

Note critique sur *Le nous absent. Différence et identité québécoise* de Sébastien Mussi

Gilles Gagné

Number 1, May 2019

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1068428ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1068428ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Gagné, G. (2019). Note critique sur *Le nous absent. Différence et identité québécoise* de Sébastien Mussi. *Cahiers Société*, (1), 219–237.

<https://doi.org/10.7202/1068428ar>

Droits d'auteur © Collectif Société, 2019



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

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

Note critique sur *Le nous absent.* *Différence et identité québécoise* de Sébastien Mussi

Gilles GAGNÉ
Université Laval

Sébastien Mussi, *Le nous absent. Différence et identité québécoise*, Montréal, Éditions Liber, 2018, 129 pages.

Sébastien Mussi a publié l'an dernier un petit ouvrage d'une grande difficulté. Pratiquant la ligne du risque, l'auteur revisite ce sphinx qu'est la question de l'identité québécoise et il le fait à partir de l'étude du « cas » que constitue le programme *Éthique et culture religieuse* qu'un gouvernement libéral a imposé aux écoles québécoises en 2008 afin qu'y soit enseigné le respect des religions et l'art de construire sur cette base des principes éthiques.

À la première lecture, on se demande avec tristesse s'il était nécessaire qu'un auteur aussi respectueux et nuancé que ne l'est Sébastien Mussi engageât ainsi son érudition littéraire et sa connaissance de l'histoire du Québec sur les sables mouvants de ce « machin » où se sont déjà fait valoir un nombre suffisant de philosophes (médaillés ou pas), d'éthiciens spécialisés en argumentaires et d'amateurs bienveillants. Philosophe lui-même, l'auteur reproche poliment aux défenseurs du programme *Éthique et culture religieuse* le caractère étriqué de leur connaissance de l'histoire du Québec et sa mise entre parenthèses par un enseignement abstrait du « rapport à l'autre » que la Province est la seule à avoir honoré de ressources de cette importance.

Au risque de jeter des enseignants mal préparés dans le conflit des opinions et d'exposer les élèves, au fil des dix années que dure ce programme, à la répétition stérile des règles d'un « vivre-ensemble » tirées d'une sociologie des religions improvisée, le Québec aurait en somme acquitté sa jeunesse de l'enseignement confessionnel de jadis, critiqué et dénoncé depuis cinquante ans, en imposant par la loi, à titre supplétif, une nouvelle pastorale de la moralité subjective dont les programmateurs nous assurent qu'elle possède de solides ancrages dans chacune des religions et qu'elle a la source de son enrichissement diversitaire dans l'ouverture de l'un à la religion de l'autre. Non seulement le cléricalisme, inclusivement laïcisé, aurait-il ainsi déménagé ses pénates à l'étage supérieur, de « la » religion vers « le » religieux, mais encore aurait-il eu, selon l'auteur, le génie de légitimer cette métamorphose par

la construction d'un chien de paille – les origines canadienne-française-catholique-unanimiste-homogène-nationaliste-xénophobe de l'identité québécoise – destiné à faire valoir la nécessité de ce mégaprojet étatique de *déchouage*, à le faire financer par un gouvernement libéral radicalement provincialiste, et à en confier la direction à une élite personnaliste, sur le déclin sans doute mais encore utile.

Le fait que l'auteur veuille réintroduire, comme l'annonce le titre de l'ouvrage, le « Nous » québécois dans ce débat me semble témoigner d'un courage exemplaire, mais d'un courage dont on pourrait croire qu'il est maintenant superflu. Cette entreprise a été ratée de tellement de manières différentes ces dernières années, magistralement la plupart du temps, que l'on se demande s'il ne faudrait pas conclure qu'il y a trop de mots pour dire l'identité québécoise et pas assez d'oreilles pour les accueillir. Et faire relâche. On a appelé à répétition le « Nous » sur la brèche pour qu'il fasse de grandes choses, on en a fait plusieurs petites en son nom, mais en perdant de vue les grandes, et les oreilles sont finalement passées à un autre appel. Sans compter que tous les groupes de la société sont devenus en cours de route des groupes identitaires et que les entreprises de valorisation qui encombrant le secteur des valeurs n'intéressent pratiquement plus que ceux qui les mènent.

