements, qui doivent être des lieux de décisions et d'intentions.

---

19. Christian Dufour, *Le pouvoir québécois menacé. NON à la proportionnelle!*, Saint-Jean-sur-Richelieu, Les Éditeurs réunis, 2019.



# Repenser la solidarité démocratique et les mouvements sociaux

---

**François-Olivier Dorais et Jean-François Lanier: Quelle lecture faites-vous de l'état actuel de la social-démocratie? Est-ce un modèle en crise, qui serait arrivé au bout de sa logique relativement à l'individualisme du capitalisme globalisé et néolibéral?**

**J**oseph Yvon Thériault: J'appréhenderai de nouveau cette question à l'aune des grandes évolutions du monde moderne. Je dirais que la social-démocratie ne peut pas disparaître dans l'intention qui est sienne, soit celle de recréer politiquement des solidarités. Les sociétés modernes se sont déployées en ébranlant les anciens lieux de solidarité. Il a alors fallu, dans l'espace politique et l'espace social, recréer des solidarités<sup>1</sup>. C'est ainsi que l'État a été amené à prendre en charge certains aspects du filet social, l'éducation, la maladie, les personnes âgées, etc. Il faut y voir le résultat d'une société qui ne produit plus spontanément de la solidarité, où le processus d'individualisation a fait son œuvre, où il n'est plus possible de retourner dans son village ou dans sa commune en période de crise économique. Il faut donc des politiques sociales et des mesures universelles en santé et en éducation. Autrement dit, la question de la social-démocratie, c'est la question sociale, la question de la solidarité: elle est inhérente à la société contemporaine, dont l'un des enjeux principaux est celui de recréer de la solidarité, de faire société (D-2014b; B-2019).

La question de la solidarité et de l'égalité sociale-démocrate est liée à ce que des penseurs comme Hannah Arendt et Claude Lefort ont repris sous la formule du «droit d'avoir des droits»<sup>2</sup>. Lorsque l'on énonce des droits

---

1. Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.  
2. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Point, 2005; Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 1986.

mais qu'on ne les définit pas, et qu'on les laisse à la vie politique, il s'ensuit que le principe d'égalité, par exemple, devient une question que la démocratie se pose. Chez Arendt, le droit d'avoir des droits suppose que les individus aient un droit de parole dans l'arène démocratique, qu'ils puissent demander, par exemple, de pouvoir manger, et de formuler cette demande concrète selon les principes de l'égalité. Tout cela rejoint l'analyse de l'historien de la pensée politique T.H. Marshall<sup>3</sup>, pour qui la démocratie est génératrice de droits nouveaux. Dans son histoire des droits modernes, il explique que la modernité s'est construite au départ sur des droits civiques purement négatifs, sur une liberté négative (ex. : ne pas emprisonner quelqu'un, ne pas interdire l'exercice de la parole, etc.). Sauf que dès que les individus ont obtenu le droit de parole, ils ont exigé que pour protéger celui-ci, les droits devaient devenir politiques (le droit de vote, le droit de participer politiquement, etc.). La question du scrutin universel est ainsi devenue une revendication centrale à la démocratie ; après le droit de la liberté, et *pour* le droit de la liberté, il fallait pouvoir se gouverner soi-même. Pour se gouverner soi-même, il fallait que tous soient des citoyens égaux, et donc que tous aient accès à l'égalité de la vie, c'est-à-dire des droits médicaux, sociaux, éducatifs, etc. C'est l'imaginaire démocratique, notamment le principe et la question de l'égalité, qui génère ces revendications concrètes. La social-démocratie, c'est une réponse à la question de l'égalité. Du point de vue de la solidarité sociale et de la logique démocratique, la social-démocratie ne clôt pas la question de l'égalité, mais lui offre une réponse, toujours temporaire, tant que l'on restera dans l'univers réflexif de la démocratie.

Ce qui est en crise aujourd'hui, c'est la réponse particulière, sociale-démocrate, qui s'est imposée comme réponse à la crise des années 1930 et aux destructions massives des grandes guerres du XX<sup>e</sup> siècle. C'est aussi l'alliance historique avec la classe ouvrière. La classe ouvrière reste, mais la classe ouvrière comme telle n'est plus un sujet historique, n'est plus le lieu d'une identité politique. Il y a crise de l'État-providence, mais la question sociale reste (D-2001a ; D-2001d).

---

3. Thomas H. Marshall, «Citizenship and Social Class», *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Londres, Heinemann, 1963.

**À la rigueur, on pourrait dire que la classe ouvrière est devenue une configuration morale. On dit souvent que la classe ouvrière vote sur le plan moral et non plus du point de vue économique.**

Non, ce dont vous parlez est la classe ouvrière « empirique », comme agrégat d'individus aux caractéristiques socio-économiques semblables. Elle ne vote effectivement plus comme classe, en tant que classe. Le sociologue Alain Touraine jugeait, dès la fin des années 1960, que l'époque de la société industrielle était terminée<sup>4</sup>. Pour cette raison, il en allait de même de la social-démocratie, basée sur un compromis entre le patronat, l'État et la classe ouvrière syndicalisée. La classe ouvrière s'est effondrée comme sujet historique et politique. Les « nouveaux mouvements sociaux » ont pris le relais, mais justement, ils ne sont plus liés à une identité ouvrière de classe, même s'ils peuvent émaner des milieux populaires. De fait, ils ne revendiquent plus la redistribution de la richesse; leurs revendications portent plutôt sur la « reconnaissance », celle de l'authenticité, ou encore celle des particularités régionales ou nationales. Chemin faisant, les formes de solidarité que l'on a imaginées politiquement se sont effondrées.

Il faut aussi dire que le modèle social-démocrate a produit ses effets pervers, ses effets indésirés. Pour les autogestionnaires de l'époque, l'État-providence était aussi producteur de bureaucratisation. Poussée à son extrême, cette bureaucratisation créait des dépendances et elle conduisait à une certaine forme de perte d'autonomie des acteurs qu'elle voulait aider. Pour Dominique Schnapper<sup>5</sup>, le providentialisme a créé une fragmentation de la citoyenneté, ce que Jacques Beauchemin a appelé « la société des identités »<sup>6</sup>: à force de vouloir quadriller la société et la définir à partir de l'ensemble de ses différences et de ses particularités (au début on aidait le mouvement ouvrier, la classe ouvrière, mais tout d'un coup il a fallu élargir cette aide à de nouvelles catégories, des femmes aux communautés immigrantes, en passant par les personnes handicapées, les tenants de l'écologie, les militants pour le mieux-vivre, etc.), chacun en vint à formuler des demandes ou des revendications toujours plus identitaires et particulières. On est ici face à un effet de la société démocratique, soit la multiplication des revendications et en même temps la confrontation à ses possibles limites, à la difficulté de regrouper ces revendications (D-2000b).

---

4. Alain Touraine, *La Société post-industrielle: naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.

5. Dominique Schnapper, *La Démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002.

6. Jacques Beauchemin, *La société des identités: Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

### Et la question sociale dans tout cela ?

Dans tout cela, il est vrai que la question sociale, depuis les années 1980 et 1990, s'est progressivement effacée dans les revendications, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne persiste pas dans les faits. L'idée du multiculturalisme, de la reconnaissance, du pluralisme, de la société des identités, a mis de l'avant des formes de reconnaissance en cachant d'une certaine façon la dimension de l'inégalité socio-économique, qui n'est plus au centre des débats, alors que la question de l'égalité était au cœur de la social-démocratie. C'est le cas par exemple des Afro-Américains, dont on nous présente aujourd'hui le combat sous un prisme identitaire, en ne parlant pas, ou très peu, de leur marginalisation socio-économique persistante. On pourrait dire la même chose, je pense, pour les Autochtones, dans la mesure où ils ont réussi, en se présentant comme une « communauté d'identité », à se faire reconnaître comme des sujets politiques à part entière, et ce, en laissant en plan la question sociale, en ne mettant plus de l'avant le fait qu'ils appartiennent à une classe pauvre marginalisée. Évidemment, cette situation n'est pas sans susciter certains conflits. Pensons par exemple à l'écologie, qui a de la difficulté à arrimer son propos à une discussion sur les inégalités sociales. Gilles Gagné, lors d'un commentaire dans un colloque, avait cette belle image : dans les grandes marches altermondialistes, on trouve encore des syndicats de cheminots qui ouvrent la manifestation et derrière eux on trouve les écologistes, qui ramassent la suie.

Mais l'histoire des sociétés démocratiques est faite de cycles, de « rebonds » et je constate que, depuis quelques années, plusieurs mouvements reviennent à la question sociale, à la question de l'égalité (pensons au mouvement des Indignés, ou encore plus récemment aux « gilets jaunes »). Dans son livre sur *La société des égaux*, Pierre Rosanvallon montre très bien que l'époque de l'État-providence, l'époque heureuse de la social-démocratie, fut un grand siècle pour le rétrécissement des inégalités<sup>7</sup>. Dans toutes les sociétés démocratiques modernes, les inégalités se sont atténuées jusqu'aux années 1970 et 1980, avant de s'approfondir de nouveau depuis. Le retour d'un questionnement sur les conditions de l'égalité sociale va forcer un renouvellement de la social-démocratie – renouvellement d'autant plus complexe à l'ère de la mondialisation – de la performance individuelle et de la méfiance croissante à l'égard des États (D-2011a; D2009b; D2004f). D'autres pistes que le providentialisme classique devront être explorées<sup>8</sup>. Je

7. Pierre Rosanvallon, *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

8. Alain Noël, *Utopies provisoires*, Montréal, Québec Amérique, 2019.

pense par exemple au salaire universel garanti, une formule dont j'estime qu'elle sied bien à une société à la fois universaliste et soucieuse de ses pauvres<sup>9</sup>. Une formule qui, malgré son titre, n'est applicable que dans un seul pays à la fois.

Au Québec, nous avons beaucoup cru à des formes de solidarité comme l'économie sociale décentralisée, qui procède à la fois du corporatisme catholique et du vieux rêve autogestionnaire, soit celui de recréer des formes associatives, des formes coopératives. Mais ces formes de solidarité n'ont pas donné les fruits escomptés. La formule autogestionnaire ou coopérative fonctionne bien dans de petites unités, mais lorsque l'on arrive à vouloir en faire une formule générale, ça ne marche pas, il faut une intervention publique. Je n'ai pas la formule, mais je pense qu'aujourd'hui on peut quand même être plus optimiste qu'il y a 10 ans. Plus optimiste parce qu'il y a de plus en plus de gens même dans les milieux économiques libéraux qui reconnaissent l'importance de recréer des formes de solidarité.

**Est-ce que finalement, ce n'est pas plus facile de parler du retour de la question sociale que du retour de la question nationale?**

Oui, c'est vrai, car plusieurs veulent les dissocier. Les mouvements des indignés, les altermondialistes, sont habituellement postnationaux. Il s'agit à mon sens d'un nœud, d'un problème, car ils ne réfléchissent pas assez au besoin d'une communauté politique pour recréer de la solidarité. La mondialisation a rimé avec la désaffiliation, puis avec la désolidarisation. Même le refus des riches de payer des impôts vient du fait qu'ils ne se sentent pas citoyens de leur nation, qu'ils ne se sentent pas responsables de leur nation; ils sont citoyens du monde, et ils veulent performer dans le monde (D-2012d).

**Alors que dans l'histoire québécoise, les deux étaient souvent reliés, la résolution de la question sociale passait aussi par un changement de statut de la nation.**

Vous parlez plutôt de nationalisme ici. Le nationalisme renvoie à un questionnement sur le régime politique, je ne l'associerai pas à la question sociale de manière directe. La nation, comme communauté politique, partout dans les sociétés démocratiques, m'apparaît toutefois étroitement associée à la question sociale. Je parlerai alors plutôt de sentiment national. Dans les discussions sur la social-démocratie, on a souvent rappelé que les

---

9. Philippe Van Parijs et Yannick Vanderborght, *L'Allocation universelle*, Paris, La Découverte, 2005.

deux guerres mondiales ont été génératrices d'un sentiment de solidarité à l'échelle nationale. Pourquoi? En Europe comme en Amérique, il y avait ce sentiment de redevabilité envers les descendants des classes populaires, des minorités ethnoculturelles, des pauvres, qui avaient pris part au conflit et étaient souvent morts pour la patrie. Ce sentiment s'estompe aujourd'hui. Il est de plus en plus difficile de voir l'«Autre» comme un concitoyen, un confrère, envers lequel nous avons un devoir de solidarité. Pour que j'accepte que 45 % de mon salaire soit prélevé en impôt pour contribuer à des transferts sociaux, à l'éducation, à la santé de tous, il faut que je croie que ceux à qui je donne cet argent font partie de ma référence, de ma famille élargie, de ma patrie. Et c'est la nation, avec tout son système symbolique, qui a su officialiser ce principe jusqu'à présent, qui a su faire en sorte que nous ne nous sentions pas entourés d'«étrangers». À l'inverse, le multiculturalisme (au sens idéologique) encourage le sentiment de vivre dans une société composée de différences, où l'«Autre» est certes accepté, mais sans que l'on se sente vraiment solidaire de lui. Tout au plus, on reconnaît l'importance de ne pas brimer sa liberté et de lui être solidaire sur le plan humanitaire, mais à la manière de l'humanitarisme universel. Or, la solidarité humanitaire internationale est une solidarité faible; la redistribution y est limitée à 1 %. La vraie solidarité dans la société moderne, elle s'est instituée à l'échelle nationale. C'est une solidarité démocratique, construite sur une citoyenneté puis sur une solidarité nationale. Si ce sentiment national s'effondre, les gens en viennent à nourrir un sentiment faible les uns envers les autres, ils n'entretiennent plus un sentiment solidaire fort (D-2014b).

**Est-ce que le sentiment national suffit à créer ce lien de solidarité fort? Vous évoquiez plus tôt la conscience de classe de naguère – et sa radicalité politique.**

Évidemment pas. Toutefois, actuellement, la gauche a une lecture romancée de la social-démocratie, en insistant sur l'idée que c'est la radicalité, que c'est la rue, que c'est le mouvement ouvrier ou le mouvement social qui a forcé le compromis social-démocrate. C'est vrai, mais seulement à moitié. L'autre moitié de l'histoire, c'est l'histoire de la solidarité nationale. Bismark, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne, a inventé la social-démocratie, et il l'a inventée avant la montée du mouvement ouvrier; il l'a créée pour construire une solidarité nationale. Ce sont des fonctionnaires qui l'ont créée. C'est un peu comme lorsque Jacques Parizeau disait qu'ici, c'est la Révolution tranquille et non la rue qui a demandé la social-démocratie. Ce sont cinq fonctionnaires et sous-ministres qui se sont mis ensemble et qui

se sont dit qu'il fallait réformer la société. L'État moderne a eu besoin de faire société, et avec lui sont venues la nation et des mesures de sécurité sociale.

### **Un rapport de force n'en demeure pas moins nécessaire, non ?**

C'est évident que le mouvement social a contribué à la social-démocratie, mais le mouvement social ne marcherait pas s'il n'était pas englobé dans une société avec des institutions qui organisent et régulent la société. Aujourd'hui, on peut dire qu'il y a moins de gens qui pensent la société en termes de régulation et d'organisation, et de plus en plus qui pensent la société en termes de réseaux et de fluidité mondialisés ou encore de simples conflits. En ce sens, là encore, la dénationalisation des mouvements sociaux pose problème. Par exemple, quand les altermondialistes sont allés à la réunion du Fonds monétaire international (FMI) à Seattle (1999) et qu'ils l'ont bloquée, le FMI a simplement eu à changer d'hôtel, sans mot dire. Si la réunion avait eu lieu dans une structure nationale, les contraintes parlementaires ou démocratiques auraient obligé les dirigeants mondiaux à répondre, à être imputables à un public. La rue, comme on dit, doit se trouver une médiation institutionnelle pour que sa voix se transforme en action.

### **Donc la crise de la social-démocratie, c'est aussi beaucoup une crise de l'État-nation. N'est-ce pas aussi cela, aujourd'hui, la « crise de l'Europe » ?**

On assiste aujourd'hui à une remise en question de la grande vague de dérégulation des années 1980 et 1990. Je ne me souviens plus exactement quand, autour de 2005, l'en-tête du journal *Libération* m'avait frappé. Il rendait compte de la réunion de Davos par l'intitulé : « La mondialisation doute d'elle-même ». Les banquiers et les chefs de l'économie mondiale s'y réunissent depuis 25 ans. Chaque fois ils parlaient de dérégulation, et là, pour la première fois, ils se mettaient à discuter de mécanismes de régulation du marché, des salaires, etc. Je vois ce même retour de la question sociale dans certains milieux de gauche, la question de l'égalité tente un retour alors que le progressisme des années 2000 ne se pensait qu'en termes de questions identitaires. La popularité mondiale des ouvrages de Piketty sur les inégalités atteste ce retour<sup>10</sup>.

---

10. Thomas Piketty, *Le capital au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 2013.

De la même manière, la crise européenne est largement attribuable à l'incapacité de réaliser ce qu'on appelle l'« Europe sociale ». Une Europe solidaire ne s'est pas formée, et finalement on s'aperçoit que c'est encore dans les nations que se joue le destin de la solidarité. Aussi, l'expérience européenne nous montre que ce n'est pas facile de créer de la solidarité sans sentiment national. On peut créer des structures politiques, des structures juridiques, voire des espaces publics, mais la solidarité ne vient pas nécessairement ensuite. La solidarité n'est pas qu'une question juridique abstraite et morale; elle est aussi le produit d'une construction sociohistorique. Et c'est cela qu'avaient pour eux les États-nations. Ils ont engendré des lieux assez éloignés des vieilles solidarités, pour ne pas être des solidarités purement subjectives et individuelles, mais qui n'étaient pas non plus d'un universalisme abstrait. C'est dans ce lieu que l'on a créé les formes les plus intéressantes de solidarité moderne, notamment par le biais de l'État-providence (B-2019).

**Mais est-ce que le capitalisme ne s'est pas trop mondialisé pour que le retour à une formule de l'État-nation et à la social-démocratie nationale fonctionne? Comment « réencastrer » l'économie mondialisée?**

L'État-nation n'est pas pour autant mort. Partout, et peut-être plus que jamais, ça reste l'institution politique susceptible de réguler la société, d'un point de vue économique sociétal comme culturel. À la suite du diagnostic que Karl Polanyi a posé dans *La grande transformation*<sup>11</sup>, ouvrage écrit au moment de Seconde Guerre et selon lequel le capitalisme désencastré avait provoqué deux grandes guerres et une crise économique gigantesque, l'État-nation a suppléé à ce déficit de communauté. Je ne connais pas d'autres institutions capables d'être aujourd'hui le lieu d'un « réencastrage » démocratique de l'économie.

**Le défi n'est-il pas plus grand aujourd'hui?**

Il est celui de notre époque, mais les institutions sont là. Je ne crois pas qu'une régulation mondiale soit possible. Pas possible en économie, et encore moins dans les domaines du social et de la culture. Je ne crois pas à une cosmopolitique à l'échelle du monde. Alors, ce qui reste, c'est une régulation de l'économie mondiale dont les nations deviennent co-responsables et gestionnaires.

---

11. Karl Polanyi, *La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

Cela est encore plus vrai sur le plan politico-culturel et social. On ne peut pas, sur le plan international, créer une opinion publique et des débats publics qui ont du sens. L'idée d'un monde qui serait essentiellement mondialisé serait un monde qui refuserait les dynamiques culturelles de l'humanité et qui finalement se soumettrait à des univers stratégiques ou à des processus qui sont automatiques. La régulation du monde par le marché, c'est une régulation qui pourrait fonctionner pourvu que nous abdiquions notre statut de citoyens et d'êtres de culture, au profit du statut de consommateurs ; que nous acceptions de ne plus rien dire sur l'évolution du monde, sur les langues, sur le sens du monde, sur la manière d'organiser notre solidarité, enfin sur un ensemble de choses. On pourrait imaginer que ça puisse marcher, mais on serait alors dans le *Brave New World*<sup>12</sup>.

### Certains nous voient déjà là.

Oui, mais je pense que nous ne sommes pas là. C'est l'optimisme du sociologue et du reste anthropologique qui parle ici. J'ai parlé du retour de la question sociale. Il y a aussi des mouvements populaires et nationalistes en Europe qui disent que ça ne va plus, des mouvements pour qui l'Europe a succombé au néolibéralisme allemand. Cette révolte populaire doit être entendue aussi, et ce, même si les solutions que certains d'entre eux proposent nous apparaissent fausses. Aujourd'hui, on semble entré dans une phase de grandes remises en question de la mondialisation néolibérale.

### À moins qu'il ne s'agisse d'un autre exemple de cette Chouette de Minerve qui prend son envol la nuit venue...

Oui et non. Il y a une matrice qui constitue le monde moderne, qui introduit une volonté d'autonomie, d'authenticité – une volonté démocratique –, et en même temps elle introduit des volontés d'éclatement, d'universalisme, etc. La modernité est une tension qui essaie de trouver des compromis entre ces dynamiques-là, et moi je ne vois pas la fin du monde moderne. Je vois qu'il y a un désir d'ouverture et d'individualité – de pluralisme –, et en même temps il y a un désir d'authenticité et de solidarité. Pourquoi est-ce que le néolibéralisme, qui est né à partir de la crise de l'État-providence, à la fin des années 1970, aurait le fin mot de l'histoire ? Il y a eu des périodes impérialistes, sociales-démocrates, etc.

12. En référence au livre d'Aldous Huxley, *Brave New World*, publié en 1932.

**Vous avez une lecture plus cyclique (ou pendulaire) que linéaire (ou déterministe) de l'Histoire.**

Je parle plutôt de tensions génératrices, pas d'une grande histoire cyclique. La tension entre la liberté et l'égalité est la matrice de la modernité démocratique qui reste structurante; dans la mesure où nous vivons au sein de l'imaginaire moderne, cette tension est au travail.

**Le monde vécu aura toujours quelque chose à dire, à répondre, aux processus abstraits du droit, mais aussi du marché?**

J'ai été marqué par ce parcours d'Adam Smith qui me semble être celui de la modernité triomphante. Dans un premier temps, dans *Les sentiments moraux*, il essayait de comprendre comment, dans le monde individualiste et marchand de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (le monde bourgeois ou le capitalisme naissant), il semblait impératif de construire une morale, des sentiments moraux. Mais après coup, il écrit son célèbre ouvrage sur *La richesse des nations*, où il juge cette fois qu'en fait, les sentiments moraux sont inutiles. Il croit en effet avoir trouvé un automatisme dans le monde qui n'a rien à faire avec la morale, qui rend inutile le sentiment moral. « *Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts.* »; c'est l'intérêt qui fait que la société marche, et qu'elle puisse marcher automatiquement. Cet automatisme est le grand rêve du monde moderne. On le retrouve même chez Marx pour qui, après avoir défait la religion, il nous reste à nous défaire de l'économie, la hiérarchie capitaliste, de manière à ce que le monde puisse fonctionner spontanément, sans régulation politique et sans morale (B-1985). Mais finalement, ce n'est pas vrai. La société ne fonctionne pas comme ça. Lorsque l'on dérégule la société, lorsqu'elle n'est plus moralement ou politiquement régulée, elle conserve néanmoins un ordre. On s'aperçoit que l'on est dominé alors par des instruments invisibles, tout particulièrement le marché, mais aussi la science et la technique, voire les droits en opposition au politique.

**Les droits aussi, qui proposent aujourd'hui une vision « déliée » de l'homme, comme dirait Pierre Manent<sup>13</sup>.**

Les droits de l'homme n'émanent pas d'un pouvoir d'en bas, invisible. Ils s'appuient néanmoins sur l'idée d'un homme hors culture, nu, sans langue, sans sexe, sans âme, etc. On a tendance à oublier l'« homme » dans « droits de l'homme ». L'idée que le droit puisse réguler la société est le résultat d'une conception asociale, aculturelle du monde. C'est une grande idée moderne, structurante mais qui, pour reprendre la terminologie de Marcel Gauchet, est dangereuse pour la démocratie quand elle se prend pour une politique<sup>14</sup>.

**Est-ce à dire que, pour vous, le triomphe des droits de l'homme c'est aussi, quelque part, le triomphe du marché?**

À tout le moins, les deux (le marché, le droit), lorsque laissés à eux-mêmes, s'inscrivent dans la même logique a-politique et a-culturelle. L'histoire récente de la modernité nous démontre que pour que le capitalisme et la logique des droits fonctionnent, il leur faut des espaces politiques, des communautés où s'incarner. Bien entendu, il ne s'agit pas d'abolir le marché ou l'État de droit. Tout ce que je dis, c'est qu'un État de droit ou un marché qui se veut humain doit être baigné par un monde commun.

**Diriez-vous que c'est une critique puissamment articulée de l'ordre capitaliste qui manque de nos jours? Une critique similaire à celle qu'en donne Jean-Claude Michéa<sup>15</sup>, c'est-à-dire le capitalisme comme générateur d'un type d'individu, d'un type de culture?**

Je pense effectivement que l'on a tendance à évacuer cette dimension culturelle, à la fois dans la critique du capitalisme et dans la critique de la judiciarisation. Ce sont en fait les « conservateurs » qui, aujourd'hui, réhabilitent la variable culturelle et les grands idéaux de solidarité. Ce sont eux qui nous rappellent qu'une solidarité citoyenne s'appuie sur un espace de solidarité culturelle, une tradition particulière. Les grands idéaux universels ne sont plus à même de se traduire dans ces termes, l'on accepte plus que la laïcité, l'égalité homme-femme, le multiculturalisme aient des variantes contextualisées, nationales.

13. Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.

14. Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.

15. Jean Claude Michéa, *Les mystères de la gauche: de l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu*, Paris, Climats, 2013.

**Diriez-vous que *le peuple* est en train de s'imposer comme un nouveau Sujet de l'histoire aujourd'hui, notamment en Europe? Ce même peuple dont les intellectuels plus conservateurs, souvent qualifiés de « réactionnaires » de droite, se font les interprètes?**

Vous parlez du populisme. Le populisme est une notion qui peut se comprendre de différentes manières en démocratie (C-2013). Par exemple, en Amérique du Sud, le populisme est plutôt associé à la gauche et à l'idée d'une plus grande solidarité. C'est un rejet des élites, un rejet du « système » au nom de la reconstruction politique d'un peuple. En Europe, depuis la Seconde Guerre, on a eu tendance à associer le populisme à la démagogie, à l'idée d'une droite revancharde anti-islam, anti-immigration. Il y a évidemment un retour du populisme, et comme tout populisme, cette construction du sujet a de la difficulté à s'inscrire dans les institutions de la démocratie.

**Mais la thèse de Michéa sur le Front national (devenu aujourd'hui le Rassemblement national) consiste à dire que personne d'autre ne parle leur langage dans le champ politique, qu'il est la conséquence logique de l'abandon, par la gauche contemporaine, des préoccupations populaires...**

Oui, j'abonde beaucoup dans ce sens-là. Dans les populismes de droite européens, ceux qui sont opposés à l'immigration, il y a un fondement populaire, une volonté de reconstruction du peuple qui attire les anciennes classes ouvrières du Parti communiste. La gauche a largement délaissé les dimensions culturelles et patriotiques de la social-démocratie au profit d'un discours à prétention universaliste, progressiste et cosmopolite. Rien de surprenant à voir ainsi les classes populaires se camper à droite; il devrait y avoir un discours de gauche sur ces sujets. Or, celle-ci a renié la culture populaire et ce qui relève de la « décence ordinaire » (*common decency*). C'est pourquoi il ne faut pas stigmatiser trop rapidement le populisme. Il y a, derrière ça, l'expression d'un désir de permanence d'un monde commun que la gauche contemporaine a refusé d'intégrer dans son discours.

**Qu'en est-il du Québec dans tout ça, où la social-démocratie est aujourd'hui perçue comme un de ses précieux héritages des 40 dernières années? Quel avenir pour la social-démocratie québécoise, surtout après 15 ans de règne libéral?**

Le Québec est un beau cas où se combinent le sentiment national et la social-démocratie. Il s'est constitué ici une forme de solidarité étatique, avec un filet social très étendu, qui a été alimentée, augmentée et enrichie par la présence d'une identité nationale. Nous avons eu une succession de gouvernements à tendance néolibérale (quoique modérée) ces dernières années (Charest, Couillard) qui ont cherché à rétrécir cet État solidaire. Cela étant, je constate que la persistance d'une particularité québécoise dans notre imaginaire, mais aussi la résistance de la société civile, a fait en sorte que ces gouvernements n'ont pas réussi à atteindre leurs fins et à modifier la culture politique. En fait, c'est surtout le rejet de la question nationale, telle qu'elle a été longtemps posée par le PQ, qui a permis à ces gouvernements de prendre leur place au Québec. On parle souvent de l'échec de la gauche lorsqu'elle prend le pouvoir, mais on parle rarement de l'échec de la droite. Il faut voir que tous les gouvernements depuis les années 1980 qui ont cherché à détruire la structure de l'État social n'y sont pas arrivés, au Québec, comme ailleurs dans les démocraties libérales. C'est que les sociétés ne se laissent pas désolidariser aussi rapidement.

**Si la société civile tend à ne pas céder à la désolidarisation, ne doit-on pas néanmoins s'inquiéter de la mise à mal des relais de la mobilisation politique sociale et nationale? Le philosophe Charles Taylor parlait du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle comme de l'âge de la mobilisation et des grands combats collectifs, à l'inverse du XXI<sup>e</sup> siècle, qui serait plutôt l'âge de l'authenticité, celui de l'individualisme contemporain, où les institutions, les affiliations et les mondes communs sont mis à mal...**

C'est un constat qui est juste. D'où l'importance, selon moi, de ne pas accentuer notre fragmentation identitaire et de recréer du commun. Dans une société de plus en plus désaffiliée, où les identités et les mémoires se fragmentent, le défi est de revaloriser nos véritables lieux politiques de délibération et de représentation communs, comme les partis politiques et les parlements. Cette logique va à contre-courant de la logique protestataire et de l'engouement de la démocratie directe, ce que Pierre Rosanvallon appelait la « contre-démocratie<sup>16</sup> ».

---

16. Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.

**Cela rejoint la critique de la démocratie directe ou « radicale » que vous approfondissez depuis le Printemps érable de 2012. Que reprochiez-vous au mouvement étudiant et en quoi celui-ci est-il représentatif des mutations contemporaines de la démocratie ?**

Le Printemps érable a représenté pour moi un lieu d'affirmation contemporaine de la démocratie radicale, à l'image de plusieurs autres mouvements de nature similaire : mouvement des Indignés, Podemos en Espagne, Syriza en Grèce, Occupy New York, Occupons Montréal, etc. Ce sont là des mouvements à l'instar du populisme qui refusent d'inscrire leurs actions dans des institutions de médiation en vue de créer un sens commun. Ils fonctionnent strictement sur le mode de l'horizontalité, de la mise en réseau en faisant de la seule protestation l'horizon du bien commun. Dit autrement, ils exacerbent la dimension conflictuelle de la démocratie au détriment de sa dimension délibérative ou représentative. La nature de ces mouvements participe d'une crise des médiations et de la représentativité aujourd'hui, qui est au cœur des mutations démocratiques que l'on connaît. C'est une conception de la démocratie qui souffre d'« impolitique », pour parler à nouveau comme Rosanvallon, en ce sens qu'elle a de la difficulté à transformer sa protestation en agir politique, de la transmuter en ligne politique structurante, trop préoccupée qu'elle est par sa méfiance envers les institutions relais du politique. C'est en ce sens aussi que ces mouvements sont, à mes yeux, rigoureusement libéraux (D-2016a ; D-2015b).

**Cela étant, dans le cas du Printemps érable, les étudiants ne refusaient pas complètement le principe de l'institution. La plupart des protestataires revendiquaient le retour à l'idéal d'une université accessible et humaniste, qui ne répondrait plus strictement aux normes et aux besoins du marché...**

Les étudiants ont effectivement revendiqué un principe fort d'institution, l'Université avec un grand « U », mais leur pratique les inscrivait dans une logique anti-institutionnelle, en ce sens qu'ils ont refusé de s'inscrire dans une ligne d'autorité politique claire et lisible. Après tout, la réussite d'un mouvement social dans une société démocratique tient à sa capacité de persuasion, de convaincre un maximum de gens du bien-fondé de sa position. Or, en se radicalisant, en se définissant en dehors des normes de la société, le mouvement étudiant québécois de 2012 a progressivement perdu ses adhérents.

**En même temps, on pourrait dire que grâce au mouvement étudiant, la question de la gratuité scolaire est devenue une option légitime dans le débat public, alors qu'on la tenait pour impossible avant. N'est-ce pas un gain important ?**

Je ne suis pas certain que l'on soit plus avancé sur cette question. Le PQ a certes voté une augmentation minime des frais de scolarité par la suite, mais ce n'était pas dans la logique de la gratuité scolaire. Le gouvernement libéral de Philippe Couillard n'a pas non plus donné suite à cette idée. Le problème avec le mouvement étudiant est qu'il a antagonisé de manière trop prononcée les postures sur cette question. S'il a gagné le gel des frais de scolarité, il n'a pas gagné sur le principe, il n'a pas engendré un vrai débat sur le financement de l'université. Le débat sur la gratuité de l'université s'est effacé en raison de la polarisation excessive du Printemps érable.

**Votre critique du mouvement étudiant de 2012 est assez dure. N'y avait-il pas quand même, dans le discours des trois leaders étudiants, le désir d'actualiser le modèle étatique hérité de la Révolution tranquille et de s'inscrire dans une programmation politique ? Après tout, les trois leaders étudiants ont publiquement avoué leur conviction souverainiste et se sont engagés en politique active. L'échec du mouvement étudiant ne serait-il pas plutôt, et surtout, l'échec de sa frange plus radicale ?**

Le problème, c'est que si le mouvement étudiant fut effectivement nationaliste, il l'a été à son *insu*. Encore récemment, à l'Association facultaire étudiante des sciences humaines de l'UQAM, une grève s'est terminée en queue de poisson. L'association avait décidé qu'elle mettait fin à la grève en disant que celle-ci serait reconduite le semestre suivant sur les grands sujets de l'heure comme l'environnement, l'écologie, le féminisme, avec un oubli notoire de la question nationale. On peut faire cette analyse qui consiste à présenter le mouvement étudiant comme une sorte de légataire des acquis de la Révolution tranquille, donc de la social-démocratie québécoise. Mais dans les faits, on constate bien souvent que c'est un mouvement qui refuse de dialoguer avec les sociaux-démocrates, au motif qu'ils seraient des « social-traîtres » (ce qui, dans les faits, n'est pas vrai).

**Mais n'avez-vous pas tendance à faire des plus radicaux les représentatifs de tout un mouvement qui, dans les faits, fut plus bigarré et tiraillé ? Jacques Parizeau a tout de même fait remarquer, pendant le Printemps**

érable, qu'il n'y avait aucun drapeau canadien durant les manifestations étudiantes. Ce n'est pas rien ! Et l'échec du mouvement, comme vous le soulignez, c'est surtout l'échec des plus radicaux.

Ce n'est pas tout à fait juste, selon moi. La force de frappe du mouvement étudiant de 2012 s'explique en partie parce que c'est l'ASSÉ, la frange la plus radicale du mouvement étudiant, qui l'a dirigé.

**Progressivement, à mesure que les négociations tournaient à l'échec... Il y avait une dialectique du refus ; plus le gouvernement Charest s'entêtait à refuser la négociation, plus le mouvement se radicalisait et plus l'ASSÉ faisait son plein.**

Des deux côtés, c'est la conséquence d'une polarisation excessive ; on tue le dialogue.

**Que dirait une sociologie du mouvement social sur cette question ? Pourquoi le compromis devrait-il être posé dans les premiers moments de la confrontation directe et franche ?**

Sauf que là, il ne faudrait pas tout mélanger. Il ne faudrait pas confondre le mouvement étudiant et le mouvement social étudiant. Un mouvement social, c'est quelque chose de beaucoup plus vaste, comme le mouvement des femmes, qui s'est exprimé intellectuellement, artistiquement, politiquement, économiquement, dans de multiples facettes. Pour comprendre le mouvement étudiant comme « mouvement social », on ne peut le réduire à l'une de ses formes d'organisation. Le problème du mouvement étudiant était justement celui de confondre sa lutte – le gel des frais de scolarité – avec le mouvement dans son ensemble. Ce qui me gênait avec ça, c'était la tentation « jusqu'au-boutiste » des étudiants et leur refus des médiations politiques. Et ce n'est pas vrai que cela concernait seulement les franges plus radicales. Rappelez-vous quand les trois leaders étudiants ont été forcés de refuser le compromis négocié avec les acteurs du milieu syndical (CSN-FTQ), qui s'étaient posés en médiateurs entre les étudiants et le gouvernement. Les étudiants n'étaient pas là pour négocier. Ils voulaient changer le monde.

**Et si l'attitude des étudiants ne s'expliquait pas par un refus des médiations politiques, mais plutôt par le fait qu'il s'agissait, pour plusieurs, de leur première expérience de socialisation politique ? Après tout, on parle ici d'une jeunesse qui n'a pas connu de socialisation politique forte et**

**surtout, qui a hérité d'un imaginaire de la rupture de leurs parents *baby-boomers*. Ne faudrait-il pas être plus empathique à l'égard de leur positionnement générationnel?**

Vous touchez là le vrai problème. On a eu au Québec une vision romantique du mouvement étudiant. Cette belle jeunesse comme celle de mai 68 qui déambulait dans les rues. Après tout, disaient les plus vieux, ce sont nos enfants. Une grande partie de la classe politique et la quasi-totalité des intellectuels ont appuyé le mouvement. Mais derrière ce regard romantique, il y avait une sorte de refus de les considérer comme de vrais sujets politiques et d'affronter directement leur revendication.

**Qu'est-ce que ça dit du mouvement étudiant contemporain?**

Ça nous dit qu'il y a une généralisation du *refus de l'institution* qui prend forme.

**Diriez-vous qu'il y a une « spécificité québécoise » dans le phénomène que vous percevez?**

Ce serait une question que j'aimerais creuser. Ce qui me frappe, c'est surtout l'appui que les étudiants du mouvement de 2012 ont reçu de la part d'anciens syndicalistes, ceux-là mêmes qui, toute leur vie, ont tenté de trouver des compromis avec l'État, de négocier et de combattre les marxistes-léninistes. J'ai été très frappé, par exemple, de voir Pauline Marois, alors qu'elle était chef de l'opposition, descendre dans la rue avec un carré rouge et une casserole. Je ne comprenais pas comment ces vieux routiers avaient pu en venir à applaudir un mouvement qui, ultimement, refusait la délibération et le compromis pour tenter d'imposer un point de vue.

**Y voyez-vous l'expression d'un signe de désespoir de la part des élites? Ou sinon, carrément, l'expression d'une crise institutionnelle au Québec?**

Cette empathie, ce regard romantique pour le mouvement étudiant révèle peut-être une crise institutionnelle plus profonde ici qu'ailleurs. Il me semble que le Québec se trouve de plus en plus dans une situation de profond vide institutionnel, vide que l'on peut constater par les indicateurs d'anomie sociale, notamment les taux particulièrement élevés de décrochage scolaire (chez les garçons). Nous avons jusqu'à tout récemment l'un des plus hauts taux de suicide au monde<sup>17</sup>. Les rituels de mariage et de

17. *Le suicide au Québec: 1981 à 2016* – Mise à jour 2019, Québec, INSPQ, 2019.

funérailles s'effacent. Ce vide, on le constate aussi à l'effacement des grands projets politiques, dont le projet de souveraineté. Dans ces circonstances, on a l'impression que n'importe quel « cri » social est susceptible d'être reçu favorablement et aussitôt applaudi (D-2011b ; D2016a).

**Mais là, vous n'êtes plus optimiste. On retrouve le sociologue de la critique de l'américanité!**

Je suis surtout pessimiste par rapport au Québec et à sa légèreté politique. Des mouvements anarcho-syndical et d'indignés, on en trouve aussi en France et aux États-Unis, mais ce n'est pas pour autant qu'ils sont applaudis par leur classe politique.

**Si l'on fait un peu de politique-fiction, comment les choses auraient-elles dû se passer? Qu'en aurait-il été si le mouvement étudiant avait accepté le jeu politique en 2012? Les résultats auraient-ils été foncièrement différents?**

Les étudiants ont gagné parce que le gouvernement était faible. Il aurait fallu dissocier la grève étudiante du grand mouvement pour la gratuité scolaire et la revalorisation de l'université. Le mouvement aurait peut-être moins gagné à court terme, mais il aurait laissé la porte ouverte à la continuité du débat. La polarisation a fermé par exemple la discussion sur le sous-financement de l'université.

**Mais il me semble tout de même que le moment de l'« utopie radicale », où l'on propage un rêve et l'espoir d'un autre possible, reste quelque chose d'essentiel dans tout mouvement social. Non?**

Oui, c'est certainement quelque chose d'important, mais ce moment utopique aurait eu plus de force, selon moi, si le mouvement étudiant ne s'était pas complètement antagonisé le grand public. Les milliers de sympathisants et leur casserole cachaient une désapprobation populaire du mouvement étudiant. Après tout, le retour des libéraux au pouvoir a été encouragé par la grève. Où est le gain ici? Pour moi, il y a une marge entre la réalité d'une grève politique, où l'on souhaite imaginer le monde autrement et persuader l'opinion publique, et la réalité d'une grève générale illimitée, où l'on menace de ne jamais réintégrer le cégep ou l'université tant et aussi longtemps que la gratuité scolaire n'est pas implantée. On se retrouve ici dans une logique de confrontation, dans une logique de transformation forcée de l'ordre du monde. La grève générale illimitée procède d'une

pulsion révolutionnaire. C'est une posture qui refuse de changer démocratiquement l'ordre du monde, mais plutôt d'en *imposer* un autre. Comme démocrate, j'estime que cette démarche n'est pas la bonne.

**Mais cette logique de confrontation dans laquelle se sont engagés les étudiants, ne peut-on pas l'interpréter aussi comme une réponse au refus catégorique de la part du gouvernement de négocier? Et c'est sans parler de la violence policière durant les manifestations...**

Moi je ne tiens pas cette opinion-là. Durant son mandat, le gouvernement libéral de Jean Charest a reculé sur plusieurs dossiers: le nucléaire, le mont Orford, le gaz de schiste, etc. S'il n'a pas reculé sur la question de l'éducation, c'est parce que, à la différence des autres enjeux, il avait l'appui d'une majorité de la population contre les étudiants.

**Dans ce cas, comment expliquez-vous que la majorité de l'électorat au Québec n'ait pas vu l'éducation comme un bien commun, au même titre que les questions environnementales? Est-ce vraiment la *forme* du mouvement qui a posé problème ou alors, n'est-ce pas plutôt que les Québécois perçoivent l'éducation comme un bien privé, plutôt que public?**

C'est une variable de l'équation qu'il faut ajouter à la stratégie de polarisation du mouvement. Nous sommes en Amérique du Nord, où l'éducation universitaire n'est généralement pas considérée comme un bien accessible et gratuit (à la différence du modèle européen). De ce point de vue, le Québec, avec ses frais de scolarité relativement bas, est déjà une exception. Il faut aussi considérer que nous sommes à une époque où la notion de performance individuelle est très présente dans la culture populaire. À ce titre, l'éducation est surtout perçue comme un *investissement personnel* dans l'avenir de ses enfants. C'est ainsi que s'explique, par exemple, la prolifération des écoles privées; la classe moyenne québécoise considère qu'elle doit investir personnellement dans l'éducation de ses enfants. L'école n'est pas, ici, perçue comme un bien public. Il était d'ailleurs assez révélateur d'apprendre que les trois leaders du mouvement étudiant de 2012 avaient fréquenté l'école privée, et surtout d'entendre leurs parents les appuyer en vantant la gratuité scolaire à l'université. D'un côté, ils appuyaient l'éducation publique comme projet de société et, de l'autre, sur le plan individuel, ils faisaient le choix inverse.

**En même temps, l'école privée au Québec ne coûte pas si cher et demeure largement subventionnée.**

Je sais bien, mais l'engouement pour l'école privée au Québec est tout de même révélateur de notre conception de l'éducation, que l'on associe surtout à l'idée de performance. De nos jours, les gens *magasinent* leurs écoles, pour trouver le meilleur cadre, le meilleur programme, etc., ce qui n'était pas le cas il y a 50 ans, au moment de la création des écoles privées. On pouvait encore penser qu'il s'agissait d'une reconnaissance d'un pluralisme communautaire. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. L'école devient un choix individuel. Elle n'est pas perçue comme un instrument public de socialisation pour façonner un monde commun. Sur ce plan, je suis d'accord qu'il y a urgence en la matière et qu'un changement s'impose. Et ça vaut aussi pour l'université qui, depuis quelques décennies, est surtout devenue un lieu fréquenté par les enfants des classes moyennes supérieures; eux seuls profitent de ses retombées, alors que c'est l'ensemble de la population qui paye. Il aurait fallu avoir un débat plus approfondi sur le financement universitaire au Québec, un débat qui aurait pu nous faire prendre conscience, collectivement, que dans une société démocratique, il y a des biens qui sont gratuits car ils font partie du panier de la citoyenneté. C'est le cas de la santé et de l'éducation, notamment. Et ça vaut d'autant plus pour le Québec qui, historiquement, a été exclu du milieu de l'éducation supérieure, à la différence de la majorité des autres sociétés nord-américaines. Finalement, on a peu discuté de ces enjeux durant le Printemps érable; ils ont été étouffés par les sempiternels débats sur la violence policière, la désobéissance civile, etc. L'enjeu du mouvement a été perdu par la forme qu'a prise le mouvement. Cela dit, peut-être que les années me diront que j'ai tort et que, avec le recul, on constatera que la grève de 2012 a effectivement engendré une refondation progressive de l'université québécoise... mais je reste encore sceptique aujourd'hui.

**Le cas échéant, vous n'auriez pas tout à fait tort, car cela voudrait dire que 2012 aurait été un premier moment fondateur mais que celui-ci a été insuffisant.**

Oui, un moment insuffisant qui, pour atteindre ses fins, doit arriver à se traduire dans des médiations et surtout, à convaincre l'opinion publique. Les grandes réformes sociales n'ont pas été implantées seulement parce que des politiciens y avaient pensé, mais aussi parce qu'il y avait une réceptivité sociale.

**Mais aussi, parce qu'il y avait eu une mobilisation de la société civile. Pensons à la grève de l'amiante de 1949, par exemple...**

Oui, il a fallu la grève de l'amiante pour que la condition ouvrière s'améliore et que le syndicalisme soit reconnu. Mais il n'y avait personne dans les rues pour les pensions de vieillesse et les allocations familiales. Ce sont des intellectuels et des fonctionnaires qui ont pensé et mis en œuvre l'organisation de la solidarité sociale (l'État social). Il ne faut pas penser que c'est uniquement la radicalité qui fait marcher l'histoire.

**Est-ce que l'on peut dire, quand même, que la radicalité fait partie de l'autre moitié de la modernité?**

Oui, tout à fait. La protestation et la « contre-démocratie » font partie de la démocratie. Et il n'y a pas de démocratie possible sans ceux qui s'offusquent contre le pouvoir, sans ceux qui organisent des grèves. Le fond essentiel de ma critique consiste plutôt à dire que l'idéologie de la démocratie directe, qui tend à s'insinuer aujourd'hui dans les mouvements sociaux, est une idéologie contre-productive parce qu'elle est dans un rapport essentiellement antagonique au politique. Elle ne pense pas l'articulation, la médiation (D-2015b).

**Diriez-vous que le printemps étudiant de 2015, qui fut beaucoup moins important que celui de 2012, vous a un peu donné raison? C'est la phrase bien connue de Marx: lorsque l'Histoire se répète, la première fois, c'est une tragédie, la seconde une comédie...**

Oui. À la rigueur, j'ai trouvé les étudiants de 2012 plus pragmatiques que ceux de 2015. Au moins, les premiers menaient une lutte avec un objectif clair: le gel des frais de scolarité. Ce n'était pas le cas des 2015, où les étudiants disaient vouloir changer la société sur les enjeux des hydrocarbures et des rapports sociaux de genre. Ils retournaient d'emblée à la logique de la grève générale illimitée, avec un objectif aussi large que flou. Ce genre de changement doit émaner d'un mouvement social plus large.

**Radicalité pour radicalité, question sociale pour question nationale : est-ce que les souverainistes sont devenus, pour vous, un peu comme les étudiants du Printemps érable, c'est-à-dire une sorte d'utopie radicale qui ne prend plus en compte l'évolution de la société et qui, par conséquent, paralyse la question nationale (comme le Printemps érable a paralysé la question sociale)?**

Je ne le formulerais pas dans ces termes-là, mais il y a peut-être quelque chose de ça aujourd'hui (D-2011b). Nous sommes effectivement confrontés à l'impuissance d'un mouvement politique à convaincre le peuple québécois de son option, et ce même mouvement tend à se replier sur des positions plus dures, au nom d'une sorte de pureté idéologique, ce qui nuit à son efficacité en retour. Les passages de Mario Beaulieu et de Martine Ouellet à la chefferie du Bloc québécois sont symptomatiques de cette évolution. Moi, j'appelle ça le syndrome de la radio qui «grinche»; on pense qu'en montant le son, le grincement va cesser, mais c'est plutôt l'inverse qui se produit.

**N'est-il pas d'ailleurs significatif que ces sursauts de la question sociale et de la question nationale au Québec surviennent à deux ans d'intervalle? Les deux sphères semblent être aux prises avec les mêmes symptômes de radicalité...**

Cela nous ramène à notre précédente discussion, à savoir qu'il y a peut-être quelque chose de *singulièrement* québécois dans ça, quelque chose qui participe de la crise anomique de la société québécoise. Suivant la définition qu'en donne Durkheim, l'anomie désigne la difficulté pour la société «d'accrocher» ses individus. Je dirais dans mes mots la difficulté de faire société. Les sociétés modernes sont des sociétés en déficit de solidarité, donc des sociétés où l'anomie peut surgir à tout moment. Contenir ses effets fut d'ailleurs l'une des fonctions historiques de l'État-providence, du nationalisme, des traditions et des formes d'associations. Dans le cas du Québec, je pense que la crise anomique est très liée à la fin de la société religieuse, dont le rythme et le cadre institutionnel intégraient les individus. Le problème est que cette disparition du religieux n'a pas été comblée par des institutions et des rites civils équivalents. Je pense que pendant longtemps, les Québécois n'ont pas perçu le phénomène parce que le nationalisme a joué une sorte de rôle supplétif. Or, la crise du nationalisme aujourd'hui fait ressortir un véritable déficit institutionnel, voire un manque de confiance dans les institutions politiques du Québec. C'est un phénomène que je perçois dans la grande volatilité de l'électorat québécois, que ce soit avec la «vague

orange» pro-NPD de 2011, ou encore avec le retour surprenant des libéraux en 2014, un parti soupçonné de ne pas défendre les intérêts du Québec et des francophones. Le manque de confiance envers les partis politiques encourage cette volatilité; on vote pour un parti comme si on choisissait une marque de savon.

**On pourrait aussi dire que c'est un problème qui se situe sur le plan de l'offre politique. Plusieurs estiment que nous n'avons plus les programmes ni les politiciens que l'on avait il y a 30 ou 40 ans.**

Je ne suis pas certain que ce soit juste ça, l'offre politique ne manque pas. Je pense que c'est plutôt que nous sommes confrontés à un surplus d'offre qui génère une ambiguïté dans les allégeances. Et je reviens avec mon exemple du NPD; il est tout de même curieux qu'un parti qui n'a aucune racine dans la province, avec des candidats qui ne sont même pas allés dans les circonscriptions, qui ne parlent pas la langue, soit tout d'un coup élu avec de fortes majorités.

Ce que vous dites me fait penser à un ouvrage de Michael Walzer sur les révolutions nationales indienne et pakistanaise. L'auteur explique que ces révolutions ont été menées par des élites laïques modernisatrices, souvent marxistes, mais qu'en retour, depuis l'indépendance obtenue, on assiste à un *backlash* traditionaliste par le retour à la religion, notamment. Pour Walzer, les révolutions nationales se font à ce prix, celui d'une rupture modernisatrice forte, ce qui engendre certains retours du refoulé, ce qu'il déplore. Il plaide ainsi pour une meilleure articulation entre tradition et modernité<sup>18</sup>. Il me semble que c'est un peu ce que le Québec a tenté de faire avec sa Révolution tranquille, où des éléments de modernité ont été conjugués à des éléments de traditions (comme le maintien de la confessionnalité dans les écoles). Et de fait, non seulement la souveraineté n'a pas eu lieu, mais nous sommes aussi un peu pris dans l'espace du «ni-ni», c'est-à-dire *ni* la souveraineté, *ni* le fédéralisme, *ni* dans l'Église mais *ni*

---

18. Michael Walzer, *The paradox of liberation: Secular revolutions and religious counterrevolutions*, Yale University Press, New Haven, 2015.

**totalément dans l'État, etc. Pas de fondation forte, beaucoup de volatilité. C'est une hypothèse parmi d'autres, mais le « ni-ni » de notre Révolution tranquille serait-il à la source des maux que vous décrivez ?**

C'est un peu ce que disait mon collègue Gilles Labelle, à savoir que le problème du Québec contemporain est qu'il n'y a pas eu de véritable refondation au moment de la Révolution tranquille<sup>19</sup>. La critique du Québec traditionnel qui s'y est déployée n'a, en vérité, pas su créer un « rebond » ou encore le rebond fut celui de la modernité radicale, il n'a pas su fonder de nouvelles normes. Tout a été canalisé dans le projet politique de la souveraineté qui a été, à mon avis, le grand projet des élites francophones et des milieux culturel et intellectuel (D-2011b). Et c'est un vrai drame que de voir aujourd'hui toute une génération qui porte encore ce projet tout en sachant qu'elle ne pourra probablement pas le réaliser. C'est assez morose comme situation. D'où mon scepticisme, d'ailleurs, à l'égard du choix de Pierre-Karl Péladeau pour la chefferie du Parti québécois. Je me suis toujours méfié de son « jusqu'au-boutisme ». Péladeau a crié, mais la société ne l'écoutait plus.

**Votre réponse me fait réaliser encore ici à quel point votre schéma de l'Histoire est plus cyclique que linéaire. Si le second permet les révolutions, l'enivrement des grands soirs, le premier vous permet d'habiter le monde avec moins de soubresauts et de manière plus empathique. C'est une remarque qui vous inspire quelque chose ?**

Oui, c'est quelque chose qui me parle. Je pense d'ailleurs que Tocqueville avait le même dilemme par rapport à la Révolution française lorsqu'il nous explique, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, qu'au fond, la Révolution française n'a pas réellement eu lieu et que la lutte pour l'égalité qui la sous-tendait était déjà en marche depuis 200 ans.

**Mais le schéma cyclique de l'histoire n'est pas moderne. La modernité, c'est le schéma linéaire, disiez-vous plus tôt ?**

Oui, la conception cyclique du temps renvoie à une tradition ancienne, la modernité dans sa prime version est linéaire. Comme le dit Habermas, il faut conserver ce principe, car c'est là que réside une sorte de conception émancipatrice du progrès. L'inverse nous ferait tomber dans un relativisme historique pur et absolu, sans étalon de mesure. J'ajouterais même que plus

19. Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du « problème théologico-politique » », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, septembre-décembre 2011, p. 849-880.

nous allons vers l'autonomie, qu'elle soit individuelle ou collective, plus j'y vois un progrès. Mais dans les faits, la modernité ne s'est pas réalisée selon sa prime version, elle s'est arc-boutée à des traditions à des mondes sensibles. Cela ne renvoie pas pour autant à une histoire cyclique, mais plutôt à une tension qui tempère les prétentions modernes. J'ai déjà rappelé que les traditions ne sont pas le passé de la modernité, mais son autre moitié.

**Peut-on penser que le fait de venir d'une société sans État, comme l'Acadie, vous a davantage sensibilisé à ce schéma plus tempéré, c'est-à-dire un schéma qui se pense davantage en termes de réforme qu'en termes de rupture? À l'inverse, une société qui a un État à sa disposition, et *a fortiori* un État souverain, peut envisager plus favorablement de se lancer dans de grandes politiques radicales. À l'inverse, lorsqu'il faut aménager sa place au sein d'un État dont la politique ne nous appartient pas complètement, il est davantage aisé de penser en termes cycliques, de réformes, de compromis, de dialogue mesuré, etc.**

Effectivement, le fait de provenir d'une minorité nationale qui ne bénéficie pas d'un levier étatique ni d'une historicité forte a pu jouer en ce sens. C'est peut-être aussi ce qui explique mon adhésion tempérée au républicanisme, mon souci d'articuler l'auto-organisation de la société civile avec le principe d'institution, etc. Mais sachez aussi que les petites sociétés sont prises avec leurs dilemmes et leurs oscillations entre l'acceptation de la petitesse et les rêves de grandeur. J'aurais pu être un Acadien qui adhère à des schémas canadiens ou nord-américains. Cela étant, mon parcours m'a mené vers d'autres horizons. L'expérience de l'Acadie, mon identification à l'Acadie et ma réflexion sur elle m'ont certainement sensibilisé à l'idée qu'il existe de multiples façons de faire l'histoire et d'exister, qu'il n'y a pas de linéarité dans l'Histoire, de chemin tout tracé d'avance. Et peut-être y a-t-il aussi ce vieux ressort de la conscience acadienne qui, meurtrie par la déportation, toujours dans l'appréhension de réveiller l'«ours» anglais, a une inclination davantage marquée vers la modération, le compromis, la bonne entente, etc. D'où encore mon affection particulière pour la conception wébérienne de l'homme politique, qui est avant tout l'homme qui sait manier à la fois la fidélité à une intention et la disposition au compromis, l'éthique de conviction et l'éthique de la responsabilité.

**Autrement dit, si on ne peut dire que votre pensée est «acadienne» (ce serait la réduire et l’ethniciser), on peut dire qu’elle a été inspirée, nourrie par cet ancrage?**

Je pense que toute pensée s’élabore en situation. Sans être déterminée par son environnement, la pensée reste en interaction avec son milieu, elle ne peut s’en détacher complètement. Elle émane d’un milieu, d’une histoire particulière, sans pour autant s’y réduire complètement. On ne peut comprendre Fernand Dumont sans comprendre son enracinement à Montmorency<sup>20</sup>. Et pourtant, on ne peut en faire un «penseur de Montmorency» parce que ce serait diminuer la part universelle de sa pensée. De la même manière qu’il n’y a pas de pensée pure, il n’y a pas de pensée totalement déterminée. L’individu pensant est appelé à se mouvoir dans le monde et à se construire dans une dialectique de l’attachement et du détachement.

---

20. Jean-Philippe Warren, *Un supplément d’âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 1998.

## **TROISIÈME PARTIE**

Regards et perspectives



## Chapitre 8

# Repolitiser la francophonie canadienne

---

***François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Avant d'aborder plus avant la francophonie canadienne, qui est un autre des thèmes centraux de votre œuvre, j'aimerais revenir sur le contexte à la fois historique et institutionnel qui a nourri votre intérêt pour cette question. Vous nous indiquiez déjà que c'est lors de vos premières années comme professeur à l'Université d'Ottawa, au tournant des années 1980, que la question de la francophonie s'est posée plus explicitement dans vos préoccupations de chercheur. Pourriez-vous nous en dire davantage sur ce moment pivot dans votre carrière?***

**J**oseph Yvon Thériault: Bien qu'à l'origine je n'ai pas été embauché pour travailler sur la francophonie, mes recherches doctorales sur le mouvement coopératif en Acadie avaient interpellé certains membres du Département de sociologie dont le corps professoral, à la fin des années 1970, comprenait très peu de spécialistes de la francophonie hors Québec (qui plus est, j'étais issu d'une communauté francophone minoritaire – j'étais vraiment l'exception de ce point de vue) (A-1981; D-1981c; D-1980). D'autre part, je rentrais tout juste de ma formation française au Collège coopératif qui, je dois dire, m'avait donné le goût d'investir mon milieu immédiat en observateur sympathique. Nombre de sociologues que j'avais côtoyés à Paris pratiquaient une sociologie «intermédiaire», c'est-à-dire une sociologie qui explicitait un problème global à partir d'enjeux locaux puisés à même leur quartier ou leur ville. J'en avais retiré l'idée que le savoir sociologique ne devait pas être uniquement une théorisation d'ensemble, ni une description de la réalité sociale, mais une tension dialectique entre les deux. C'est une préoccupation que j'ai faite mienne et que j'ai toujours maintenue au cœur de mon travail. Pour cette raison, une fois rentré au pays, j'étais assez réceptif à l'appel du milieu; la francophonie

canadienne allait constituer cet « intermédiaire » sociologique que je cherchais et qui, il faut bien l'avouer, a sans doute manqué dans mon premier ouvrage – très abstrait – sur la société civile (B-1985).

Peu de temps après mon entrée en fonction comme professeur, j'ai accepté une invitation du comité économique de la Fédération des francophones hors Québec (FFHQ) pour collaborer à la préparation du rapport *Un espace économique à inventer* (1981), dont j'ai écrit la problématique. Ce rapport avait pour but de réfléchir aux conditions et aux moyens d'une réappropriation d'un espace économique francophone hors Québec autour des milieux de vie en région par le biais de l'organisation coopérative et de l'économie sociale. Cette réflexion avait cours simultanément au Québec et en Acadie, puis participait d'une volonté plus large de s'approprier le pays, d'épaissir la société francophone avec des réseaux économiques, par-delà le tissu associatif existant. Avec la thèse encore fraîchement en mémoire, j'avais beaucoup d'idées sur ces questions à l'époque, et ça me stimulait énormément.

**Vous faites donc votre entrée universitaire en francophonie hors Québec à un moment d'effervescence. Il s'agit peut-être du dernier moment où la francophonie hors Québec (et pas seulement l'Acadie) a souhaité réfléchir sérieusement à l'idée d'un espace économique francophone autonome. L'Association canadienne-française de l'Ontario (ACFO) avait les mêmes discussions à ce moment. Comment expliquez-vous cet engouement pour un espace économique francophone hors Québec au début des années 1980, engouement qui se dégonflera assez rapidement par la suite?**

Les années 1970 et le début des années 1980 ont été des années marquées par la réaffirmation d'un pôle collectif, tant au sein de l'État-providence que de la société civile. C'était aussi des années où la francophonie canadienne, comme le Québec, participait activement aux grands débats constitutionnels. En 1979, la Fédération des francophones hors Québec (FFHQ) publiait *Pour ne plus être sans pays*, un rapport à teneur très politique, qui mettait de l'avant le principe de la subsidiarité, une notion très liée à l'expérience autogestionnaire et héritée de la vieille logique du corporatisme social jadis promue par l'Église canadienne-française. Les États généraux du Canada français étaient encore frais dans la mémoire des leaders de la francophonie hors Québec, tout comme le vieux Canada français, dont on cherchait indirectement à prolonger la logique organisationnelle en aménageant des espaces politiques et économiques collectifs. C'était, finalement, la francophonie d'avant la poussée néolibérale et individualiste des années

1980, mais aussi d'avant le rapatriement de la Constitution, qui va considérablement transformer les représentations que les francophones hors Québec se font d'eux-mêmes, ainsi que leur mode de revendication.

**Votre réenracinement dans les enjeux et les problématiques de la francophonie canadienne, au tournant des années 1980, m'amène à faire un saut qualitatif jusqu'au tournant du siècle. Au début des années 2000, vous prenez part à la fondation du Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) à l'Université d'Ottawa, une institution au sein de laquelle vous approfondirez vos réflexions sur les minorités francophones et qui participe toujours vivement à l'animation de la vie intellectuelle française dans la capitale fédérale. Pourriez-vous nous refaire la genèse de ce centre, qui figure parmi vos plus importants legs à l'Université d'Ottawa, et nous en dire un peu plus sur ses orientations intellectuelles et épistémologiques ?**

La fondation du CIRCEM intervient à un moment particulier de ma carrière, alors que je terminais un mandat de vice-doyen et de doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa. C'est un moment où je souhaitais me recentrer sur la recherche et la vie intellectuelle. Certains collègues et moi-même avions eu l'idée de développer un pôle de recherche francophone en sciences sociales. Le contexte politique était aussi favorable, puisque par rapport à la multiplication des demandes pour la création d'une université francophone en Ontario au cours des années 1980 et 1990, l'Université d'Ottawa avait tout intérêt à favoriser le développement des études francophones dans ses départements. L'idée de départ consistait moins à se centrer sur la francophonie canadienne qu'à prendre prétexte de la condition minoritaire francophone pour étudier des métaquestions de sociologie et de philosophie politique relatives à la modernité et à l'individualisme contemporain, une orientation qui était d'ailleurs un peu à l'image de ma propre sensibilité de chercheur. La démarche consistait, en quelque sorte, à faire une phénoménologie de l'univers canadien-français ou de l'ère canadienne-française qui intégrerait le Canada français hors Québec, l'Acadie, et aussi le Québec. Cette orientation se liait à l'évolution de mes propres réflexions sur la francophonie canadienne, qui allaient dans le sens d'une plus grande inquiétude ou sensibilité à la filiation, à la mémoire, motivée par une prise de conscience devant l'exacerbation des tendances a-politiques (judiciarisation, individualisme et dénationalisation) de la société canadienne (surtout depuis le rapatriement de 1982). Il suffit par exemple de relire l'introduction de mon ouvrage *Faire société. Société civile et espace francophones* (B-2017) pour voir à quel point mes écrits étaient

alors marqués par une préoccupation grandissante pour les questions de la mémoire, de la tradition et de l'histoire. Il me semblait alors que ces lieux devaient être réinvestis, ou à tout le moins reproblématisés pour maintenir la tension structurante entre identité et modernité, tension constitutive des francophonies minoritaires.

Le projet épistémologique du CIRCEM était à l'origine lié à ces préoccupations, qui pointaient dans le sens d'une réflexion plus approfondie sur le fragment particularisant de cette tension, réflexion que j'ai traduite à ma manière dans le concept de « faire société », mais aussi, plus largement, sur les éléments de continuité mémorielle avec le Canada français. Au-delà des collaborateurs qui s'intéressaient plus à la francophonie ou à la société canadienne et à ses enjeux politico-juridiques (je pense à Anne Gilbert, François Houle et Alvaro Pirès), j'ai recruté deux collaborateurs – Gilles Labelle et Daniel Tanguay –, qui avaient eux aussi travaillé aux côtés de Claude Lefort et de Pierre Manent à Paris. J'avais trouvé chez eux une affinité qui n'était pas tant liée à l'objet d'étude qu'à une certaine épistémologie du sens, critique de la modernité libérale et axée sur la constitution et la préservation d'un monde commun et de ses articulations historiques et culturelles fondamentales.

Une petite parenthèse s'impose ici, si vous n'y voyez pas d'objection. Je note que cette volonté de réconciliation avec le passé canadien-français de la francophonie canadienne survient au moment même où l'on voit émerger une nouvelle sensibilité historique en histoire du Québec qui, en souhaitant développer un rapport plus serein et moins progressiste avec le Canada français, prenait le contre-pied des sensibilités « modernistes » (années 1950 et 1960) et « révisionnistes » (années 1970 et 1980) analysées par Ronald Rudin. Peut-on penser que la création du CIRCEM et vos travaux participaient alors de ce même mouvement de pensée ? N'y a-t-il pas ici une dynamique intellectuelle plus large qui nous permet de comprendre un peu mieux votre positionnement dans le champ des études sur le Canada français ?

Oui, je pense que c'est tout à fait juste. Il y a quelque chose qui ratisse plus large ici et qui ne relève pas seulement de mon propre parcours. Je m'aperçois effectivement à ce moment-là qu'un réseau d'affinités, articulé autour d'une critique de la technocratisation du monde, de l'État thérapeutique mais aussi d'un appel pour le retour à une référence partagée, un « nous », commence à se développer chez certains intellectuels québécois.

Les Éric Bédard, Martin Meunier et Stéphane Kelly<sup>1</sup>, pour la plupart associés à la « nouvelle sensibilité », ont tous été impliqués très tôt dans les activités du CIRCEM. Pour ma part, je n'ai jamais été rébarbatif à cette sensibilité historiographique, qui m'apparaît un produit du climat post-référendaire, plus exactement associé à l'époque de la chefferie d'André Boisclair, alors que le PQ vantait un nationalisme civique, plus ouvert, proche du multiculturalisme. D'ailleurs, je vous le disais plus tôt, c'est à ce moment que paraît *Critique de l'américanité* (B-2002), un ouvrage que j'inscrirais à l'enseigne de cette nouvelle sensibilité.

**Selon vous, que reste-t-il de cette nouvelle sensibilité? Peut-on parler d'un mouvement qui a fait école, avec un projet intellectuel puissamment articulé, ou alors d'une simple entreprise de déconstruction et de critique des historiographies modernistes et révisionnistes, qui n'aurait jamais vraiment été jusqu'au bout de son projet?**

Je ne sais trop s'il faudrait parler d'une « école » dans le sens fort du terme ou d'un courant (D-2004g). J'ai aussi l'impression que nous sommes encore trop près pour pouvoir en faire un bilan critique éclairé. Je note néanmoins qu'elle a eu une certaine incidence. Comme professeur, j'ai par exemple dirigé quelques thèses et mémoires qui ont été marqués par cette perspective. À mes yeux, la nouvelle sensibilité représente surtout un mouvement qui participait d'une tendance plus vaste : celle du retour d'une réflexion en Occident sur les avatars de la modernité et, corollairement, sur le retour aux dimensions culturelle et politique de l'existence humaine. La montée des populismes à laquelle on assiste aux États-Unis et en Europe en ce moment me paraît bien traduire le renforcement de cette tendance. Au Québec, elle s'est d'abord traduite par la volonté d'entretenir un rapport plus serein avec le passé canadien-français (surtout son passé religieux) en proposant, notamment, une relecture critique de la Révolution tranquille et de son héritage. Il s'agissait aussi de redécouvrir une certaine originalité historique de la condition québécoise, d'arrimer son identité à une tradition nationale singulière et de faire de l'intention de la nation française d'Amérique le lieu de ressourcement du monde commun. Toutefois, il me semble que l'élan, fort positif, de cette nouvelle sensibilité a été coupé ou, à tout le moins,

---

1. Éric Bédard, *Les Réformistes*, op. cit. ; E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur »*. L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille, Sillery, Septentrion, 2002 ; Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003 ; Stéphane Kelly, *À l'ombre du mur. Trajectoires et destin de la génération X*, Montréal, Boréal, 2011.

ébranlé par la question de l’immigration et de l’islam, ce qui a donné lieu à une mutation des termes du débat, mutation qui n’a pas fait l’économie de certains dérapages.

### Dérapiage? Pourriez-vous préciser?

Nous en avons discuté au moment où nous parlions de la Charte des valeurs, mais je peux préciser. Je dirais dérapage dans le sens où le retour en force de la question identitaire au Québec me semble se faire de plus en plus sur le mode de l’identité « négative » ou encore de ce que j’ai appelé le « nationalisme pessimiste ». Ce nationalisme tend à se détacher de nos vieux traumatismes (la Conquête, la peur de l’Anglais, l’assimilation) et carbure plutôt aux enjeux de l’immigration et à la crainte de l’érosion des valeurs occidentales provoquée par les récentes vagues d’immigration. Il a été amené dans le débat public par le programme de l’ADQ de Mario Dumont, la commission Bouchard-Taylor et, plus récemment, par la proposition d’une charte de la laïcité par le Parti québécois. Évidemment, c’est l’islam qui est au cœur de ce nous négatif, mais derrière celui-ci se profile surtout, je pense, la crainte – propre à la plupart des pays d’Occident aujourd’hui – d’une désaffiliation et de la marchandisation du monde. Comme je l’indiquais précédemment, ma critique de la charte de la laïcité – renommée « charte des valeurs » par le PQ – procédait de ce constat, à savoir que l’enchâssement de valeurs ou d’éléments d’une identité dans une charte ne peuvent répondre aux exigences d’un « nous » positif, puisqu’il conduit à un double écueil : celui, d’abord, d’un braquage du « nous » contre l’autre (l’immigrant, le musulman) ; ensuite, celui d’une liquidation des restes du catholicisme de la majorité francophone (dans les CPE, les résidences pour personnes âgées, le crucifix à l’Assemblée nationale, etc.). Les valeurs, écrivais-je alors dans une lettre parue dans les pages du *Devoir*, ne sont pas quelque chose que l’on enchâsse, mais plutôt les ingrédients vivants de la vie nationale qui se maintiennent et se transmettent à travers une politique affirmative de la culture, comme le travail de francisation, la solidarité sociale, l’intégration des immigrants par le travail, etc. (D-2013a)<sup>2</sup>.

**Je vous remercie et je referme la parenthèse. Vous disiez donc, précédemment, que le concept de « faire société », qui apparaît au centre de votre ouvrage *Faire société. Société civile et espace francophones*, paru en 2007, traduisait en quelque sorte l’évolution de vos questionnements et de vos**

2. Joseph Yvon Thériault, « Gare au “nous” pessimiste », *Le Devoir*, édition du 24 août 2013.

**préoccupations au tournant des années 2000. Pourriez-vous nous en dire davantage sur la généalogie et la signification de cette notion, qui a été maintes fois discutée puis reprise dans le milieu de la recherche sur les francophonies minoritaires?**

Le concept «faire société» m'a été inspiré de Jacques Donzelot, qui l'évoque dans ses ouvrages *L'invention du social* (1984), puis dans *Faire société. La politique de la ville aux États-Unis et en France*<sup>3</sup> (2003). Donzelot s'était intéressé à la manière dont les sociologues français du tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, comme Durkheim, avaient été profondément marqués par le déficit de solidarité des sociétés modernes et par la nécessité de recréer du lien social au départ par le corporatiste et pour ses successeurs par le pouvoir de l'État. Autrement dit, il fallait «faire société», c'est-à-dire *construire* un espace de solidarité entre l'individu et l'État pour éviter que les communautés humaines n'implosent (c'était d'ailleurs là, en abrégé, l'énonciation des fondements de l'État-providence moderne). J'ai retrouvé l'expression par la suite dans les travaux de Dominique Schnapper, pour qui *faire société* était à entendre comme une réponse au défi des sociétés contemporaines, qui sont confrontées à l'affaiblissement de l'État-providence et à la montée de la démocratie identitaire. Comme dans «la communauté des citoyens», il y avait, dans «faire société» chez Schnapper, l'idée de dialectiser la dimension substantielle du vivre ensemble (la communauté) et la dimension plus volontaire liée à la citoyenneté des modernes<sup>4</sup>. «Faire société» doit s'envisager comme une longue expérience qui se fait à partir d'un débat avec son propre passé, avec ce que l'on est et d'un débat sur ce que l'on souhaite devenir. Il y avait là, me semblait-il, une expression juste, qui arrivait à articuler la tension entre, d'une part, des impératifs sociaux de relations sociales qui sont déterminants dans la construction des identités et, d'autre part, des intentions humaines qui apparaissent et qui font en sorte qu'il y a pu avoir formation d'une société.

**Et en quoi, plus particulièrement, le concept résonnait-il chez vous?**

Il résonnait chez moi parce qu'il offrait, je pense, une manière de transcender (et dialectiser) ce que j'estimais alors être une fausse alternative entre les postures essentialistes et constructivistes qui s'opposaient de manière un

3. Jacques Donzelot, *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984 ; avec Catherine Mével et Anne Wyvekens, *Faire société: la politique de la ville aux États-Unis et en France*, Éditions du Seuil, 2003.

4. Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002 ; *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

peu manichéenne dans les études sur les groupes minoritaires et les identités nationales des années 1980. Il n'est pas de sociétés qui soient entièrement déterminées par leur généalogie ou leur histoire, pas plus qu'il n'est de sociétés qui soient le pur construit de volontés humaines, arbitraires et aléatoires. On peut encore ici se référer à la phrase de Marx : « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas toujours qu'ils la font ». Il y a une puissante vérité dans ce paradoxe constitutif de la formation des identités et de l'action collective en société. On retrouve aussi ce paradoxe dans la formation des nations modernes ; si ces dernières sont en partie imaginées, pour reprendre l'expression de Benedict Anderson, leur existence n'en est pas pour autant purement arbitraire ou aléatoire<sup>5</sup>. Elles ont un fondement qui dépasse les intentions strictement humaines, qui transcendent les générations. Ainsi en va-t-il aussi de la nation canadienne-française ; si la genèse de son intention puise sa source chez certains idéologues du XIX<sup>e</sup> siècle, il n'en demeure pas moins que c'est à l'échelle de ce dessein que le Canada français s'est par la suite institué comme société. C'est la même chose pour l'Acadie qui, avant 1860, était formée de petits îlots francophones très peu reliés entre eux, en proie à la déstructuration et à l'assimilation jusqu'à ce qu'une élite et certains événements infléchissent ce destin pour instituer une référence acadienne à partir de laquelle l'Acadie s'est instituée comme société. Mon rôle comme sociologue n'est pas de déconstruire cette intention, d'en faire voir le caractère « arbitraire » et la réalité objective qu'elle dissimulerait. Il s'agit plutôt de *comprendre* en quoi cette intention résulte d'une vision aménagée de la réalité et comment, par le travail que la société fait sur elle-même à travers le temps, le récit de cette intention a été approprié puis reformulé de manière à déterminer les comportements et façonner les rapports sociaux.

**Vous employez les notions de « société » et de « nation » indistinctement ici. Est-ce que « faire société » signifie aussi, chez vous, « faire nation » ?**

Je dirais que oui. La nation en modernité a été le principal véhicule de l'historicité, donc le véhicule par excellence pour faire société (B-2019 ; D-2015c ; D-2012e). Ce ne sont pas tous les groupements humains qui veulent faire société. Par exemple, les groupes ethniques ne veulent pas faire société. Dans l'imaginaire du groupe ethnique, la représentation du soi collectif est foncièrement relationnelle, c'est-à-dire qu'elle vise une intégration dans la société plus large et diversifiée qui la contient tout en

5. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

conservant une partie de sa mémoire. C'est le cas par exemple des Irlandais, des Écossais ou des Allemands d'Amérique qui, bien que détenteurs de particularités culturelles, n'ont pas pour autant cherché à se totaliser en société ou en nation distincte. À l'inverse, la nation (ou le groupe nationalitaire) est autoréflexive, elle cherche en elle-même, dans son passé, une intention endogène qui la propulse vers l'extérieur. C'est le propre des francophones catholiques d'Amérique du Nord, qui ont proposé un mode d'intégration sociétale alternatif à la civilisation anglo-américaine. Le Canada français, ce n'était pas qu'une mémoire, c'était aussi une volonté d'institutionnaliser une intention nationale, fût-elle une intention inachevée et un peu exagérée vu la fragilité et la petitesse du groupe. Effectivement, la société dont je parle, ce n'est pratiquement pas autre chose que la nation référée à son principe moderne d'historicité, soit celui d'être un groupement qui a conscience de vouloir se gouverner lui-même, d'être le lieu à partir duquel l'histoire se fait et qui en a conscience parce qu'il produit un discours réflexif sur lui-même (par l'histoire ou encore par la littérature, etc.).

**N'est-ce pas dire aussi que, pour vous, le terme « société » connote de nos jours trop le nationalisme civique et ses cadres institutionnels, en laissant de côté la dimension culturelle (en l'occurrence, la nation) ?**

D'une certaine manière oui, la société connote davantage les institutions et les actes volontaires, le « commerce civil », comme disait déjà Diderot. Et la nation connote une dimension culturelle plus inscrite. Cela dit, les nations modernes sont pour moi à la fois civiques et culturelles, elles sont à la fois société et nation. Il faudrait trouver un néologisme qui nous permettrait de relier les deux, un peu comme la catho-laïcité!

**Le concept de « faire société » a connu, nous l'indiquions, une réception assez importante dans la francophonie hors Québec, notamment en Acadie, où il est régulièrement repris dans la littérature et les colloques. On sent, depuis quelques années, qu'il est entré dans une sorte de phase d'appropriation par la recherche sur les francophonies canadiennes. Qu'en pensez-vous ?**

En tout cas, ce qui est certain, c'est que c'est un des termes les plus accolés à mes travaux. Je pense que le terme a beaucoup été associé à la notion de complétude institutionnelle, développée par Raymond Breton<sup>6</sup>.

6. Raymond Breton, « Institutional Completeness of Ethnic Communities and Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, 1964, p. 193-205; « La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol. 150, n° 2, 1983, p. 23-38.

Il résonnait fortement avec le besoin d'institutionnalisation des communautés francophones. Et effectivement, faire société avait, par son caractère créateur, quelque chose d'actif, de mobilisateur. La société devenait un geste volontaire d'institutionnalisation. D'ailleurs, il n'est pas dit que si j'avais employé *faire nation*, l'expression aurait connu une aussi grande popularité. N'aurait-elle pas alors été associée à un projet conservateur ?

Ce que vous dites est intéressant, d'autant plus que vous êtes de ceux qui ont critiqué l'idée de complétude institutionnelle développée à l'origine par Breton, un sociologue formé à l'école de Chicago, en disant qu'elle reposait sur une conception pragmatique, utilitaire et organisationnelle du rapport à l'appartenance communautaire. Est-ce à dire que la dimension substantiviste et culturelle du concept de « faire société » serait moins présente que vous ne l'auriez souhaité ?

Oui, dans une certaine mesure. Il y a une propension dans l'analyse sociologique et politique du Canada français minoritaire à désubstantialiser la notion de culture, du projet et de la tradition en réduisant l'appartenance francophone à un aspect strictement linguistique. C'était d'ailleurs l'intuition que nous avons développée, E.-Martin Meunier et moi, dans un texte intitulé « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français ? » (D-2008a). Dans cet article, nous avons tenté de montrer en quoi le concept de complétude institutionnelle (D-2014a), un peu à la manière des travaux de l'« école de Toronto » en francophonie (associée aux travaux de Monica Heller, de Normand Labrie et de Diane Gérin-Lajoie, notamment)<sup>7</sup>, s'appuyait sur une conception de la communauté comprise moins comme une culture incarnant une référence collective fondée sur un héritage substantiel, une histoire et une mémoire que comme une ressource, un instrument pour ses membres. Nous disions qu'une telle conception, proche de la théorie du choix rationnel et de certains principes de l'individualisme méthodologique, contribuait à remettre en cause l'intention nationalitaire du Canada français, c'est-à-dire son existence même comme être-ensemble collectif. Bien entendu, il ne s'agissait pas de dire que Breton avait sciemment œuvré à la dénationalisation de la référence canadienne-française, mais que le fondement épistémologique de ses travaux était le même que celui employé par ceux qui, comme Heller, critiquent aujourd'hui l'intention nationale

7. Monica Heller et Normand Labrie, « Langue, pouvoir et identité : une étude de cas, une approche théorique, une méthodologie », dans M. Heller et N. Labrie (dir.), *Discours et identités. La francité canadienne entre modernité et mondialisation*, Cortil-Wodon, Éditions modulaires européennes, 2003 ; Diane Gérin-Lajoie, « La contribution de l'école au processus de construction identitaire des élèves dans une société pluraliste », *Éducation et francophonie*, vol. 24, n° 1, printemps, 2006.

canadienne-française comme une idée non porteuse, comme un construit, une « illusion » entretenue par une élite francophone soucieuse avant tout de maintenir sa position de classe. Il nous avait semblé qu'une telle analyse n'était pas tout à fait juste parce qu'elle exagérait la dimension utilitaire de l'identité francophone, mais aussi parce qu'elle était susceptible de participer davantage à la dénationalisation du Canada français et de nuire à la motivation même d'être francophone. De plus, nous étions persuadés qu'une telle analyse ne nous permettait pas de voir qu'il persiste, dans la francophonie minoritaire, un désir de faire société qui s'exprime encore chez ses leaders dans plusieurs milieux.

**La politologue Linda Cardinal a répondu à ce texte que vous avez co-écrit avec E.-Martin Meunier dans lequel elle vous associait à l'« école néonationaliste canadienne-française », pour qui « la représentation du Canada français en milieu minoritaire francophone témoigne [...] d'une ambition nationale qui ne veut pas disparaître ». Elle faisait de votre posture le miroir inversé de l'« école postnationaliste » de Heller et Labrie, pour qui « la référence au Canada français renvoie à une époque révolue ». Elle complétait son raisonnement en soulignant à quel point cette opposition, aussi riche soit-elle pour le débat identitaire, demeurait foncièrement « apolitique » en gardant dans un angle mort l'enjeu d'une interprétation politique de la francophonie minoritaire<sup>8</sup>. Vous reconnaissez-vous dans cette typologie et la critique de ses limites ?**

Je vois bien la distinction que fait Linda Cardinal, mais je ne me reconnais pas vraiment dans le camp des défenseurs d'un Canada français ethnonationaliste. Notre intention avec ce texte consistait plutôt à souligner les conséquences associées à une lecture trop procédurale, rationnelle et organisationnelle, d'inspiration bourdieusienne, des communautés francophones qui semblait gagner en popularité dans certaines sphères du milieu universitaire. Conséquence analytique, d'abord, celle de rendre aveugle la communauté de sens, référée à une certaine idée du Canada français comme communauté d'histoire nationalitaire, qui anime encore de nos jours la francophonie. Conséquence politique ensuite, celle de précipiter, je le disais, un processus de dénationalisation du référent collectif francophone et de disqualifier toute revendication fondée sur une intention historique et mémorielle collective. Ce rappel n'était pas en soi la défense d'un Canada français essentialiste, replié sur lui-même. Il procédait plutôt d'une volonté

---

8. Linda Cardinal, « L'identité en débat: repères et perspectives pour l'étude du Canada français », *International Journal of Canadian Studies*, n° 45-46, 2012, p. 55-68.

de *médiation* entre le souci d'une praxis utilitaire dans la francophonie hors Québec et la dimension historique et culturelle de son agir collectif. Autrement dit, par rapport au réalisme de la mondialisation et du pluralisme identitaire, dynamique que je ne remets pas en cause, il ne faut ni verser dans l'utilitarisme ou le pragmatisme politique pur d'un côté, ni dans le repli essentialiste de l'autre. Il s'agit plutôt de mieux évaluer comment ce pragmatisme peut s'articuler avec l'empreinte, toujours structurante, d'une histoire nationale. Nous fonctionnons beaucoup, en sciences humaines, à partir de types idéaux et de dichotomies, sans toujours réfléchir à leur articulation. Or, le principe articulatoire est au cœur de ma démarche. Ça reste, selon moi, la meilleure manière de penser le monde; entre l'être et l'universel, c'est le trait d'union qui m'intéresse. Je ne suis un sociologue ni de la particularité ni de l'universalité.