Les choses ne sont guère plus engageantes du côté de la critique d'*Éthique et culture religieuse*. Personnellement, la chose m'est tombée des mains pratiquement dès son *inception* et je me demande à chaque jour qui passe s'il est bien vrai que cette machinerie fonctionne encore. La dernière analyse portant sur ce programme que j'aie lue a été publiée il y a plus de dix ans, soit avant même la mise en marche de cet appareil idéologique d'État et il m'a semblé alors que tout avait été clairement dit, et en une douzaine de pages¹. En règle générale, l'école fonctionne grâce aux enseignants et en dépit des programmes ; je me suis donc abandonné depuis lors à l'idée que les professeurs intelligents avaient certainement détourné l'affaire vers des fins honorables, que les autres ne faisaient sans doute pas pire avec que sans, que les élèves de ces derniers s'immunisaient probablement contre le verbiage dès les premières années du *cursum* et qu'en dépit de leur tolérance pour les « activités » où l'on apprend strictement rien, ils participaient aux séances de thérapie de groupe en pensant à autre chose. Et que, bref, nous étions arrivés à un point où tous les acteurs concernés avaient pris tellement de libertés avec le programme d'éducation à la liberté que le ministère était probablement à la veille de prendre la liberté de clore cet épisode.

Or, à voir le sérieux avec lequel Sébastien Mussi revient sur cette affaire, on se sent l'obligation de faire comme lui et de surmonter l'aversion que peut inspirer ce débat public stérile, chargé jusqu'à saturation d'arguments réversibles. L'auteur, qui cherche à dessiner dans cette purée de pois les contours d'une *absence* déterminée,

¹ Voir Charles Ph. Courtois, « Éthique et culture religieuse : analyse d'un programme et d'un argumentaire multiculturalistes », dans *Contre la réforme pédagogique*, dir. Robert Comeau et Josiane Lavallée, Montréal, VLB éditeur, 2008, p. 251-264.

ne s'est pas donné la partie facile : dans un monde du tout à l'identité, il cherche à faire la distinction entre cette notion de sens commun et celle d'identité *nationale*, l'identité des communautés *politiques* qui se forment dans le temps long des conflits en assumant à répétition les contingences du devenir commun². Mussi veut montrer que ce sont précisément les origines, historiques et symboliques, de la société québécoise que la philosophie du programme oblitère savamment au profit des temps nouveaux du « dialogue » et du « ressenti ». Cette opération de refoulement, l'auteur la voit jouer dans une séquence de *réductions* que je décrirais de la manière suivante : réduction de l'histoire à l'histoire du Canada-français (un siècle sur quatre), réduction de ce Canada-français au catholicisme unanime-homogène (élimination de la conflictualité interne), et réduction du Québec présent à son passé catholique (élimination du *rapport* colonial). En éliminant l'histoire et le politique, le programme d'éducation à l'avenir ramène l'identité nationale à l'identité du sens commun, c'est-à-dire à un ensemble de traits socioculturels donnés, en somme à des atavismes.

Or pour Mussi, l'identité nationale n'est pas quelque chose de fixe, et encore moins quelque chose qui se serait fixé dans une liste de belles valeurs qui pourraient supporter la compétition avec celles de la rectitude politique ambiante : il la conçoit plutôt, à juste titre à mon avis, comme un processus de transformation, comme une expérience historique des conflits, des contradictions et des mutations qui a besoin de souvenirs pour avoir des espérances. Comme une dialectique. L'auteur n'a donc pas besoin, pour se réclamer de cette expérience et de cette identité nationale (afin de l'opposer à l'abstraction que l'on met à sa place) de procéder d'abord au toilettage du matériel historique ; il réclame tout, en vrac, et il prend tout, sans gêne, en commençant par ce à quoi on veut réduire le passé pour le condamner : la peur de disparaître, la peur de la dépossession, le ressentiment, l'héritage de la pauvreté, la domination, l'attachement aux lieux, etc. Sébastien Mussi, c'est clair, veut expliquer ces choses et s'expliquer avec elles afin de les assumer.