Maintenant, sur l'apolitisme de mon analyse de la francophonie canadienne, dois-je comprendre que Linda Cardinal faisait référence à la traduction concrète de l'intention vitale ou nationale en termes de politiques publiques? Si c'est le cas, je répondrais en disant que mon propos découle justement du fait que les législations linguistiques des dernières années *ne confirment pas* l'intention nationale comme principe instituant de la francophonie. Les stratégies de gouvernance politique ou encore la Charte des droits et libertés tendent partiellement à s'en éloigner, voire à éliminer l'idée selon laquelle la francophonie constitue une minorité nationale au Canada. Je dis *partiellement* ici, car l'interprétation «généreuse» des tribunaux en matière de dualité linguistique tend à reconnaître, souterrainement, la persistance d'une forme de dualité communautaire au Canada (D-2006a; D-2009b).

### **Quels combats traduiraient, selon vous, le désir persistant de faire société en francophonie aujourd'hui?**

Je ne le perçois pas nécessairement dans des combats. Je le vois plutôt actuellement dans l'adhésion continue de bon nombre de francophones à la dualité linguistique canadienne, un legs du vieux paradigme des deux nations (D-2012c). Le fait, par exemple, que l'on n'a pas démantelé (ni québéçisé) Radio-Canada me semble traduire cette continuité référentielle à l'idée qu'il y a, au pays, deux sociétés distinctes. De la même manière, on perçoit encore, chez les leaders de la francophonie hors Québec, la revendication d'une appartenance, fût-elle minimale, à l'un des deux groupes linguistiques nationaux. Cela s'est également traduit dans la reconnaissance formelle d'une dualité communautaire au Nouveau-Brunswick. Par ailleurs,

je note que la Charte de 82 a souvent été interprétée dans une optique « communautaire » de droits collectifs pour les francophones, notamment dans le domaine scolaire, où l'on a reconnu la gestion scolaire unilingue française. C'est sur la foi d'une identification à une communauté nationale distincte que ces acquis se maintiennent. Je note aussi que la vision multinationale du Canada reste un outil d'analyse qui a encore sa pertinence et qui guide la lecture d'intellectuels canadiens assez importants comme Charles Taylor (du moins c'était le cas chez le jeune Taylor), Will Kymlicka, Kenneth McRoberts, Philip Resnick et James Tully<sup>9</sup>. Au Québec, on la retrouve aussi dans les travaux de Guy Laforest et d'Alain-G. Gagnon<sup>10</sup> (D-2009a).

**Peut-on encore dire que l'idée de la dualité linguistique prolonge l'idée de la dualité nationale? Le passage de l'un à l'autre n'implique-t-il pas une régression, une compromission ?**

Certainement, oui, mais l'histoire n'est pas linéaire. Elle est plus complexe et ambiguë. Si les gouvernements libéraux de Pierre Trudeau, dans les années 1970, ont effectivement voulu opposer la dualité linguistique à l'histoire nationale du Québec et du Canada français, les années qui ont suivi nous montrent que la dénationalisation du groupe francophone au Canada ne s'est pas complètement réalisée. J'ai parlé plus tôt des interprétations juridiques qui ont reconnu quelque part l'existence d'une société sur le plan culturel. Prenons l'exemple de François Paré, qui nous a bien montré en quoi la « littérature de l'exiguïté », celle des francophonies minoritaires, constituait une littérature qui se veut nationale, ou du moins qui a la prétention d'être une littérature qui fait société et qui s'inscrit au cœur d'une institution littéraire qui a son histoire et son public<sup>11</sup>. Je note aussi qu'il y a des francophones qui participent et vibrent encore à l'idée d'une union avec la francophonie du Québec, qui se reconnaissent par exemple dans sa chanson populaire et sa musique. Pour plusieurs Acadiens, écouter les chansonniers québécois, c'est le signe qu'ils font partie du même univers sociétal, communautaire et culturel que les Québécois.

- 
9. Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, Québec, 1992; Kenneth McRoberts, « Canada and the Multinational State », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 34, n° 4, 2001. *Citizenship and National Identity / Citoyenneté et identité nationale*, décembre 2001, p. 683-713; Philip Resnick, *The European Roots of Canadian Identity*, Peterborough, Broadview Press, 2005.
  10. Guy Laforest, *Un Québec exilé dans la fédération: essai d'histoire intellectuelle et de pensée politique*, Montréal, Québec Amérique, coll. Débats, 2014; Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *De la nation à la multination: les rapports Québec-Canada*, Montréal, Boréal, 2007.
  11. François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 1992.

**Est-ce surtout l'Acadie, ici, votre groupe de référence pour comprendre la francophonie canadienne?**

On pourrait dire ça, oui, bien que l'intention nationale de la francophonie me semble aussi perceptible dans le reste du Canada hors Québec et des mini-sociétés francophones bien visibles dans l'est et le nord de l'Ontario notamment. En fait, ce qui m'intéresse dans la francophonie canadienne et au Québec, c'est le sort de cette vieille intention, ce vieux désir de faire société autrement en Amérique du Nord. Tout mon intérêt de connaissance y est lié (B-2007). Les régions ou les moments où cette notion disparaît m'intéressent moins ou alors, à l'inverse, suscitent en moi de l'inquiétude (D-2003f). C'est le cas par exemple du Congrès mondial acadien, qui est devenu une sorte de rassemblement universaliste d'Acadiens, unis strictement par la généalogie. Si l'Acadie souhaite dorénavant se réunir sous la bannière d'un rassemblement de fils et de filles de déportés historiques qui n'ont plus de liens sociétaux entre eux, qui ne forment plus de communauté d'histoire, ça ne m'intéresse pas vraiment. Je ne vois pas l'intérêt de rencontrer un arrière-cousin Thériault de la Californie où le seul sujet de discussion commun que nous pourrions avoir serait celui de savoir s'il a eu le diabète au même âge que moi (parce que nous sommes du même «sang»). La même logique prévaut dans mon rapport à la «francophonie d'Amérique» et, surtout, à la francophonie canadienne. C'est-à-dire que quand la francophonie canadienne se dénationalise, ne participe plus de sa vieille intention nationalitaire et s'entrevoit dans un rapport d'intérêts et d'utilité ou alors, comme un «hobby» folklorique qui ne ressort plus d'un enjeu d'historicité, mon intérêt est moins perçant. C'est une tendance que je vois beaucoup dans la francophonie de l'Ouest canadien, bien qu'elle ne soit pas unanime et uniforme. Comme je l'indiquais précédemment, il me semble encore que l'idée d'une francophonie sociétale, qui ne s'identifie pas spontanément à la référence canadienne, structure encore l'identité et l'imaginaire politique des francophones du Canada. Il est encore des francophones qui voient leurs écoles comme des milieux communautaires à partir desquels on peut construire un monde et un univers francophone distincts, qui lisent de la littérature de l'Acadie, du Québec et de la France, etc. Bref, il y a encore un potentiel, même s'il est moins là qu'avant.

**Vous avez déjà écrit que l'assimilation était un enjeu difficile seulement pour ceux qui choisissaient de «rester». Pour ceux qui acceptent – consciemment ou non – de s'assimiler à l'anglais, le processus n'implique**

généralement pas un grand risque. Il est en fait plutôt vécu comme une forme d'ascension sociale et de participation pleine et entière à une société plus grande. Quand Étienne Parent invitait les Canadiens français, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, à s'assimiler après les rébellions, c'était quelque part aussi, selon lui, pour laisser tomber un fardeau trop lourd à porter et qui ne menait à rien.

C'est vrai, j'ai déjà écrit cela en ayant à l'esprit cinq de mes oncles qui vivaient aux États-Unis et dont les enfants se sont tous assimilés. Lorsqu'ils nous visitaient, ils étaient heureux et leur acculturation ne les dérangeait pas (c'est plutôt nous que ça dérangeait!). En effet, l'assimilation est surtout une tragédie pour celui qui reste dans le groupe et qui voit l'autre partir et ses effectifs diminuer. Les descendants de Franco-Américains qui disent qu'ils ont « perdu leur langue », c'est en fait qu'ils ne l'ont jamais véritablement apprise, puisque ce n'était pas leur langue maternelle. Il y a eu quelque part une rupture chez eux faisant en sorte qu'ils se sont construit une autre identité. Dans mon ouvrage *Évangéline, contes d'Amérique* (B-2013), je montre d'ailleurs comment les Acadiens de la Louisiane, à travers le récit d'Évangéline, ont voulu effacer la lourdeur d'être des Cajuns, c'est-à-dire d'être des « White niggers », des rejetés de la société américaine. Ils ont opté pour l'assimilation en envoyant leurs enfants à l'école anglaise, tout en montrant leur originalité en s'acadianisant, en se « blanchissant », par la reprise du récit d'Évangéline. Yves Frenette, dans ses travaux sur les Franco-Américains<sup>12</sup>, rappelait quelque part une expression fabuleuse eueilliée auprès des membres d'une famille acadienne immigrante de troisième génération en Nouvelle-Angleterre. « C'est nice d'être aux États », disaient-ils lors de fêtes familiales. C'est la seule chose qu'ils avaient conservée du français.

Peut-on faire un lien entre cette lecture de l'assimilation heureuse et célébrée, et le discours sur la *francophonie d'Amérique* qui a pris une place importante au Québec et au sein des grandes institutions délibératives de la francophonie canadienne (pensons à l'inauguration, en 2008, du Centre de la francophonie des Amériques)? Le discours sur la francophonie d'Amérique est peut-être le discours le plus triomphaliste que le Canada français a porté sur lui-même depuis le vieil idéal messianique catholique de l'Amérique française. Seulement, à la différence de ce dernier, qui portait l'exigence d'une distinction civilisationnelle par rapport au reste

12. Yves Frenette, « L'historiographie des Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre, 1872-2015 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 2, 2016, p. 75-103.

de l'Amérique du Nord, le discours sur la francophonie d'Amérique ne postule aucune différence fondamentale avec l'environnement qui l'entoure, sinon celle d'un vernis linguistique minimaliste, étant entendu qu'il suffit d'avoir une sympathie pour le fait français pour être intégré dans la grande famille de la francophonie des Amériques. Que faites-vous de ce nouveau discours institutionnel? Comment s'insère-t-il dans votre réflexion sur la dénationalisation de la francophonie hors Québec que vous venez d'évoquer?

En fait, il me semble qu'à l'origine, ce nouveau discours devenu *francophonie d'Amérique* avait surtout pour finalité un meilleur arrimage des francophonies pancanadiennes. Du moins, c'était l'intention que je prête au ministre des Affaires intergouvernementales du Québec, Benoît Pelletier, au moment de la création du Centre de la francophonie des Amériques à Québec, au début des années 2000. Son intention était alors de créer un centre qui permettrait à la francophonie canadienne d'être en contact plus étroit avec le Québec, un peu à la manière de l'Institut du monde arabe créé par François Mitterrand, dont l'objectif consistait à tisser des liens entre la France et le monde arabe en montrant que ce dernier était constitutif de la culture française. Cela étant, petit à petit, ce projet est passé de l'horizon de la francophonie *canadienne* à l'horizon de la francophonie des *Amériques*. Ce nouveau paradigme intégrateur se comprend, me semble-t-il, à l'aune d'un malaise avec le Canada français traditionnel. S'associer avec l'«Amérique» c'est plus porteur, plus «ouvert», moins national, moins canadien-français, moins politique et donc, effectivement, l'expression d'une conception diluée et dénationalisée de la francophonie (D-2008c; D-2018a).

On pourrait dire, d'une certaine façon, que la francophonie des Amériques, c'est la même chose que le Congrès mondial acadien. Les Acadiens disent « nous sommes 6 millions », alors que le Centre de la francophonie des Amériques dit « on est 30 millions de francophones ». Il s'agit en fait de démultiplier la démographie en incluant dans la francophonie tous ceux qui parlent français, qui ont un intérêt pour la langue ou qui ont suivi des cours de français au secondaire. Ce discours n'est pas sans répercussion ; en s'intéressant à la francophonie des Amériques, le Québec s'intéresse moins à la francophonie canadienne. C'est certainement une

manière, pour lui, d'étendre sa politique extérieure, un peu comme la France par rapport à la francophonie mondiale. Il y a derrière ça une conception de l'appartenance à la francophonie qui devient presque utilitaire, c'est-à-dire réduite au mince tissu linguistique, sans égard pour la culture.

La Franco-Amérique me semble aussi participer du phénomène *roots*, qui réduit l'appartenance à une pure affaire d'individualisation identitaire ; dans la mesure où un individu a un ancêtre francophone ou même, qu'il est francophile, il fait partie de la francophonie. Bien entendu, on ne peut s'opposer à la volonté des gens de se réunir sur la base d'une affinité linguistique. Le problème survient lorsque l'on prétend en faire un nouveau projet intégrateur qui se substitue à un projet identitaire antérieur. Le constat vaudrait aussi pour la francophonie internationale qui, à la différence du Commonwealth britannique, dont le raccordement à une tradition internationale anglo-saxonne fut une réussite, en est venue progressivement à élargir son bassin de membres à des États comme la Pologne, la Bulgarie et l'Égypte, où le français n'avait pas de statut de langue officielle. À trop vouloir élargir, on en est venu à diluer le produit et sa substance. C'est un peu ce que je constate avec la Franco-Amérique ; il y a un élargissement exagéré qui démontre, en quelque sorte, que nous ne sommes plus au cœur de l'idée de faire société.

**Quel lien faites-vous ici avec l'américanité, que vous avez abondamment critiquée dans vos travaux ? La Franco-Amérique n'en est-elle pas le prolongement naturel, sinon son accomplissement ?**

La proposition centrale de l'américanité en était une d'«ouverture», celle d'élargir la compréhension de l'être québécois comme quelque chose qui ne serait plus strictement québécois et qui ne doit pas être creusé de l'intérieur, mais plutôt compris en termes d'ouverture vers l'extérieur. L'américanité, c'était l'ouverture au passé de l'Amérique française, mais un passé de mixité et d'ouverture continentale. Le discours de l'américanité misait sur une adhésion à la «modernité», sur l'inclusion et l'élargissement des contextes. La francophonie d'Amérique opère dans le même paradigme, en présentant la francophonie comme un phénomène réticulaire, un ensemble de réseaux horizontaux, sans véritable profondeur.

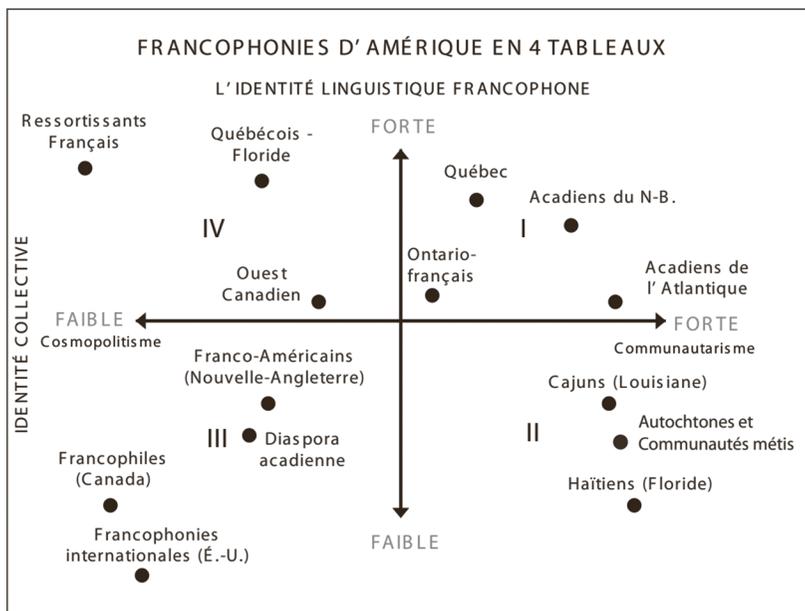
**Vous disiez aussi, dans un chapitre précédent, que l'américanité se comprend comme un refus de la petitesse et du tragique, comme un « désir d'être grand » (D-2005c).**

Oui, il y a aussi cette difficulté d'assumer sa petitesse, voire de la rejeter, dans la pensée de l'américanité tout comme dans l'idée de la franco-Amérique, où l'on cherche à se penser grand, à la grandeur de l'Amérique. J'ai encore noté ce refus de la petitesse plus récemment dans le rapport Bouchard-Taylor, où l'on indique à plusieurs reprises que la crise des accommodements raisonnables au Québec provient de l'insécurité identitaire des Québécois francophones. Présenté de cette manière, le diagnostic d'être petit avait quelque chose d'une pathologie, d'une maladie qu'il fallait guérir par une seule solution : celui de manifester une plus grande « ouverture ». Or, les commissaires auraient très bien pu présenter le problème d'une autre manière, en disant par exemple que la fragilité de la société canadienne-française et de la nation québécoise en Amérique du Nord fait en sorte que cet enjeu se pose de manière différente que dans une société qui n'a pas à affirmer ou à rendre visible son insécurité linguistique ou identitaire (D-2018b). En assumant mieux la « petitesse » de la disposition existentielle du Québec (et de la francophonie canadienne), on aurait probablement mieux compris le développement du rapport à l'autre chez les Québécois, et du rapport à l'immigration.

**En réfléchissant à partir de la « rose des vents<sup>13</sup> » que vous avez développée pour décrire les différentes configurations de la francophonie au Canada et en Amérique du Nord, n'avez-vous pas l'impression qu'il y a différentes régions, par exemple l'Ouest canadien ou la francophonie multiculturelle de Toronto, qui surdéterminent la définition de la francophonie d'Amérique? On a parfois l'impression que la seule note discordante de la francophonie d'Amérique, c'est le Québec francophone majoritaire, car il est l'un des derniers à être encore animé par le désir de faire société en français, de manière originale (D-2008c).**

---

13. Joseph Yvon Thériault, « À quoi sert la Franco-Amérique? » dans Dean Louder et Éric Wadell (dir.), *Franco-Amérique*, Québec, Septentrion, 2008.



En fait, cette rose des vents avait pour intention de dire que la francophonie des Amériques, ça n'existe pas. Ce qui existe, c'est un ensemble de communautés qui ont des parcours différents et des degrés d'appartenance distincts. Les axes horizontaux situaient, d'un côté, le pôle « individualisation » et, de l'autre, le pôle « communautariste ». Plus on va vers le premier, plus on a une francophonie qui se définit comme un rassemblement d'individus parlant français, et plus on va vers le second, plus la francophonie s'identifie à travers une communauté. Le francophone de Californie, qui est souvent un Français qui travaille à la Silicon Valley, c'est quelqu'un qui a probablement une forte identité francophone, mais c'est son identité personnelle, il vit en anglais et non pas dans une communauté francophone. À l'inverse, le francophone de la Nouvelle-Écosse qui vit à la Baie Sainte-Marie parle probablement moins « bien » le français, mais il a une francophonie qui se définit par une appartenance à une communauté d'histoire. Encore, on retrouve en Louisiane, chez les Cadiens, une communauté d'histoire qui est restée présente, mais où la langue est devenue moins importante. Bref, il s'agissait de montrer avec la rose des vents la diversité et l'éclatement des textures d'appartenance à la francophonie mais aussi, que cette francophonie ne se réunit pas exclusivement autour de la langue française.

Mais cela ne répond qu'indirectement à votre question. Je ne pense pas qu'il n'y a qu'au Québec que l'intention de faire société est présente. Elle est présente partout dans la francophonie canadienne par la persistance d'une identification nationalitaire et non ethnique. Le sentiment communautaire de la francophonie est peut-être encore plus présent en Acadie, alors qu'au Québec, pour revenir à discussion que nous avons eue en référence à Fernand Dumont, le projet d'une communauté politique québécoise (civique) peut désaffilier la nation française d'Amérique. C'était le cas, je crois, de la pensée de l'américanité.

Vous avez précédemment mentionné l'« école de Toronto », en référence aux travaux de la sociologue Monica Heller. Il est une autre « école », dont vous parlez très peu dans vos travaux mais qui exerce pourtant une influence importante, c'est l'« école de la gouvernance », promue notamment par les travaux de Linda Cardinal, précédemment évoquée. Bien qu'elles entretiennent certaines différences notables, ces deux écoles constituent, il nous semble, des incubateurs intellectuels du paradigme de la francophonie des Amériques. D'un côté, on y retrouve la dimension utilitaire et, de l'autre, la définition minimaliste de la francophonie canadienne, c'est-à-dire restreinte à la langue et conçue comme un réseau et un espace de gouvernance. Autrement dit, l'utilitarisme et la gestion, qui mise surtout sur les luttes ciblées, l'élaboration de politiques pragmatiques, ici et là, sans jamais remettre en question l'ordre établi, sans jamais poser la question des rapports de force, entre dominants et dominés. Que pensez-vous de la gouvernance? Comment liez-vous son succès à l'aune d'une recomposition plus vaste de la francophonie canadienne et en quoi y participe-t-elle ou n'y participe-t-elle pas?

Je ne pense pas que les travaux de Linda Cardinal vont aussi loin, ils s'inscrivent dans un désir d'institutionnaliser la francophonie. Mais je suis d'accord avec vous sur le danger que comporte l'utilisation du concept de gouvernance. Il s'agit effectivement d'une problématique qui va de pair avec l'idée d'horizontalité des identités, avec l'idée selon laquelle on ne peut définir un centre à partir duquel se construit la société, ni un centre historique, ni un projet, ni une intention. La gouvernance est en fait, paradoxalement, le contraire de la politique. Si la seconde suppose des oppositions, des affrontements entre groupes sur des questions de morale ou de vertu, la première nous dit que nous n'avons plus besoin de gouvernement, entendu comme le lieu où se médiatisent les oppositions dans la société. La gouvernance ne rend pas lisible le pouvoir, puisqu'elle l'aborde de façon très pragmatique, c'est-à-dire en mettant en réseaux les différents acteurs d'un même

enjeu, ceux de l'État, du monde économique, de la société civile, des universités, etc. On ne sait plus qui gouverne. Voilà pour moi les dangers d'une approche trop centrée sur la gouvernance.

### **La gouvernance, c'est faire des états généraux?**

Pas tout à fait, ou encore des états généraux partiels, des états généraux pratiques, qui ne touchent qu'une seule dimension de la vie collective. Traditionnellement, les États généraux du Canada français, qui prolongeaient la vieille tradition des grands congrès patriotiques, s'intéressaient à la société dans sa globalité (B-2016; D-2016b). L'optique de la gouvernance privilégie plutôt la conclusion d'ententes particulières entre le gouvernement et certaines communautés, certains milieux de travail. De ce point de vue, la critique que j'adresse à la gouvernance, c'est qu'elle rend illisible le pouvoir et son lieu d'articulation. Elle «connecte» les populations ensemble et les différents champs d'activité de la société (les ministères, les citoyens, les organisations communautaires, etc.), mais nous sommes difficilement capables de savoir ce qu'est la politique sur la francophonie et de l'inscrire dans un champ d'oppositions. Dit autrement, la gouvernance rend illisible l'idée d'une société francophone qui serait en interface avec l'État et qui négocierait avec un pouvoir francophone. Elle traite plutôt les francophones comme des clients de l'entité étatique et les problèmes sont réglés à la pièce, individuellement, mais jamais avec le souci de redéfinir le cadre général qui traite de la francophonie. Pour revenir à Linda Cardinal, si elle a manifestement un intérêt pour la gouvernance, je pense qu'elle ne serait pas réfractaire à l'idée d'élaborer une politique générale sur la francophonie hors Québec.

### **Quelle serait alors, pour vous, la meilleure contre-proposition à la gouvernance francophone d'un point de vue structurel? S'agirait-il, par exemple, de s'inspirer du modèle de l'Assemblée des Premières Nations?**

Oui, on pourrait s'inspirer de ce modèle mais le défi serait grand, d'autant plus qu'à la différence des Autochtones, les francophones hors Québec n'ont pas de territoires d'appartenance particuliers. Au Nouveau-Brunswick, il y a longtemps eu, et encore aujourd'hui, un engouement pour créer une assemblée parlementaire francophone qui réunirait les associations de la société civile, les mairies des municipalités francophones, avec une participation populaire, etc. Un tel Parlement, bien que non officiel, aurait pour

but de représenter la communauté acadienne, de rendre plus visibles sa constitution et ses revendications. Ce serait intéressant, d'autant plus qu'il n'y a pas, en Acadie, de ministère des Affaires acadiennes.

**Ce qui n'est pas nécessairement une mauvaise chose selon vous, je me trompe?**

En effet, c'est une bonne chose qu'il n'y ait pas de ministère, cela accentuerait la définition de l'Acadie comme enjeu de gouvernance. Cela dit, il manque un lieu d'articulation politique de la parole acadienne. Les associations nationales en Acadie n'ont pas acquis le rôle politique qu'elles auraient pu avoir dans une gouvernamentalité acadienne qui serait le lieu d'expression d'un pouvoir acadien.

**Et que pensez-vous de l'idée de refaire des États généraux du Canada français aujourd'hui, de renouer avec cette culture de rassemblement en congrès à l'échelle pancanadienne?**

Oui, l'idée est bonne. L'Acadie a renoué un peu avec ça, elle ne l'a jamais perdu. C'est d'ailleurs probablement l'un des seuls lieux hors Québec où la francophonie réunit, de façon régulière, les forces de la société civile dans un grand rassemblement. C'est une sorte de grande messe, mais qui est aussi un rassemblement politique pour donner des orientations à la communauté. Reproduire aujourd'hui ce genre d'événement à l'échelle pancanadienne représenterait toutefois un tout autre défi. La FCFA a tenté le coup il y a quelques années, en organisant un sommet de la francophonie. Seul hic: la fédération n'a pas voulu, dans le cadre de ce sommet, laisser la délibération se déployer. Ils ont été très orientés par les théories de la gouvernance, en misant sur des solutions très pragmatiques en tables sectorielles, sans discuter des grands enjeux. La dimension politique semble avoir été éludée...

**Dans ce cas, qu'est-ce que vous imaginez comme politique pour l'avenir de la francophonie canadienne?**

Je pense que sur ce plan, la diversité s'impose. Dans le cas du Nouveau-Brunswick, je demeure convaincu depuis assez longtemps que les Acadiens ont tout intérêt à miser sur la décentralisation et à organiser leurs forces autour d'unités décentralisées pour se reconstituer une unité quasi politique. C'est une optique porteuse je pense, car les Acadiens sont assez regroupés sur le plan géographique. À l'inverse, l'éclatement et la dispersion des Franco-Ontariens rendraient ce modèle plus difficile à appliquer. La

francophonie ontarienne aurait tout avantage, selon moi, à miser plutôt sur ses « régions souches », ou il y a une densité de population francophone, la plupart du temps à l'extérieur des centres urbains. Je ne suis pas contre le fait que l'on organise la vie française à Toronto, à Edmonton ou à Vancouver. Cela dit, il faut être conscient que jusqu'à maintenant, les communautés francophones en milieu urbain hors Québec n'ont pas été capables de se reproduire, elles n'ont pas fait société. Leurs taux d'assimilation sont très élevés et elles arrivent à survivre uniquement en raison du fait qu'il y a un flux continu de nouvelles populations depuis les années 1930. Évidemment, il est toujours bien de favoriser l'institutionnalisation de la francophonie en milieu urbain, mais je ne pense pas que c'est là que réside l'avenir de la francophonie canadienne dans son intention nationale. Et là, je dirais que la solution passe par la reconstitution, actualisée, ajournée, d'un imaginaire canadien-français. Le francophone de Vancouver doit se « déprovincialiser » et inscrire son identité à un échelon culturel et identitaire plus vaste. Il s'agit, autrement dit, d'amener les francophones hors Québec, surtout les jeunes, à prendre conscience que la francophonie ne se limite pas à leur école ou au parler de leurs grands-parents, qu'elle est aussi une culture sociétale qui a sa musique, sa littérature, son originalité et qui contribue au rayonnement de l'une des plus grandes langues du monde, présente sur les cinq continents. Comme je le dis souvent, cette vision-là de la francophonie ne doit pas se limiter au discours, elle doit aussi s'incarner dans des institutions qui nous connectent à ce monde-là et nous mettent en interaction avec lui. À mon époque, quand j'étais au collège, il y avait une association de la presse canadienne-française étudiante qui mettait en commun tous les journalistes étudiants francophones au Canada, qui mettait des Acadiens en interaction avec des Québécois. C'est ce genre d'initiative qu'il faut encourager.

**Parlant des Québécois, quel serait le rapport des minorités francophones avec le Québec dans cette vision d'avenir de la francophonie canadienne? Inviter les francophones hors Québec à réapprendre ce que signifie être Canadien français, n'est-ce pas aussi, quelque part, les inviter à se voir comme des Québécois d'outre-frontière?**

Un rapprochement entre le Québec, l'Acadie et la francophonie hors Québec est une proposition des plus souhaitables (D-2006d, D-1999e). Cela dit, la réarticulation des francophonies au Canada ne pourra se faire que si l'on accepte qu'il y ait eu la Révolution tranquille, les États généraux du Canada français et l'affirmation d'une autonomie nationale québécoise qui aspire à se donner un lieu et une instance étatique à partir de laquelle

elle peut gérer ses propres affaires. Le passage de la référence canadienne-française à la référence québécoise est un phénomène historique dont on doit tenir compte. On ne peut plus imaginer un Canada unifié et francophone où le Québec ne serait pas une entité autonome originale. Ce serait remettre en cause les soixante dernières années d'évolution de la société québécoise.

**Vous en appelez, en quelque sorte, à une réconciliation mémorielle entre les minorités francophones et le Québec, comme condition essentielle à un éventuel rapprochement ?**

Je pense que ça s'impose avant tout. Cette réconciliation pourrait aussi s'accompagner d'une renégociation de la place des francophones hors Québec dans les institutions culturelles québécoises. Je pense ici, par exemple, à l'ADISQ, où la francophonie canadienne participe déjà un peu, ou encore à Radio-Canada français qui, en proportion, est plus écoutée hors Québec qu'au Québec. Dans un contexte où le projet de souveraineté du Québec ne semble pas en voie de se réaliser à brève ou à moyenne échéance, il y a lieu de réfléchir aux conditions d'un rapprochement entre les composantes de fait français au Canada ; l'inverse serait, à mon avis, suicidaire. Il en va ainsi parce que la francophonie et le Québec sont des alliés, et parce qu'on ne peut laisser à des Canadiens anglais et des Québécois fédéralistes la gestion exclusive des institutions de la dualité nationale comme Radio-Canada, l'ONF, le Conseil des arts, etc. De même, le million de francophones hors Québec reste encore une clientèle importante pour la diffusion de la culture québécoise.

**Le défi d'une réconciliation n'est-il pas aussi de passer outre le soupçon d'instrumentalisation qui peut lui être associé ? Dès lors qu'on parle d'unir le Québec avec la francophonie canadienne, il y a toujours le risque que ce soit perçu comme un rappel du vieux démon canadien-français, ou encore comme une stratégie fédéraliste d'intégration à l'ordre canadien...**

Les années 1970 et 1980 ont fait beaucoup de « dommages » de ce point de vue, car il est vrai que, pendant longtemps, les francophones hors Québec ont été instrumentalisés par le fédéral à des fins d'unité nationale. Tout cela a créé une tension très politique. Je ne pense pas que l'on pourra complètement s'en défaire. Je l'indiquais, toute réconciliation devrait se faire réalistement, c'est-à-dire en assumant nos désaccords et nos conflits d'intérêts, en

prenant acte d'une histoire qui nous a administrativement divisés. C'est un préalable pour nous permettre de voir la culture et la langue que nous avons en partage sur un même territoire.

**Vous l'avez brièvement évoqué, mais l'information, et en particulier Radio-Canada, n'a-t-elle pas un rôle crucial dans tout ça?**

Absolument, la radio et la télévision jouent un rôle fédérateur dans l'appartenance francophone. Sur ce dossier, j'estime que le combat des francophones hors Québec ne devrait pas tant être celui (exclusivement) de la régionalisation de l'information que celui d'une régionalisation articulée au développement d'une bonne radio et d'une bonne télévision nationale. C'est le modèle que l'on retrouve en France avec l'existence d'un réseau régional (France 3), qui fait des émissions à partir de la Bretagne notamment, et d'un réseau national qui produit des émissions nationales. En ce qui me concerne, toujours dans l'optique de faire société en français, je crois beaucoup à la formule de l'ONF des années 1950 et 1960 qui avait pour mission de mettre en scène le pays. Je dirais que les prêtres-cinéastes, comme les abbés Proulx et Tessier, et plus tard les documentaristes de l'ONF avaient une grande valeur. Je me souviens qu'avant l'arrivée de la télévision, mon père passait parfois à la Fédération des caisses populaires le vendredi, en fonction de la fin de semaine, pour prendre un projecteur de film que les organisations nationales distribuaient dans toutes les paroisses. On diffusait ces films dans la cour arrière chez nous avec toute la famille et les enfants du voisinage; ces films nous montraient notre pays, à travers les grandes épopées de colonisation du nord, en Abitibi, ou encore les documentaires de Pierre Perrault. C'était une manière de se voir, de se raconter et de se sentir appartenir à une même société. Je pense aussi à l'exemple des Beaux Dimanches, qui contribuaient à unifier un imaginaire francophone national (cela dit, c'était à l'époque où il y avait pas mal moins de chaînes de télé). Plusieurs francophones hors Québec ont critiqué et critiquent encore de nos jours, parfois à juste titre, le caractère très montréalocentrique de ce genre de productions. En revanche, si on dit que les Beaux Dimanches (ou l'équivalent) c'est aliénant parce que ça vient de Montréal, eh bien on ne pourra jamais faire société parce que les lois de la démographie et de la concentration culturelle font en sorte qu'il faut aussi accepter, quelque part, d'être un peu Québécois. Il y a quelques années, lors d'un colloque sur la francophonie d'Amérique, Gisèle Lalonde, ex-présidente du mouvement S.O.S. Montfort, s'était levée en disant qu'elle était tannée de voir les grands

feux de Montréal à la télévision. Je lui ai répondu que si on aspirait à une unification des francophones ici, il fallait que les feux de Montréal deviennent, quelque part, un peu nos feux aussi.

**Je vous amène sur un autre aspect qui concerne davantage vos travaux sur la francophonie canadienne. À vous lire, on constate que vous êtes rarement porté à faire le procès du « majoritaire culturel » ou du « nationalisme majoritaire », ou encore à voir dans la puissance de la majorité anglophone un facteur de domination ou d'aliénation susceptible de porter atteinte à la particularité culturelle du groupe minoritaire. Vous semblez en fait être davantage porté à faire une lecture endogène du fait francophone minoritaire, sans trop considérer l'« ethnicité » du majoritaire dans l'équation. Pourquoi cet angle mort et que nous dit-il sur votre manière d'appréhender la francophonie ?**

Nous y reviendrons très certainement, mais c'est lié à ma pratique de la sociologie que je qualifierais de *compréhensive*, c'est-à-dire que j'essaie dans mon travail de comprendre les sociétés de manière inhérente, à travers le sens qu'elles donnent à leurs propres actions et interrogations, plutôt que par le biais des structures. En fait, la dynamique majoritaire-minoritaire apparaît plus clairement dans mes premiers travaux de sociologie (D-1981a ; d-1980). Ma thèse de doctorat, par exemple, abordait plus frontalement les effets de domination du capitalisme dans une optique assez marxisante (A-1981).

J'ai utilisé parfois la distinction établie par Charles Taylor pour expliquer cela<sup>14</sup>. Selon lui il existe, en substance, deux raisons qui expliquent que les nations veulent être autonomes, sinon indépendantes. La première est une réponse à la colonisation et à la tutelle coloniale, comme ce fut le cas de nombreux pays africains ou encore des États-Unis. Le Québec et même l'Acadie ont eu, au tournant des années 1970, leur moment tiers-mondiste, où l'on associait le mouvement d'autonomie à la décolonisation, donc à la domination. Or, elle est terminée cette époque où, à la suite de Marcel Rioux, on pouvait dire que le Québec est la plus vieille colonie du monde. La seconde tient du désir de reconnaissance, caractéristique surtout des mouvements nationalistes qui se définissent moins par rapport à une domination historique dont il faudrait se libérer qu'en référence à une intention à reconnaître, celle de l'affirmation d'un « nous », original et

14. Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992.

distinct. C'est principalement à travers cette seconde lecture-là que j'ai appréhendé à la fois l'Acadie, les francophonies minoritaires et le Québec, c'est-à-dire comme une volonté, une proposition qui est apparue très tôt dans leur histoire, une modalité d'intégration sociétale différente en Amérique du Nord, que l'on retrace dans l'affirmation identitaire du Canada français puis, reprise et réinterprétée, dans l'affirmation autonomiste québécoise.

Bien évidemment, tout désir de reconnaissance est lié à un historique de domination, mais j'ai toujours trouvé qu'il était plus parlant et fécond d'essayer de comprendre comment, à partir d'un *pathos* (que ce soit celui de la Conquête de 1760 ou de la déportation de 1755), le Canada français en était venu à affirmer une identité positive, à vouloir faire société malgré les vicissitudes de l'histoire, plutôt que de comprendre comment on a perpétué une domination.

**Est-ce à dire que, pour vous, le Canada est hospitalier au projet nationalitaire francophone, qu'il n'est pas un obstacle à la réalisation de l'autonomie ou de la souveraineté, dans la mesure où il est disposé à la reconnaissance du fait français? Jean-Philippe Warren avait déjà écrit, dans une lettre au *Devoir*, qu'il était étonnant de voir à quel point les nationalistes francophones et les souverainistes avaient perdu de vue la distinction schmittienne entre l'«ami» et l'«ennemi», autrement dit à vouloir justifier la souveraineté (ou l'autonomie) par des catégories strictement internes au Québec, sans faire le procès du Canada<sup>15</sup>. Comment recevez-vous ce constat?**

Disons d'emblée que j'ai probablement une conception moins schmittienne que J.-P. Warren de l'histoire du Québec et du Canada, qui ne peut être totalement comprise, selon moi, à l'aune de la domination. À la différence du colonialisme français, le colonialisme anglais a concédé assez tôt une forme d'autonomie aux territoires qu'il a conquis. C'est la logique, par exemple, de l'Acte de Québec de 1774, qui reconnaît le libre exercice de la religion catholique, qui confirme l'usage des lois civiles françaises et, dans une certaine mesure, le maintien de la langue française, des choses qui n'étaient alors même pas reconnues en Angleterre. On retrouve aussi cet esprit dans l'Acte constitutionnel de 1791, qui a autorisé la formation d'une Assemblée constituante au Québec. Cette distance et cette «magnanimité» à l'égard des colonies sont une particularité de la tradition du colonialisme

---

15. Jean-Philippe Warren, «Je m'aime, toi non plus», *Le Devoir*, Idées, 10 novembre 2015.

britannique, l'*Indirect rule*; on le remarque aussi dans le contexte africain, ce qui conduit aussi parfois à quelque chose de moins magnanime, comme en Afrique du Sud avec l'apartheid.

Si je transpose cette lecture en Acadie, plus particulièrement dans mon village natal de Caraquet, on y trouvait une minorité de familles anglaises établies depuis longtemps et qui avait, sur une période de presque deux siècles, exercé une domination économique sur toute la région. Ces familles vivaient ensemble, n'avaient jamais vraiment appris le français et n'avaient presque pas noué de liens avec la population acadienne. Cette distance a en quelque sorte procuré une autonomie culturelle aux Acadiens. On en revient ici à la théorie de la dépendance, où la classe dirigeante (anglaise) n'est pas nécessairement l'équivalent de la classe dominante, qui était en l'occurrence largement acadienne et influente à l'intérieur de sa communauté.

Ces variables doivent être prises en compte dans l'analyse des rapports entre le Canada français, le Québec et le Canada anglais. Il se trouve que le type de domination britannique qui s'est développé ici a permis, presque paradoxalement, la naissance du Canada français. La mise à distance du colonialisme britannique n'a pas engendré un rapport de domination pur, mais plutôt un rapport de domination qui passe par l'autonomie. C'était déjà la thèse que je développais dans mon doctorat (A-1981) en parlant de la désarticulation des sociétés dépendantes.

**Pourrait-on dire qu'il s'agit d'un colonialisme certes moins brutal, moins violent, mais autrement plus insidieux en ce sens qu'il aménage un processus d'acculturation plus lent, plus doux et peut-être plus heureux, mais non moins tragique? Après tout, le régime fédéral ne reconnaît que ce qu'il veut bien reconnaître; et cela ne permet pas, au demeurant, d'infléchir la courbe de l'assimilation des francophones...**

Le processus d'assimilation est certainement plus lent, moins violent, moins agressif dans le contexte britannique que dans le contexte de l'universalisme français. Mais c'est en même temps un processus qui a plus de chances d'être renversé parce qu'il donne justement une marge d'autonomie aux groupes. Fernand Dumont disait très bien que le cadre colonial britannique, en vue d'aménager un rapport mutuellement bénéfique avec le groupe conquis, avait permis la formation d'une « réserve » française<sup>16</sup>. On a vu ça aussi dans le colonialisme espagnol au Mexique. Les élites coloniales

16. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

espagnols avaient d'ailleurs inventé le principe de la réserve bien avant les Anglais, en obligeant par exemple les Autochtones à se vêtir selon les traditions de leurs villages d'appartenance, de façon à mieux les contrôler. Petit à petit, l'imposition du vêtement traditionnel deviendra un signe d'identité et de résistance face à l'homogénéisation de la nation mexicaine. Aujourd'hui, le vêtement forme l'une des dimensions les plus structurantes de l'identité des Autochtones mexicains. C'est dire en fait qu'il y a un espace de jeu dans le rapport colonial, la domination n'est pas totale. Dans certains cas, la marginalisation forcée devient un obstacle à la reproduction du groupe minoritaire. Dans d'autres, il crée des conditions favorables à son affirmation identitaire, voire nationale. De la même manière, la voie de l'affrontement est parfois moins salutaire que celle de la conciliation. C'est l'opinion d'un Étienne Parent par exemple, lorsqu'il dit que l'affrontement frontal de 1837-1838 a fait reculer la cause canadienne-française dans sa capacité à s'autogouverner (D-2001c). On n'affronte pas un géant quand on sait que l'on va perdre; il vaut mieux bricoler quelque chose et s'organiser. Cela rejoint à nouveau l'interprétation empathique que fait Éric Bédard de la génération réformiste qui, en assumant la part de fragilité du Canada français, a préféré « conserver l'essentiel » plutôt que de jouer la carte de l'affrontement jusqu'au bout, au risque de tout perdre<sup>17</sup>.

Le mouvement souverainiste québécois voulait sortir de cette dialectique, ce qui était légitime, mais son essoufflement récent nous y ramène.

**À l'autre bout du spectre, il y a aussi un discours de plus en plus récurrent aujourd'hui dans la francophonie qui en appelle à un nouveau bon-ententisme, un partenariat avec le Canada anglais et les « francophiles ». C'est la logique du « on ne mord pas la main qui nous nourrit ». Si j'ai bien compris, ce n'est pas exactement ce que vous privilégiez.**

Non, et je rejoindrais Warren sur l'importance de désigner un adversaire dans le maintien d'un mouvement d'affirmation autoréférentiel. La nuance que je fais consiste toutefois à dire qu'il ne faut pas tomber dans le piège manichéen de Schmitt, qui tend à ramener le politique à une forme de décisionnisme, une affirmation forte par rapport à l'ennemi. Il y a une expression dans la tradition acadienne que j'ai toujours trouvée intéressante : « nos amis les ennemis ». Cette expression nous vient de l'époque qui suit le traité d'Utrecht de 1713, alors que les Acadiens étaient sous domination britannique, mais savaient que leur survie dépendait des négociations

17. Éric Bédard, *Les Réformistes*, op. cit.

commerciales avec la Nouvelle-Angleterre. Les Américains étaient, dans ce contexte, « nos amis les ennemis »<sup>18</sup>. Il y a, derrière ça, une approche qui consiste à assumer un même univers tout en assumant la part d'antagonisme et de lutte qu'il implique. Cette idée rejoint celle qu'exprimaient Chantal Mouffe et Ernesto Laclau, pour qui le politique repose sur un inévitable antagonisme auquel il s'agit de donner une forme « agonistique », un débat entre adversaires sur un même enjeu, pas une lutte sans trêve amine-nemi<sup>19</sup>. Autrement dit, pour que la lutte entre ennemis se transforme en confrontation entre adversaires, il faut que le conflit puisse s'inscrire dans un même monde (pour eux un même peuple), qu'il puisse se sublimer dans un monde commun pour ne pas être un pur affrontement.

### **C'est dire qu'il y aurait un monde commun canadien dont nous ferions partie?**

C'est-à-dire que le Canada français a quand même toujours conçu que le Canada était une partie de lui-même et qu'il a contribué à son édification au départ. De même, son antagonisme binational avec le Canada anglais s'est toujours aménagé dans le cadre d'un même univers, compréhensible de part et d'autre. Cette lutte fut médiée puis régulée par l'institution de la démocratie, qui a obligé les deux parties à se parler et à entrer dans un rapport politique pour sublimer la dureté de l'antagonisme entre ennemis dans une forme agonistique, entre adversaires. Dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, on réclamait une participation aux institutions politiques de la colonie, une intégration différenciée dans son tissu social et une reconnaissance de nos écoles et de notre religion. C'est donc dire que je ne ramènerais pas notre histoire essentiellement à une dynamique conflictuelle entre « amis » et « ennemis », elle est aussi doublement nationalitaire, par l'affirmation d'une nationalité distincte et par l'inscription dans une matrice commune « canadienne ». C'est ce que Henri Bourassa avait compris.

Je le rappelle encore une fois, le souverainisme québécois a voulu sortir de cette dynamique, mais cela ne s'est pas produit.

**Diriez-vous qu'au Québec et en francophonie canadienne, nos élites nationalistes doivent réapprendre le langage des rapports de force et des antagonismes? N'est-il pas consternant de voir, par exemple, la difficulté**

18. Jean Daigle, *Nos amis les ennemis: relations commerciales de l'Acadie avec le Massachusetts, 1670-1711*, University of Maine, 1975.

19. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste: vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009.

qu'ont certains de ses représentants à nommer les obstacles que pose encore aujourd'hui la structure du fédéralisme canadien? Comment réappivoiser la logique des rapports de force sans tomber dans la logique amiennemi? S'agit-il de recentrer nos combats sur des enjeux contemporains plus universels, comme l'environnement?

Réapprendre le sens de nos luttes. Sur cette question, je vous répondrai de manière assez classique en rappelant l'importance de l'enseignement de l'histoire. Je comprends les gens qui se méfient des luttes passées et qui souhaitent plutôt insister sur des enjeux plus contemporains comme l'environnement ou les ressources naturelles. Ces enjeux ont toute leur légitimité, c'est pourquoi on doit les aborder en les inscrivant dans un champ historique, en référence à une intention historique, avec la profondeur de la durée (C-2007). D'où le caractère crucial de la transmission d'un savoir historique ici, pour que les luttes que l'on souhaite mener aujourd'hui puissent s'inscrire dans une *tradition de luttes* qui fait écho à l'enjeu de l'autonomie par exemple, ou encore à la question des écoles. Il s'agit de donner une profondeur de champ historique à nos grands antagonismes, aux grandes oppositions qui ont traversé notre histoire et que les francophones d'aujourd'hui, natifs ou d'immigration récente, puissent être à même de se situer dans ce contexte. Un immigrant qui s'installe dans une communauté de la francophonie canadienne et qui ne comprend pas l'histoire des luttes scolaires au Canada peut difficilement comprendre, à mon avis, la communauté dans laquelle il se trouve. Voilà ce qu'est, à mes yeux, une communauté de destin; elle ne se définit pas par une essence, mais plutôt par l'héritage d'une histoire particulière, par le rappel de ce que nous avons combattu pour être ce que l'on est. Et si on ne transmet pas cette histoire particulière, il devient difficile de se sentir lié à ce destin.

**Et cette histoire-là, est-elle nationale? La nommeriez-vous de cette façon?**

Oui, je la nommerais de cette façon, dans la mesure où l'on s'entend sur ce qu'est l'histoire nationale. En ce qui me concerne, l'histoire nationale c'est avant tout l'histoire d'une *tradition nationale*, entendue ici comme une tradition vivante qui n'a rien de monolithique. J'aime beaucoup le mot de « conversation »; la nation et l'histoire nationale, c'est d'abord une conversation nationale. C'est-à-dire que quand je m'inscris dans une société, je m'inscris dans une longue conversation qui avait lieu avant moi et qui me succédera. Autrement dit, l'histoire nationale ce n'est pas uniquement l'histoire du mouvement autonomiste du Québec, mais plutôt l'histoire du

débat entre les rouges et les réformistes, entre les modernes et les nationalistes du type de Groulx, entre le fédéralisme à la Trudeau et les nationalismes émergents des années 1950 et 1960, etc. (B-2002).

**Je me permets de vous amener sur un autre sujet, qui n'est pas, en revanche, totalement étranger à votre dernière réponse. L'un des axes structurants de la tradition de débat canadienne-française est le statut et l'état de la langue française, plus particulièrement le spectre de l'assimilation et le français parlé comme mesure de l'état du Sujet collectif francophone. En francophonie minoritaire et, dans une certaine mesure, au Québec, deux lectures de ces enjeux cohabitent. La première, celle des « vitalistes », voit le verre à moitié plein et considère que tout élément de consommation francophone, toute forme de parler français et toute sympathie pour le fait français signifie que la francophonie se porte bien. La seconde, plus classique, celle des « assimilationnistes », voit le verre à moitié vide en constatant que le français se parle de moins en moins à la maison, que les biens culturels francophones sont moins consommés et que la « bilinguisation » de la culture est une forme d'état transitoire vers l'anglicisation. Où vous situez-vous dans ce débat ?**

C'est une question difficile, parce qu'effectivement le verre est parfois à moitié vide, parfois à moitié plein ! La peur de disparaître est une caractéristique logée au cœur du *pathos* canadien-français et acadien que je comprends tout à fait. Aussi, j'ai parfois l'impression que certains jouent à l'autruche en niant l'échec du Canada français à se reproduire culturellement à certains endroits. Malgré le fait que le Canada a décidé, dans les années 1960 et 1970, de se déclarer bilingue, avec des institutions et des écoles, il est encore des régions au pays où les taux d'assimilation des francophones sont presque équivalents à ceux des familles canadiennes-françaises qui ont immigré en Nouvelle-Angleterre, et ça c'est un grand échec de la société canadienne. Je suis aussi en désaccord avec les vitalistes lorsqu'ils multiplient les catégories d'appartenance au français, ou encore lorsqu'ils élargissent la définition de « francophone » (en incluant, par exemple, les enfants issus de l'immersion) pour dégager des signes de vitalité plus grands ; c'est un biais de confirmation, qui contribue aussi à diluer la substance même du Sujet francophone.

Pour autant, je dirais que théoriquement, j'ai toujours été un « vitaliste », non pas un vitaliste de dilution, mais un *vitaliste de concentration*. Plutôt que de diluer le référent identitaire des francophones pour en élargir le spectre d'identification, il faudrait miser sur les lieux où les communautés francophones historiques sont encore relativement concentrées et qui ont

encore des forces vives. C'est le cas par exemple du Nouveau-Brunswick ou du nord et de l'est ontarien, où il se trouve encore des communautés qui ont un taux de reproduction comparable à celui du Québec. J'ai déjà écrit quelque part qu'il faudrait mettre en œuvre un « plan Marshall » des communautés francophones historiques, c'est-à-dire soutenir celles où la vitalité est encore importante (D-2003f). La francophonie d'Edmonton a opté pour une telle stratégie de concentration en regroupant dans un même lieu le Campus Saint-Jean, la cité francophone, le journal hebdomadaire francophone, etc. Je salue ce genre d'initiative. Cela en revient à dire que le chercheur qui s'intéresse au devenir des communautés francophones ne peut se fier seulement aux statistiques. Il doit aussi regarder du côté de la sociologie de ces communautés. Une communauté ne se réduit pas à une statistique de nombre; c'est aussi un milieu, des interactions, des institutions, une organisation, une histoire. Pour le coup, le grand défaut des vitalistes aujourd'hui est peut-être d'avoir trop tendance à lire l'avenir de la francophonie strictement en termes de statistiques et de démographie. La pensée de l'américanité québécoise opérait un peu de la même manière, c'est-à-dire en posant une injonction d'ouverture au groupe pour en donner une image plus vivante et dynamique. Le revers de cela, c'est celui de la dilution de la communauté d'histoire et l'illisibilité croissante de la société.

**Donc votre critique des « assimilationnistes », c'est qu'ils ne voient pas les lieux où la francophonie se maintient et se reproduit? Est-ce à dire que vous ne vous reconnaissez pas dans le discours d'un Charles Castonguay, par exemple?**

Effectivement, je ne me reconnais pas pour autant dans la démarche d'un Charles Castonguay ou encore comme celle plus ancienne d'un Roger Bernard, qui manquent parfois de nuance en ne voyant que de l'assimilation<sup>20</sup>.

---

20. Charles Castonguay, « Le recensement au service de l'unité canadienne : comment dissimuler la faiblesse du français », *L'Action nationale*, vol. 93, n° 7, 2003, p. 82-110; Roger Bernard, *Le choc des nombres : dossier statistique sur la francophonie canadienne, 1951-1986*, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français, « Vision d'avenir », 1990.

**Est-ce qu'il y a des indicateurs de vitalité qui vous semblent plus probants que d'autres? Celui, par exemple, de l'écart entre la langue maternelle et la langue parlée à la maison, qui est un classique?**

Mon indicateur est classique: il s'agit de la vitalité des *communautés* francophones, plus que celle des *individus*. Cela revient à ce que j'indiquais précédemment: les «vitalistes» d'aujourd'hui ne s'intéressent pas vraiment à ce genre de variables, celles de la «vitalité» des communautés. Ils s'attachent plutôt à élargir le cadre de définition de ce qu'est un francophone et à multiplier les catégories pour englober le plus d'individus possible. La FCFA et l'ex-ministre québécois Jean-Marc Fournier procédaient exactement de cette manière en disant sur toutes les tribunes qu'il y a 2,6 millions de francophones hors Québec. Le problème, c'est que ce nombre comprend aussi les individus qui ne sont que capables de dire «bonjour»!

**Ne touche-t-on pas ici au cœur de l'enjeu précédemment discuté, à savoir celui de la reconnaissance et du type de reconnaissance? Si la FCFA et le ministre Fournier font cela, n'est-ce pas aussi pour des raisons stratégiques? Plus il y a de francophones, plus on peut penser qu'il y aura des fonds alloués à la francophonie. C'est pour cette même raison que les écoles francophones recrutent de plus en plus du côté des anglophones et des allophones. N'y a-t-il pas une vertu stratégique derrière ça?**

On touche ici l'un des effets pervers de l'évolution du régime linguistique canadien où, sur la foi d'un bilinguisme symétrique, la francophonie se résume à une présence du français, peu importe son extension (D-2006a; D-2005)). C'est une logique qui induit des politiques et des stratégies particulières, par exemple celle d'investir de l'argent et des ressources en Colombie-Britannique pour pouvoir se faire servir en français à l'aéroport de Vancouver, plutôt que de tout miser sur la construction d'un centre communautaire dans les forces vives de la francophonie, comme à Embrun, à Hearst ou à Caraquet. Bien sincèrement, ne pas pouvoir se faire servir en français à l'aéroport de Vancouver, ou encore me faire arrêter pour excès de vitesse par un policier unilingue anglophone à Saint-Andrews, dans le sud-ouest du Nouveau-Brunswick, je ne pense pas que ce soit un grand enjeu pour la francophonie.

**En revanche, exiger des services en français en tout lieu et en tout temps, n'est-ce pas aussi une manière de donner une visibilité au français, de rappeler qu'il existe comme langue officielle et comme langue publique au Canada?**

Oui, mais c'est aussi une impossibilité. J'ai l'impression que l'on pourrait concentrer davantage nos efforts dans la construction et l'aménagement de lieux. Je ne suis pas contre le bilinguisme pancanadien ; il doit être maintenu dans la fonction publique fédérale ou encore dans les grands services offerts à la population. De là toutefois à en faire une utopie selon laquelle le français et l'anglais doivent devenir des langues publiques un peu partout, il y a une marge. C'est non seulement irréaliste, mais ça nuit aussi à toute forme de planification stratégique.

**C'est qu'il y a un versant utopique au bilinguisme officiel, c'est de ça finalement que vous vous méfiez...**

Oui, c'est le même versant utopique et abstrait que je retrouve dans le juridisme ou le cosmopolitisme. Il y a, d'un côté, les grands principes du bilinguisme et, de l'autre, leur aménagement dans la société. Cette seconde voie avait été privilégiée par la commission Laurendeau-Dunton, en proposant une forme de territorialisation de la langue par le biais des districts bilingues, idée qui n'a pas été retenue par la suite. Je pense aussi, plus récemment, à quatre ministres libéraux qui avaient demandé à ce que leurs notes exécutives, c'est-à-dire toute la documentation qui passe par leur bureau, soient rédigées en français. Marcel Masse l'avait fait aussi au ministère de la Défense, à l'époque du gouvernement Mulroney. Ce genre d'initiative, survenue peu souvent dans l'histoire, n'a pas moins opéré des changements très concrets, en obligeant notamment tout l'appareillage de la fonction publique à pouvoir travailler en français. C'est ça le bilinguisme réel.



## Chapitre 9

# Penser le monde par l'autre bout de la lorgnette : petite société et cosmopolitisme

---

**François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel:** Depuis plus d'une dizaine d'années, vous œuvrez pour le développement d'un chantier de recherche sur les « petites sociétés », envisagées à la fois comme objet et comme prisme d'analyse des grands enjeux contemporains (B-2005). En quoi la question des petites sociétés est-elle, pour vous, la grande question politique de notre époque?

**J**oseph Yvon Thériault: Pour bien comprendre mon intérêt pour les petites sociétés aujourd'hui, il faut d'abord rappeler l'une des dynamiques fondamentales de la modernité, soit celle d'avoir introduit un élément de réflexivité dans le regard que la société porte sur elle-même. Si la question des finalités de la société, de son être-ensemble, se pose avec une acuité particulière en modernité, c'est parce qu'elle n'est plus entièrement enrobée dans un discours extra-monde ou métasocial, qui serait extérieur à elle-même, comme la religion ou même la tradition. Ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie, du déterminé à l'indéterminé dans les sociétés modernes a plutôt fait de ces dernières des projets à construire par la voie d'une intention et d'une action humaines. C'est dire que ce processus s'est accompagné d'une profonde angoisse existentielle, car il rendait l'Homme en partie responsable de son propre devenir.

Pour contrer cette angoisse et pallier la perte des grands référents traditionnels, les sociétés se sont donné, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, de grands métarécits politiques comme le socialisme, le communisme, le libéralisme mais aussi, et surtout, des métarécits nationaux à partir desquels il est devenu possible pour celles-ci de faire sens du monde. Ces métarécits, qui se sont déployés

sur plus d'un siècle, ont surtout été le lot des grandes sociétés, qui y ont trouvé une source de stabilité, de permanence et de légitimité. À l'inverse, les petites sociétés ne se sont jamais vraiment libérées de leur angoisse existentielle. Dès le départ, elles ont été contraintes par leur fragilité constitutive et leur mode d'existence non hégémonique à rendre constamment raison, pour les autres autant que pour elles-mêmes, de leur présence au monde, de leur différence et de leur adhésion à la grande marche du progrès. Or, l'avènement de la postmodernité et des phénomènes corollaires de globalisation, d'américanisation, de pluralisme et d'individualisme ont profondément ébranlé les grands récits que les sociétés se sont données d'elles-mêmes et fragilisé le modèle de l'État-nation dans sa capacité à instituer les rapports sociaux. En ce sens-là, l'angoisse qui travaille les grandes nations aujourd'hui rejoint, d'une certaine façon, celle qu'ont toujours connue les petites nations. C'est dire que leur expérience sociétale et leur imaginaire, celui de la fragilité, du tragique et du questionnement sur l'intentionnalité qu'elles peuvent donner au monde prend, de nos jours, un visage autrement universel qui remet en question autant les défis et les conditions d'existence de la forme nationale, du vivre-ensemble et de la démocratie que l'histoire même de la modernité. Dit autrement, la question des petites sociétés n'est rien d'autre que la question de la diversité culturelle et des lieux politiques qui permettent le déploiement de cette pluralité dans le contexte d'un universalisme civilisationnel porté à l'uniformisation et à l'expansion des mondes communs (D-2005d ; D-2005e). C'est en ce sens-là que, dans l'univers politique contemporain, la plupart des sociétés apparaissent en fait comme des « petites sociétés ».

**Vous passez de « petites sociétés » à « petites nations ». Ce sont, encore ici, des synonymes pour vous ?**

Oui, en quelque sorte. De la même manière que « faire société » signifie pour moi « faire nation », je dirais que petite société équivaut à petite nation. À l'origine, le terme « faire société » m'était venu des travaux portant sur la social-démocratie et la construction civique des sociétés. Il était aussi couramment employé au sein d'un groupe de réflexion, composé d'universitaires d'Europe de l'Est, dont j'étais membre au début des années 2000 à l'intérieur du réseau de l'Association internationale des sociologues de langue française.

Effectivement, on peut penser que pour des universitaires d'Europe de l'Est, l'idée nationale est un peu... toxique, probablement encore lourdement chargée.

Oui, et je soupçonne qu'au Québec, le fait de choisir petite société plutôt que petite nation se liait beaucoup au contexte post-référendaire, où les intellectuels étaient davantage tenus de réfléchir sous un éclairage plus « civique » que « culturel » ou « ethnique ». Depuis quelques années, toutefois, je tends à revenir à l'usage du terme « petite nation ».

Pourrait-on dire que la question de la petite société, ou de la petite nation, constitue un « cas type » de la réflexion qui traverse votre œuvre ? C'est-à-dire que la petite nation incarne, me semble-t-il, cette autre moitié de la modernité, cette *identité à l'épreuve de la modernité* que vous suivez depuis les débuts de votre trajectoire. Elle est, en quelque sorte, le pendant culturel de la modernité, son versant traditionnel, collectif, singulier...

Oui, tout à fait. De l'articulation entre « systèmes » et « monde vécu », fort présente dans mes premiers travaux, en passant par l'affirmation nationalitaire jusqu'à la petite nation comme rappel des fondements politique, historique et culturel de la modernité, il y a effectivement une continuité. On pourrait aussi faire le lien avec la théorie de la dépendance, en ce sens que je reste toujours dans le regard d'une sociologie non hégémonique. Avec une certaine différence toutefois, dans la mesure où la dépendance, qui plaçait la focale surtout sur les enjeux de domination, a évolué aujourd'hui vers les *postcolonial studies*, qui abolissent l'idée nationale, voire l'idée même de société (D-2002d). On le voit par exemple chez les « ethno-scapes » d'Arjun Appadurai, où l'espace national ne définit plus aucune frontière aux identités culturelles. Les ethnies sont envisagées comme des plaques mouvantes transfrontalières, agglutinées en diasporas dont l'acteur est un individu qui effectue lui-même une synthèse entre ses contextes locaux et l'espace monde; il n'y a ni sociétés, ni États, ni nations dans le paradigme des « scapes<sup>1</sup> ». C'est peu dire que je me suis éloigné de cette perspective au profit d'une interrogation davantage centrée sur la perpétuation des systèmes culturels, du monde commun vécu et des volontés de reconnaissance à ce niveau. Car, dans petite société/nation, il y a surtout les mots « société » et « nation », entendus ici comme affirmation d'une volonté de vivre en commun à partir d'un contexte et d'un lieu particulier qui s'exprime dans sa *positivité* plutôt que comme une illusion, un construit dont il s'agirait de

1. Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005.

dévoiler les mécanismes de domination (D-2015c). Cette idée prolonge ma vision dualiste de la modernité, comme produit à la fois d'un processus de « rationalisation du monde » et d'un processus de réenchâtement de ce monde par la culture et les traditions.

**Dans quelle mesure votre critique des *postmodern studies*, de type postculturelles et postcoloniales, se lie-t-elle à votre réflexion contemporaine sur le cosmopolitisme, sujet auquel vous avez d'ailleurs consacré votre plus récent ouvrage (B-2019)?**

C'est tout à fait lié. Je note que le débat qui opposait les communautariens et les libéraux dans les années 1980 et 1990 s'est transposé, de nos jours, dans une opposition entre le nationalisme et le cosmopolitisme. Confrontées à l'effacement croissant de la place de l'État-nation, ces deux formes philosophiques balisent, me semble-t-il, nos réflexions sur la réorganisation du monde d'aujourd'hui. Par cosmopolitisme, j'entends surtout ici une posture qui consiste non seulement à prendre acte de l'effacement de la nation, mais aussi à en accélérer le processus pour penser une nouvelle forme d'organisation du monde qui serait « cosmopolitique », entendu ici comme un troisième niveau de gouvernance adapté à des sociétés aux identités plus individualisées ou mondialisées, ouvertes aux humanités plurielles plutôt qu'inscrites dans des référents nationaux. De telles sociétés, oscillant entre le local et le mondial sans médiations nationales, exigeraient des organisations et un droit international, géré par des tribunaux internationaux auxquels pourraient avoir recours les individus. La modernité cosmopolite rejoint l'idée d'une citoyenneté du monde, où le dénominateur commun des individualités aux multiples appartenances serait celui d'une commune humanité, uni dans une cosmopolitique qu'il s'agirait de judiciaire et d'organiser à un niveau supranational. J'entrevois le cosmopolitisme comme un dépassement du multiculturalisme, en ce sens que le multiculturalisme postulait encore une juxtaposition de communautés *par rapport* à l'État-nation<sup>2</sup>. Pour sa part, le cosmopolitisme sollicite directement l'individu dans la construction de sa propre subjectivité, et l'État n'apparaît que comme une structure procédurale contraignante, un simple lieu de régulation territoriale. Encore ici, Appadurai représente le cas type de l'intellectuel cosmopolite; comme il l'indique lui-même, son appartenance aux États-Unis est purement utilitaire et son identité, fabriquée par un ensemble d'appartenances. Habermas, à un autre degré, s'inscrit aussi dans cette

2. David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 1995.

mouvance lorsqu'il parle d'une « constellation postnationale », et en appelle à la création d'instances supranationales et universelles qui dépasseraient l'échelle de l'État-nation<sup>3</sup> (B-2019; C-2012, D-2012d).

**Vous distinguez néanmoins le cosmopolitisme européen du cosmopolitisme américain, dont l'affirmation passerait paradoxalement, chez ce dernier, par un patriotisme et un nationalisme très forts...**

En effet. En Europe, le cosmopolitisme est vu comme œuvrant explicitement à une forme politique postnationale. Il est vu comme une manière de renouer avec une certaine conception abstraite, pleinement universelle, des Lumières (c'est la « dialectique positive des Lumières » d'Ulrich Beck) qui contribuerait, toujours selon Habermas, à « achever le projet de la modernité ». Aux États-Unis, la réflexion sur le cosmopolitisme ne pose pas la question du dépassement de la forme politique nationale. Ou du moins, si elle la pose, c'est pour la rabattre *illico* sur la forme nationale, c'est-à-dire que les penseurs américains qui exaltent le cosmopolitisme le font – paradoxalement – en le nationalisant, puisqu'ils présentent les États-Unis comme la nation cosmopolite par excellence. C'est un cosmopolitisme moins politique que culturel. Il y a une forme d'exceptionnalisme américain dans cette expression du nationalisme par le cosmopolitisme, qui est une manière singulière de neutraliser la tension entre la prétention universaliste-cosmopolite et la prétention particularisante-nationaliste. Le cosmopolitisme, malgré sa prétention exclusivement universelle, ne pouvait se passer d'un lieu, d'un contexte et d'une histoire (nationale) pour se réaliser et se comprendre. C'est ce que je pense de tout cosmopolitisme, il est toujours à son insu enraciné (*rooted cosmopolitanism*)<sup>4</sup> (D-2012a; d2012e).

**Diriez-vous que cette adéquation parfaite entre affirmation nationale et affirmation cosmopolite fait des États-Unis l'archétype de la « grande nation » ?**

Oui, je le pense. La grande nation est effectivement celle dont le particularisme est aussi un universalisme, dont la culture nationale tend à se confondre avec les grands processus civilisationnels de la modernité. Michelet disait que toutes les nations visent la réalisation du progrès, entendu dans le sens universaliste des Lumières, c'est-à-dire comme une élévation vers la reconnaissance de l'individu et de la liberté. Les États-Unis

3. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

4. Will Kymlicka et Katryn Walker, *Rooted Cosmopolitanism*, Vancouver, UBC Press, 2012.

sont probablement l'incarnation la plus parfaite de cela. C'est sans doute la société qui a été le plus capable d'intégrer son particularisme sous le signe d'un récit universel, que ce soit dans l'idée de l'Amérique comme « nouvelle Jérusalem », ou encore la démocratie américaine, revendiquée par les protestants les plus radicaux (et identitaires) comme summum de la liberté moderne. Le « mythe national américain » qui prend forme dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle tend à se confondre avec le projet moderne de civilisation ; son intention nationale émane, en son fond essentiel, des procès institutionnels de la modernité (B-2002 ; B-2013). C'est dire que le projet cosmopolitique contemporain est un projet qui, à mon sens, ne marche pas parce qu'il ne réalise pas sa promesse, il se « reculturalise » et se « renationalise », qui plus est souvent à la manière d'une revanche des nationalités et des peuples relativement à l'endroit d'un cosmopolitisme européen technocratique et froid.

**Enfin, le discours décliniste sur les États-Unis, dont la puissance se diluerait dans un monde de plus en plus multipolaire, ne va pas nécessairement de soi pour vous. L'Amérique serait-elle encore toute-puissante, du moins culturellement, symboliquement ?**

Du point de vue politico-économique, il est évident que les États-Unis ne retrouveront pas l'hégémonie qu'ils ont connue au XX<sup>e</sup> siècle. En revanche, comme vous dites, l'Amérique reste une toute-puissance culturelle ; je pense que le récit national américain a encore de beaux jours devant lui. Sa forte capacité d'intégration m'impressionnera toujours. Je suis ébahi de voir, par exemple, comment les Américains issus de l'immigration tendent à se représenter leur assimilation à la société américaine comme un élément positif à son projet, une petite société comme le Québec ne peut que rêver d'une telle représentation. C'est la fameuse image du *salad bowl* (plutôt que celle du *melting pot*), qui insiste sur l'idée que, même après le mélange, on reconnaît encore les morceaux constitutifs du peuple américain – en l'occurrence, des morceaux « identitaires » des communautés immigrantes qui ont peuplé l'Amérique. Et c'est donc justement parce qu'elle est nationaliste que l'Amérique va rester une grande puissance.

C'est ce qui m'amène à dire que les cosmopolitistes ont tort sur deux points. D'abord, ils ne sont pas à même d'imaginer des institutions supranationales suffisamment consistantes pour assurer une solidité au vivre-ensemble et, surtout, assurer la solidarité et le lien social que l'État-nation a permis en redistribuant, aussi imparfaitement soit-il, les richesses pour compenser l'effritement des sociétés modernes. Ensuite, le projet

cosmopolite que nous annoncent les Beck et Habermas, celui d'une vie politique nationale substituée par une gouvernance sans gouvernement, ne me semble pas se réaliser avec l'évolution effective de la mondialisation<sup>5</sup>. Ils confondent la tendance du monde moderne à la dépolitisation (ce que je ne conteste pas) et son effectuation. Ils oublient que l'imaginaire démocratique, comme processus en continuelle réinvention depuis près de cinq siècles, reconduit toujours les subjectivités et les intentions politiques. Il y a d'ailleurs plusieurs exemples, dans les deux dernières décennies, qui nous montrent que le politique rebondit. Les guerres d'Irak, d'Afghanistan ou de Syrie, par exemple, ont été menées au nom de valeurs politiques et d'intérêts nationaux ; les débats autour de l'histoire, des valeurs nationales et du patriotisme par rapport au multiculturalisme rappellent l'importance pour les populations de se situer dans un récit englobant qui les transcende. Le désenchantement croissant relativement aux promesses d'une Union européenne jugée trop libérale, technocratique et méprisante envers les peuples traduit un besoin d'enracinement social-historique ; la récente période de crise économique a fait ressurgir l'idée d'une régulation nationale et sociale par les États ; les pays émergents de la mondialisation comme la Chine, la Russie, le Brésil, le Chili et l'Argentine sont encore dans des logiques de construction nationale. Il suffit également de voir que dans les pays de l'OCDE, 45 à 50 % de la richesse est médiée par les instances étatiques, puis redistribuées sous une forme ou une autre dans des espaces communs ou publics nationaux. Sur le plan international, le pourcentage est infiniment plus bas, de même que pour le marché commun européen, cela stagne autour de 3 ou 4 %. On le voit, chiffres à l'appui, l'Europe sociale n'arrive pas à se construire car c'est un système trop abstrait.

**Votre description du cosmopolitisme américain me fait penser au Canada, du moins au projet canadien contemporain comme il a été envisagé par Pierre Trudeau et poursuivi, dans une version radicalisée, par le fils. C'est l'idée du Canada comme « idéal moral<sup>6</sup> », comme « plus meilleur pays au**

5. Ulrick Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Paris, Aubier, 2006 ; Jürgen Habermas, *La Constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012.

6. François Charbonneau, « Le meilleur pays au monde : le Canada comme idéal moral », *Argument*, vol. 7, n° 1, Automne 2004 – Hiver 2005.

**monde», qui serait une terre postnationale prête à accueillir toutes les cultures réconciliées sur le plan individuel. N’y a-t-il pas dans la pensée Trudeauiste de l’universel quelque chose du cosmopolitisme américain ?**

C’est une question que je me suis déjà posée et dont j’avais tenté une réponse dans une conférence intitulée « Le Canada est-il vraiment une société cosmopolite ? » (D-2009a). Je parlais du célèbre texte de Georges Grant, *Lament for a Nation*<sup>7</sup>, qui me semblait offrir une piste intéressante pour discuter de l’identité canadienne. Dans ce texte, rédigé au milieu des années 1960, Grant présente le Canada (anglais) comme une proposition sociétale conservatrice, celle de construire au nord de l’Amérique une société d’ordre et de modération, puisée à même les racines protestantes anglaises de son peuplement britannique, à l’encontre des principes absolus du libéralisme démocratique américain. Or, pour Grant, la défaite électorale de Diefenbaker et la soumission du Canada à la politique militaire de l’OTAN dans la crise des missiles avaient signalé l’ultime défaite de cette intention conservatrice, du moins l’impossibilité théorique pour cette dernière de se perpétuer par rapport à l’intégration continentale du monde contemporain, la grande marche quasi impériale des idéaux libéraux américains et le déploiement de l’univers technicien du monde moderne. Selon Grant, dorénavant, la société canadienne n’existerait plus en s’appuyant sur une communauté d’histoire substantielle et particulière, mais plutôt en se soumettant à la technique, au marché et au libéralisme, bref à une vision américaine du monde. Aussi pessimiste soit-il, le constat de Grant semble s’être confirmé dans les décennies qui ont suivi. De l’impossibilité culturelle du Canada (avec le multiculturalisme), nous sommes passés à son impossibilité politique (avec la charte des droits et le gouvernement des juges) et, finalement, à son impossibilité économique (avec l’Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), qui a confirmé la continentalisation de son économie). Dans mon texte, j’interprétais l’émergence du Canada postmoderne et cosmopolite (celui chanté par Bono, et raconté par Anthony Giddens, Margaret Atwood, Trudeau fils, etc.) comme le renversement optimiste du paradigme grantien. C’est-à-dire que ce qui posait problème chez Grant (la perte d’un Canada fondé sur un récit historique endogène) est progressivement devenu l’intention même du Canada. Ce qui en signalait jadis l’impossibilité devenait désormais une vertu. S’il

---

7. Traduit en français sous le titre: George Grant, *Est-ce la fin du Canada? Lamentation sur l'échec du nationalisme canadien*, Montréal, Hurtubise, 1988.

voyait le Canada aujourd'hui, Grant dirait probablement qu'il étaye sa thèse : effectivement, le Canada n'est plus tant une nation qu'un monde en miniature, la première société postmoderne au monde.

Dans cette même conférence, je concluais en soulignant un paradoxe très révélateur. Michael Ignatieff, ex-chef du Parti libéral du Canada, prétendant au poste de premier ministre, était le neveu de Grant et, surtout, l'incarnation presque paroxystique du Canada impossible que regrettait son oncle. Intellectuel et universitaire cosmopolite, longtemps reporter sans frontière à Londres et professeur à l'Université Harvard, Ignatieff avait fait de la défense des droits internationaux, contre les nationalismes, l'un de ses principaux combats intellectuels. Or, j'interprétais son retour au Canada comme un puissant révélateur du paradoxe de la pensée cosmopolite : Ignatieff s'était rendu compte que pour agir sur le monde, pour le transformer et lui donner une intention, il devait s'ancrer quelque part, *appartenir* à un lieu sur terre (en l'occurrence, un lieu national). Comble d'ironie, dès son retour au pays, Ignatieff s'était mis à l'écriture de *True Patriot Love*<sup>8</sup>, un ouvrage d'enracinement, portant sur la famille de sa mère, dans lequel il critiquait notamment le pessimisme des constats de son oncle. Je voyais dans cela une limite de la prétention cosmopolitique et, en même temps, un autre témoignage d'un besoin de politique ressenti aujourd'hui par quelqu'un qui avait toujours estimé l'avoir dépassé.

**Certains ont d'ailleurs attribué la défaite d'Ignatieff en 2011, contre les conservateurs, à son déficit de *pathos* canadien, du fait notamment qu'il avait passé plusieurs années aux États-Unis...**

Je pense que plusieurs personnes ont en effet perçu quelque chose d'un peu artificiel dans son *True Patriot Love*!

**Dans ce cas-là, peut-on dire de Justin Trudeau qu'il est un cosmopolite canadien réussi? Pour le coup, il est aussi cosmopolite qu'Ignatieff et, en plus, fils du pays, appartenant à la grande dynastie des Trudeau...**

D'une certaine manière, on pourrait effectivement dire qu'il incarne un succès du cosmopolitisme canadien. Mais en même temps, il est aussi la démonstration que le cosmopolitisme ne fonctionne pas parce que pour se traduire pleinement en proposition politique, il doit se reconstituer dans un nationalisme canadien. Ça rejoint, encore une fois, l'idée qu'il y a un

---

8. Traduit en français sous le titre : Michael Ignatieff, *Terre de nos aïeux. Quatre générations à la recherche du Canada*, Montréal, Boréal, 2009.

double versant à la modernité. Dans un premier temps, elle s'est construite dans l'horizon philosophique des Lumières, c'est-à-dire un horizon sans frontière, celui de l'Homme universel, qui puise sa raison à même une commune humanité plutôt que dans des pratiques culturelles particulières. Kant avait bien perçu ce premier versant de la modernité lorsqu'il parlait de la « république-monde<sup>9</sup> ». Cela dit, au risque de me répéter, il s'agit là seulement d'une moitié de l'Histoire. L'autre versant de la modernité, c'est le romantisme, celui de Herder, qui répond à la philosophie des Lumières en rappelant que l'humanité ne se construit pas dans une abstraction, par détachement ou par déracinement du monde<sup>10</sup>. Au contraire, l'humanité se construit par un enracinement, par un ancrage et se révèle à nous comme un ensemble de communautés distinctes formant un *humanitas*. L'universalisme chez Herder, que l'on retrouve aussi chez Montesquieu, correspond plutôt à un amour de la différence, un plaidoyer pour la diversité des sociétés dans le monde. Ces deux versants de la modernité recourent en fait deux lectures de l'universalisme : d'un côté, il y a un universalisme *abstrait*, juridique, qui conduit à une cosmopolitique et, de l'autre, un universalisme *concret*, substantiel qui conduit à la reconnaissance des diversités humaines. Le problème avec nos sociétés d'aujourd'hui, c'est que l'on tend à privilégier une lecture univoque de la modernité à partir de son premier versant, comme si le second – communautaire, culturel et historique – était étranger à sa trajectoire. De nos jours, la reconnaissance de la diversité et du pluralisme s'entend au sens d'un pluralisme individuel plutôt que sociétal ou collectif.

**Est-ce donc aussi en cela que la petite nation est heuristiquement pertinente, voire nécessaire, de nos jours? C'est-à-dire qu'elle serait l'entité porteuse du projet herderien qui confronte radicalement le cosmopolitisme, que celui-ci soit français, américain ou canadien?**

Effectivement, comme je l'indiquais, réfléchir au sort de la petite nation aujourd'hui c'est œuvrer, quelque part, à la préservation de la diversité des mondes communs, d'une pluralité humaine qui ne s'entend pas uniquement à travers le prisme libéral de l'individu. La petite nation, dans sa généalogie romantique, nous rappelle aussi cette vérité fondamentale sur la construction des États-nations modernes, à savoir que leur énonciation d'une loi et d'une citoyenneté partagées a toujours dû s'appuyer sur un

9. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), Paris, Gallimard, 2009.

10. Johann Gottfried von Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit.

substrat plus pesant, celui d'une histoire (nationale) commune. Le mariage de l'État et de la nation, c'est la confirmation que la loi n'est pas suffisante pour faire société. Elle doit s'adjoindre une solidarité citoyenne qui naît de pratiques, d'histoire, d'une langue commune, etc.

**Voyez-vous la mondialisation comme une occasion heureuse pour les petites nations, un peu à l'image des théoriciens des « nouveaux nationalismes » (dont Michael Keating)<sup>11</sup>, qui y perçoivent surtout la promesse d'une prospérité économique accrue?**

Je répondrais d'emblée en rappelant qu'il faut distinguer la mondialisation comme processus social, comme *fait sociologique* (l'extension du commerce, des communications et des mouvements de populations), de la mondialisation comme *idéologie*, que l'on retrouve au fondement du projet politique cosmopolite. Il s'agit pour cette dernière de proposer une cosmopolitique qui soit en adéquation avec la cosmopolitisation sociale, c'est-à-dire dans le sens d'une dérégulation néolibérale des États-nations. Cette mondialisation-là, qui en appelle à l'avènement d'une structure étatique post-ethnalisée, universaliste et procédurale, n'est certainement pas une chance pour les petites nations. C'est, au contraire, d'une plus grande régulation culturelle, sociale et économique sur le plan des États, respectueuse du pluralisme collectif et vectrice de solidarité, dont les petites nations ont besoin.

**N'y a-t-il pas aussi des risques associés à la mondialisation des migrations? Je pense surtout ici au cas de l'Europe de l'Est, où l'on voit des petites nations comme la Pologne et la Hongrie qui réactivent leurs mythes fondateurs comme bouclier de l'Occident chrétien par rapport aux vagues migratoires venues du monde arabo-musulman.**

Oui et non. C'est-à-dire que cette poussée populiste ne me semble pas motivée par l'idée d'un renforcement des prérogatives des petits États-nations à l'intérieur de l'Europe ni par une volonté de se poser en agent de régulation de la société. On a plutôt affaire ici, il me semble, à un réflexe défensif, dirigé contre l'étranger musulman plutôt que l'aspiration à une politique d'autonomie et d'autosuffisance. Il y a dévoiement ici d'un nationalisme « positif », qui visait plus le développement d'un sujet historique que celui de la peur de l'étranger intérieur.

---

11. Michael Keating, *Plurinational Democracy: Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

**Dans ce cas, lorsque vous parlez de petites nations, s'agit-il des petites nations de l'« autre Europe », celles du Centre et de l'Est, ou alors celles de l'Ouest ?**

Je pense aux deux, et c'est là qu'on voit que les petites nations n'ont pas nécessairement toutes la même réaction relativement à la mondialisation. Les petites nations d'Europe de l'Ouest (la Catalogne, l'Écosse, la Flandre, etc.) acceptent, dans une sorte de fuite en avant, de faire le pari de la mondialisation. Elles espèrent ainsi que la mondialisation leur offrira une plus grande autonomie et une plus grande marge de possibilités, quitte à devoir diluer la revendication culturelle de la petite nation au nom d'une forme d'utilitarisme. À l'inverse, les petites nations d'Europe de l'Est s'engagent plutôt sur la voie du repli défensif par rapport à la mondialisation, en renouant avec leur histoire et en se réenracinant dans un passé plus culturel. Ce qui me frappe, en voyant se dessiner ces deux pôles, c'est l'absence d'une véritable réflexion sur la construction d'une Europe des nations, c'est-à-dire d'une Europe qui favoriserait le déploiement de régulations sociopolitiques sur le plan des nations. Cette ambition ne doit pas procéder d'une politique protectionniste par rapport à l'étranger (nationalisme négatif), mais plutôt d'une solidarité culturelle et étatique endogène au groupe (nationalisme positif) (B-2005).