Le fait qu'il voyage entre la littérature et l'histoire, entre les justifications du programme et ses critiques, rend difficile l'exposition de sa défense et illustration du Québec ; l'essai ne porte pas sur le programme lui-même ou sur les aléas concrets de son implantation et il n'a donc pas le caractère systématique d'une enquête qui pourrait être résumée selon ses propres articulations. De plus, il est en dehors de mes compétences de faire le résumé d'une pensée sans l'embrouiller en discutant avec elle. Je voudrais donc plutôt, dans la suite de cette recension, examiner quelques-unes des questions historiques, politiques et idéologiques qui sont soulevées par cet essai. Je procéderai en désordre, thématiquement, mais sans avoir la prétention d'être fidèle

² Voir à ce sujet, de Michel Freitag, « Une théorie pour la nation » dans *Formes de la société*, vol. 2, *Nation, ville, architecture*, Montréal, Liber, 2018, p. 17-151. Maintenant que ce livre qui a longtemps circulé en manuscrit existe, ceux qui voudront revenir sur la question nationale n'auront pas de prétexte pour ne pas savoir de quoi elle est la question.

à l'auteur, même si je suis d'accord avec lui sur le fond, c'est-à-dire sur la fonction de la réduction de l'histoire du Canada-français à l'unanimité.

Héritage colonial

La chose est entendue : le pluralisme de fait de « nos sociétés » nous oblige à former « les jeunes » au pluralisme, à élever leur aptitude au dialogue et à les habituer à chercher le chemin de leur liberté dans la différence. Ce sont les faits : la révolution pluraliste se poursuivra et s'approfondira, la diversité sera toujours plus grande, le monde deviendra toujours plus interconnecté et nous devons dès maintenant adapter « nos jeunes » à l'avenir qui les attend pour qu'ils en fassent le leur. Ainsi parlaient les concepteurs et le comité. Partant de là, il est assez évident que l'on ne peut pas être en désaccord avec le programme de conscientisation, de socialisation et de « formation à la liberté » qu'ils ont mis en place sans prendre soi-même le parti de l'obscurantisme. Détourner la jeunesse de sa tâche en la troublant avec le « Nous » historique que le programme congédie reviendrait à s'élever d'une manière réactionnaire contre le « pluralisme de fait » qui sert de norme à cette pastorale.

Nous sommes donc plongés dans une pédagogie de l'avenir qui procède à un nettoyage historique et il est difficile de s'opposer à elle au nom de l'histoire sans se mettre en travers de la marche en avant du progrès³. Cette pédagogie se place en position de force en prenant appui sur tous les poncifs de l'air du temps qui définissent aujourd'hui le souverain bien, une mobilisation des évidences et des belles valeurs qui raréfient l'air qu'elle laisse en partage à ses critiques. Dans la joute idéologique, c'est là ce qui définit la position *hégémonique* : elle prend ses postulats dans la conscience commune et elle les mobilise au service d'une domination hiéocratique organisée qui fait corps avec cette conscience et qui peut dès lors la mener de l'intérieur. Cet art fut une spécialité de l'Église canadienne-française, une organisation de la parole qui éleva le génie du discours public à un niveau qui jetait parfois la maison mère dans l'admiration. Cette technique est particulièrement bien adaptée à la régulation des peuples hôtes, dominés de l'extérieur : elle exige alors de ceux qui y recourent une acceptation sans arrière-pensée de l'état de fait de la domination, une acceptation qui permet d'entrer dans une « collaboration » loyale avec les forces externes et d'en obtenir les moyens de prendre la direction de la « résistance » dans une enclave qui est ainsi (et heureusement du point de vue de ceux qui ne récusent pas le principe de la domination) doublement dominée. Chacun connaît les mécanismes de la domination impériale (*Indirect Rule*, *Home Rule* et compagnie), des mécanismes

³ En faisant abstraction d'une certaine tendance à fixer le « nous » dans une liste de valeurs, l'ouvrage de Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes*, (Montréal, VLB, 2002), avait parfaitement bien décrit le problème. La suite de cette description (*La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna Éditions, 2005), n'était pas moins juste et reste parfaitement pertinente.

qui reposent autant sur le génie d'une élite provinciale opportuniste que sur des intentions impériales, autant sur le chef des esclaves que sur le représentant des maîtres. La dialectique du réel n'est l'instrument de personne mais elle peut être comprise par tous.