**Mais c'est tout de même contre l'Europe et ses quotas d'immigration que les petites nations d'Europe de l'Est ont commencé à ériger des frontières...**

Oui, c'est vrai, mais ce qu'il faut comprendre, c'est que la transition de l'Europe de l'Est depuis le communisme vers l'Europe libérale et démocrate s'est faite avec une immense candeur. Cette nouvelle Europe qu'on leur proposait avait encore un grand pouvoir d'attraction dans les années 1990 ; personne ne s'imaginait que cette Europe prendrait un virage post-historique et technocratique. Les petites nations d'Europe de l'Est n'ont en fait pas mesuré, au moment de leur adhésion à l'Union européenne, la perte d'autonomie et de contrôle sur leur culture que cela impliquait. Ces nations sont présentement dans une phase où elles prennent conscience de cet enjeu, et ce, aussi brutalement que négativement, sans être passées par une phase réflexive sur le sens de leur autonomie politique. Elles sont dans le « nous négatif », c'est-à-dire que leur réaction n'a pas encore été de l'ordre d'une proposition politique affirmative classique, qui consisterait à poser la question nationale en référence aux obstacles que pose l'Europe à leur historicité et à leur capacité de faire société (B-2019).

**Pour vous, le Québec souscrit-il à la catégorie de petite société ou de petite nation? Ou alors, en constitue-t-il un cas limite? Un État-nation qui est petit, ou pas achevé?**

Revenons à l'idée que dans la modernité, le véhicule par excellence pour faire société fut le regroupement national. Sous tous ses angles, le Canada français, et maintenant le Québec, est une petite nation. Le Québec est i) une nation parce qu'il fait société et ii) une petite nation en raison de sa fragilité dans l'histoire et de sa peur de disparaître. Cela est vrai depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Les petites nations, dit Milan Kundera, peuvent mourir et savent qu'elles le peuvent. L'hymne national polonais commence par ces mots poursuivait-il, «La Pologne n'est pas encore morte<sup>12</sup>». Le caractère central pour moi de la petite nation est donc la fragilité existentielle. Il y a des petites nations sans État et d'autres avec des appareils politiques plus ou moins achevés. Là n'est pas la question, l'existence nationale d'un État-nation comme la Bulgarie reste précaire dans un contexte de mondialisation, même s'il a tous les atouts d'un État indépendant. Un Québec indépendant restera une petite nation.

**Si le Québec est une petite nation pour vous, qu'en est-il de l'Écosse?**

La petite nation, je le précise, ne se définit pas objectivement par sa démographie ni par ses capacités institutionnelles. Elle se définit plutôt en référence à un critère subjectif, c'est-à-dire par la représentation précaire qu'elle se fait de sa propre existence et de son devenir national. Si elle porte un désir d'historicité et d'universalité comme les grandes nations, ce désir se bute à sa petitesse et reste toujours inachevé. Si la Russie, l'Angleterre ou la Suisse ne sont pas des petites nations, c'est d'abord parce qu'elles n'ont pas l'habitude de se poser la question de leur légitimité ni de leur survie. En ce sens-là, l'Écosse souscrit au paradigme de la petite nation. Ses velléités indépendantistes en témoignent éloquemment. Cela étant, un peu à la manière du Québec contemporain, la petite nation écossaise a eu tendance à atténuer la dimension culturelle particularisante de ses revendications pour plutôt surinvestir les critères universalistes de la modernité, ceux de l'«ouverture», du pragmatisme et de l'utilitarisme. C'était d'ailleurs surtout sur la foi d'un pragmatisme économique et libéral que s'est menée la dernière campagne en faveur de l'indépendance écossaise. Ce discours me laisse songeur; peut-on faire l'indépendance d'un peuple au nom d'un facteur

12. Milan Kundera, «Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale», *Le Débat*, n° 27, novembre 1983.

conjoncturel comme celui de l'utilitarisme économique? L'indépendance peut-elle se passer de la référence à un *pathos*, à une communauté d'histoire singulière? J'en doute.

J'aimerais vous poser une question sur les rapports entre fragilité et créativité, qui prolongera une discussion précédente. À vous lire et à vous écouter, la petite nation apparaît comme une posture *satisfaisante*, en tant qu'elle est créative, qu'elle génère quelque chose de particulier, de substantiel. Tirillée et incertaine face à elle-même, la petite nation ne serait pas pour autant un état transitoire vers l'indépendance ou vers un mieux-être. Elle serait quelque chose en soi de légitime et de satisfaisant. Est-ce que je me trompe en disant cela?

La posture de la petite nation, qui est celle d'une interrogation perpétuellement reconduite sur le soi collectif, répond à un besoin profondément humain, celui de faire sens de sa situation dans le monde. Toutes les sociétés modernes sont traversées par cet enjeu, et peut-être plus encore aujourd'hui qu'auparavant. Si les grandes nations arrivent encore à subsumer ce questionnement derrière la force de leurs systèmes d'éducation, la puissance de leurs industries culturelles ou encore la stabilité de leurs récits nationaux, les petites nations n'ont pas ce luxe; elles ne peuvent sublimer leur culture nationale dans la civilisation. Cette angoisse existentielle est évidemment difficile pour ces dernières, parfois même douloureuse, mais elle incite à l'action, à la réflexivité. C'est en ce sens-là que je dirais que la petite nation suscite une forme de créativité. François Paré, dont on a déjà parlé, l'a bien exposé dans ses *littératures de l'exiguïté*, concept désignant les « petites littératures » dont la production en situation d'isolat leur insuffle une part d'originalité et de vitalité. Plutôt que d'y percevoir une forme de misérabilisme, Paré y décèle plutôt, à juste titre, une « condition positive de la création ». Ces littératures ne sont pas plus légitimes ni plus grandes que les autres; il se trouve seulement que leur créativité est particulièrement redevable d'un questionnement continu sur elles-mêmes. Certains y verront l'expression d'une insécurité identitaire, d'un repli sur soi. J'y vois, pour ma part, l'une des forces motrices des petites sociétés qui leur ont permis de s'exprimer malgré la faiblesse de leurs institutions, de leur public littéraire, etc. Elles sont, autrement dit, *étrangement* créatives considérant leur faible institutionnalisation.

**Diriez-vous, de ce point de vue, que les petites nations sont *chanceuses* d'être fragiles?**

Non, ce n'est pas une chance, car il y a évidemment un intérêt à pouvoir jouir d'une forme de stabilité culturelle et de quiétude identitaire, où les repères et les codes sont connus et établis. Fernand Dumont avait déjà dit à Serge Cantin, avant son départ pour l'Europe où il allait poursuivre ses études, qu'il aurait à porter le Québec « comme un enfant<sup>13</sup> ». Aussi originale et créative soit-elle, cette exigence n'en est pas moins angoissante!

**Cette créativité associée à la disposition existentielle des petites nations ne rejoint-elle pas directement votre réflexion sur la démocratie comme lieu d'indétermination et de réflexivité permanente?**

Oui, c'est clair que l'un a nourri l'autre. L'idée de la trame créative des petites nations rejoint, dans une certaine mesure, la trame créative que je perçois dans la démocratie envisagée dans son sens lefortien, c'est-à-dire comme une communauté humaine d'action et de décisions, qui est contrainte de se questionner continuellement sur les modalités de son auto-institutionnalisation (D-1991b). La culture démocratique, comme la culture de la petite nation, est une culture d'angoisse et d'indécision, travaillée par une tension structurante entre la civilisation et la culture, entre l'idéal cosmopolitique et le lieu effectif de sa réalisation (la nation politique). Les deux réflexions se lient dans leur propension à réintroduire un Sujet substantif, un lieu d'intégration sociétal et culturel, dans la discussion sur l'État et les sociétés modernes.

---

13. Serge Cantin, *Ce pays comme un enfant. Essais sur le Québec 1988-1996*, Montréal, Éd. de l'Hexagone, 1997.



## Chapitre 10

# Pour une sociologie classique renouvelée

---

***François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Votre œuvre est traversée par une réflexion sur la discipline sociologique, souvent énoncée dans les préambules de vos ouvrages. Pensons à Critique de l'américanité, dont une partie importante est consacrée à la sociologie compréhensive d'inspiration wébérienne. Quelle importance accordez-vous à la réflexion sur la discipline sociologique et quels en seraient les grandes lignes, les grands enjeux et les principales préoccupations? De même, quelles vertus particulières la discipline sociologique aurait-elle à votre avis par rapport aux autres sciences sociales? Qu'est-ce qui fait sa particularité?***

**J***oseph Yvon Thériault: Je ne me définirais pas comme un théoricien de la sociologie ni comme un sociologue qui a voulu faire une œuvre de théoricien. Rarement ai-je écrit des textes de théorie sociologique, sinon autour de Claude Lefort (D-2015b; D-1994g) et de Jürgen Habermas (D-1991a, D-1994h). Cela n'enlève toutefois rien à mon intérêt pour la pensée et le travail théorique, que j'ai surtout exploré dans le cadre de mes activités d'enseignement. J'ai enseigné Marx et Weber, puis j'ai toujours rêvé d'enseigner Durkheim; chacune de ces trois figures a incarné les grandes traditions de la discipline sociologique. Dans mon cas, la connaissance et la maîtrise de ces corpus m'ont toujours intéressé, dans la mesure où ils m'ont donné des outils pour comprendre le monde actuel. La théorie pour la théorie m'intéresse assez peu en fait.*

Si j'avais à définir mon optique sociologique, je dirais effectivement qu'elle procède en bonne partie d'une sociologie compréhensive d'inspiration wébérienne. Par sociologie compréhensive, j'entends une sociologie qui cherche à expliquer la société moins par ses structures (à la manière

d'une sociologie fonctionnaliste, une sociologie de la domination ou de la reproduction), que par l'activité sociale, révélée d'abord par le *sens* que les acteurs donnent à leurs actions. D'où l'importance que j'accorde, dans mes travaux, à l'histoire des idées, de la littérature, de la poésie, des textes, bref, à ce qui donne sens à la pluralité de nos existences, car je me refuse à croire que les idées trônent au-dessus des sociétés comme des idéologies, des mythes ou des élucubrations sans conséquence. Plutôt, elles façonnent les sociétés. C'est une posture qui va un peu à l'encontre des enseignements de mes premiers cours de sociologie, où l'acteur, les traditions et les récits étaient toujours présentés sous le signe de catégories dominées ou dominantes, qu'il s'agirait, comme sociologue, de déconstruire pour mieux accéder au réel. La parole de l'acteur n'est pas une vérité en elle-même, mais elle porte certainement quelque chose de révélateur sur les enjeux qui se trament dans une société. Je le disais, c'est un positionnement méthodologique proche de Weber, bien que je m'en éloigne aussi, dans la mesure où ce dernier disait faire de la sociologie pour se défaire des abstractions collectives, comme la nation et l'État, en vue de mieux comprendre l'activité sociale effective (les sociologues qui ont suivi cette pente interprétative du sociologue allemand ont dérivé vers l'individualisme méthodologique, dont je ne me réclame pas). C'est donc dire que si je suis wébérien, c'est dans la mesure où je le « tire » du côté de son épistémologie du sens.

**Votre perspective ne se limite toutefois pas à l'acteur individuel. Vous demeurez tout de même holiste dans votre approche, non ?**

En effet, si on entre dans le social par l'entremise d'un locuteur de sens individuel, ça ne veut pas dire que ce locuteur produit le sens à lui seul. Le sens collectif d'une communauté n'est pas l'addition des sens individuels. Le sens est toujours le fruit d'une relation. Il existe quelque chose comme un monde vécu, des sujets collectifs, des « références », pour reprendre le terme de Fernand Dumont.

**Donc pourrions-nous dire que vous êtes un sociologue wébérien, mâtiné de sociologie durkheimienne, dans son souci de comprendre la conscience collective, le sujet collectif ?**

Absolument, Weber mâtiné de Durkheim me conviendrait. C'est à la fois le souci d'étudier l'activité de l'acteur, les conflits, les antagonismes, mais avec le souci de voir le monde préalable dans lequel ces dynamiques s'inscrivent. Les théoriciens de l'individualisme méthodologique ont tendance à donner trop peu d'importance au monde vécu comme arrière-plan en

fonction duquel la conversation ou l'intention de l'acteur prend son sens. C'est la même insuffisance que je retrouve chez les penseurs de la démocratie radicale aujourd'hui : ils donnent trop peu d'importance au principe d'institution qui permet au débat de se transformer en politique, en rapport de force politique. D'où l'importance, pour moi, de toujours réintroduire une dimension d'« institution », de « systématique » dans la lecture du social, pour comprendre le monde préalable et celui qui se construit, celui qui fait sens des antagonismes sociaux et de l'action des acteurs. Dit autrement, je privilégie une sociologie qui passe par l'acteur, par la compréhension de ce que dit l'acteur, de la manière dont il fait sens du monde, en tant qu'il nous aide à comprendre, en retour, l'univers sociétal dans lequel il se trouve.

**La modestie et l'empathie semblent être des valeurs au cœur de votre démarche sociologique. Je dis « modestie » au sens où vous créditez une part de mystère et d'énigme au social, qui pose une limite à l'herméneutique du doute et du soupçon que s'autorise parfois le chercheur. Jusqu'où le sociologue peut-il pousser son soupçon critique à l'égard du monde social ?**

Effectivement, j'ai l'impression qu'une grande partie du travail de la sociologie aujourd'hui procède d'une herméneutique du soupçon et de la déconstruction. C'est un héritage de la sociologie critique et, dans une certaine mesure, de la sociologie fonctionnaliste qui poussent à dépasser les discours et les « préjugés » de l'acteur, à analyser les éléments de structure situés derrière lui pour expliquer ce qu'il veut véritablement dire. Cette optique me semble négliger la dimension de la liberté, de la contingence et de l'action des êtres humains qui demeurent en partie créateurs de leur société. Si vous ne faites que de la déconstruction, sans vous soucier de comprendre la marche de l'Histoire, les éléments aléatoires dans le monde, les intentions humaines et les volontés vont vous échapper. Il y a toujours le risque de donner une explication fautive si l'on ne fait pas l'effort de voir comment des gens (des énonciateurs de sens) ont vécu une époque, un événement ou une situation, comment ils l'ont interprété. Je peux construire une théorie sur la lutte des classes, mais si je ne suis pas capable de voir comment quelqu'un a pu dans la vie réelle énoncer cette réalité, il n'est pas impossible qu'elle se révèle complètement fautive.

**Iriez-vous jusqu'à dire que le positivisme et le souci de scientificité peuvent nuire à la science ? Que le souci d'avoir une bonne méthode avec de bons indicateurs bien objectifs et empiriques peut parfois conduire le chercheur**

à rater l'essentiel? Je pense ici tout particulièrement aux travaux sur les questions d'identité et de culture, qui restent des catégories difficilement mesurables.

C'est en effet toujours un risque lorsque l'on privilégie une méthode purement instrumentale, rationnelle ou universelle, qui exclut les faits sociaux, pour expliquer des comportements. C'est d'ailleurs un peu ce que j'avais reproché à Gérard Bouchard et à son histoire sociale du Saguenay<sup>1</sup>, dans laquelle il cherchait à fonder l'américanité sur les seules stratégies rationnelles de reproduction familiale à l'exclusion du cadre idéologico-institutionnel du Canada français. Bouchard proposait d'étudier les pratiques de colonisation des familles à partir de critères objectifs et rationnels, des abstractions idéales typiques (comme l'abondance des terres, la quête de revenus d'appoint, la multiplication des familles), en évacuant de l'analyse les manières de sentir, de prier, de fêter, de mettre en scène et de mettre en forme les pratiques sociales, d'institutionnaliser les relations à l'autre et les rapports de pouvoir, bref tout ce qui se rapporte à la conduite réelle de la collectivité. Par là, il entendait montrer l'existence d'un mode de reproduction familiale caractéristique des sociétés neuves, inscrit à l'horizon de l'américanité, où l'écoumène continental se substituait à la représentation canadienne-française et aux modalités de la « famille souche » française. De cette caractérisation, Bouchard proposait une caractérisation du parcours national québécois; il en a dégagé le principe de la discontinuité entre la France et le Canada français, l'absence de déterminisme des filiations dans la famille canadienne-française et, en quelque sorte, la normalité et l'américanité de la stratégie familiale canadienne-française. En évacuant de l'analyse la sphère culturelle et intentionnelle des comportements, Bouchard expliquait l'américanité en faisant abstraction de la société, de l'inscription de l'expérience de peuplement dans un projet national (canadien-français) qui voulait donner à cette expérience un sens et une forme particulières. Il y a, dans cette approche, une sorte de biais de confirmation par la rationalité: n'importe quel paysan du XIX<sup>e</sup> siècle, confronté à une abondance de terre, aura un comportement rationnel. C'est vrai autant de l'Amérique du Nord que de l'Afrique (dans la mesure où l'africanité du comportement n'est pas considérée dans l'équation). Le problème c'est que si tu exclus la société de ton analyse, tu n'expliques pas grand-chose. De mon point de vue, j'inverserais l'analyse en disant que tout l'intérêt de compréhension de l'univers familial canadien-français me semble surtout tenir au fait que

---

1. Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique: Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996.

dans une société « neuve » et « moderne », qui a intégré l'espace capitaliste et démocratique nord-américain au XIX<sup>e</sup> siècle, ses membres ont choisi de reproduire un cadre symbolique et religieux distinct en Amérique.

**Enfin, cela revient à dire que la société n'a pas à être construite à l'ombre d'une méthode, mais plutôt que la méthode soit construite à l'ombre de la société...**

Tout à fait. Cela me fait d'ailleurs penser au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, dans lequel il nous invite dès l'ouverture à faire comme si la société n'existait pas, pour mieux la recréer. Cela étant, dans d'autres ouvrages, notamment l'*Émile*, Rousseau nous met en garde, en avouant que ça ne fonctionne pas, qu'une société purement contractuelle ne peut exister. Dans le même esprit, je me méfie d'une sociologie qui serait purement et strictement *critique*. Par exemple, le fait de voir la société acadienne comme le strict produit d'un rapport de domination du colonialisme anglais, de la tradition ou du capitalisme ne nous permet pas, à mon avis, de bien comprendre ce qui s'est passé. Évidemment, ce sont là des processus qui ont pesé sur le développement de l'Acadie, mais il se trouve aussi que ces processus ont été interprétés par une population particulière. C'est là, à mon avis, que la contribution de la sociologie est la plus intéressante; elle peut nous amener à mieux comprendre et finalement à mieux préserver les intentionnalités humaines dans l'Histoire. Si on accepte l'hypothèse que le monde n'est gouverné que par des rapports de domination et de pouvoir, nous ne pouvons plus rien dire, dans la mesure où tout est immanquablement renvoyé à une forme d'aliénation. À l'inverse, la sociologie compréhensive invite à comprendre la société comme une conversation. À défaut de postuler que l'on puisse radicalement changer le monde (puisque nous y sommes immergés), elle considère en revanche que l'on peut lui donner un sens et y laisser une trace comme communauté. En ce sens, je suis assez burkéen; les sociétés sont d'une telle complexité qu'il n'y a d'autre moyen de les comprendre que celui de s'y inscrire, de déchiffrer le présent à partir du passé, de percevoir le sens en s'y insérant. Et encore là, il y a une énigme du social qui persiste. Comme je l'ai déjà écrit quelque part: « Si le social est histoire, nous sommes néanmoins condamnés à un certain aveuglement dans l'avènement de cette histoire. »

**Tentons une nouvelle synthèse. Si nous avons à résumer votre positionnement épistémologique, nous pourrions peut-être dire que vous vous situez à l'intersection de quatre sensibilités sociologiques: 1) une *sociologie compréhensive*, qui s'intéresse à l'intention, à l'acteur, à son comportement,**

à ses pensées ; 2) une *sociologie holiste*, qui prend la société comme « totalité », comme une entité « sociale-historique » qui précède l'individu et informe cette intention ; 3) une *sociologie non hégémonique*, voire « contre-hégémonique », c'est-à-dire une sociologie ancrée, incarnée, non orthodoxe, qui n'est pas une reprise des grandes sociologies classiques venues des grandes nations ; 4) une *sociologie « du reste » ou de la conservation*, qui réfléchit à la manière dont la Tradition, l'identité, l'héritage sont mis à l'épreuve de la modernité. Que pensez-vous de cette catégorisation ?

J'ai l'impression que c'est juste si on ne les juxtapose pas complètement. Car derrière tout ça, c'est la *compréhension* de la société qui importe. Cette compréhension n'est pas uniquement celle de l'action de l'individu, mais plutôt celle de l'action de la société sur l'individu. Elle implique d'emblée une volonté de comprendre comment se construit une société et comment elle s'institutionnalise. Je dirais donc une sociologie compréhensive, oui, mais qui est obligée de passer par la dimension holiste, la dimension institutionnalisée, la dimension du monde vécu et l'univers préalable à la société. J'ajouterais aussi à votre énumération le souci d'une heuristique du petit bout, c'est-à-dire qui analyse le monde social par l'autre bout de la lorgnette (paradoxalement, le gros). C'est un peu le pari de mes travaux sur l'Acadie et sur le Québec, dont la fragilité existentielle et le cheminement historique me sont toujours apparus comme des aiguillons heuristiques particulièrement riches pour comprendre les effets des grands processus sociaux de la modernité.

Dans vos écrits sociologiques plus récents, vous vous êtes notamment penché sur les conséquences de la négation de la « société », comme référent de sens commun, dans la sociologie d'inspiration déconstructiviste ou postmoderne. Pourquoi, selon vous, a-t-on toujours besoin de l'idée de société aujourd'hui ?

L'idée de la fin de la société a été notamment formulée par Alain Touraine, qui voit dans le monde contemporain une scission entre les processus de rationalisation et de subjectivation ou encore entre les systèmes et les acteurs<sup>2</sup>. C'est la « société » qui, autrefois, assurait ce lien ; aujourd'hui, il reposerait sur l'individu. Autrement dit, la redécouverte du sujet individualisé renouerait avec l'idée première de la modernité selon laquelle l'autonomie individuelle (la capacité de l'individu de devenir le sujet du monde, d'être l'agent articulateur entre le monde de la raison et celui de la culture)

2. Alain Touraine, *La fin des sociétés*, Paris, Seuil, 2013.

s'imposerait comme le véritable mouvement social de la modernité. C'est une hypothèse qui avoisine celle de la sociologie d'inspiration déconstructiviste ou postmoderne, qui nous a appris à voir toute forme instituée en modernité – ce que la société est en premier chef – comme un construit artificiel, exprimant – ou plutôt camouflant – un rapport de force particulier, voire une domination. Ce biais normatif de l'analyse sociologique contemporaine m'a toujours particulièrement interpellé, d'abord parce que la sociologie s'est précisément construite au XIX<sup>e</sup> siècle à partir de l'idée même de société, contre les insuffisances de l'économie politique. Qui plus est, une humanité sans société serait pour moi une humanité qui se soumettrait invariablement à des instances qu'elle ne gouverne pas.

Si la société est certainement une « construction » moderne, elle (et *a fortiori*, la nation) n'en demeure pas moins intimement liée au déploiement de la démocratie. La possibilité d'une démocratie postsociétale, tout au moins postnationale, me semble difficilement envisageable si tant est qu'elle soit, historiquement, le produit d'une rencontre fortuite entre l'avènement de l'universelle citoyenneté par la raison (la liberté des modernes) et la communauté politique nationale. Accepter la proposition de la fin de la société, c'est accepter la fin des médiations collectives, symboliques et culturelles, en laissant ainsi libre cours aux principes instrumentaux, à la logique du marché et à la technique. C'est aussi accepter de donner beaucoup de responsabilité à un sujet individualisé qui est assurément trop fragile et faible pour articuler son action à la pluralité des contextes.

### La crise de la sociologie trahirait une crise de la société?

Oui, tout à fait. Crise de la sociologie signifie crise de la société, qui signifie aussi crise civilisationnelle, en cela que la civilisation moderne (technique, abstraite, formelle) a toujours eu besoin d'un lieu culturel pour s'humaniser, d'un véhicule pour s'historiciser. Les humains sont des êtres culturels et, par extension, des êtres sociétaux. C'est d'ailleurs l'un des aspects qui les distinguent foncièrement de l'animalité. Bien qu'ils vivent en groupes, les animaux ne font pas pour autant œuvre; ils sont mus par leurs instincts et leurs besoins, se définissent en référence à la nature qui les entoure, mais en aucun cas ne se dotent-ils d'une culture seconde au sens dumontien.

**Au même moment où vous réfléchissez à la crise de la sociologie et au besoin de l'idée de société, il nous semble aussi que vous affichez une préoccupation grandissante pour la question de l'anomie sociale. Cette**

**thématique, l'une des plus importantes de la théorie sociologique et fortement ancrée dans l'œuvre d'Émile Durkheim, semble de plus en plus récurrente dans vos interventions des dernières années.**

L'anomie sociale est une question qui me préoccupe et que j'aimerais creuser davantage dans mes travaux futurs. Cette inquiétude n'est pas nouvelle et n'est pas uniquement mienne; elle remonte, comme vous le disiez, aux origines de la pensée sociologique du début du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la question du lien social, malmenée par la destruction des traditions et de la paysannerie relativement aux débuts de l'industrialisation, se posait avec une singulière acuité. Comment assurer le lien social? Comment organiser la solidarité? C'est dans cette préoccupation, celle du déficit de solidarité des sociétés modernes et ses effets, que s'ancre la raison d'être de la discipline sociologique. C'est tantôt le suicide chez Durkheim; tantôt la critique du capital comme élément destructeur des rapports sociaux chez Marx; tantôt le désenchantement du monde chez Weber. La sociologie procède, à l'origine, de cette persistante interrogation conservatrice sur la structuration du lien social, à l'heure où le lien social ne pouvait plus s'appuyer sur une prééminence des traditions et des récits mythiques.

Ce déficit de solidarité pointé par la sociologie européenne naissante a été, en bonne partie, atténué par le développement de l'État-providence au XX<sup>e</sup> siècle. Or, l'hyperindividualisme contemporain, la poussée du néolibéralisme conjuguée à la crise de l'État-providence me donnent à penser que l'on revient un peu aux interrogations des premiers sociologues. Nous ne savons plus trop, aujourd'hui, comment faire face au déficit de solidarité des sociétés modernes, d'où mon intérêt pour la thématique de l'anomie, dont le Québec offre d'ailleurs un terrain particulièrement révélateur.

**En quoi le Québec serait-il « particulièrement révélateur » d'une résurgence de l'anomie sociale?**

C'est une intuition qu'il me faudrait encore démontrer, mais je soupçonne que les petites sociétés comme le Québec sont tout particulièrement promptes à l'anomie. Cela serait attribuable à leur disposition existentielle plus angoissante qui, à défaut de pouvoir se mobiliser à travers un grand État intégrateur, doit invariablement s'appuyer sur leur culture, leur identité, leur histoire afin de donner un sens aux grands bouleversements du monde contemporain. La Révolution tranquille a correspondu à la destruction des vieilles institutions canadiennes-françaises qui n'ont pas été

adéquatement ou politiquement refondées. Le Québec a tenté de transcender cette condition, par l'accession à la souveraineté de son État national, mais n'a pas réussi.

### Quels sont vos indicateurs d'anomie pour le Québec?

J'en suis vraiment à l'état d'hypothèses. Ce sont les indicateurs classiques, qu'il faudrait certes mieux inventorier : taux de décrochage scolaire, taux de suicide et de divorce. Tous ces indicateurs sont plus élevés au Québec que dans l'ensemble des sociétés occidentales. C'est d'autant plus significatif (et préoccupant) quand on réalise que ce sont les Canadiens français «de souche» qui sont les plus touchés par ces indicateurs. D'autres indicateurs mériteraient aussi d'être sondés davantage : le comportement électoral volatile et changeant des Québécois, ou encore la banalisation des rites funéraires ou maritaux. Tout cela rejoint l'entendement durkheimien de l'anomie, c'est-à-dire une situation où la société n'arrive plus à «pénétrer» l'individu, qui par conséquent n'y participe plus. Autrement dit, l'enjeu n'est plus tant celui de l'égoïsme de l'individu que celui de l'épuisement des capacités de la société à transmettre aux individus des normes intégratrices suffisamment fortes pour qu'ils s'y sentent partie prenante. L'idée est que la transition du Canada français au Québec n'a pas reposé sur une véritable refondation et a laissé un grand vide.

**À vous écouter sur l'anomie, on en vient à se demander si votre sociologie compréhensive n'est pas en tension (voire en contradiction) avec la sociologie critique ou normative. Les indicateurs que vous mentionnez ne m'apparaissent pas comme des indicateurs «compréhensifs», mais plutôt comme le résultat d'une définition objective et distancée du monde, à partir de laquelle vous êtes mieux à même de poser un diagnostic sur celui-ci. N'est-ce pas dire que, sur des thématiques reliées à l'anomie sociale, il y aurait une limite à la sociologie compréhensive, à ce que l'acteur peut dire et penser de lui-même?**

Il s'agirait tout de même de comprendre «la fatigue culturelle du Canada français» par l'anomie. Il y a peut-être là une tension épistémologique, mais je ne dirais pas nécessairement une contradiction. La normativité en science et les connaissances objectives, qui procèdent de la rationalisation ou de la quantification du réel, ne sont pas incompatibles avec l'approche de la sociologie compréhensive. Cela nous renvoie au vieux débat entre explication et compréhension, ou entre neutralité axiologique et intérêt de connaissance, chez Weber, débat lui-même ancré dans la vieille querelle qui sépare

la raison des Lumières, objective et universelle, de la culture des romantiques, qu'ils entrevoyaient comme le lieu réel de l'humanisation de l'être. Weber nous a mis en garde contre les risques d'une méthode strictement explicative en science, guidée par la seule recherche des régularités rationnelles au détriment de la contingence, de l'accidentel et de la singularité des expériences historiques. Il en va de la curiosité scientifique du chercheur qui, quoi qu'on en dise, est toujours motivée par le rapport qu'il entretient aux valeurs de sa société, de son époque. Sans rapport aux valeurs, il n'y aurait pas de récit (*story*), mais exclusivement une histoire (*history*), ce qui risque de nuire à la curiosité scientifique, à moins que la rationalité ne soit devenue l'ultime valeur de notre époque. De la même manière, Weber se méfiait d'une science sociale strictement compréhensive, trop arrimée à la singularité des personnalités historiques et qui s'interdirait toute possibilité de formuler des lois explicatives pour comprendre le monde. Une science trop compréhensive avoisine un savoir politique, qui relève de l'éthique de la conviction, de la passion du prophète ou de la croyance religieuse. C'est plutôt dans la dialectique de ces deux pôles (explication et compréhension) que s'institue la sociologie, selon Weber, qui en appelait lui-même au développement d'une «compréhension explicative». Autrement dit, il s'agit pour le sociologue d'arriver à prendre en compte l'expérience significative du monde (la compréhension), pour chercher la vérité (l'explication) dans les structures profondes de l'histoire.

**Cela rejoint aussi l'épistémologie de Fernand Dumont au Québec qui, un peu dans le même esprit que Weber, considérerait qu'une sociologie qui serait uniquement tournée vers la neutralité axiologique et la quête de la «vérité», sans l'intérêt de connaissance, serait une sociologie foncièrement non pertinente. Autrement dit, elle nous donnerait beaucoup d'information érudite sur le monde, mais une information dont on ne saurait trop quoi faire...**

L'intérêt de connaissance chez Weber s'entend comme une motivation quasi inconsciente, irrationnelle. Elle est de l'ordre de l'intention, présente dans toute action humaine, incluant celle du savant, dont les interrogations s'ancrent toujours dans les valeurs de sa société d'appartenance. Il n'est pas de questions scientifiques fondées strictement en rationalité et dégagées de toutes valeurs ou de tout esprit d'une société particulière. Sur ce point, Dumont a raison, chercher la vérité pour la vérité peut conduire à une science non pertinente, instrumentale. Cela dit, au-delà de ces considérations un peu théoriques sur Weber et Dumont, je dirais que la sociologie est d'abord et avant tout une science de clarification du monde, dont la finalité

première n'est pas politique. Je demeure en revanche d'accord avec Durkheim; ma discipline est aussi une science normative de la société moderne, c'est-à-dire que derrière la démarche du sociologue, il y a aussi, quelque part, cette préoccupation de *sauver le monde*.

**Et c'est avec l'idée de société que vous « sauvez le monde »?**

Oui, en quelque sorte. Ma démarche s'ancre dans le même postulat normatif que les premiers sociologues du XIX<sup>e</sup> siècle dont je parlais précédemment, à savoir celui d'un déficit de solidarité dans le monde et du rappel de l'importance de la société et du lien social comme modalité d'institution et de régulation de notre humanité. Je l'ai déjà souligné, j'ai toujours eu foi en la capacité de la société à « rebondir », même dans un contexte où les régulations techniques et marchandes jouent contre elle. J'estime toutefois que les sociologues doivent participer à ce « rebondissement », c'est-à-dire à l'ambition de « refaire société » en modernité, parce qu'elle est toujours sujette à la déliaison.

**Diriez-vous que c'est là le grand défi de la sociologie aujourd'hui, celui de garder vivante cette préoccupation normative pour la sauvegarde de la société, comme référent de sens commun? Ce défi n'est-il pas aussi celui d'éviter une sorte de désenchantement de la discipline sociologique, qui n'aurait plus pour fonction, ou pour pertinence, de rappeler la norme?**

Oui, une sociologie dégagée de son projet normatif risquerait, me semble-t-il, de glisser vers deux dérives, que l'on voit déjà poindre dans les départements de sociologie aujourd'hui. D'une part, il y aurait le risque d'une dérive nihiliste, c'est-à-dire celle d'une sociologie désespérée, fondée négativement, qui n'aurait pour autre fin que celle d'une déconstruction, d'une dénonciation des rapports de pouvoir à l'œuvre. D'autre part, il y aurait le risque d'une dérive politico-administrative de la sociologie, c'est-à-dire celle d'une discipline strictement descriptive et empirique, qui se ferait exclusivement science du « terrain ». À la suite de cette vieille affirmation de C. Wright Mills<sup>3</sup>, j'estime que tout problème sociologique doit se comprendre dans une dimension sociétale, c'est-à-dire en articulant la réalité des relations sociales avec la théorisation des lois sociales. Autrement dit, la sociologie ne serait ni une science strictement contemplative, spéculant sur ce qu'est le bien ou le mal, ni une science strictement empirique. Cela rejoint la proposition de Robert K. Merton sur les « théories de

3. Charles W. Mills, *L'imagination sociologique* [1959], Paris, Maspero, 1967.

moyenne portée» qui allient la description fine, claire et empirique d'un phénomène étudié et sa problématisation théorique sous forme d'hypothèse. C'est cette *middle range theory* que la sociologie me semble avoir perdu aujourd'hui<sup>4</sup>. Il suffit de voir comment se structurent les départements de sociologie de nos jours, où l'on embauche tantôt des sociologues critiques et constructivistes, tantôt des sociologues hyperempiristes. Les sociologies nationales, qu'elles soient québécoises ou acadiennes, sont délaissées parce qu'elles sont trop mitoyennes. Jugement pessimiste me direz-vous? Je pense tout de même qu'il y en a encore qui montent la garde, comme moi (*rires*) et certains chercheurs comme vous, mais aussi certains regroupements, comme la revue du MAUSS autour d'Alain Caillé en France, qui critiquent l'économisme et le rationalisme instrumental dans les sciences sociales. Je suis de ceux qui souhaitent le retour de ce type de sensibilité en réintroduisant la sociologie dans l'institution et dans les enjeux nationaux, de faire de la sociologie à partir d'un *lieu*.

**De la même manière, j'imagine que vous redoutez la tendance vers la «spécialisation» des sciences sociales. La vocation de la sociologie reste celle d'être le lieu de la synthèse?**

Oui, je serais assez d'accord avec ça, en précisant que cette synthèse doit se faire au nom du maintien d'une société, située quelque part, au nom de «l'amour du monde», pour reprendre la belle formule d'Hannah Arendt. Je précise: cette proposition n'a rien d'une nostalgie de l'Ancien Monde. Il s'agit plutôt de dire que le sociologue doit, d'une part, assumer l'importance du monde commun pour l'existence humaine et, d'autre part, œuvrer pour sa conservation et sa perpétuelle reconstruction sous une forme sociétale. Voilà ce qu'est la sociologie, sans quoi il n'y a plus qu'à envoyer nos sociologues faire de l'administration dans les HEC. C'est un peu ce qu'a voulu faire le gouvernement du Japon en 2015, lorsque son ministre de l'Éducation a invité plus d'une vingtaine d'universités à fermer leur faculté de sciences humaines et sociales ou de les convertir pour favoriser des disciplines qui «servent» mieux les besoins de la société. Je pense que les Japonais vont vite s'apercevoir que laisser la gestion du monde entre les mains de technocrates posera d'énormes problèmes...

---

4. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1949.

**Votre conception de la sociologie suppose un certain rapport à l'engagement, comme en témoigne d'ailleurs votre forte présence médiatique, vos interventions dans les débats publics et les revues d'idées. Cela nous renvoie, pour reprendre à nouveau une terminologie wébérienne, à la question du lien entre le « savant » et le « politique ». Comment envisagez-vous l'articulation entre ces deux univers ?**

Je répondrais en vous disant que je m'identifie beaucoup à la figure aronienne du « spectateur engagé<sup>5</sup> », qui suppose une double posture. D'abord, celle du « spectateur », qui implique une mise à distance du monde. Le sociologue demeure avant tout un savant, c'est-à-dire que sa caractéristique primordiale demeure celle de produire une connaissance qui aide à mieux comprendre le monde dans lequel nous vivons. Ensuite, celle de l'« engagement », qui renvoie à la dimension normative des questions qu'il pose à la réalité. On ne s'intéresse pas aux minorités nationales ou à la question nationale sans un intérêt de connaissance minimalement « engagé ». En revanche, je ne me reconnais pas dans la formule de Bourdieu, pour qui « la sociologie est un sport de combat », qui sous-entend que la sociologie serait une discipline au service d'une cause politique<sup>6</sup>. C'était aussi l'ambition de la sociologie marxiste à une époque, et qui se perpétue encore de nos jours. Le biais normatif du sociologue doit toujours être rééquilibré avec une exigence de mise à distance du monde. Il me semble que c'est ce que j'ai toujours voulu conserver dans mes rapports avec la francophonie canadienne, avec les mouvements acadiens ou avec la question nationale québécoise. Mes travaux sur ces objets témoignent d'un certain engagement, ce qui m'a d'ailleurs souvent amené à les présenter devant des associations de la francophonie canadienne, ou encore à un public plus large à Radio-Canada, où j'interviens régulièrement. Cela étant, je pense ne jamais avoir parlé aux milieux politiques ou aux associations de la société civile comme si j'étais « l'un des leurs ». J'ai toujours tenu à garder la posture du spectateur engagé, et plus spectateur qu'engagé, d'ailleurs. Pour reprendre une formule que j'affectionne, le savant est celui qui est pris entre la situation de l'observateur extérieur qui survole la forêt et la position de celui qui connaît les arbres.

5. Raymond Aron, *Le spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981.

6. *La sociologie est un sport de combat*, film documentaire français réalisé par Pierre Carles, 2001.

**Peut-on dire que cette sociologie compréhensive que vous privilégiez procède d'une certaine idée de la responsabilité du savant devant son objet ?**

Oui, une sociologie compréhensive est, je pense, une forme de sociologie « responsable », en ce sens qu'elle se méfie des dogmatismes et des vérités absolues. Le rôle du sociologue, même dans l'espace public, n'est pas celui du militant. À propos de l'intervention sociologique, Alain Touraine affirmait à la fin des années 1970 que le sociologue n'était pas celui qui devait dire la vérité d'une théorie à un mouvement social, mais plutôt celui qui travaillait avec le mouvement social pour l'amener à mieux comprendre ses propres intentions, à le sortir de ses luttes quotidiennes pour l'amener à un autre niveau de réflexivité sur lui-même et ses finalités. Autrement dit, on ne peut déduire de l'intervention sociologique une action politique immédiate.

Ce dilemme entre savant et politique est peut-être plus actuel que jamais, notamment à l'heure de la polarisation à outrance des débats intellectuels autour de la laïcité au Québec. Depuis quelques années, les universitaires tendent à s'opposer en deux camps, entre pluralistes d'un côté et partisans de la laïcité de l'autre. On nous somme de « choisir son camp », comme si nous étions en guerre. C'est une configuration discursive proprement politique. En ce qui me concerne, hormis dans le cas d'une urgence sociale particulière, je me suis toujours abstenu de céder à cela. Comme savant, nous avons évidemment des inclinations, des biais favorables pour un camp ou un autre, mais l'enjeu doit consister d'abord et avant tout à éclaircir les enjeux sans prendre une position tranchée. Reprendre ou valider la position d'un parti politique ne devrait pas être le rôle du sociologue. Si vous êtes politicien, allez dans la rue, faites le prophète, mais si vous êtes dans une salle de classe, faites attention.

**Puisque vous soulevez la question de l'enseignement en classe, qu'est-ce qui fait pour vous un bon professeur ?**

C'est la combinaison de la compétence et de la passion. Mais c'est quelque chose de compliqué. Il faudrait revenir à Weber et à sa fameuse conférence de 1919 sur *Le savant et le politique*. Il distinguait exagérément, je pense, les deux fonctions, le savant dans la salle de classe, le politique dans la rue (B-2019). Lui-même, pourtant, disait que c'est une distinction irréalisable et que la connaissance est toujours motivée par la passion, sa transmission aussi. Ainsi, le bon professeur serait celui qui sait exposer un enjeu, des connaissances avec une certaine passion. C'est un art que seuls mes

étudiants pourraient dire si j'ai su le réaliser. Je pense pour ma part que mes cours étaient plus savants que passionnés, même si je n'ai jamais cherché à dissimuler mes intérêts de connaissance, la passion pour mon objet. Je trouvais chez Desroche, mon directeur de thèse, une dimension passionnelle trop forte. J'ai cru trouver plus tard chez Claude Lefort une combinaison plus heureuse; on sentait chez lui une interrogation en marche, à la fois savante et politique, l'intention politique participait de l'éclaircissement et de la compréhension du politique, sans jamais la couvrir.

**Et qu'en est-il de la direction de thèse? Comment envisagez-vous ce travail-là?**

En ce qui me concerne, j'ai toujours vu le travail de direction comme celui d'un accompagnateur. J'ai plus accompagné que dirigé, et peut-être pas assez dirigé. On critique beaucoup la pédagogie socioconstructiviste de nos jours, c'est-à-dire celle qui consiste à voir l'enfant comme un « être plein » et autonome, qu'il s'agirait seulement d'accompagner et de guider dans sa formation. Autant j'estime que c'est une mauvaise approche pour l'éducation d'un enfant de 5 ans, autant je pense que ça peut être bénéfique pour les étudiants à la maîtrise et au doctorat. Nos étudiants ont déjà reçu une formation antérieure; il s'agit surtout de les outiller, de leur donner des ressources. L'important dans le travail de supervision tient beaucoup, je pense, au fait de comprendre *l'intention* de l'étudiant, et de l'amener à cheminer à travers celle-ci, de lui rester fidèle. Autrement dit, il ne faut pas diriger un étudiant en lui imposant un étalon extérieur, mais plutôt suivre le sens que l'étudiant veut donner à son propre travail, pour l'amener à aller au bout de son expérience. Il y a quelque chose ici qui rejoint la manière dont je conçois le travail du sociologue et de la société: ne pas dicter sa conduite, mais bien éclairer sa démarche.

**J'aimerais vous ramener à la question de l'engagement, plus particulièrement l'engagement dans les médias sociaux. Vous êtes parmi les intellectuels au Québec qui sont les plus actifs sur Facebook, du moins vous l'utilisez abondamment pour débattre, partager vos idées et défendre vos points de vue. C'est un outil qui fait partie intégrante de votre travail intellectuel. Comment la révolution numérique modifie-t-elle la manière de penser aujourd'hui et de s'engager intellectuellement dans la cité?**

**Est-ce le lieu d'un nouvel espace public qui ouvre de nouveaux possibles, ou alors une révolution inévitablement régressive, qui polarise et radicalise le débat public?**

Si je me suis ouvert à Facebook, c'est surtout parce que j'estime que mon métier de sociologue l'exigeait. Pour qui s'intéresse aux grandes mouvances des sociétés contemporaines, il me semblait nécessaire d'aller voir ce qui s'y passait. Cela étant, je demeure convaincu que la rapidité des médias sociaux entre en contradiction avec le véritable travail de réflexion, qui demeure un travail d'approfondissement dans la durée. Aussi, j'estime que le monde virtuel des réseaux sociaux ne pourra pas remplacer la puissance de ressourcement que peut offrir le monde vécu. D'une part, on sait par exemple que Facebook, avec le fonctionnement des algorithmes, ne représente en rien le monde réel; c'est un monde « construit » en fonction de nos intérêts et de nos désirs. D'autre part, je pense que la publication sur Facebook ne pourra jamais remplacer une diffusion plus traditionnelle, par le livre notamment. Le livre va rester dans une bibliothèque pendant 20 ou 30 ans, et sera peut-être même transmis d'une génération à une autre. J'ai la prétention de croire qu'on lira encore *Évangéline, contes d'Amérique* dans 100 ans. L'écriture d'un livre n'est pas (ou du moins, ne devrait pas) être motivée par sa réception immédiate. Il s'agit plutôt de se dire que ce livre pourrait être relu dans plusieurs décennies par un étudiant travaillant sur le Québec ou l'Acadie. À l'inverse, aussi pertinente et percutante puisse être notre intention sur les réseaux sociaux, elle demeurera inévitablement éphémère.

**Est-ce que votre commentaire vaut aussi pour le matériel scientifique (les revues, les livres, les thèses) qui passe de plus en plus au numérique?**

Non, dans ce domaine-là, je pense qu'il y a une vraie révolution qui modifie positivement notre façon de travailler. La citation de Rousseau, que je cherchais autrefois dans mes livres pendant quelques heures, me prend aujourd'hui une minute à trouver sur le web. De même, j'ai appris, en travaillant sur *Évangéline*, qu'il existe une immensité de journaux nord-américains numérisés, jusqu'aux plus petites villes américaines, qui sont disponibles sur le web en quelques clics avec des index de recherche très développés. Si je veux savoir où et quand Napoléon a rencontré Kant, il me suffit maintenant de quelques secondes pour le trouver. Ça ouvre tout un monde de possibilités, qui aurait été impensable auparavant, sinon avec l'aide d'une équipe de recherche. Cela étant dit, au-delà de cette accessibilité accrue que favorise Internet, celui-ci ne devrait jamais remplacer, selon

moi, le récit, qui se communique encore par le livre. Alors que le numérique sectionne le récit, l'essai ou le roman le crée ou le maintient. L'art du récit est indispensable à la compréhension du monde. C'est ce que j'ai tenté d'expliquer dans *Évangéline* (B-2013) ; pour qu'il y ait société, il faut une mise en récit.

**Votre engagement comme chercheur ne s'est pas limité à la pratique de la sociologie. Il s'est aussi étendu à la sphère universitaire institutionnelle. Vous avez notamment été directeur de département, vice-doyen à la recherche et même doyen intérimaire, directeur de centre de recherche (CIRCEM) et titulaire de chaire (chaire MCD), etc. En quoi ces prises de fonctions dans le milieu universitaire prolongent-elles l'idée que vous vous faites du sociologue engagé ?**

Si, comme intellectuel, je ne peux être indifférent au monde dans lequel j'évolue, comme universitaire, je ne peux être indifférent à mon institution. J'estime que tout universitaire a la responsabilité de participer à l'institution dans laquelle il se trouve, ou à tout le moins de tenter d'y laisser une trace. Nous devons quelque part lui rendre ce qu'elle nous a apporté, à savoir une grande liberté intellectuelle et d'excellentes conditions de travail. Je pense que c'est aussi une responsabilité qui vient avec le métier de professeur d'université, avec la conception même de l'université. Nous nous devons d'accepter, à un moment donné, de participer à définir ses orientations, sinon l'université ne sera plus gérée par ses professeurs, mais pas des administrateurs professionnels.

**Justement, certains pensent que l'une des causes des crises institutionnelles que traversent les universités provient du fait que l'on embauche de plus en plus de gestionnaires qui sont extérieurs à ce milieu particulier. Est-ce une hypothèse que confirme votre expérience ? Si c'est effectivement le cas, votre propre engagement n'est-il pas aussi, quelque part, motivé par le désir de « sauver » l'institution ?**

Si on compare l'université d'aujourd'hui au modèle de l'université allemande classique hérité du XIX<sup>e</sup> siècle, et qu'a défini Wilhelm von Humboldt, c'est-à-dire l'université comme lieu de reproduction du savoir civilisationnel, comme lieu particulier de l'humanisme, on peut effectivement dire que l'institution est en crise. Cela étant, cette crise n'a rien de nouveau. Je me souviens qu'au moment de quitter mon poste de doyen intérimaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa en 1997, on m'avait offert en guise de cadeau de remerciement une copie de la première édition

d'un ouvrage de Thorstein Veblen, *The Higher Learning in America. A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men*. Écrit en 1917, ce livre était justement un réquisitoire contre la tendance des universités américaines de l'époque à privilégier le savoir pratique et utilitaire plutôt que le savoir civilisationnel et culturel. Selon Veblen, cette tendance était particulièrement marquée aux États-Unis, en raison de la soumission croissante de ses universités à un *Board of Governors*, où se réunissent surtout des hommes d'affaires qui, en finançant les institutions, détournent « l'idéal pur de connaissances » vers une « route négligente de médiocrité » (ce sont ses mots). C'est dire que ce constat remonte à loin. Il n'en demeure pas moins effectif et préoccupant. L'université subit aujourd'hui des pressions énormes pour s'instrumentaliser et se soumettre à des impératifs économiques, au détriment de son mandat d'assurer l'édification et la permanence des cultures et des sociétés (c'est l'avènement de « l'université-organisation » dont parlait Michel Freitag<sup>7</sup>). Cela étant dit, je me garde bien de céder à une critique tous azimuts de l'université comme le fait Freitag, aussi brillant soit-il. Elle demeure, selon moi, un grand lieu de reproduction du savoir sociétal ou civilisationnel, à l'encontre du déploiement du savoir technique. Après tout, au premier et deuxième cycle il y a plus de 60 % des étudiants des universités qui s'inscrivent encore dans les sciences humaines et sociales, où les impératifs d'instrumentalisation sont moins présents qu'ailleurs<sup>8</sup>. Je doute fortement aussi que l'université ne cède au tout-au-marché; la résistance sera toujours là pour repousser cette tendance et je ne sens pas non plus de pression suffisamment forte et unanime pour fermer les programmes de sciences humaines en Amérique du Nord. D'ailleurs, il faut noter que moins de 10 % des budgets de recherche des universités sont financés par les entreprises et, dans les sciences humaines, cette part est insignifiante<sup>9</sup>. La recherche universitaire reste encore quelque chose de public. De même, 80 % des subventions de recherche du CRSH au Canada sont encore des subventions de recherche libres, évaluées par les pairs et non définies à partir de créneaux préalables. N'est-il pas aussi intéressant de constater que ce sont les États-Unis, la société capitaliste par excellence et la plus « technique », qui a le mieux conservé les savoirs humanistes dans ses universités et ses collèges? Comme le souligne Martha Nussbaum dans ses travaux sur

7. Michel Freitag, *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995.

8. Robert Lacroix et Louis Maheu, *Les caractéristiques de la diplomation universitaire canadienne*, Montréal, Série Scientifique, Cirano, 2017.

9. « Recherche – un financement essentiellement public », *Le Devoir*, 29 juin 2012, Idées, <<https://www.ledoeur.com/opinion/idees/353509/un-financement-essentiellement-public>>.

l'éducation cosmopolite, ce sont souvent les sociétés du « tiers-monde » qui abolissent les humanités dans leurs programmes de formation supérieure, car elles jugent que ce ne sont pas des savoirs utiles pour le progrès<sup>10</sup>.

### **Où que les humanités demeurent un luxe pour les pays riches ?**

Non, je ne crois pas que les humanités soient un luxe. Peu importe où l'on se trouve, je ne pense pas qu'on puisse limiter le travail à quelque chose de technique. Tout travail s'inscrit dans un univers culturel et civilisationnel. J'ai souvenir d'avoir lu un jour quelqu'un d'une grande compagnie informatique, Ubisoft je crois, qui expliquait que 15 % de son personnel était des informaticiens et que le reste écrivait les livres pour expliquer comment les systèmes fonctionnent. Dans la société industrielle, il n'y avait pas que des cheminots ! Je ne pense pas qu'une société ayant le travail pour unique horizon serait possible.

### **Se pourrait-il que votre optimisme à l'égard de l'avenir des sciences humaines soit teinté par votre expérience à l'UQAM, qui est effectivement, pour le coup, une université de sciences humaines ?**

Peut-être, mais je pense que sur le fond, il y a une erreur de diagnostic. Il y a une tendance cyclique à annoncer la fin des humanités dans les universités. C'était déjà vrai, je l'ai rappelé, au début du XX<sup>e</sup> siècle avec Veblen. L'exemple des cégeps, qui illustre peut-être au mieux ce compromis historique que l'on a fait entre la formation générale classique et la formation plus technique et appliquée, me paraît assez éloquent. Tous les cinq ans, on menace d'abolir le réseau collégial et pourtant, les acteurs du milieu et la société civile rebondissent pour s'y opposer. C'est un peu la même chose avec les collèges communautaires ontariens qui, au départ, avaient une stricte vocation technique et ont progressivement réintégré de la formation générale dans leurs cursus. Bref, en ce qui concerne le maintien de l'enseignement des sciences humaines, j'y vois moins une régression qu'un perpétuel défi à assumer.

Bien entendu, cela n'invalide pas les inquiétudes, car des défis, il y en a. L'un des grands défis de l'université aujourd'hui est peut-être son autonomie, c'est-à-dire que l'institution universitaire doit pouvoir répondre de ses propres normes, sans être entièrement soumise à des injonctions extérieures. Cette tradition d'autonomie est d'ailleurs plus marquée au Canada, aux États-Unis et en Angleterre qu'en France, où l'État intervient beaucoup

10. Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques*, Paris, climats, Éditions Flammarion, 2010.

dans l'orientation des universités. Et je précise que ce combat de l'autonomie universitaire vaut autant par rapport à l'État et à l'entreprise privée que par rapport à la société civile. Ces dernières années, j'ai évolué dans une université très engagée (l'UQAM), où des gens refusent d'être soumis à l'entreprise, mais acceptent d'être soumis à tout mouvement qui émane de la société civile et qui se dit progressiste.

Une autre dimension de la crise de l'université aujourd'hui, et qui touche peut-être tout particulièrement la société québécoise, est la langue du savoir. Dans un article paru sur le sujet il y a quelques années sur le site de l'ACFAS, certaines statistiques révélaient que la proportion des publications universitaires en anglais au Québec était de 60 à 70 %<sup>11</sup>. Le même article relevait aussi que plusieurs revues scientifiques nationales, y compris au Québec, avaient tendance à se bilinguiser pour augmenter leur visibilité internationale et mieux se positionner favorablement dans les indices de citations. Êtes-vous aussi optimiste sur l'avenir de la langue française dans les savoirs que sur le maintien des sciences humaines ?

Je vous avouerais que sur cette question, mon optimisme est plus tempéré. C'est effectivement là une tendance lourde, déjà largement observée et confirmée dans les sciences naturelles. Dans les sciences humaines, les premiers à avoir payé le prix de ce virage vers l'anglais sont les sciences économiques, qui tendent à devenir des disciplines décontextualisées. Il en a résulté des départements de sciences économiques de plus en plus réduits et spécialisés dans l'économie de modèle pur ou les mathématiques, avec beaucoup moins d'inscriptions étudiantes. La généralisation de l'anglais a aussi touché les domaines des sciences humaines dits « universalisables », c'est-à-dire presque exclusivement théoriques et abstraits. Ainsi en va-t-il par exemple de la *french theory* (Bourdieu, Derrida, Foucault et cie) qui a eu une réception américaine très forte. Le type de sociologie que je pratique tend par contre à mieux résister à cette assimilation. Pourquoi ? Parce qu'à la différence des précédents exemples, elle est demeurée une sociologie « contextualisée », c'est-à-dire une science connectée à un public et une société qui offre un espace de dialogue (et de réception) encore très concret. J'ai même récemment écrit un texte qui s'intitulait « L'impossible

---

11. Vincent Larivière et Nadine Desrochers, « Langues et diffusion de la recherche: le cas des sciences humaines et sociales », *Magazine Découvrir*, Chroniques, ACFAS, 18 novembre 2015.

anglicisation des sciences de la société» (D-2010a; D-2019a). J'y soulignais que les sciences humaines, parce qu'elles s'intéressaient à des enjeux et à des publics contextualisés, ne pouvaient migrer au tout à l'anglais.

Comme l'espoir fait vivre, je dirais que je me réjouis de voir que depuis une quinzaine d'années, on assiste à une reviviscence d'associations linguistiques de sociologie qui s'étaient éteintes durant les années 1970 et 1980. Je pense par exemple à l'Association internationale des sociologues de langue française, ou encore à l'Association latino-américaine de sociologie. Ces réseaux ont fait le pari de se réunir autour de grandes langues autres que l'anglais afin que leurs membres puissent participer à des débats internationaux dans leur langue et qu'ils puissent favoriser la reproduction de traditions sociologiques contextualisées. Si on veut que les sciences sociales demeurent pertinentes, elles doivent être situées, c'est-à-dire pas seulement parler sur un lieu mais *à partir* d'un lieu, pour reprendre la distinction de Fernand Dumont. Il y a, me semble-t-il, un immense appauvrissement dans l'idée d'une uniformisation linguistique de la science, puisque cela risque de conduire, à terme, à son homogénéisation. Je ne vous apprend rien en disant qu'adopter l'anglais comme langue de publication, ce n'est pas seulement adopter un autre mode de communication, c'est aussi, quelque part, adopter les codes de sa tradition de pensée. C'est un choix qui a de grandes implications; cela signifie non seulement que votre public change, mais aussi que vous risquez de ne plus parler dans les termes de votre communauté d'appartenance.

**Vous-même, si je ne me trompe pas, vous n'avez jamais publié en anglais, ou très peu...**

Très peu, effectivement, quelques traductions, tout au plus. Mais sachez que je ne le regrette aucunement. Je m'en fais même une fierté. La question que je me pose toutefois: est-ce qu'un parcours comme le mien serait possible aujourd'hui? Est-ce qu'un jeune chercheur, fraîchement diplômé, pourrait aujourd'hui faire le pari d'une carrière universitaire strictement en français? Peut-il accéder à la reconnaissance à partir d'une sociologie francophone? Je n'en suis pas certain. En même temps, je regarde des auteurs comme Alain-G. Gagnon ou Guy Laforest, qui travaillent sur le Québec et le Canada et qui publient régulièrement en anglais; je note qu'ils ne sont

pas nécessairement cités par le Canada anglais<sup>12</sup>. Dans cet enjeu, il ne faut pas laisser tomber la proie pour l'ombre, son public contextualisé pour un public mondialisé, qui est souvent plus théorique que réel.

**Comment travaillez-vous au quotidien? Comment menez-vous de front un travail intellectuel, pour rester actif à la fois à l'écrit et à l'oral? Comment l'intellectuel que vous êtes ritualise-t-il son quotidien?**

Je dirais que je fonctionne un peu à la manière d'un plombier. Quand je sens une interpellation, l'appel du milieu, la demande sociale de sens (la « fuite d'eau », pour filer la métaphore), je me lance. L'essentiel de mon travail consiste à savoir écouter le social, à me laisser interpellé par lui.

**Comment vous imprégnez-vous du monde?**

J'ai toujours été, et je le suis encore, un grand lecteur de journaux et de revues. Je lis *Le Devoir* tous les jours. Du temps où j'étais à Ottawa, je lisais *Le Droit*, ce que bon nombre de mes collègues québécois ne faisaient pas. J'ai aussi toujours été un grand consommateur de revues hebdomadaires, comme *Le Nouvel Observateur*, *L'Express*, *Marianne*. Évidemment, cela a varié selon les périodes de ma vie. Je lis parfois la presse anglophone, mais de manière plus ciblée, lors d'événements particuliers. Maintenant je m'informe aussi sur les réseaux sociaux.

Quant aux rituels, je vous dirais qu'ils ont varié selon les périodes de ma vie. Par exemple, quand j'ai eu des enfants en bas âge, je n'avais d'autre choix que de travailler le soir, une fois tout le monde couché (c'était à une époque où j'avais moins besoin de sommeil). Quand j'ai accepté des postes administratifs très prenants, je me suis toujours organisé pour avoir un moment durant l'année où je pouvais me sauver du monde et me plonger dans des livres que je n'avais pas eu l'occasion de lire. Je profitais surtout de l'été et de mes séjours en Europe, en particulier à Paris, où j'aimais beaucoup me rendre pour lire, écrire et participer à des séminaires. Par exemple, le premier jet de *Critique de l'américanité* a été écrit dans un petit village près de Poitiers, en France, où je me suis installé pendant six mois durant une année sabbatique. *Évangéline. Contes d'Amérique* a aussi été terminé près de Poitiers. C'est une discipline que je m'étais imposée, pour pouvoir écrire

12. François Rocher, « The End of the “Two Solitudes”? The Presence (or Absence) of the Work of French Speaking Scholars in Canadian Politics », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 40, n° 4, décembre 2007, p. 833-857.

chaque jour, en sachant très bien que je n'aurais jamais pu le faire à l'université. L'écriture suppose une disposition d'esprit particulière, que l'on ne peut acquérir dans n'importe quel environnement.

**Vous avez tout de même écrit deux de vos ouvrages les plus importants près de Poitiers, en France...**

En partie, surtout pour *Évangéline*, ce fut plutôt l'écriture de l'introduction et la révision du manuscrit. Mais il faut aussi savoir que Poitiers a été un lieu d'accueil pour moi. C'est à l'Université de Poitiers que l'on trouve l'Institut d'études acadiennes et québécoises, qui est sans doute le centre d'étude le plus dynamique sur les études acadiennes à l'étranger. André Magord, qui était son directeur, m'a toujours généreusement accueilli. Ce cadre était idéal pour moi : j'avais à la fois les bénéfices de l'isolement pour écrire, tout en étant près d'un centre universitaire avec quelques contacts et la possibilité d'y tenir quelques activités.

**Vos mandats administratifs, c'était aussi un peu ça non ? Une manière pour vous d'obtenir des dégrèvements de cours, et de concentrer davantage votre enseignement.**

Oui, certains pensent que mon travail d'administrateur a été une forme de diversion. C'est le contraire. Mes fonctions administratives ont surtout représenté des occasions de ne pas multiplier et éparpiller mon enseignement. Ce fut une manière pour moi d'orienter volontairement mon enseignement vers la sociologie politique, un peu à l'image du professorat français qui, traditionnellement, n'enseigne que dans sa spécialité. L'administration m'apportait aussi une autre forme de stimulation intellectuelle ; elle favorisait les rencontres, les discussions et les débats. C'était un peu une manière pour moi d'être à la fois dans le monde vécu et dans la théorie.

**Vous percevez-vous comme un créateur ? Y a-t-il, pour vous, un rapprochement à faire entre la sociologie et l'art ?**

Dans une certaine mesure, oui, en cela que comme sociologue, je vois la société moderne comme l'agencement de forces rationalisantes et subjectives. Cela en revient à dire qu'il existe une dimension culturelle subjective dans nos sociétés qui n'est pas toujours appréhendable à partir des structures sociales ou d'une analyse comptable du monde. C'est pourquoi j'ai toujours accordé une importance à l'art ou à la littérature comme formes de représentation en tant qu'ils permettent de saisir le type de société que le « travail des œuvres » participe à construire. C'est une conception que je

n'avais pas vraiment lorsque j'ai amorcé mon métier, mais que l'on commence à retrouver déjà dans *La société civile ou la chimère insaisissable* (B-1985). On le retrouve plus particulièrement dans *Critique de l'américanité* (B-2002), étant entendu que cette notion d'« américanité » a des racines littéraires au départ. Je pense toutefois que mon ouvrage sur *Évangéline* (B-2013), à partir duquel j'étudie comment un poème a pris part à la mise en forme de trois récits de société distincts (les États-Unis, l'Acadie et la Cadie louisianaise), est une forme d'aboutissement épistémologique à cet égard. Tout l'ouvrage part de cette prémisse selon laquelle les récits (fictifs) que l'on se donne par l'entremise de la littérature, de la poésie et de l'art en général participent à la fabrication des sociétés et sont, de ce fait, nécessaires à leur pleine compréhension.

**Fernand Dumont disait que la naissance d'une idée était généralement, chez lui, intimement liée à un état affectif ou, du moins, à un refus affectif d'une explication définie ou particulière. Vous reconnaissez-vous dans ce constat ?**

Oui, ça me rejoint beaucoup et plusieurs de mes projets de livre sont nés de cette manière. Par exemple, *La société civile ou la chimère insaisissable* n'est pas né d'une réflexion purement théorique, mais d'une prise de conscience, au début des années 1980, de la résurgence de la question identitaire au sein de la société civile (B-1985). *Critique de l'américanité* est ancré dans un agacement lié à la généralisation, relativement récente dans l'histoire, de la référence à l'américanité pour décrire l'identité des Québécois (B-2002). Mon intérêt pour *Évangéline* venait aussi d'une forme d'irritation par rapport à certains représentants des milieux intellectuels et culturels acadiens, qui rejetaient le mythe en le critiquant ou en le ringardisant (ce qui, en soi, était intéressant dans la mesure où cette critique trahissait une non-indifférence à l'égard du symbole) (B-2013). Tout cela est bien ancré dans l'idée wébérienne selon laquelle nos intuitions en sciences humaines ne sont pas totalement le fruit d'une grande réflexion théorique, mais plutôt d'un intérêt de connaissance, de passions, de préjugés qui sont de l'ordre de l'affectif. Dans mon cas, comme je l'expliquais précédemment, tout l'enjeu tient au fait que le chercheur doit arriver à assumer cet intérêt initial de connaissance plutôt que de le mettre à distance, car c'est à partir de cet intérêt qu'il interroge le social.

**Le rapport du sociologue à l'art se joue aussi sur le plan de l'écriture. Vous avez un style, une prose, qui est remarquable, unique. Vous employez régulièrement des formules chocs et imagées, qui suscitent des émotions ou des états d'âme chez votre lecteur, surtout en fin de texte. Vous avez le sens de la chute. Avez-vous le souci de la prose élégante ?**

L'écriture n'a jamais été quelque chose de simple pour moi. Comme je ne viens pas d'un milieu lettré, l'écriture et la lecture ne me sont jamais venues naturellement. Je suis entré dans le monde de la sociologie avec une écriture un peu jargonneuse (voir *La société civile ou la chimère insaisissable*, B-1985) qui s'est par la suite simplifiée, pour gagner en assurance et en clarté, je pense. Est-ce que le souci du style est quelque chose de voulu ? Pas complètement, mais il est certain que j'ai toujours assumé la dimension plus essayiste de mon approche à la sociologie, qui m'a amené à intégrer la théorisation et la conceptualisation dans le récit plutôt qu'à les séparer. C'est peut-être là ma manière d'exprimer le refus d'une sociologie trop comptable et procédurale. Il y a aussi, certainement, un amour de la langue française derrière ça, et le désir de m'inscrire dans une tradition de pensée qui partage cet amour. Au Québec, je pense surtout à Lionel Groulx et à Fernand Dumont, dont les formes très élégantes d'écriture sont toujours au service du fond. En France, je pense à Claude Lefort ou à Pierre Manent.

\*

\* \*

**Nous aimerions conclure ces entretiens en vous posant quelques questions prospectives. Tout d'abord, comment se présentent, pour vous, les grands défis de la démocratie dans les années à venir ?**

Le grand défi de la démocratie actuellement est celui de retrouver un lieu où la politique devient expressive et sensible. J'entends par là que si le monde démocratique s'est considérablement élargi depuis les années 1980, cet élargissement s'est surtout confirmé sous sa forme abstraite et juridique, par des avancées en matière de droit international et par le déploiement des chartes des droits. À l'inverse, la démocratie comme lieu d'action sur la société, comme lieu d'*agir* politique, me semble s'être diluée. Elle s'est diluée par la crise des États-nations, leurs difficultés à réguler et à contrôler l'économie mondialisée, mais aussi par le fait que les politiciens ont en quelque sorte abdiqué sur l'idée qu'ils étaient capables d'agir sur la société

en se soumettant à l'exécutif d'un côté et, de l'autre, aux lois du marché. Je constate qu'il y a un désir émergent de participation citoyenne dans nos sociétés, mais que celle-ci ne trouve pas de lieu d'encadrement pour agir. C'est dire que la *moitié* de la démocratie est en péril en raison de l'affaiblissement de la communauté politique.

### **Ce défi trouve-t-il une coloration particulièrement québécoise ?**

Le Québec a pendant longtemps fondé son agir politique dans l'idée qu'il formait une communauté historique et identitaire distincte. Jadis transitée par l'Église, cette proposition a trouvé dans le projet souverainiste une voie d'actualisation. Le problème aujourd'hui est que, bien que les élites soient encore attachées à ce projet, force est de constater qu'il est en panne de mobilisation et que la population n'« embarque » plus. On se retrouve aujourd'hui avec une nation française d'Amérique qui peine à s'incarner politiquement et qui, ce faisant, prête flanc à deux possibilités risquées : celle de l'ouverture tous azimuts au pluralisme (la « francophonie des Amériques ») ou celle d'une redéfinition de son identité sous les atours de la *mémoire* ou du *folklore*, à l'image du phénomène des *roots* que l'on voit aux États-Unis. C'est ce qui expliquerait cet étrange paradoxe que l'on voit chez les jeunes Québécois d'aujourd'hui : ils se disent de plus en plus Québécois, mais de moins en moins souverainistes. Ils sont plus Québécois que jamais, mais leur identité est ancrée dans une filiation et une identité individuelle et non dans une proposition nationale ou un projet politique collectif, sinon celui de l'ouverture au monde et à la diversité. Le grand enjeu de notre époque, c'est celui de recréer des lieux de médiation.

Je perçois la même chose en Acadie, mais de façon plus marquée. Si l'on a tenté, dans les années 1970, de politiser la question de l'autonomie régionale et nationale ou encore de réinstitutionnaliser l'Acadie, ces projets se sont aujourd'hui estompés. L'Acadie est dès lors tiraillée entre le projet d'une identité communautaire, voire folklorique, celle des « racines » et des « traditions acadiennes », et celle d'une Acadie « mondiale », éclatée, comme voulue par le Congrès mondial acadien. Or, il me semble manquer un intermédiaire politique entre ces deux propositions.

**Le contexte actuel de montée des fondamentalismes religieux, et en particulier de l'islam politique, a forcé en Occident une interrogation sur le sens de la communauté politique et sur les éléments qui peuvent fonder,**

**aujourd'hui, une citoyenneté commune. L'islam sera-t-elle ce miroir confrontant qu'il nous faut pour retrouver nos lieux de médiation manquants?**

Oui, il y a du vrai dans ce que vous dites. La résurgence du fondamentalisme religieux dans nos sociétés nous a pris par surprise, car nous pensions tous être sortis du religieux (du moins, dans son expressivité collective). C'est une nouvelle réalité qui nous confronte et, surtout, qui met en évidence l'espace de vide dans lequel se trouve la société de la sortie de la religion. C'est pourquoi le terrorisme en lui-même ne s'explique pas seulement par le fondamentalisme religieux islamique. Il y a une tendance au nihilisme dans nos sociétés, et la jeunesse s'en ressent franchement. Il a frappé avec Breivik en Norvège, on le constate aussi aux États-Unis avec les tueries souvent perpétrées par des Américains blancs. Le terrorisme contemporain est le produit de l'état d'esprit d'une certaine jeunesse, particulièrement les jeunes hommes, qui n'est pas sans lien avec l'état d'anomie institutionnelle et de déliaison sociale qui touche nos sociétés.

**Ce phénomène touche-t-il seulement l'Occident, ou d'autres contrées du monde selon vous?**

Je pense que ce que nous nommons l'Occident est particulièrement marqué par une dissolution des repères de la certitude. Les autres sociétés, les sociétés asiatiques notamment, se sont modernisées en conservant un rapport moins acrimonieux à la tradition, on pourrait dire moins libéral. Pour ce qui est du monde musulman, je pense qu'il faudrait faire une distinction entre l'islamisme radical, qui est le fait de musulmans d'ici, et que j'ai associé à l'anomie générale de nos sociétés et les phénomènes de radicalité politique dans le monde musulman lui-même, qui m'apparaissent être liés à un rapport difficile entre le politique et le religieux. L'islam n'a pas connu de guerres de religion et la modernisation du politique exige une distanciation entre le politique et le religieux.

Mais, vous conduisez ici sur des pistes dangereuses, je n'ai pas fait de grandes analyses comparatives ou civilisationnelles. Je dirais néanmoins que partout, la modernité exerce une dynamique de dilution du social, que ce soit en Asie, en Afrique, au Moyen-Orient, comme en Europe et en Amérique. Cela conduit partout de manières variées à une individualisation du vivre-ensemble et à sa recomposition d'une manière plus politique et... on pourrait souhaiter plus démocratique.

**Mais n'êtes-vous pas sensible à cette idée, celle justement de l'individu qui réintègre la sphère communautaire? On pourrait penser que le fondamentalisme (islamiste ou autre) est, pour reprendre une formule de Charles Taylor, un appel à l'authenticité...**

Justement, l'affirmation de l'authenticité chez Taylor se réalise dans la construction du moi moderne, de l'individu, de la reconnaissance du soi. Il y a alors deux modalités ou deux voies de reconnaissance: celle de l'égalité, «je veux être égal», et celle de l'authenticité, «je veux être reconnu pour ce que je suis», mon identité. Mais ces deux voies passent par une individualisation. C'est cela le moi moderne. L'authenticité reconnaît certes la dimension collective, communautaire de l'identité, mais elle implique une réflexivité qui n'était pas le propre du communautarisme ou du religieux traditionnel. Je crois fermement qu'il faut réintroduire du communautaire dans nos identités, mais ce communautaire ne peut être qu'une tradition vivante, c'est-à-dire une tradition réflexive. J'ose penser que cela est vrai aussi pour l'univers religieux musulman, qui est baigné comme la planète entière dans un tourbillon modernisateur.

**En 2012, l'ex-premier ministre du Québec, Lucien Bouchard, a publié *Lettre à un jeune politicien*, essai dans lequel il s'adressait aux nouvelles générations pour leur rappeler l'importance et la noblesse de l'engagement politique. Si vous aviez à rédiger une lettre à un jeune sociologue, comment vous y prendriez-vous? Que mettriez-vous dedans?**

Dans un premier temps, il me semblerait important de rappeler au jeune sociologue d'aujourd'hui que sa lecture des «pathologies» de la modernité – celles du désœuvrement, de l'anomie, de l'individualisme – ne doit pas lui faire perdre de vue qu'il existe, encore de nos jours, des communautés de vie, une humanité culturelle, qui s'organisent et résistent à ces pathologies. Aussi technique, abstraite et formelle soit-elle, la civilisation moderne aura toujours besoin d'un lieu culturel pour s'humaniser, d'un soubassement anthropologique sur lequel rebondir.

Dans un deuxième temps, il me paraît important que celui ou celle qui aspire à faire une carrière universitaire en sciences humaines puisse construire des lieux institutionnels rassembleurs et fonctionnels. La vision du chercheur solitaire chez lui, mais opératoire à l'échelle internationale, m'apparaît peu intéressante et prompte à l'ennui. La qualité de la recherche ne dépend pas seulement d'une intelligence vive mais aussi de la capacité, pour un chercheur, d'être alimenté par ses étudiants et par des groupes de réflexion qui l'entoure. De la même manière que la civilisation moderne a besoin de

la nation comme véhicule culturel pour s'incarner et s'historiciser, je pense que tout sociologue qui débute dans le métier devrait se méfier des groupes ou des instances qui se targuent d'être strictement universels et qui ne sont pas ancrés dans des communautés d'intérêts. Le sociologue a besoin d'une communauté de dialogues qui ne recoupe pas son champ scientifique.

Dans un troisième temps, il y a la passion, mot qui est un peu galvaudé aujourd'hui. Un bon professeur d'université suscite des vocations avant tout par la passion qu'il dégage pour ses objets de recherche, et non en « prêchant ».

### **Êtes-vous confiant par rapport à la relève intellectuelle ?**

Oui, je ne suis pas de ceux qui craignent qu'il n'y ait pas de relève aujourd'hui. Ceux qui tiennent le discours de la baisse de la qualité du monde intellectuel et des étudiants me semblent ne pas tenir compte de la révolution démocratique moderne. L'université s'est énormément démocratisée depuis les années 1960, ce qui fait en sorte que nous évoluons dans un monde bien différent. Oui, la massification des universités pose de nouveaux défis pédagogiques, mais il n'en demeure pas moins que nous avons un bassin d'étudiants de qualité, qui ont des propositions intéressantes et mènent des travaux de recherche stimulants, bien davantage que durant les années 1960. Jamais n'avons-nous eu autant de possibilités de relève qu'aujourd'hui !

### **Et si vous deviez vous faire Thomas More quelques instants, quelle serait votre Utopie à vous ?**

Un monde idéal pour moi serait un monde de diversité, mais de *diversité des communautés*. Un monde, pourrait-on dire, de petites sociétés. La diversité que l'on revendique de nos jours m'apparaît un peu factice, en ce sens qu'elle repose sur une dilution de la communauté, c'est-à-dire une dilution du lieu nourricier de la diversité du monde. J'ai déjà dit que le cosmopolitisme contemporain, chantre de la diversité tous azimuts, phagocyte la diversité parce qu'il essaie d'être de toutes ces communautés sans vraiment en être d'une en particulier.

En fait, ce serait une communauté de communautés. Des communautés qui certes ont des assises, qui donnent sens au monde, mais qui sont traversées par l'individualisme contemporain. La communauté traditionnelle avait des frontières trop puissantes, l'individualisme contemporain, par son manque de frontières, fragilise l'individu. Le monde des petites patries dont

je pourrais rêver est donc englobé dans une communauté plus large, démocratique, dont les lumières, celles de la liberté et celles de l'égalité, les traversent.

Mon utopie n'est pas à l'extérieur de la modernité. Elle ne voudrait pas réaliser l'homogénéité universelle dont rêve un certain libéralisme ou cosmopolitisme; elle ne voudrait pas non plus proposer un fractionnement infini de l'humanité. Mais elle souhaite reconstruire des mondes de sens, des petites patries insérées dans une grande patrie qui, avant d'être celle du monde, est avant tout celle d'une communauté d'histoire.

### **Qu'en est-il de la condition socio-économique dans cette visée utopique?**

Je crois évidemment qu'une certaine répartition équitable de la richesse devrait exister. Mais je ne pense pas qu'un monde utopique devrait reposer sur une égalité parfaite, ce serait présumer que les mêmes valeurs, celles de la consommation par exemple, doivent prévaloir partout. J'ai toujours cru d'ailleurs que le Canada français, en refusant l'américanité, avait accepté un revenu inférieur à ses voisins anglo-américains. Aujourd'hui encore, le Québec jouit d'un revenu 20 % inférieur à celui de l'Ontario. Cela pourrait devenir un choix. Cela est vrai aussi pour d'autres orientations sociales; dans un monde de communautés, certaines conditions pour le mariage, pour l'assistance à mourir, pour la laïcité pourraient s'appliquer différemment, pourvu qu'elles respectent un minimum de droits et libertés, et que l'individu soit libre de voguer d'une communauté à l'autre.

### **Dans cette société utopique, quel serait le mode de coexistence public des religions, ou des différentes communautés religieuses?**

Je peux concevoir que certaines communautés affirment la prédominance d'une religion, alors que d'autres affirment une laïcité stricte. Elles seraient toutes, cependant, traversées par le doute de la modernité et, par conséquent, ne voudraient pas inscrire la religion comme un dogme dans leur constitution.

### **C'est le Moyen Âge chrétien. Un monde pluriel sous la gouverne d'une même civilisation (chrétienne)?**

Oui, c'est la communauté d'Herder, où l'humanité est comme un arbre, divisé en branches, en plus petites branches et en feuilles. Chaque rameau est singulier, mais il se relie à une branche et à un tronc, mais à la différence

du Moyen Âge, ce qui réunit la pluralité en un tout n'est pas un élément divin, mais la croyance commune en la démocratie comme société sans certitudes.

**Donc là vous parlez de la démocratie. Comment la démocratie se gère-t-elle? Est-ce que c'est la démocratie des Athéniens? Une démocratie interne aux communautés? Comment se discute le bien public?**

La démocratie, c'est l'idée de se gouverner soi-même. Pour se gouverner soi-même, il faut être libre, il faut «avoir le droit d'avoir des droits». Mais après l'institution de la liberté, après que l'on ait défini qui est le peuple qui a le droit de se gouverner lui-même, la démocratie peut conduire à une pluralité de formes, qui renvoient souvent à des traditions singulières, pourvu qu'on demande régulièrement au peuple s'il désire toujours être gouverné de cette façon.

**Votre utopie est assez libérale finalement?**

La plupart des utopies, dont l'utopie libérale, postulent l'*harmonie spontanée des intérêts*. Mais c'est aussi vrai du socialisme utopique. Je pense notamment ici à l'utopie fouriériste que mon directeur de thèse, Henri Desroche, chérissait particulièrement. Les utopies se terminent généralement mal<sup>13</sup>. Les phalanstères de Fourier, lorsqu'ils ont été mis en pratique, ont plutôt ressemblé au panoptique de Bentham, c'est-à-dire à une institution carcérale. Le communisme réalisé fut pour sa part une véritable prison. Nous ne pouvons nous sortir du monde dans lequel nous vivons. Nous pouvons le transformer, mais en assumant que nous en sommes la création, donc impossible d'en faire table rase. C'est pourquoi j'ai délaissé rapidement les utopies pour privilégier l'*histoire effective*. Dans cette dernière, il n'y a pas harmonie spontanée des intérêts, mais débat et conflits sur les valeurs et les intérêts. Pour que le conflit ne dégénère pas en guerre des dieux, il faut du commun et des institutions.

Août 2015

---

13. Henri Desroche, *La Société festive. Du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.



## A) Populismes de droite et de gauche

*François-Olivier Dorais et Jean-François Laniel: Plusieurs événements politiques d'importance ont eu lieu depuis nos entretiens de l'été 2015 – dont la parution de votre dernier livre, *Sept leçons sur le cosmopolitisme. Agir politique et imaginaire démocratique* (B-2019). En même temps, aucun de ces événements politiques n'est totalement neuf, nous en discutons déjà en 2015. Ainsi en est-il de la floraison de mouvements de contestation que l'on dit désormais « populistes », de droite (Brexit, Trump, etc.) comme de gauche (Gilets jaunes, Printemps érable). Avec le recul, quel regard portez-vous sur ces phénomènes ?*

*J*oseph Yvon Thériault: On pourrait dire en effet que c'est l'autre moitié de la modernité qui s'affirme, le versant subjectif contre le versant rationaliste. La modernité a toujours été marquée par des oscillations entre son pôle rationaliste et subjectiviste, entre les Lumières et le romantisme, entre l'affirmation du progrès par la raison et celle du bonheur par la réalisation de nos valeurs. L'on a assisté dans les années 1980 à une nouvelle poussée du rationalisme moderne, de l'individualisme exacerbé, de propositions néolibérales de régulation par le marché, du déploiement du versant formel des démocraties, de leur extension à l'échelle planétaire, mais aussi de leur formalisme par la place qu'occupent en elles maintenant les droits de l'homme et les Chartes, ce qu'on nomme la judiciarisation. Le délitement de l'État, autrement dit la crise de l'État-nation, mais aussi la perte de confiance dans les institutions de la démocratie représentative, participaient de cette poussée du rationalisme moderne, pourvu que ces phénomènes affaiblissent les lieux historiques où s'étaient logées les dimensions substantives, passionnelles, du politique: la nation, les partis, les idéologies. Ainsi peut-on voir, dans le populisme actuel, celui des années 2000, de

gauche comme de droite (j'y insiste, car à gauche on refuse de se dire populiste), une sorte de retour du refoulé, un basculement de la pendule vers la dimension passionnelle du politique.

Ce sont effectivement ces thèmes que j'ai étudiés dans *Sept leçons sur le cosmopolitisme* (B-2019). Je commence d'ailleurs le livre en rappelant que quand j'ai commencé à m'intéresser au cosmopolitisme à la fin des années 1990, celui-ci avait le vent dans les voiles. Il était considéré par des penseurs comme Ulrich Beck et Jürgen Habermas comme une nouvelle percée de la raison, une « dialectique positive des Lumières », disait Beck<sup>1</sup>. D'ailleurs, Habermas a toujours cru qu'il fallait plus et non moins de raison dans le déploiement de notre monde. En l'espace d'une vingtaine d'années, on a assisté à un certain basculement, le projet d'une cosmopolitique mondiale doute de lui-même, il a ses ratés. Le Brexit, mais plus généralement l'euro-scepticisme, l'élection de Trump, la montée des populistes de droite, tout comme les manifestations de démocratie directe, *Occupy*, Nuit debout, le Printemps érable, les Gilets jaunes, ou encore le tournant moral que prend l'écologie (je pense notamment à la figure de Greta Thunberg, qui est une icône même si son discours fait référence à la science) sont des manifestations de la perte de confiance dans la raison, ses instruments politiques mondialisés et le retour de la passion en politique.