Les tendresses attendrissantes des programmistes à l'endroit de « notre société », de notre « vieille identité francophone », de « notre jeunesse » et de « notre démocratie », combinées au dur réalisme de l'analyse des effets du pluralisme, de la globalisation, de l'individualisme triomphant, des avancées de l'anomie, du progrès des droits, de l'irréversibilité de l'ouverture et de la « réalité effective » (en général) est l'indication la plus sûre que nous sommes ici dans la mécanique névrotique de la répétition : une élite pastorale se cherche et elle prend appui, des deux côtés de son équation discursive, sur les évidences les plus puissantes. S'abandonnerait-on à la stricte observation de cette entreprise que l'on crierait : Bravo !

En plaçant leur projet éducatif sous l'égide des droits que la charte garantit et du type de démocratie qu'elle fonde, les défenseurs du programme se trouvent en effet à enfermer l'examen critique de leur proposition dans la part maudite du *double bind* : à cause de l'écrasante bonté de l'intention qui anime cette pédagogie de la liberté, il est en effet impossible d'en faire la critique sans avoir l'air de rejeter la liberté elle-même, tout comme il est impossible de critiquer la démocratie des droits (celle qui abandonne l'orientation de la vie collective à des puissances privées en échange des protections accordées aux individus contre les pouvoirs publics qu'elles réduisent à l'impuissance) sans avoir l'air de s'élever contre la démocratie⁴. Sous le double prétexte des dangers d'un unanimisme catholique qui a pourtant fait long feu depuis longtemps et d'un providentiel pluralisme de fait qui a l'air d'être tombé du haut des airs, ils imposent aujourd'hui une culture scolaire du dialogue religieux et du vécu qui sort l'identité québécoise de son histoire pour en faire une composante quelconque de la société hors-sol que l'on demande à l'école de produire. Pour Mussi cela revient à s'infliger l'oubli de soi pour s'adapter au champ de forces qui conditionne l'évolution du Québec et à prolonger de cette manière la vieille habitude de la collaboration coloniale rentable avec les puissances du moment.

Le rapport des « autorités » québécoises à la charte canadienne des droits peut servir d'illustration générale de ce type de reconduction du piège colonial. Alors que le Québec avait adopté en 1976 sa propre charte des droits de la personne, le fait que le Canada ait, en 1982, modifié de force sa constitution (en lui imposant pour des raisons politiques une charte fédérale capable de défaire ses lois linguistiques) a eu pour effet de transformer cette imposition en preuve de l'irrespect traditionnel des

⁴ Sur le sujet de la politique des droits, déjà ancienne, l'analyse que j'en ai faite il y a trente ans a été étrangement confirmée par la suite des choses ; voir la troisième partie de « Le système des sociétés modernes et après : le système social contemporain » dans *Société*, n° 3, *Les épuisements de la modernité*, été 1988, p. 96-107 et « Claude Lefort sur les droits de l'homme ; débat », *Société*, n° 4, *Raison et technique I*, hiver 1989, p. 175-198.

Québécois pour les droits individuels. Car, comme l'élite québécoise de l'*Indirect rule* ne pouvait pas s'opposer au coup de force sans avoir l'air de s'opposer aussi au contenu même de la charte, elle s'est contentée de soustraire à l'occasion sa législature au rapport de domination où elle se trouvait prise en osant faire usage de la clause *nonobstant*, confirmant ainsi la charte sans l'avoir signée, mais faisant la preuve du mépris des droits (dont on accuse les Québécois) par cet usage même. Les âmes les plus affectées par la honte d'appartenir à « la vieille identité francophone » découlant de cette « suspension » des droits se sont depuis lors lancées à répétition dans des escalades du consentement inconditionnel, allant jusqu'à considérer la charte fédérale comme le principe même de « notre démocratie », (comme le disent les programmatistes en oubliant que cette charte sert, suspension pour suspension, à la suspendre) et à se donner pour tâche de procéder à partir d'elle à la rééducation de cette vieille identité. (En commençant par les enfants, judicieuse attention !) Repoussant le coup de force dans l'oubli en le normalisant par l'adhésion absolue à ses effets, ils entendent ainsi réduire au silence les résistances républicaines qui font honte à *leur* vieille identité de la soumission raisonnable. Bref, grâce à 1982, les Québécois se sont trouvés à rejouer, une fois de plus, la geste coloniale où est né le Canada-français et à retomber dans ce lieu impossible que 1984 a nommé la *doublepensée*, là où l'on oublie avec précision les choses dont il est inutile de se souvenir tant qu'il n'est pas payant de s'en souvenir⁵.

Pour comprendre ce point, il faut faire ici un détour par un épisode que Mussi disperse dans de rapides allusions tout au long de son essai. L'art d'accepter l'état de fait et de s'en faire une norme pour s'y inscrire à profit a été inventé (comme on l'a évoqué plus haut) par les clercs de la « conquête providentielle » et il s'est ensuite enseigné pendant un siècle à tous les membres de l'élite culturelle et politique qui jugèrent prudent de participer aux bénéfices de ce que l'on nommera la « trahison des clercs » quand viendra le temps de se défaire d'eux. Le Canada-français, qui s'est formé sur la base de cette alliance, s'est enrichi tout au long de son règne séculaire d'un gigantesque clergé de la direction de conscience et de l'encadrement social, un clergé dont l'hégémonie a d'abord été mise en doute par les coups portés à sa « politique » extérieure (pendaison de Riel, langue française au Manitoba, discours de Notre-Dame, règlement 17, etc.) avant d'être finalement rejetée d'une manière ingrate par la jeunesse personnaliste au sortir de la Seconde Guerre mondiale.

Bien que l'expérience canadienne-française, dirigée par le clergé, ait été un échec retentissant, notamment pour ce qui est de la carrière du peuple élu à qui on promet-

⁵ La doublepensée n'est pas l'apanage de la seule bourgeoisie canadienne-française. En 1707, les Écossais ont renoncé à leur autonomie pour rejoindre l'impérialisme britannique, pour mettre les jeunes gens sur le *payroll* de la troupe et pour installer leurs marchands dans les comptoirs de l'Empire. Edimbourg est devenue par cette méthode l'une des villes les plus riches d'Europe et c'est seulement quand l'Union européenne fut devenue le partenaire principal de son économie que le souvenir de l'autonomie à l'égard de l'Angleterre refit surface.

tait la moitié du Canada et les deux tiers du ciel⁶, les membres du personnel religieux qui supportaient cette expérience, plus nombreux en proportion des catholiques d'alors que ne le sont les fonctionnaires d'aujourd'hui en proportion des Québécois, ne se sont pas évaporés à l'orée des années 1960 en changeant d'habit. Tout comme ne s'est pas évaporé non plus l'esprit de corps de ce clergé québécois qui, à la manière de la bureaucratie selon Marx, a eu tendance à orienter les services qu'il rendait aux Canadiens-français en direction de ce qui renforçait sa capacité à lui en rendre d'autres et à diriger par ce moyen la vie de la communauté dans le sens de ses propres penchants. La marge considérable d'autonomie octroyée par l'Empire à l'Église ainsi que l'accroissement ultérieur de son influence au sein du Canada et du Canada-français ont été au principe d'une longue expérience de la collaboration rentable avec les pouvoirs, une sorte de pragmatisme organisationnel qui s'est maintenu jusque dans la déroute.