**Peut-on alors y voir une autre « crise de la modernité », sous sa forme mondialisée, postnationale et cosmopolite ? Une sorte de troisième crise de la raison ?**

Je serai un peu modéré sur l'utilisation du terme « crise ». Je crois que la société moderne est en quelque sorte en crise perpétuelle, c'est son ADN. Ce sont des sociétés sans fondements qui cherchent continuellement à se fonder, à s'institutionnaliser, sans jamais pouvoir y parvenir. Tocqueville parlait de l'interminable questionnement des sociétés démocratiques ; pour lui, démocratie et modernité se confondaient.

Je dirai que nous sommes toujours et encore dans la deuxième crise de la raison. La première fut celle de la réaction romantique et conservatrice qui s'inscrivait comme réponse à la Raison des Lumières. La solution à cette première crise a trouvé sa solution politique temporaire dans la construction des nations et du providentialisme étatique. C'était là deux manières de réarticuler, l'une culturelle, l'autre plus politique, la société avec

1. Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme*, Paris, Alto-Aubier, 2004 ; Jürgen Habermas, *Après l'État-nation : Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

l'univers froid des processus modernisants. La deuxième crise de la raison s'amorce après la Seconde Guerre mondiale, la Shoah et la bombe atomique. Elle s'accroît durant les années 1970 avec la crise du pétrole (1974) et les premières annonces des limites à la croissance<sup>2</sup>. Elle prend une pause durant les années 1980, durant lesquelles la proposition néolibérale, qui a des liens avec le projet cosmopolitique, s'affirme, mais aussi l'hyperindividualisme qui est une forme de délitement de la société, de déliaison des solidarités. La mouvance populiste actuelle m'apparaît comme une réaction (critique des élites mondialisées) et une continuité (la dimension anti-institutionnelle) de ce plus grand cycle.

**La force et la prolifération de ces mouvements de contestation vous étonnent-elles? Y voyez-vous une possibilité de nouvelles méditations, d'une recollectivisation des enjeux sociétaux? S'agit-il ici d'autant d'exemples d'une tradition vivante cherchant à se manifester, à s'actualiser? Feriez-vous certaines distinctions entre ces mouvements? Quel avenir leur est-il réservé? Êtes-vous optimiste, craintif? Est-ce un signe de vitalité démocratique, de sursaut de la solidarité nationale?**

L'histoire ne bégaie pas pour autant. Ce qui étonne dans la mouvance contestatrice de l'époque, c'est bien la difficulté à réarticuler l'univers culturel des passions à la responsabilité politique, plus rationnelle, pour employer l'expression de Max Weber. On a souvent rappelé comment Mai 68, comme tout le mouvement étudiant de l'époque, était un cri romantique pour le retour du sens, mais il s'inscrivait toujours dans la volonté de reformuler le grand projet socialiste qui avait marqué le siècle précédent. Au contraire, aujourd'hui, on est dans des démocraties de rejet, sans projets à l'horizon. Les mouvements de protestation de gauche sont paradoxalement les plus radicaux dans cette direction. C'est là principalement, dans la mouvance postmoderne, dans la démocratie radicale par exemple, qu'on trouve un individualisme exacerbé qui refuse toute institution et toute inscription dans une société. C'est là aussi que la reconnaissance du pluralisme culturel n'est formulée qu'à travers sa dimension individualiste. C'est l'ethnicité sans communauté, comme le dit David Hollinger<sup>3</sup>. Avant d'être un communautarisme, le multiculturalisme est la victoire des ayants droit,

---

2. *The Limits To Growth* (en français *Halte à la croissance*), connu sous le nom de «Rapport Meadows», est publié par le Club de Rome en 1972.

3. David Hollinger, *Postethnic America*, New York, Basic Books, 1995.

de la judiciarisation. Même chose dans la mouvance radicale de l'écologie: s'il s'agit d'une critique radicale du capitalisme techno-scientifique, on voit mal les propositions d'une autre société s'y dessiner.

C'est paradoxalement dans la mouvance conservatrice que l'appui sur une société prend forme. Je dis paradoxalement, mais cela n'est pas tout à fait juste, car si on ne diabolise pas le conservatisme philosophique, c'est toujours là qu'on l'a trouvé. C'est déjà cela qu'Edmund Burke reprochait aux révolutionnaires français, c'est-à-dire l'oubli de la société, et ce que Michel Freitag reproche aux sciences sociales contemporaines<sup>4</sup>. C'est aujourd'hui dans cette mouvance que le nationalisme se réaffirme par le populisme. Il y a dans le populisme une défense d'un monde commun. Même chose sur le questionnement des taux d'immigration. Une immigration massive remettrait-elle en question les solidarités nationales et les solidarités sociales propres à l'État-providence? Ce sont des questions que je juge pertinentes. Seulement, la réponse populiste est une réponse qui refuse d'assumer l'état actuel de nos sociétés, des sociétés d'individus. À ce titre, elle peut conduire à des dérives, au retour à des solidarités closes. Le retour d'une nouvelle médiation ne peut prendre la forme d'un retour au passé, ou à des communautés magnifiées, des communautés qui n'existent plus, elle doit s'accrocher à des solidarités modernes, plus flexibles, plus temporaires, plus libérales. Les traditions sont vivantes, ce que la mouvance conservatrice actuelle tend à oublier. Le populisme ne propose pas non plus de voies d'avenir à nos sociétés.

Suis-je pessimiste? Pas vraiment. Je crois féroce­ment aux institutions et à l'imaginaire démocratique qui ont réussi historiquement à trouver un compromis entre les pôles en tension. La démocratie fonctionne aux opinions contradictoires, irréconciliables, c'est l'institution de la démocratie qui oblige les belligérants à se parler. Je ne vois pas dans nos sociétés aujourd'hui de signes ou de mouvements qui remettent fondamentalement en jeu la démocratie. Au contraire, le problème qui rend difficile la recréation du commun est plutôt un trop-plein de démocratie.

**Vous ne croyez donc pas que ce soit le signe du pourrissement (*fake news*, polarisation, vulgarité assumée, etc.) de nos démocraties? Ce ne serait pas leur chant du cygne, une tradition instrumentalisée et durcie par des**

4. Michel Freitag (avec la collaboration d'Yves Bonny), *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, Presses universitaires de Rennes, 2002.

**partis qui font peu de cas des traditions nationales, notamment de leur fonds éthique – par exemple, d'un christianisme « patrimonialisé», « nationalisé» – « néo-maurassien » ?**

Il y a toujours possibilité de dérives. Les démocraties sont des choses fragiles. Elles sont toujours en tension, comme on l'a souvent rappelé dans ces entretiens, entre un pôle « libéral » qui tend à diluer la société, à la désolidariser, suivant l'idée d'une société sans fondements ultimes; et un autre pôle, plus « substantiel », qui cherche à redonner sens au monde, à lui donner des intentions jusqu'à vouloir ressusciter de vieilles certitudes. Nous sortons d'une période, les années 1980 et 1990, hyperindividualistes sur le plan social et néolibérales en politique, qui a particulièrement ébranlé les liens de société. Le retour d'une sensibilité plus sociale, le retour d'une certaine tradition se fait malhabilement. C'est particulièrement vrai, comme vous le notez, du religieux. Sa persistance dans des sociétés où la religion n'est plus l'élément structurant du vivre-ensemble rend malaisée la place qu'on lui réserve. En effet, soit que l'on atteste son insignifiance en le patrimonialisant, ce que tend à faire le mouvement laïque, par exemple, soit que l'on ressuscite un passé mort, comme cette idée d'une Europe chrétienne. Comment rendre compte dans la vie de nos sociétés d'une tradition toujours vivante sans la consacrer ou sans la jeter aux poubelles de l'histoire? Le fait que la question soit posée et que l'un des termes de l'équation n'ait pas définitivement vaincu l'autre est une bonne nouvelle pour un démocrate.

Je vois plus difficilement une porte de sortie sur la question de l'écologie. Si la crise écologique que l'on nous annonce est exacte – réchauffement climatique, épuisement des ressources, pollution, et je pense qu'elle est exacte –, il est difficile d'envisager un compromis, et encore plus compliqué d'entrevoir l'acceptation démocratique d'un abaissement généralisé du niveau de vie. Évidemment, un tel abaissement du niveau de vie devrait commencer dans les sociétés démocratiques qui sont les plus prédatrices de ressources sur la planète. La démocratie fait probablement face, ici, à son plus grand défi historique.

## **B) Élection de la Coalition avenir Québec**

Certains n'hésiteraient probablement pas à inscrire l'élection de François Legault et celle de la CAQ à l'automne 2018 dans cette déferlante populiste: nationalisme identitaire, laïcité stricte, diminution du nombre d'immigrants... Êtes-vous de cet avis? En quoi la CAQ participe-t-elle, et en quoi se distingue-t-elle, des mouvements populistes américains et

**européens? Comment s'inscrit-elle dans une mouvance mondiale et dans une filiation bien québécoise? En outre, que pensez-vous des premiers mois de règne de François Legault et de son gouvernement? Vous a-t-il surpris (nationalisme, social-démocratie, etc.)?**

En effet, lors de l'élection de la CAQ à l'automne 2018, les journaux étrangers, notamment français, ont voulu associer la victoire du parti de François Legault à celle des populismes européens. Lui-même a dû rectifier le tir lors de son premier séjour en France. Il y a là une méprise qui dépasse largement l'élection de la CAQ et qui englobe la mouvance nationaliste québécoise des cinquante dernières années. En Europe, à la suite de la Seconde Guerre mondiale, le nationalisme a eu mauvaise presse, car on l'a associé à la montée du nazisme et du fascisme. Aujourd'hui encore, le nationalisme des pays européens est interprété comme une mouvance droitiste, anti-immigration, anti-européenne. Ces analyses ne sont pas complètement justes, en ce qu'elles ne tiennent pas compte du rôle positif qu'a pu jouer le nationalisme dans la formation de la démocratie en Europe et de la dimension anti-aliénation qu'il recèle (la nation fut l'instrument politique par excellence pour réaliser l'intention démocratique de se gouverner soi-même). Cela fut particulièrement vrai dans les nationalismes de l'Europe de l'Est ou celui des petites nations en général. Des populations marginalisées dans des empires ou par le colonialisme ont réussi, grâce au nationalisme, à créer un peuple qui aspire à la démocratie. Mais, peu importe, la perception négative du nationalisme est prédominante, surtout en France, et l'élection de Legault y a été interprétée par la loupe française. Et pourtant, le Québec ne cadre pas dans cette lecture du nationalisme. Le néonationalisme des années 1960 fut tiers-mondiste et son bras politique, le Parti québécois, fut social-démocrate. On a toujours eu de la difficulté à expliquer cela à la gauche française.

Aujourd'hui, le nationalisme de la CAQ est certes plus à droite, et l'élection a mis de l'avant le thème de l'immigration. J'ai des réserves personnelles sur cette évolution du nationalisme québécois, c'est-à-dire le passage d'un nationalisme positif (l'amour de la patrie et de ses réalisations) à un nationalisme négatif (l'immigration, au centre de la question identitaire). En cela, le nationalisme de la CAQ est influencé par la mouvance populiste occidentale. Mais on est loin ici de la droite lepéniste française, de *Forza Nuova* en Italie ou encore des franges les plus radicales du trumpisme américain. Le parti de Legault n'est pas anti-immigration, mais pour une immigration contrôlée, particulièrement à cause de la capacité d'accueil d'une petite société francophone en Amérique. Son nationalisme économique

s'inscrit plus dans la tradition sociale-démocrate du modèle québécois ou encore dans celle des petites nations du Nord européen que dans celle du protectionnisme trumpien. Il reste un parti largement modéré dans l'éventail des polarisations actuelles.

Ironiquement, sur cela, le Québec est profondément canadien, j'allais dire de tradition britannique, mais les récents événements en Angleterre tendent à démontrer que l'Angleterre a perdu sa légendaire modération. Comme le Canada, le Québec, tout en étant influencé par la mouvance mondiale, y va avec modération. Au fédéral, les libéraux de Justin Trudeau se sont fait élire (2015) en défendant un progressisme libéral, multiculturaliste, en sauvegardant des mesures sociales et en s'opposant à un parti conservateur, plus thatcherien (c'est-à-dire néolibéral) que populiste, bien que des éléments populistes y étaient présents. Au Québec, la CAQ a réussi à prendre de la vigueur électorale quand elle s'est dissociée des courants plus populistes qui provenaient particulièrement de son alliance avec l'Action démocratique du Québec (ADQ).

**Vous n'y voyez donc pas la déroute du nationalisme « positif » et « d'affirmation » dont vous venez de parler et le triomphe d'un nationalisme « négatif » ?**

Non, je dirais même que la première année de la CAQ au pouvoir s'est réalisée sous le signe d'un nationalisme plutôt positif. Comme je viens de le dire, j'avais des doutes, et il m'en reste encore quelques-uns. Mais, en général, c'est bien le pragmatisme modéré qui a prévalu. Le gouvernement de Legault n'a pas mis de l'avant l'obsession antiétatique habituelle des partis de droite. Il a plutôt voulu protéger les acquis en santé, il a réinvesti dans l'éducation, particulièrement dans l'éducation primaire et secondaire, moins dans l'université. Il veut renforcer les outils du nationalisme économique québécois. Il a démontré une nouvelle empathie pour les francophones hors Québec, notamment au moment de l'annonce par le gouvernement ontarien de la fermeture de l'Université de l'Ontario français et du poste de commissaire aux services en français. Il a voulu renouer avec une certaine affirmation québécoise, refusant la politique de la chaise vide, auprès du gouvernement fédéral, notamment dans l'entente visant la participation du Québec à la nomination des juges à la Cour suprême. Son projet de réduire l'immigration de manière temporaire de façon à renforcer les mesures d'intégration, surtout dans l'apprentissage du français, ne mérite pas les sobriquets de raciste ou de xénophobe qu'on lui accole parfois. Ce sont des mesures qui s'inscrivent dans la normalité du fonctionnement de

l'État démocratique. Somme toute, on a eu un gouvernement qui a su capter le sentiment populaire, sans pour autant répondre aux sirènes les plus radicales. Nous ne sommes pas dans la dynamique d'une grande politique, mais il n'y a pas de dérive.

**Diriez-vous la même chose de la loi sur la laïcité de l'État québécois? Y voyez-vous toujours une politique tendanciellement chartiste et étrangère à la tradition politique québécoise? Que pensez-vous du retrait du crucifix de l'Assemblée nationale, d'une part, et de la clause sur le patrimoine religieux québécois, d'autre part (qui permet de conserver les symboles religieux sur les institutions publiques)?**

Encore ici, le gouvernement Legault a joué de modération. À la différence du projet de la Charte des valeurs du gouvernement de Pauline Marois, celui-ci n'a pas inscrit les prescriptions sur l'habillement des fonctionnaires dans une charte, il l'a fait dans une loi ordinaire (la Loi sur la laïcité de l'État). Cela enlève un peu de la critique que je faisais à la Charte des valeurs soit d'utiliser (comme leurs adversaires que les péquistes critiquaient, les multiculturalistes) l'arme des chartes pour régler une question qui devait être politique. C'était la «trudeauisation des esprits», pour employer l'expression de l'historien Éric Bédard. Par ailleurs, Legault a réduit l'interdiction du port de signes religieux à des personnes en autorité comme le recommandait le rapport Bouchard-Taylor, proposition qui avait lentement fait un assez large consensus dans la société québécoise. L'élargissement aux enseignants est probablement malavisé, car il brisait le consensus qui s'était établi autour de la proposition Bouchard-Taylor. Dans notre tradition, les enseignants sont difficilement des personnes d'autorité (coercitive) dans le sens de juges, policiers, etc. Ce sera probablement par cette extension que viendra son rejet par les tribunaux.

En agissant ainsi, par modération sur la question de la laïcité, le gouvernement n'a pas tiré sur l'opinion publique, mais l'a accompagnée. Il en est ainsi du crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale. Son retrait a accompagné une certaine acceptation et une évolution de l'opinion publique, qui considère que ce compromis devait être fait si l'on voulait affirmer une laïcité forte. J'ai toujours pensé qu'il ne fallait pas, sur ces questions, agir de manière strictement formelle, mais suivre la maturation de la tradition politique. La sécularisation est une grande force du mouvement de la modernité, mais son inscription dans des formes culturelles l'est tout autant. C'est pourquoi les «tous-laïques» comme les «tous-multiculturels» ont tort. Chaque société dans le monde moderne est un

arrangement entre la séparation de l'État et du religieux, en même temps qu'un aménagement de l'espace public pour le religieux ou d'autres formes d'expressivité culturelle.

Je reste néanmoins dubitatif quant à la place récente qu'a prise la question de la laïcité dans le débat sur l'identité au Québec. Était-ce là vraiment la voie que dictait la tradition nationale québécoise? Je nous croyais plus libéraux et moins républicains dans nos manières de gérer nos rapports interculturels. Est-ce que l'importance prise par la laïcité n'aura pas un effet «boomerang» sur les restes du catholicisme comme tradition au Québec? C'est-à-dire qu'en voulant se prémunir contre une religion qui serait venue d'ailleurs et qui voudrait être reconnue dans l'espace public, on en vient à effacer ce qu'il reste de tradition catholique dans notre paysage. C'est ce que pourrait laisser penser l'épisode du crucifix. Les cours de justice pourraient invalider la Loi sur la laïcité de l'État et son interdiction du port de signes religieux; le crucifix, lui, est définitivement évacué. La clause du patrimoine religieux insérée dans la Loi sur la laïcité de l'État ne pourrait, pour sa part, contrer ce cheminement, car en fait elle s'intéresse à la permanence d'un catholicisme culturel, voire folklorique, et non à une expressivité religieuse qui perdurerait. On accentue ici la tendance des cours à ne pas tenir compte d'une tradition religieuse d'ici.

### **C) Crise linguistique en Ontario français et Sommet sur le rapprochement des francophonies canadiennes**

Certains diraient peut-être également qu'il n'est pas étonnant que cette montée du populisme, dans sa version québécoise et caquiste, se traduise par un «retour du Canada français». Que pensez-vous de cette expression, «retour du Canada français», que l'on a lue sous la plume de chroniqueurs et d'universitaires – auxquels vous avez d'ailleurs répondu dans un texte publié dans *Argument* (D-2019b)? S'agit-il bien d'un «retour»? Et alors de quoi? Quelle part de continuité, quelle part de rupture? Est-ce selon vous un feu de paille?

L'élection de François Legault est le symptôme du retour du Canada français, pas sa cause. Le soir de l'élection, l'homme de théâtre et ex-politicien péquiste Pierre Curzi déclarait devant la nouvelle carte électorale que l'on était revenu au Canada français. Le Québec francophone, extérieur à Montréal, largement d'origine canadienne-française il faut le dire, votait pour un parti autonomiste, le parti souverainiste étant renvoyé à ses marges.

Le Québec anglophone, multiculturel et montréalais (même francophone), renouait son appui à un parti fédéraliste. C'était un constat, un triste rappel, pour Curzi, de l'ère duplessiste.

Mais ce constat doit être reculé dans le temps. C'est l'effacement de la ferveur souverainiste (que j'ai appelée la « routinisation du souverainisme » (D-2011b) qui signe ce que l'on nomme le retour du Canada français et qui était, en vérité, peut-être toujours là. Le Parti québécois est en déclin depuis 1995, même chose pour le Bloc. Sa récente remontée s'explique mieux par « le retour du Canada français » que par un sursaut souverainiste. Québec solidaire est en légère progression, mais se garde bien de mettre son option souverainiste au premier plan.

Fernand Dumont déplorait vers 1995 que le souverainisme québécois n'avait pas réussi à intégrer les anglophones, les Autochtones, les minorités culturelles (même celles qui parlent français) et qu'il était, malgré sa volonté, resté une intention propre aux anciens Canadiens français<sup>5</sup>. C'est ainsi qu'il disait que le projet politique de créer une nation québécoise avait échoué et qu'il n'y avait au Québec qu'une nation culturelle francophone, celle issue du Canada français.

Pour moi, le « retour du Canada français » n'est pas un souhait, un slogan, une idéologie politique, c'est le résultat de l'échec du projet souverainiste, qui fut le grand projet québécois des cinquante dernières années. C'est la fin d'un cycle, pour parler comme Mathieu Bock-Côté<sup>6</sup>. La plupart des souverainistes, il en reste encore, déplorent ce fait, mais déplorer un fait n'efface pas la réalité du retour du Canada français. Nous entrons dans un cycle autonomiste du nationalisme québécois, l'indépendance n'est plus à l'horizon.

**Vous pensez vraiment que le retour du Canada français n'est pas politique, que c'est un simple constat sociohistorique ?**

Il n'est pas interprété politiquement pas ses détracteurs, mais il pourrait devenir politique.

Il n'est pas politique selon ses détracteurs, car comme le disait Jacques Parizeau, il est le résultat de la décomposition du Parti québécois, un terrain en friche, le retour aux friches quand la proposition politique n'a pas germé. C'est pourquoi les nationalistes québécois de Gérard Bouchard à Mathieu

5. Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997.

6. Mathieu Bock-Côté, *Fin de cycle*, op. cit.

Bock-Côté ont une peur viscérale du retour du Canada français. C'est le retour pour eux à la nation culture, à la survivance, voire à la nation ethnique. C'est une constante ici, la pensée politique souverainiste au Québec a largement participé au dénigrement historique du Canada français, la « Grande noirceur », « l'hiver de la survivance ». Pour elle, la seule affirmation politique de la nation française d'Amérique passe par la souveraineté du Québec. C'est oublier que le Canada français a eu un volet politique. C'est aussi s'interdire de penser politiquement la nation québécoise au-delà du souverainisme. L'idée d'un fédéralisme multinational est toujours actuelle. Devant la panne du souverainisme, qui peut être permanente ou non, je ne le sais pas, il ne faut pas laisser le champ du politique en friche, il faut l'occuper, le ressemer. Je pense que le nationalisme de la CAQ va dans ce sens. À l'opposé de l'inaction des libéraux et des péquistes sur la scène fédérale, pour des raisons opposées évidemment, il va jouer sur la scène politique canadienne en affirmant son caractère national.

**L'arrivée au pouvoir de François Legault et de son nationalisme autonomiste coïncide en effet avec une crise linguistique en Ontario français, qui semble avoir ravivé la flamme de la solidarité francophone pancanadienne. François Legault n'a d'ailleurs pas hésité à rabrouer son homologue ontarien en lui rappelant l'existence de deux peuples fondateurs au pays.**

Là aussi, le phénomène suscite des réactions contradictoires. La solidarité francophone pancanadienne est perçue comme un signe de la permanence d'un sentiment identitaire fort chez les Québécois francophones. Certains y ont vu un signe de renaissance du souverainisme. On a rappelé la similitude avec la pendaison de Riel ou la crise des écoles (le Règlement 17) en Ontario. J'ai même été appelé à commenter le discours d'Honoré Mercier prononcé en 1885 au Champ-de-Mars et intitulé « Riel notre frère est mort ». D'un autre côté, on a craint que cette solidarité n'annonce le retour du Canada français et la dépolitisation de l'identité québécoise. Le rappel par le premier ministre du Québec au premier ministre de l'Ontario que la francophonie minoritaire au Canada n'est pas assimilable à celle des minorités culturelles, mais participe de la dualité nationale canadienne, est une affirmation politique. On pourrait donc dire qu'il traduit un besoin d'enracinement social-historique.

**Sur quoi peut déboucher ce nouvel intérêt du Québec pour les francophones hors Québec? Quels sont les défis et les enjeux, compte tenu, par exemple, de la provincialisation mais aussi de la canadianisation des**

**francophones hors Québec, d'une part, et des ambitions souverainistes de moult nationalistes, notamment l'Amérique française de la Société Saint-Jean-Baptiste (SSJB), d'autre part?**

Évidemment, on ne recréera pas le Canada français d'avant. Le Québec, depuis les années 1960, a voulu s'affirmer comme nation politique. Même si le processus n'a pas abouti, il n'en reste pas moins qu'il y a au Québec une conscience d'être Québécois qui dépasse l'intention souverainiste. La ferveur souverainiste s'est apaisée, mais le sentiment d'être Québécois d'abord s'est accentué. Même chose chez les francophones hors Québec; il y a eu, comme vous le dites une certaine provincialisation et canadianisation de leur identité. On ne défera pas soixante-dix ans de transformation. Les solidarités nouvelles devront être plus politiques, plus contractuelles et moins fondées sur une identité partagée comme l'était le Canada français, même si, comme je l'ai souvent dit, elles participent toutes d'une même communauté de destin. C'est pourquoi la solidarité francophone pancanadienne ne devrait pas, n'aurait jamais dû, dépendre des convictions souverainistes ou non. Le Québec, qu'il soit indépendant ou non, aura toujours une responsabilité envers ce qu'il faut bien appeler la diaspora francophone d'Amérique, et particulièrement du Canada. Son identité francophone reste attachée à cette histoire. Il (le Québec) est devenu le nouvel englobant du Canada français. Dans cet effort de recréation des solidarités politiques, la responsabilité n'incombe pas qu'au Québec; les minorités francophones du Canada doivent se sentir participantes de la culture québécoise, c'est pourquoi je n'ai jamais complètement renié l'appellation «francophones hors Québec», car cela rappelle l'intégration de ces communautés dans une communauté plus large, celle de l'ancien Canada français. Il faudra inventer, comme on essaie de le penser actuellement<sup>7</sup>, un nouveau nationalisme, un nationalisme transfrontalier ou parent.

## **D) Race, racisme et sociologie raciale**

**On assiste également de nos jours, comme en contrepoint ou en miroir, à la visibilité accrue d'une certaine sociologie critique raciale qui a remplacé la lutte des classes, où prime la variable économique, par la lutte**

7. On se réfère ici au Groupe de recherche universitaire sur le nationalisme transfrontalier (GRUNT) animé par Jean-François Laniel et auquel participent Joseph Yvon Thériault, François Olivier Dorais, Stéphanie Chouinard, E.-Martin Meunier, Michel Bock, Serge Miville, Serge Dupuis et Jacob Legault-Leclair.

intersectionnelle, où prime la variable raciale. Que pensez-vous de cette sociologie critique racialisée – qui s'apparente à la sociologie postcoloniale en Europe? S'applique-t-elle partout également? Que dit-elle de notre temps, de l'évolution de la sociologie et plus largement des sciences humaines? N'est-ce pas étonnant que la race refasse surface comme catégorie d'analyse et sujet politique?

Pour le dire abruptement, le tournant racialisé des sciences sociales était annoncé dans la critique que nous faisons, nous, ma génération, des sciences sociales et du marxisme au cours des années 1960. J'ai rappelé au début de ces entretiens comment, très tôt, le marxisme m'est apparu, et je dirais à plusieurs de ma génération, comme trop formel, trop scientifique, réduisant ultimement les comportements humains à quelque chose d'économique. S'il y avait société selon Marx, c'est parce que nous devons boire, manger, nous vêtir, nous construire des abris et faire quelques autres petites choses. Voilà les présupposés du matérialisme historique. Je commence mon premier livre, *La société civile* (1985), avec l'affirmation qu'il faut dorénavant rendre compte de luttes sociales qui proviennent de notre arrière-fond romantique, l'identité, la communauté, la passion, etc. C'était effectivement l'autre moitié de la modernité. Je pense donc que la sociologie postmoderne, car c'est de cela que vous parlez, est une radicalisation d'une proposition au départ fort légitime : réinscrire le sujet au centre de la société. Elle conduit toutefois, en réduisant la postmodernité, à une subjectivité sans raison ; c'est la même erreur que celle des penseurs de la modernisation, qui réduisent la modernité à son versant rationnel. La postmodernité s'est noyée dans l'autre moitié de la modernité. C'est ici que l'articulation entre raison et valeurs prend tout son sens. Nous sommes encore dans des sociétés modernes, car l'articulation réflexive de la raison et des valeurs est encore, et je dirais plus que jamais, à l'ordre du jour. C'est aussi l'enjeu de la démocratie moderne, c'est-à-dire celui d'une société de droit rationnel qui vise à permettre à la subjectivité humaine d'exercer son autorité.

Quant à la dimension proprement racialisée de ce tournant, j'avoue qu'elle m'étonne un peu. Les catégories identitaires ont souvent une extension dérangeante. Je me souviens que lorsque l'on a commencé à vouloir substituer les catégories femmes aux catégories de classes sociales, j'ai protesté en rappelant qu'il était impossible que ma mère, qui avait été bonne dans sa jeunesse, soit dans la même catégorie sociale que la reine d'Angleterre. On ne pouvait subsumer les différences sociales dans la catégorie du genre. C'est vrai d'ailleurs que la sociologie des identités a largement oublié la question des inégalités économiques. J'ai appris à relativiser cela en

m'appuyant sur le perspectivisme wébérien ; une analyse n'efface pas l'autre, elle offre une autre perspective sur le monde et surtout, on ne peut en faire l'objet d'une position politique qui serait appuyée sur une vérité<sup>8</sup>. Je ne suis pas contre l'idée de l'affirmation des catégories racialisées dans la sociologie. La sociologie a été largement définie par des hommes blancs issus de la minorité dominante des sociétés modernes, et cela marque certains questionnements et certains oublis. Mais il ne faut pas réduire la sociologie à travers la provenance de ses fondateurs, elle est aussi une discipline dont la prétention à l'universalité n'est pas futile<sup>9</sup>. Je veux bien qu'on relise notre histoire à travers la lorgnette du postcolonialisme, mais cela ne doit pas effacer la complexité du monde. Pour prendre mon seul exemple, j'ai certes des privilèges d'homme blanc, mais il m'est difficile de comprendre mon histoire par ce prisme. Dans l'histoire du colonialisme, mes ancêtres acadiens étaient plus du côté du colonisé que de celui du colonisateur. J'ai de la difficulté à imaginer que Ben Laden, issu d'une vieille famille aristocratique, soit du côté des opprimés et que moi, issu d'une société occidentale pauvre, je serais automatiquement du côté des oppresseurs. Tout cela est beaucoup plus complexe et ne peut faire l'objet d'affirmations aussi catégoriques.

**Le Québec en a vécu quelque chose à l'été 2018 avec la critique des deux plus récentes pièces de Robert LePage, pourtant catégorisé comme progressiste et pluraliste. Que pensez-vous de tout cela, de ce nouveau discours critique à forte charge raciale? Pourquoi maintenant le Québec est-il raciste? Son histoire est-elle colonialiste, celle de la « race blanche »?**

Ces épisodes sont effectivement des démonstrations de cette radicalisation dont je viens de parler. Non pas que les populations noires ou autochtones n'ont pas raison de revendiquer une plus grande place dans l'interprétation et la représentation de leur histoire, mais on dirait qu'elles veulent prendre toute la place. Le point de vue des Noirs sur l'histoire du Québec ne peut remplacer le point de vue des francophones, qui sont majoritaires aujourd'hui au Québec. Tous deux doivent entretenir un débat qui est médié par la science historique. C'est la même chose pour le passé autochtone. Personne ne possède le monopole sur la vérité du passé autochtone, celle-ci surgira de la mise en perspective des points de vue. Ce que j'ai vu à l'été 2018, ce n'était pas tant une volonté d'entrer en discussion sur ces enjeux, mais plutôt une volonté de museler l'autre en le traitant de raciste.

8. Max Weber, *Le savant et le politique* [1919], Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.

9. Dominique Schnapper, *La relation à l'autre*, Paris Gallimard, 1998.

Je crois personnellement que la question raciale est largement une importation de l'expérience américaine. L'épisode du soi-disant *black face* de Justin Trudeau, survenu durant la dernière campagne électorale fédérale, est un exemple récent. Le fait qu'il se soit excusé est éloquent de son américanisation comme celle du Canada anglais, qui a abondé. Le passé québécois et canadien n'a pas été structuré par l'esclavagisme. Le rapport aux populations noires fut autre, nécessairement teinté de racisme comme toute société. Une discussion publique informée pourrait par contre me faire changer d'avis. Sur la question autochtone, notre responsabilité est différente, bien que je sois de ceux qui pensent que la Nouvelle-France comme l'Acadie se sont établies sur des bases de coopération avec les Autochtones qui habitaient le territoire. Un débat éclairé sur nos rapports historiques me semblerait plus efficace que la simplicité de la relation oppresseurs-victimes à laquelle nous assistons aujourd'hui. Le sanglot de l'homme blanc est attachant, mais n'est pas le lieu d'une véritable politique.



## Joseph Yvon Thériault, sociologue acadien malgré lui ?

**M**a première rencontre avec Joseph Yvon Thériault (non avec l'homme, mais avec ses écrits) a eu lieu durant mes premières années d'études au baccalauréat à l'Université de Moncton. L'un des textes fondamentaux de l'œuvre de Thériault, s'intitulant «Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones<sup>10</sup>», était à l'ordre du jour dans le cadre d'un cours portant sur la politique en Acadie. J'y rencontrais pour la première fois la notion de groupe «nationalitaire», terme éclairant s'il en est un pour saisir la posture et les enjeux de la société acadienne parmi les petites sociétés de ce monde, et l'une des notions phares de l'œuvre de Thériault, dont il a contribué à la popularisation dans le champ des études sur la francophonie canadienne. Je me souviens m'être dit naïvement, à l'époque, que ce sociologue devrait enseigner à Moncton, au cœur de cette Acadie qu'il étudiait. Je trouvais bien curieux qu'il se soit exilé en Ontario, où il professait à ce moment-là.

C'est lors de mon passage au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM), centre fondé par M. Thériault lui-même à l'Université d'Ottawa (un peu ironiquement, j'y arrivais alors que Thériault n'y était déjà plus), que j'ai finalement pu commencer à faire sens de cet exil. Thériault l'explique lui-même de façon assez limpide dans le présent ouvrage, où l'on en apprend beaucoup sur sa jeunesse et sur ses années de formation. Malgré le lien fort qu'il maintient toujours avec son Acadie, l'Acadie du Nord-Est, l'Acadie «prétentieuse» (p. 45) où il est né, a grandi, a entamé sa formation en tant que sociologue, et où il retourne

---

10. Joseph Yvon Thériault, «Entre la nation et l'ethnie: Sociologie, société et communautés minoritaires francophones», *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 15-32.

encore chaque année, il sentait qu'un déracinement était nécessaire afin d'élargir ses horizons et son auditoire comme penseur. Après un court détour pendant lequel je m'intéressai à la laïcité, sentant peut-être, un peu à l'instar du jeune Thériault à l'aube de ses études doctorales, que je devais m'éloigner de la francophonie minoritaire, ce sujet étant trop près de mon identité individuelle, je reviendrai vers les travaux du sociologue durant mes études de maîtrise. J'avais décidé, peut-être parce que je cherchais à me trouver une légitimité en tant que jeune chercheuse de l'Est canadien, d'étudier l'Acadie contemporaine comme sujet politique. Le fait que celle-ci avait une identité et une vie politique malgré l'absence d'un État, voire de frontières déterminées, me semblait un filon porteur. Quelle ne fut pas ma surprise d'apprendre que le premier ouvrage que Thériault avait publié ne portait pas sur l'Acadie, ou même sur la francophonie canadienne, mais bien sur le concept de société civile<sup>11</sup>! Poursuivant mon exploration de son œuvre, j'y trouvai une discussion aussi riche sur l'autogestion, ses premières amours, que sur la philosophie française ou sur les principes de la démocratie et de l'impact de la modernité sur ceux-ci, questionnements qui apparaissent un peu plus tard dans ses écrits. Cette diversité de thématiques m'interloqua autant qu'elle m'impressionna. Comment ce sociologue avait-il pu travailler et publier sur tous ces sujets *a priori* disparates? J'eus la chance de le questionner à ce sujet à quelques reprises, car il me donna généreusement de son temps dans le cadre de plusieurs entretiens durant la préparation de ma thèse de maîtrise. Cette dernière porta finalement sur la société civile comme concept politique permettant à l'Acadie de prétendre «faire société» dans l'œuvre de Thériault<sup>12</sup>. J'y avais tenté, en vain, de décrypter le lien entre ces différents éléments de sa pensée, de comprendre le socle épistémique, les idées fondamentales qui avaient permis à Thériault de passer, avec autant d'aise, de l'un à l'autre de ces thèmes. Cette question continuait quand même à me tarauder: quel était donc ce fil conducteur avec lequel Thériault avait brodé toute sa carrière, en changeant certes, de temps à autre, la couleur?

Aujourd'hui, à la relecture de certains de ses textes clés et surtout à la lecture de cet ouvrage qui, par son choix de thématiques et par les enjeux qui y sont abordés avec l'auteur, dévoile la cohérence interne de l'œuvre, il m'apparaît que la réponse était sous mon nez tout ce temps. Cette réponse

---

11. Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 1985.

12. Stéphanie Chouinard, *Comment faire société en Acadie du Nouveau-Brunswick: La société civile dans l'œuvre de Joseph Yvon Thériault*, Thèse de maîtrise, École d'études politiques, Université d'Ottawa, 2010.

est d'ailleurs tout à fait à l'image de la posture « conservatrice » assumée par le sociologue dans ses écrits. Quand je dis conservatisme, je parle bien sûr d'un conservatisme sociologique, et non d'un conservatisme partisan, au sens où, pour Thériault, à la suite de Burke, la politique de la table rase est une invention de l'esprit, comme il l'explique clairement dans les présents entretiens (p. 166). Il persiste toujours un « monde commun » sur lequel on peut construire, mais qui ne disparaît jamais<sup>13</sup>. À l'instar des présents entretiens, où il insiste en disant que « [l]a culture est un donné dans lequel on naît et par lequel on devient Homme » (p. 107), je répondrais que chez Thériault, « la culture est (aussi) un donné dans lequel on naît et par lequel on devient sociologue ». Suivant les enseignements de Burke, il me semble évident aujourd'hui que Thériault a brodé son œuvre sur – et autour de – son « monde commun » original, bien à lui. Son point de départ, et son fil conducteur, c'est bien sûr l'Acadie.

Nous apprenions dans les pages qui précèdent que Thériault se méfie d'être ramené à son ancrage acadien, comme l'ont fait certains de ses détracteurs québécois lors de la parution de *Critique de l'américanité*, afin de critiquer cet ouvrage (p. 147). Loin de moi l'idée d'« encarcanner » son œuvre, de chercher à en réduire la portée, ou d'en remettre en question la légitimité par l'entremise de son lieu de naissance. Au contraire, je cherche plutôt à en souligner la richesse et l'originalité. Le survol de son œuvre effectué par ces entretiens nous permet de constater qu'au-delà de ses nombreux ouvrages (*L'identité à l'épreuve de la modernité*, *Faire société: Société civile et espaces francophones*, ainsi qu'*Évangéline: Contes d'Amérique*), sans compter tous les articles que Thériault a publiés sur l'Acadie, c'est aussi à partir de l'Acadie qu'il a réfléchi à des thématiques sociologiques plus larges comme les fondements de la démocratie et le rapport à la tradition dans la modernité, et cet ancrage a donné à son regard une couleur particulière. C'est véritablement par la lorgnette de l'Acadie que l'on peut comprendre le parcours intellectuel et la cohérence interne de l'œuvre de Thériault, depuis les années 1980 jusqu'à aujourd'hui, alors que les débats de société autour de lui l'inspiraient à se pencher sur différents enjeux, comme nous le constatons au fur et à mesure de la conversation entre celui-ci et messieurs Dorais et Laniel.

13. Joseph Yvon Thériault a d'ailleurs écrit un billet à son sujet: « Le Devoir de philo – Identité: Le Manifeste de Burke », *Le Devoir*, 10 avril 2010, <<https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philohistoire/286700/le-devoir-de-philohistoire-identite-le-manifeste-de-burke>>.

Les entretiens démontrent bien le dialogue existant entre question nationale, question économique/sociale, et question politique chez Thériault. Toutefois, on constate dès sa thèse de doctorat que c'est à partir de l'Acadie que ces liens sont forgés dans sa pensée. Il a fourbi ses premières armes comme sociologue du développement en se penchant sur les coopératives et sur le mouvement autogestionnaire en Acadie. Déjà, à ce moment-là, son questionnement pour la capacité d'une identité, même nationalitaire, à « produire du commun », est mis au jour. On voit aussi cette réflexion sur l'importance du « déjà là » apparaître dans ses travaux sur la société civile. Son intérêt pour la démocratie s'est développé en côtoyant des penseurs et des débats en France, mais il n'est pas anodin que ce qui l'a intéressé le plus, ce soit plutôt l'aspect non étatique sous-tendant cette forme de gouvernement, à la suite de Tocqueville<sup>14</sup> – soit la société civile. Là aussi, je ne peux m'empêcher de penser à l'Acadie, petite nation sans État, mais où une vie démocratique a néanmoins lieu par l'entremise de ce « commerce civil ». Comme Thériault l'explique dans les pages précédentes, il se rend compte très jeune de la nécessité de « *repolitiser* la société civile acadienne » (p. 68), d'assurer son autonomie envers un État où les Acadiens ne sont voués qu'à avoir un contrôle minoritaire et limité. Nous découvrons en ces pages un Thériault plus volontariste dans ses actions, impliqué auprès de sa communauté – notamment auprès de la Fédération des francophones hors Québec, avec qui il réfléchira sur l'économie francophone et pour qui il rédigera des rapports d'études (p. 92). Se dévoile aussi un partisan de la *dualité* linguistique, qui permet une décentralisation des pouvoirs vers des institutions qui appartiennent à la communauté acadienne, au contraire du bilinguisme, où la seule garantie se retrouve sur le plan des services dans la langue officielle choisie, mais qui n'habilite aucunement les collectivités. Il existe à cet effet un point de tension dans la critique qu'il émet au regard des travaux de Raymond Breton sur la complétude institutionnelle<sup>15</sup>, voyant en ce concept un « cheval de Troie » ayant participé à la dénationalisation du Canada français, la renvoyant de plus en plus vers la sphère des groupes ethniques<sup>16</sup>. Selon lui, l'épistémologie individualiste des travaux de Breton se serait transposée dans l'action politique qu'a suscitée ce concept<sup>17</sup>. Voilà une thèse

14. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 4 vol., Paris, Pagnerre, 1835.

15. Raymond Breton, 1964, « Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2, p. 193-205.

16. Joseph Yvon Thériault et E.-Martin Meunier, 2008, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? », dans Linda Cardinal, Anne Gilbert et Joseph Yvon Thériault (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, p. 205-238.

17. Voir aussi Joseph Yvon Thériault, « Complétude institutionnelle: du concept à l'action », *Cahiers du MIMMOC*, vol. 11, 2014, <<https://journals.openedition.org/mimmoc/1556#ftn1>>.

forte qui mérite d'être vérifiée par une analyse empirique de la mobilisation de la complétude institutionnelle par la société civile francophone, chantier de recherche que j'ai récemment investi.

L'Acadie est plus tard centrale à ses écrits sur l'incidence de la modernité sur le rapport des individus à leur identité et ses effets sur le politique. Le questionnement que suscite chez lui cet individualisme, cette atomisation, qu'il considère comme le travail de la modernité radicale sur la possibilité de construire un monde commun, il le pose à partir de l'Acadie, et de la francophonie canadienne plus généralement<sup>18</sup>. Il y remarque une tendance à l'ethnisation, au détriment d'une communauté de destin qui nécessiterait, entre autres, la réactivation de la mémoire, de l'intention nationale. Les entretiens révèlent aussi « l'acadianité » du regard que porte Thériault sur les effets de la modernité sur la démocratie au-delà du cadre acadien. Il déplore notamment la popularité grandissante du concept de démocratie directe ou de la démocratie sans médiation, « en déficit de solidarité » (p. 204) ou d'une mémoire commune, situation qu'il aperçoit dans le mouvement des carrés rouges au Québec. Comme il le concède lui-même, « provenir d'une minorité nationale qui ne bénéficie pas d'un levier étatique ni d'une historicité forte a pu jouer » (p. 207) sur ses sensibilités à l'égard du besoin de compromis en politique, ce qui nous ramène d'ailleurs, encore une fois, à la pensée de Burke.

Ses travaux sur le Québec qui ne se penchent pas sur la démocratie radicale, mais qui mettent plutôt en lumière la pertinence continue de cette référence canadienne-française, thèse au cœur de *Critique de l'américanité*, démontrent, même si, comme on le souligne dans les présents entretiens (p. 147), l'Acadie n'y est pas abordée de front, la pertinence des liens filiaux entre cette province à majorité francophone et les populations acadiennes et francophones du reste du Canada. L'un des aspects qu'il faudra élucider de l'œuvre de Thériault, et dont l'importance et la pertinence résonnent dans les débats qui refont surface depuis la dernière année, porte justement sur la relation entre francophones et Acadiens au Canada, notamment entre Québécois et ceux qu'on appelle, parfois avec un grincement de dents, « francophones hors Québec ». Si les francophones hors Québec doivent, comme l'annonce Thériault, « accepter, quelque part, d'être des Québécois... d'outre frontières<sup>19</sup> », comment réconcilier cette posture avec, par

18. Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.

19. Joseph Yvon Thériault, *Faire société : Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 173.

exemple, un nationalisme plus robuste chez les Acadiens, eux qui, déjà à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, rejetaient la prémisse canadienne-française en se dotant, sciemment, d'un drapeau, d'une sainte patronne, d'un hymne différents? Comment dépasser les frontières politiques très réelles forgées par le régime fédéral canadien? À la veille d'un nouveau sommet sur les relations Québec-francophonie canadienne, qui se veut un *remake* des États généraux du Canada français en tout sauf en nom, ce que Thériault et E.-Martin Meunier ont appelé « l'intention vitale<sup>20</sup> » d'un Canada français que certains déclaraient mort depuis 1967 sera soumis au test ultime : une discussion publique des possibilités, mais aussi des limites, que berce sa réactivation. En ce sens, il semble clair pour moi que la postérité de l'œuvre de Thériault sera prolifique, celle-ci nous permettant déjà d'établir des balises dans cette quête de rapprochements renouvelée. Parmi celles-ci, notons entre autres l'importance de comprendre la particularité et la variété des rapports à la référence canadienne-française, et à la langue française à plus largement parler, ainsi que leurs effets sur les solidarités politiques et culturelles qu'il sera possible de (re)développer.

Une autre raison pour laquelle les travaux de Thériault continueront de marquer la postérité est leur pertinence à l'extérieur des cercles de sociologues. En effet, ses recherches sont autant d'intérêt pour les historiens et pour les politologues, dont je suis, que pour ses homologues disciplinaires. Sa démonstration de l'importance des grands récits et de la mémoire collective dans « la construction d'une volonté commune » (p. 102) nécessaire en démocratie, thématique qui surgira notamment dans *Critique de l'américanité* et dans *Évangéline: Contes d'Amérique*, aura des échos dans les travaux de nombreux historiens<sup>21</sup>. Sa critique de la place grandissante du droit dans le discours politique, ce qu'on appellera ailleurs la « judiciarisation du politique », et qui selon Thériault participe à la désubstantialisation du monde<sup>22</sup>, aura une réception particulièrement importante parmi les politologues

20. Joseph Yvon Thériault et E.-Martin Meunier, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? », dans Linda Cardinal, Anne Gilbert et Joseph Yvon Thériault (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire*, loc. cit.

21. À cet effet, voir entre autres Michel Bock, *Quand la nation débordait les frontières. Les minorités françaises dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Hurtubise, 2004 ; Éric Bédard, *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal, 2011.

22. Joseph Yvon Thériault, « Le droit d'avoir des droits » et « Pays réel, pays légal », dans *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.

œuvrant dans le domaine de la francophonie canadienne, où l'ampleur des effets sociopolitiques de la *Charte canadienne des droits et libertés*, depuis son adoption en 1982, est maintenant bien documentée<sup>23</sup>.

Néanmoins, à mon avis, la plus grande contribution de Thériault, et celle qui restera à l'esprit des jeunes chercheurs qui lui succéderont, est d'avoir démontré la légitimité et la richesse que recèle l'étude des petites sociétés comme l'Acadie, et la francophonie canadienne de façon plus générale, en démontrant qu'elles aussi pouvaient converser avec l'universel. Que les inquiétudes des petites sociétés ont quelque chose à nous dire sur celles des grandes, que ce « prétexte » que représente l'étude de la francophonie canadienne (p. 92), par exemple, peut nous amener à poser un regard particulier sur des questions importantes d'un champ d'études – un regard qu'il n'aurait pas été possible de poser depuis un autre lieu. Pour la nouvelle génération de chercheurs, l'œuvre de Thériault démontre la pertinence continue du travail sur l'Acadie, sur la francophonie canadienne, sur les petites nations, que certains considèrent comme « incomplètes ». Car par l'entremise de leurs questionnements particuliers, elles aussi ont quelque chose à nous dire, à nous apprendre, de l'expérience démocratique, des assauts de la modernité radicale sur les communautés de sens, et des solidarités qui persistent malgré ces forces corrosives. Thériault nous montre, par la richesse de son œuvre, que de comprendre le monde à partir d'un lieu singulier, minoritaire, voire évasif (l'Acadie n'apparaissant plus, depuis plus de 250 ans, sur les cartes géographiques), qui ne se constitue pas nécessairement en grande société ou en « société globale », n'est pas une faiblesse mais, au contraire, que c'est plutôt un tour de force. Que d'être « rattrapé par son ethnie » (p. 58), comme il le dit, soit d'être un(e) sociologue, politologue, historien(ne) d'une petite société, cela peut encore être aujourd'hui, comme ce le fut pour Thériault, à la fois un ancrage et un moteur, des racines et des ailes. Voilà en quoi, malgré ses exils, Joseph Yvon Thériault est encore, et demeurera toujours, un sociologue acadien.

Stéphanie Chouinard,  
Collège militaire royal du Canada (Kingston)

---

23. Voir entre autres Stéphanie Chouinard, *La francophonie hors Québec à l'épreuve des juges: Trente ans d'activisme judiciaire dans le domaine des droits linguistiques*, Thèse de doctorat, École d'études politiques, Université d'Ottawa, 2015.



# Publications de Joseph Yvon Thériault

## A. Thèse

1981 *Acadie coopérative et développement acadien: contribution à une sociologie d'un développement périphérique et à ses formes de résistances*, Thèse de doctorat, 3<sup>e</sup> cycle, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

## B. Livres

2019 *Sept leçons sur le cosmopolitisme: Agir politique et imaginaire démocratique*, Montréal, Québec Amérique, 229 p.

2013 *Évangéline: Contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 400 p.

2007 *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 385 p.

2002 *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, p. 374.

1995 *L'identité à l'épreuve de la modernité, Écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995, 330 p.

1994 (avec L. Cardinal et J. Lapointe) *L'état de la recherche sur les communautés francophones hors-Québec: 1980-1990*, Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 200 p.

1985 *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 165 p.

## C. Directions d'ouvrages et de revues

2016 (avec Jean-François Laniel) *Retour sur Les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 428 p.

2015 *Humanitaire. De l'idée d'humanité aux crises humanitaires*, Montréal, Athéna Éditions (collection chaire MCD), 228 p.

2013 (avec Christine Couvrat) *Les formes contemporaines du populisme*, Montréal, Athéna, 184 p.

2012 (avec Frédéric Guillaume Dufour) *Sociologie du cosmopolitisme*, numéro spécial, *Sociologie et sociétés*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

- 2009** (avec Anne Gilbert et Michel Bock) *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 372 p.
- 2008** (avec Anne Gilbert et Linda Cardinal) *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada: nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 564 p.
- 2007** (Avec E.-Martin Meunier) *Les impasses de la mémoire*, Montréal, Fides, 390 p.
- 2005** (avec Jacques Boucher) *Petites sociétés et minorités nationales, enjeux et perspectives comparées*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 420 p.
- 1999** *Les francophonies minoritaires du Canada: l'état des lieux*, Moncton, Éditions d'Acadie, 578 p.
- 1999** *La citoyenneté entre le politique et le social*, *Sociologie et sociétés*, vol. 2, n° 31, automne.
- 1998** (Caroline Andrew et Will Straw) *Canadian Identity. Region/Country/ Nation | Identité canadienne. Région/Pays/Nation*. Canadian Issues/Thèmes canadiens, vol. XX, Association for Canadian Studies/Association d'études canadiennes.
- 1996** (avec G. Labelle) *Philosophie politique et démocratie*, *Carrefour*, vol 18, n° 1.
- 1994** (avec Jacques Hamel) *Les identités*, Montréal, ACFAS/Méridien.
- 1988** (avec Victor Darosa) *Développement, coopération et intervention sociale; discours et pratique*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa (collection Développement international).

## D. Articles de revues et chapitres de livres

- 2019a** « Écrire en français, pour une sociologie plus culturellement contextualisée », *SociologieS*, Débats, « Pourquoi publier en langue française quand on est sociologue? », <<https://journals.openedition.org/sociologies/9494>>.
- 2019b** « Le Canada français: un fait politique plus qu'une méprise », *Argument*, janvier, <<http://www.revueargument.ca/article/2019-01-23/718-le-canada-francais-un-fait-politique-plus-quune-meprise.html>>.
- 2018a** « Les trois régimes des francophonies nord-américaines », dans *Faire son temps. Usages publics du passé dans les francophonies nord-américaines*, sous la direction de Martin Paquet et Serge Dupuis, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 13-28.
- 2018b** « L'oubli de la pensée communautarienne dans le Rapport Bouchard-Taylor », *Dix ans plus tard: La commission Bouchard-Taylor, succès ou échec*, sous la direction de Solange Lefebvre et Guillaume St-Laurent, Montréal, Québec Amérique, p. 275-288.

- 2018c** « La mémoire comme tradition vivante », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 26, n° 3, p. 158-164.
- 2017a** (avec Jean François Laniel) « La question religieuse et la Confédération : ontogenèse de la dualité nationale », *Études canadiennes, Revue interdisciplinaire des études canadiennes en France*, n° 83, p. 31-50.
- 2017b** « Entre pluralité et monde commun », *Argument*, <<http://www.revueargument.ca/article/2017-03-29/691-entre-pluralite-et-monde-commun-les-enjeux-de-la-democratie-contemporaine.html>>.
- 2016a** « Le peuple de gauche, les carrés rouges et la crise des institutions », *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour la diversité d'une société*, sous la direction de E.-Martin Meunier, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 21-34.
- 2016b** « Les États généraux et la fragilité politico-institutionnelle : quelles convergences? », *Retour sur les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, sous la direction de Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 41-55.
- 2016c** (avec Jean-François Laniel) « Les figures du possible de la francophonie canadienne : vers une seconde mémoire des États généraux du Canada français? », *Retour sur les États généraux du Canada français. Continuités et ruptures d'un projet national*, sous la direction de Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 4-10.
- 2015a** (avec Manuel Dorion-Soulié) « De l'impératif moral à l'exigence politique, *Humanitaire. De l'idée d'humanité aux crises humanitaires*, sous la direction de Joseph Yvon Thériault, Montréal, Athéna Éditions (collection chaire MCD), p. 7-47.
- 2015b** « L'institution de la démocratie et la démocratie radicale. La leçon de Lefort », *Démocratie et modernité. La pensée politique française contemporaine*, sous la direction de Marc Chevrier, Yves Couture et Stéphane Vibert, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 229-239.
- 2015c** « Que veut dire société dans petites sociétés? », *Problèmes sociologiques* (revue de l'Académie des sciences de Bulgarie : Терио, Жозеф Ивон/Thériault, Joseph Yvon. Какво означава «общество» в «малко общество»?/Какво oznatchava öbshtestvo» v «malko obshtestvo»?), Социологически проблеми/Sociologitcheski problemi/Problèmes sociologiques, Специален брой/Specialen broi/numéro spécial, p. 62-72.
- 2014a** « Complétude institutionnelle : du concept à l'action », *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain, Revue du MIMMOC*, n° 11, 2014, Qui gouverne au Canada?, <<http://mimmoc.revues.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/1556>>.

- 2014b** «Pourquoi le Cosmo a besoin d'une politie», *L'homme est né libre...! Raison, politique, droit. Mélanges offerts à Paule-Monique Vernes*, sous la direction de Josiane Boulad-Ayoub, collection Mercure du Nord, Presses de l'Université Laval, p. 351-364.
- 2013a** «Moralisation de la question identitaire: le retour à une tradition politique nationale», *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, sous la direction de Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint, Montréal, éditions IEIM, p. 41-59.
- 2013b** «L'épuisement des sources endogènes du fédéralisme canadien», *Les relations Québec-Canada, Arrêter le dialogue de sourds*, sous la direction de Pierre Jacques Hamel et Jean-Michel Lacroix, Bruxelles, collection Études canadiennes, Peter Lang, p. 79-91.
- 2012a** «Le cosmopolitisme: au-delà du multiculturalisme», *Sociologie et sociétés, Sociologie du cosmopolitisme*, vol. 44, n° 1, printemps 2012, p. 17-33.
- 2012b** (avec Frédérick Guillaume Dufour), «Sociologie du cosmopolitisme», *Sociologie et sociétés, Sociologie du cosmopolitisme*, vol. 44, n° 1, printemps 2012, p. 5-14.
- 2012c** «Le difficile chemin de l'autonomie», *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, n° 1, 2012, p. 37-50.
- 2012d** «Fin de la société, cosmopolitisme et démocratie?», *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, sous la direction de Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, Montréal, Athéna Éditions, p. 237-250.
- 2012e** «Universality and Particularity in the National Question in Quebec», *Rooted Cosmopolitanism: Canada and the World*, sous la direction Will Kymlicka et Kathy Walker, Vancouver, UBC Press, p. 69-86.
- 2011a** «Bientôt la fin du cycle libéral?», *L'État du Québec 2011*, Montréal, Boréal, p. 111-117.
- 2011b** «Politique et démocratie au Québec: de l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme», *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 1, 2011, p. 13-25.
- 2010a** «L'impossible anglicisation des sciences de la société», *Universités francophones et diversité linguistique*, sous la direction de Zachée Denis Bitjaa Kody, Paris, L'Harmattan, p. 21-29.
- 2010b** «Entre républicanisme et multiculturalisme: la Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée», *La diversité québécoise en débat*, sous la direction de Bernard Gagnon, Montréal, Québec Amérique, p. 143-156.
- 2010c** «De gobierno a gobernabilidad, la democracia des-institucionalizada», *Ciudadanos y política en los albores del siglo XXI*, sous la direction d'Isidoro Cheresky, Manantial Clasco, p. 373-380.

- 2009a** « Le Canada est-il vraiment une société cosmopolite? », *Les Cahiers de la Fondation Trudeau*, vol. 1, Montréal, Fondation Trudeau, p. 148-172.
- 2009b** « L'État stratège ou les enjeux d'une nouvelle social-démocratie québécoise », *État stratège, participation citoyenne*, sous la direction de Louis Côté, Benoît Lévesque et Guy Morneau, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 73-91.
- 2009c** (Philip Couton, Ann Denis *et al.*) « Conflict and (Ethno-linguistic) Diversity: Canada/Quebec », *The ISA Handbook in Contemporary Sociology: Conflict, Competition, Cooperation*, sous la direction de A. Denis et de D. Kalekin-Fishman, London, Sage, chapitre 29, p. 433-458.
- 2009d** « Domination et protestation: le sens de l'acadianité », *Lectures de l'Acadie. Une anthologie de textes en sciences sociales et humaines 1960-1994*, sous la direction de Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau, Montréal, Fides, p. 281-331 (repris de *Anthropologica*, vol. 23, n° 1, 1981, p. 39-71).
- 2009e** (Anne Gilbert et Michel Bock) « Introduction: Entre lieux et mémoire: l'inscription de la francophonie canadienne dans la durée », *Entre lieux et mémoire. L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, sous la direction d'Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 3-18.
- 2009f** « Les langues méritent-elles une protection linguistique et constitutionnelle? », *Revue de la Common Law en Français*, 2009, 11 R. C. L. F. 45, p. 45-54.
- 2008a** (avec Martin Meunier) « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? », *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada: nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, sous la direction de Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal, Montréal, Fides, p. 205-238.
- 2008b** (avec Linda Cardinal et Anne Gilbert) « Introduction », *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada: nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, sous la direction de Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal, Montréal, Fides, p. 9-24.
- 2008c** « À quoi sert la Franco-Amérique? », *Franco-Amérique*, sous la direction de Dean Louder et Éric Waddell, Sillery, Septentrion, p. 355-365.
- 2008d** « *Um limite político à tolerância* », *Revista Escudos de sociologia*, UNESP' Brazil, juin, p. 46-58.
- 2007a** « Langue et politique au Québec: entre mémoire et distanciation », *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique*, 125, *Géopolitique de la langue française*, p. 115-127.
- 2007b** « Ethnolinguistic minorities and national integration in Canada », *International Journal of the Sociology of Language*, n° 185, p. 255-263.

- 2007c** « Démocratie et socialisme : le socialisme non utopique de Roberto Miguelez », *Démocratie, idéologie, socialité*, sous la direction de Marie Blanche Tahon, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 31-46.
- 2007d** « Le Canada français comme trace », *Les impasses de la mémoire*, sous la direction de E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, Montréal, Fides, p. 213-229.
- 2007e** (avec E.-Martin Meunier), « Mémoire et paradoxe démocratique », *Les impasses de la mémoire*, sous la direction de E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, Montréal, Fides, p. 7-14.
- 2006a** « Culture politique canadienne et asymétrie linguistique », *The Supreme Court Law Review*, vol. 31, 2006, p. 249-258 (ce numéro est reproduit aussi sous la forme d'un livre : *Languages, Constitutionalism, and Minorities*, sous la direction d'André Braën *et al.*, Lexis Nexis, Butterworths, 2006).
- 2006b** « Los limites a la democracia cosmopolita », *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*, sous la direction de Isidoro Cheresky, Buenos Aires, Mino, Davida, p. 555-567.
- 2006c** « Identité, territoire et politique en Acadie », *Adaptation et innovation. Expériences acadiennes contemporaines*, sous la direction d'André Magord, *Études canadiennes*, n° 3, Bruxelles, P.I.E-Peter Lang, p. 37-50.
- 2006d** « Le Canada français comme réalité vivante », *Le Canada français, son temps, sa nature, son héritage, Les séminaires Fernand Dumont*, sous la direction de Gilles Gagné, collection société, Montréal, Éditions Nota Bene, p. 257-265.
- 2005a** « Le mythe américain et l'américanité québécoise », *Littérature et pouvoir symbolique*, sous la direction de Mihai Dinu Gheorghiu, Bucarest, Paralela 45, p. 115-123.
- 2005b** « L'américanité après le 11 septembre », postface, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, Format compact, p. 375-386.
- 2005c** « Le désir d'être grand », *Petites sociétés et minorités nationales, enjeux et perspectives comparées*, sous la direction de Jacques Boucher et Joseph Yvon Thériault, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 67-77.
- 2005d** (avec J. Boucher) « Présentation. Petites sociétés et minorités nationales », *Petites sociétés et minorités nationales, enjeux et perspectives comparées*, sous la direction de Jacques Boucher et Joseph Yvon Thériault, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 1-8.
- 2005e** « Préambule. Cosmopolitisme et petites sociétés », *Petites sociétés et minorités nationales, enjeux et perspectives comparées*, sous la direction de Jacques Boucher et Joseph Yvon Thériault, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. XI-XX.

- 2005f** «Le Québec d'après-guerre: l'excessive modernité d'une société», *Ruptures et continuité dans la société québécoise: Trajectoire de Claude Ryan*, sous la direction de Gérard Boismenu *et al.*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 29-37.
- 2005g** «L'institution en Ontario français», *Mens*, vol. 6, n° 1, 2005, p. 11-21.
- 2005h** «Les variantes politico-culturelles de la laïcité démocratique», *Revue Monde commun*, Débats, décembre, <[http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/les\\_variantes\\_politico\\_culturelles\\_de\\_la\\_laicite\\_democratique/](http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/les_variantes_politico_culturelles_de_la_laicite_democratique/)>.
- 2005i** «Le lieu de la sociologie», *Revue Monde commun*, Débats, novembre, <[http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/le\\_lieu\\_de\\_la\\_sociologie/](http://www.mondecommun.com/index.php/enjeux-et-debats/le_lieu_de_la_sociologie/)>.
- 2005j** «Les enjeux de la citoyenneté et les langues officielles au Canada», *Perspectives canadiennes et françaises sur la diversité, Les actes de la conférence*, 16 octobre 2003, Patrimoine canadien, Ministère des Travaux publics et des Services gouvernementaux Canada, Ottawa, p. 131-135.
- 2004a** «Réponse à la critique de la critique de l'américanité», *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, automne 2004, p. 261-267.
- 2004b** (avec Anne Gilbert) «Vers l'institutionnalisation des services de la petite enfance francophone: entre judiciarisation et compromis politique», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 35, n° 2, p. 155-172.
- 2004c** «Intégration et exclusion», *Sociologie: cours, méthode, applications*, sous la direction de Gilles Ferréol, Paris, Bréal, p. 353-373.
- 2004d** «1604: La mémoire se joue de l'Acadie», *L'annuaire du Québec 2005*, sous la direction de Michel Venne, Montréal, Fides, p. 673-677.
- 2004e** «Le conflit comme dynamique et épuisement de la démocratie», *Conflits, confiance, démocratie*, sous la direction d'Anna Krasteva *et al.*, Sofia, Nouvelle Université Bulgarie, p. 17-24.
- 2004f** «L'avenir de la social-démocratie», *L'annuaire du Québec 2004*, sous la direction de Michel Venne, Montréal, Fides, p. 631-640.
- 2004g** «Peut-on encore penser des traditions politiques nationales?», *Les Idées en mouvement: perspectives en histoire intellectuelle et culturelle du Canada*, sous la direction de Damien-Claude Bélanger, Michel Ducharme et Sophie Coupal, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 110-121.
- 2003a** «Intégration», *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, sous la direction de Gilles Ferréol *et al.*, Paris, Armand Colin, p. 169-174.
- 2003b** «La démocratie face aux inégalités», *Souveraineté en crise*, sous la direction de Josiane Ayoub et Luc Bonneville, Paris/Québec, L'Harmattan/Presses de l'Université Laval, p. 255-269.

- 2003c** « Est-ce progressiste, aujourd'hui d'être traditionaliste? », *L'Acadie plurielle*, sous la direction d'André Magord, Moncton, Centres d'études acadiennes, p. 679-692.
- 2003d** « L'identité et le droit du point de vue de la sociologie politique », *Revue de la Common Law en français*, Numéro spécial, « 25 ans de Common Law en français : une histoire à suivre », vol. 5, n° 1, p. 43-54.
- 2003e** « La mise à distance comme cautionnement d'une mémoire honteuse sur le Canada français », *Bulletin d'histoire politique du Québec*, vol. 11, n° 2, 2003, p. 160-167.
- 2003f** « Forces et faiblesses de la francophonie minoritaire canadienne, *Les actes du colloque sur l'équité en éducation* », sous la direction de Jeanne d'Arc Gaudet et Gisèle Marchand, RNAEF, Ottawa, p. 99-112.
- 2003g** « De l'école de la nation aux écoles communautaires ou de l'école d'en haut à l'école d'en bas », *Actes du colloque pancanadien sur la recherche en milieu minoritaire, Bilan et perspectives*, CRDE, Université de Moncton, ACELF, p. 47-55, <<http://www.acelf.ca/publi/crde/articles/03-theriault.html>>.
- 2003h** « Le désir d'être grand », *Argument*, vol 5, n° 2, p. 8-18.
- 2002f** « Jeux de mots, jeux identitaires, jeux politiques », *Transmission de la culture, petites sociétés, mondialisation*, sous la direction de Jean-Paul Baillargeon, Québec, Éditions de l'IQRC, p. 227-236.
- 2002g** « Le projet d'une citoyenneté québécoise: un décollage difficile », *L'annuaire du Québec 2003*, sous la direction de Roch Côté et Michel Venne, Montréal, Fides, p. 273-281.
- 2002h** « L'américanité contre l'américanisation: l'impasse de la nouvelle identité québécoise », *Interfaces Brasil/Canada, Revista da ABECAN*, vol. 1, n° 2, p. 27-36.
- 2001a** « L'intégration citoyenne, la société post-salariale et le déficit du politique », *L'incessante évolution des formes d'emploi et la redoutable stagnation des lois du Travail*, sous la direction de Jean Bernier et al., Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 133-143.
- 2001b** « Le moment Robichaud et la politique en Acadie », *Les années Robichaud*, sous la direction de Donald Savoie, Moncton, Institut canadien de développement régional (ICDR), p. 39-54.
- 2001c** « Étienne Parent: les deux nations et la fin de l'histoire », *Les nationalismes au Québec, du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Michel Sarra Bournet, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 37-56.
- 2001d** (avec F. Houle), « La société des individus et la solidarité », *L'État, la société civile et l'économie*, sous la direction de Guy Giroux, Paris/Québec, L'Harmattan, Presses de l'Université Laval, p. 47-75.

- 2001e** «Francophonie mondiale, espace culturel et société civile», *Revue de l'Université de Moncton, La francophonie internationale et la mondialisation: un univers de réseaux*, Numéro hors série, p. 21-32.
- 2001f** «Les francophonies minoritaires: entre le fait minoritaire et la dualité nationale», *Québec 2001*, sous la direction Roch Côté, Québec, Fides, p. 186-189.
- 2000a** «La langue symbole de l'identité québécoise», *Le Français au Québec, 400 ans d'histoire et de vie*, sous la direction de Michel Plourde, Montréal, Conseil de la langue française, Fides, p. 254-260.
- 2000b** «La citoyenneté fragmentée est-elle incontournable?», *Droits fondamentaux et citoyenneté*, sous la direction de Michel Coutu *et al.*, Montréal/Onati, Institut international de sociologie juridique, Les éditions Thémis, p. 165-184.
- 2000c** «L'américanité comme effacement du sujet québécois», *Argument*, vol. 3, n° 1, p. 136-144.
- 1999a** (avec G. Chiasson) «La construction d'un sujet acadien: résistance et marginalité», *Revue internationale d'études canadiennes*, n° 20, automne, p. 81-99.
- 1999b** «La citoyenneté: entre normativité et factualité», *Sociologie et sociétés, La citoyenneté entre le politique et le social*, vol. 31, n° 2, p. 5-13.
- 1999c** «Les années sans guide et la question du Québec», *Savoirs et responsabilités*, sous la direction de Micheline de Sève et Simon Langlois, Québec, Éditions Nota Bene, p. 281-288.
- 1999d** (avec J. Lapointe) «La sociologie et les francophonies minoritaires», *Les francophonies minoritaires du Canada: l'état des lieux*, sous la direction de Joseph Yvon Thériault, Moncton, Éditions d'Acadie, p. 193-208.
- 1999e** «Convergences et divergences au sein des nationalismes acadien et québécois», *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, sous la direction d'Eric Waddell, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 113-130.
- 1999f** «L'identité culturelle et le développement coopératif: réflexions à partir des expériences coopératives acadiennes et québécoises», *L'entreprise coopérative. Expériences et recherches francophones*, sous la direction de Denis Malabou, Limoges, PULIM, p. 19-29.
- 1999g** «La nation francophone d'Amérique. Canadiens, Canadiens français, Québécois», *Dislocation et permanence: L'invention du Canada au quotidien*, sous la direction de Carolyn Andrew, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 111-137.
- 1998a** «Sociologie, démocratie et aventure du sujet moderne», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, juillet 1998, p. 231-248.

- 1998b** « La question linguistique au Québec : reconnaissance et pluralité », *Les linguistes et la question de la langue au Québec*, sous la direction de Denise Deshaies et Conrad Ouellon, Québec, Centre international de recherche en aménagement linguistique, Université Laval, p. 69-80.
- 1998c** « Les États généraux et la fin du Canada français », *Les États généraux du Canada français, trente ans après*, sous la direction de Marcel Martel et Robert Choquette, Ottawa, CRCCE, p. 261-271.
- 1997a** « L'acteur sans scène », *Au-delà du néolibéralisme : quel rôle pour les mouvements sociaux?*, sous la direction de Jean-Luis Klein *et al.*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 45-57.
- 1997b** « Les deux écoles de la démocratie », *Religion, éducation, démocratie*, sous la direction de Fernand Ouellette et Micheline Milot, Montréal/Paris, L'Harmattan, p. 19-33.
- 1997c** « Démocratie et nationalisme – les métamorphoses de l'identité des francophones du Québec face au défi de la modernité démocratique », *Identité Franco-canadienne et société civile québécoise*, sous la direction de Gabriele Budach et Jürgen Erfurt, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, p. 15-19.
- 1997d** « Les figures changeantes de la communauté des sociétaires Desjardins », *Desjardins une entreprise, un mouvement*, sous la direction de Benoît Lévesque, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 87-98.
- 1997e** « Pour un pluralisme démocratique », *Politique et sociétés*, vol. 16, n° 2, p. 9-27.
- 1997f** « La nation orpheline », *Carrefour*, vol. 19, n° 2, p. 75-97.
- 1997g** « Mondialisation, particularisation, citoyenneté », *Jeune Europe*, n° 3, p. 91-111.
- 1997h** « La société globale est morte... vive la société globale! », *Cahiers de recherche sociologique, Feu la société globale*, n° 28, p. 19-35.
- 1997i** « Repolitiser la société civile : pour une démocratie délibérative », *Actes du colloque, Social-démocratie*, Montréal, Parti québécois, septembre, p. 174-184.
- 1996a** « Sociologie et figures identitaires de l'Acadie et des francophonies minoritaires du Canada, dans *De la polyphonie à la symphonie, Méthodes, théories et faits de la recherche sur le français au Canada*, sous la direction de Jürgen Erfurt, Leipzig, Universitätsverlag GmbH, p. 37-50.
- 1996b** « De la critique de l'État à la reviviscence de la société civile », *L'État aux orties*, sous la direction de Sylvie Paquerot, Montréal, Écosociété, p. 141-150.
- 1996c** « Démocratisme et trouble identitaire », *Les frontières de l'identité : modernité et post modernité au Québec*, sous la direction de Michel Elbaz *et al.*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, p. 165-180.

- 1996d** (avec Gilles Labelle) «Le retour de la philosophie politique et la question de la démocratie», Présentation, *Philosophie politique et démocratie, Carrefour*, vol. 18, n° 1, p. 3-10.
- 1996e** «Vérités mythiques et vérités sociologiques sur l'Acadie», *Le Congrès mondial acadien, L'Acadie en 2004*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1996, p. 263-279.
- 1996f** «Penser l'Acadie comme société civile», *Vents d'est*, août 1996, n° 69, p. 28-32.
- 1995a** «Quebec una sociedad distincta, defícil de reconocer constitucionalmente», *Norte-Sur: Intercambios*, sous la direction d'Olga Corna et Alberto Kleiner, Biblioteca Norte Sur, Rosario, Argentina, p. 139-150.
- 1995b** «Femmes et fraternité démocratique une rencontre difficile», *Individualismes et individualité*, sous la direction de Jean-François Côté, Québec, Septentrion, p. 103-118.
- 1995c** «La démocratie coopérative a-t-elle un avenir?», *Pratiques coopératives et mutations sociales*, sous la direction de Marie-Thérèse Séguin, Paris, L'Harmattan, p. 47-58.
- 1995d** (avec Greg Allain et Isabelle Mckee) «Acadian Society: Interpretations and Conjonctures», *Acadia of the Maritimes*, sous la direction de Jean Daigle, Moncton, Chaires d'études acadiennes, p. 329-370 (traduction D-1993a).
- 1995e** «Naissance, développement et crise de l'idéologie nationale», *Identité et cultures nationales, L'Amérique française en mutation*, sous la direction de Simon Langlois, Presses de l'Université Laval, Québec, p. 67-84.
- 1995f** «Une recherche qui se cherche», *États généraux de la recherche sur la francophonie à l'extérieur du Québec*, sous la direction de Yolande Grisé, Ottawa, Acte Express, p. 99-106.
- 1995g** «Différence, xénophobie et racisme en Acadie», *Égalité*, n° 37, p. 103-120.
- 1994a** «Nation et démocratie au Québec: l'affaire Durham», *International Journal of Canadian Studies*, n° 10, p. 15-27.
- 1994b** «L'individualisme démocratique et le projet souverainiste», *Sociologie et sociétés, Québec fin de siècle*, vol. 26, n° 2, p. 19-32.
- 1994c** «L'Acadie politique et la politique en Acadie: essai de synthèse sur la question nationale», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 27, n° 2, p. 9-30.
- 1994d** «De la nation à l'ethnie, Sociologie, société et communautés francophones minoritaires», *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, printemps, p. 15-34.
- 1994e** (avec Jacques Hamel) «Avant-propos», *Les identités*, sous la direction de Jacques Hamel et Joseph Yvon Thériault, Montréal, Méridien, p. 7-13.
- 1994f** «Le triangle de l'acadianité», *Égalité*, printemps, n° 35, p. 83-97.

- 1994g** « Sur les traces de Claude Lefort », *Conjonctures*, n<sup>os</sup> 20-21, p. 84-102.
- 1994h** « Éthique et démocratie chez Habermas », *Le dialogue en éthique*, Série de séminaires, vol. 2, Centre de techno-éthique de l'Université Saint-Paul, Ottawa, p. 17-30.
- 1993a** (avec G. Allain et I. McKee-Allain) « La société acadienne : lectures et conjonctures », *L'Acadie des Maritimes*, sous la direction de Jean Daigle, Centre d'études acadiennes, Moncton, p. 341-384.
- 1993b** « Le droit d'avoir des droits », *L'État et les minorités*, sous la direction de Jean Lafontant, Les éditions du Blé, Presses universitaires de Saint-Boniface, p. 13-28.
- 1993c** (avec Carolyn Andrew et François Houle) « New Local Actors: High Technology Development and the Recomposition of Social Action », *Production, Space Identity: Canadian Political Economy Faces The 21<sup>st</sup> Century*, sous la direction de Rionne Mahon *et al.*, Canadian Scholars Press, Toronto, p. 327-346.
- 1992a** « Les mouvements ethno-culturels », *L'ethnicité à l'heure de la mondialisation*, sous la direction de Carolyn Andrew, Ottawa, ACFAS-Outaouais, p. 5-20.
- 1992b** (avec Linda Cardinal) « La francophonie canadienne et acadienne confrontée au défi québécois », dans *Réplique aux détracteurs à la souveraineté du Québec*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon et François Rocher, Montréal, VLB éditeur, p. 329-341.
- 1992c** « La société civile est-elle démocratique? », *Les formes modernes de la démocratie*, sous la direction de Gérard Boismenu, Montréal / Paris, Presses de l'Université de Montréal / L'Harmattan, p. 67-79.
- 1992d** (avec Caroline Andrew et François Houle) « La définition du local dans les nouvelles stratégies de développement », *Revue canadienne des sciences régionales*, vol. 15, n<sup>o</sup> 3, p. 457-472.
- 1992e** « De l'utilité de la distinction moderne privé/public », *Politique*, n<sup>o</sup> 21, printemps, p. 37-65.
- 1992f** « À la recherche des fondements politiques de la modernité », *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas*, sous la direction de Danièle Letocha, Paris, Vrin, 1992, p. 319-322.
- 1992g** « La passion de l'indifférence : le contexte démocratique et le contentieux Québec Canada », *Conjonctures*, n<sup>o</sup> 16, printemps 1992, p. 49-68.
- 1991a** « Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs? », dans *Habermas et la modernité*, sous la direction de Koula Mellos, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 93-121.

- 1991b** «La démocratie comme politique? De la difficulté de penser le politique... à gauche», *La recomposition du politique*, sous la direction de Louis Maheu et Arnaud Sales, Montréal, Paris, Presses de l'Université de Montréal / L'Harmattan, p. 69-92.
- 1991c** «Démocratie et communauté: la double origine de la société civile», *Droits, liberté, démocratie*, sous la direction de Jocelyne Lamoureux, Montréal, ACFAS, Les Cahiers scientifiques, p. 105-121.
- 1991d** «Individualisation, universalisation, démocratisation, le temps de l'histoire», *Possible*, vol. 15, n° 2, printemps, p. 127-140.
- 1989** «Lourdeur et légèreté de la francophonie hors-Québec», dans *Tendances démolinguistiques et évolution de institutions canadiennes*, thèmes canadiens, Association des études canadiennes, p.135-144 / «The Future of the French-Speaking Community Outside Quebec: A tug-of-war», *Canadian Issues*, Association for Canadian Studies, p. 131-140.
- 1988a** «Que reste-t-il du développement», dans *Développement, coopération et intervention sociale; discours et pratique*, sous la direction de Victor DaRosa et Joseph Yvon Thériault, Presses de l'Université d'Ottawa, collection Développement international, p. 6-16.
- 1988b** «Réflexion sur un mot: communauté», *Les Actes du colloque: Les voies de l'avenir franco-ontarien*, ACFO, Ottawa, p. 28-39.
- 1988c** «Faut-il attendre la Révolution radicale», *Carrefour, Revue de la société philosophique de l'Outaouais*, vol. 10, p. 110-123.
- 1987a** «La première crise de la raison», dans *Politique et raison, Figures de la modernité*, sous la direction de Roberto Miguez, Presses de l'Université d'Ottawa, collection Philosophica, p. 49-62.
- 1987b** «Mouvements sociaux et nouvelle culture politique», *Politique*, n° 12, automne, p. 5-36.
- 1986** «L'autonomie aujourd'hui: La question acadienne sous le regard des idéologies politiques actuelles», *Égalité*, n° 19, p. 13-33.
- 1984a** «État, ethnie et démocratie: Notes pour l'analyse de la question politique en Acadie», *Canadian Review of Studies in Nationalism*, vol. 11, n° 2, p. 201-218.
- 1984b** «Le projet coopératif et ses instruments d'analyse», *Communications éducatives et développements coopératifs nord-sud*, sous la direction de Gérard Aubry, Acte VI<sup>e</sup> session Université coopérative internationale, Presses de l'Université d'Ottawa, p. 245-253.
- 1983** (avec Richard Poulin) «Sous-développement, tiers-mondisme et révolution: Critique de l'économie politique de Samir Amin», *Interventions critiques en économie politique*, n° 10, janvier-février, p. 207-218.

- 1982** «Trois évidences sur notre réalité économique», Causerie d'ouverture, Colloque national sur l'économie: Un espace économique à inventer, Fédération des francophones hors Québec, Ottawa, p. 7-31.
- 1981a** «Domination et protestation: Le sens de l'acadianité», *Anthropologica*, vol. 23, n° 1, p. 39-71.
- 1981b** «La sociologie du développement: Entre la culture mondiale et la convivialité villageoise», *Die Dritte Welt* (revue trimestrielle pour le changement économique culturel et politique), n° 3/4, 9, p. 400-410.
- 1981c** «L'éducation des adultes par la coopération économique: Le mouvement d'Antigonish», *Archives des sciences sociales de la coopération et du développement*, automne 1981, n° 57, p. 30-39.
- 1980** «Développement dépendant et pénétration coopérative», *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 13, n° 1, p. 7-23.



L'œuvre sociologique de Joseph Yvon Thériault fournit une aide aussi rare que précieuse pour penser les défis des sociétés modernes. Elle porte plus de quarante ans de réflexions sur le Québec, l'Acadie, la francophonie canadienne et les « petites nations ». À l'instar de celles d'autres grands penseurs, elle fournit un « monde commun » suffisamment riche et partagé pour penser avec acuité et diversité les enjeux sociopolitiques d'hier et d'aujourd'hui. C'est à l'explicitation de cette œuvre originale au service de l'intelligence du contemporain que portent ces conversations tenues entre deux jeunes universitaires, l'un historien, l'autre sociologue, et Joseph Yvon Thériault. Elles retracent le chemin parcouru par le prolifique sociologue, en suggérant ce que son œuvre doit à son terreau acadien comme à ses études parisiennes, en autant de thèmes qui relèvent l'importance, pour la quête intellectuelle comme pour la constitution des sociétés, de cette « autre moitié de la modernité », ce monde social, historique et culturel qui donne chair aux grands principes et processus modernes.

**FRANÇOIS-OLIVIER DORAIS** est professeur d'histoire au Département des sciences humaines et sociales de l'Université du Québec à Chicoutimi, où il enseigne l'histoire du Québec et du Canada, l'histoire régionale ainsi que l'épistémologie historique. Ses recherches se partagent entre l'histoire culturelle et intellectuelle des savoirs au Québec, l'historiographie et l'histoire des francophonies minoritaires au Canada.

**JEAN-FRANÇOIS LANIEL** est professeur de sociologie à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval. Il est aussi le rédacteur en chef francophone de la revue *Sciences religieuses / Studies in religion*. Ses recherches de facture sociohistorique et comparée portent sur les liens entre la tradition et la modernité, entre la religion, la culture et le politique, au Québec, au Canada français et au sein des petites nations.

Illustration : © Raymond Martin, *Rang trois*, 2005,  
Huile sur toile, Photographie par Mathieu Léger

Sociologie

ISBN 978-2-7637-4818-4



9 782763 748184

Presses de l'Université Laval  
pulaval.com