Comme cela a été expliqué en 1999 dans les pages de la revue *Société*⁷, c'est l'esprit réformiste et anticlérical de la « succession » personnaliste (laïque ou pas) de l'Église qui a inspiré ensuite bon nombre des développements de la Révolution tranquille et cela jusqu'à faire de cette relève catholique anticléricale, en particulier en éducation, un véritable clergé 2.0 de la conscientisation, de la réforme, du développement, de l'action sociale et des techniques de l'âme. En France, les personnalistes furent pétainistes, élitistes, européenistes, technocratiques et thuriféraires de la troisième voie. À titre de croisés du Christ, comme le disait Pierre Elliott Trudeau, ils prétendaient agir dans la Cité, mais contre les institutions catholiques, et témoigner de leur foi en participant à l'achèvement de l'œuvre de Dieu sur terre. Leur opposition à l'individualisme abstrait les menait aussi à s'opposer aux institutions politiques et à leur opposer le caractère sacré et la richesse concrète de la personne, ainsi qu'à exiger pour ses aspirations à une plénitude inspirée par Dieu le respect absolu de la société. Ce sont ces catholiques de terrain, sortis du processus de recyclage des clercs et de leurs affidés, qui ont encadré et inspiré les énergies réformatrices des technocrates de la Révolution tranquille, formés aux méthodes américaines. Précurseurs (dans le monde romano-canonique) de la déconstruction des institutions et des refondations basées sur la subjectivité empirique, il y a peu de programmes d'éducation à la liberté⁸, d'éducation à la citoyenneté, d'éducation au pluralisme, d'éducation à la sexualité, d'éducation au dialogue, d'éducation à l'ouverture, d'éducation à l'esprit critique, d'éducation à la diversité, d'éducation à la culture religieuse, d'éducation à la morale,

⁶ Contrairement à ce qu'on lit habituellement, Sébastien Mussi parle de l'identité québécoise en tant qu'elle a été sauvée « du » catholicisme et non pas « par » le catholicisme (p. 34).

⁷ Voir *Société*, n^{os} 20-21, *Le chaînon manquant*, été 1999 ; notamment Jean Gould, « Des bons pères aux experts : modernisation des institutions scolaires au Canada Français », p. 111-188, et É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille », p. 347-448.

⁸ Le syntagme figé « l'éducation à... » est le signe le plus sûr de l'intention pastorale. Il mobilise la pratique pédagogique en direction de la *philia* et de l'action directe sur le comportement : pratique insidieuse, échec assuré.

d'éducation à la croissance personnelle ou d'éducation à l'autre qui n'aient porté la marque de ces éducateurs. Convaincus que l'âme des « jeunes⁹ » ne peut s'élever à la « vie bonne » et à la vertu que si ces derniers sont rassemblés et encadrés en vue de cette élévation, ils ont gardé du temps de la catéchèse un sens aigu du programme, du syllabus, des principes et des directives.

Le programme *Éthique et culture religieuse* est le résultat de leur dernier tour de piste et il a quelque chose de pharaonique. Il prend la relève d'un enseignement confessionnel qui a été institutionnalisé en 1875 par la délégation aux évêques des responsabilités constitutionnelles de la province. On comprend que l'un de ses concepteurs, parlant de l'ambition grandiose de ce programme, l'ait décrit comme « une pyramide de formation à la liberté ». Rien de moins.

La bête unanime/homogène

Nous voici dans le domaine des mythes qui ont été nécessaires à la Révolution tranquille, et dont on l'excuse. Ce qui n'oblige pas à les répéter¹⁰. Le clergé fut hégémonique pour un temps, à n'en pas douter. Mais voilà, l'hégémonie est un concept politique et non pas une maladie culturelle. Il désigne la position d'une puissance qui, jouissant d'un prestige inégalé (culturel, économique ou militaire), peut aussi bien pour cette raison diriger les forces qui lui sont subordonnées simplement en marchant devant et en donnant l'exemple (*ducere*) qu'en les poussant par-derrière et en les contraignant par la force (*agere*). C'est une position qui se conquiert dans la lutte, la duplicité, les actions d'éclat et les trahisons, grâce à la prudence et à l'intelligence de son administration bureaucratique, et la puissance acquise doit faire la preuve de son utilité pour pouvoir être nuisible à loisir. Politiquement, l'Église comptait pour peu de choses au Canada, y compris démographiquement, jusqu'à la défaite du Parti pa-

⁹ Charles Ph. Courtois remarque avec finesse que les « élèves » ne les intéressent qu'accessoirement et que ce sont les jeunes, les nouveaux et leur vécu qui sont au foyer de leur ministère (« Éthique et culture religieuse : analyse d'un programme et d'un argumentaire multiculturalistes », *op. cit.*, p. 258). Dans ce ministère, le dialogue devient interpénétration des consciences et l'ouverture à l'autre devient l'art d'entrer dans son âme et dans son vécu ; ce sont là des choses qui appartiennent d'une manière constitutive à la culture américaine mondialement dominante (Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979) et qui sont en voie de réinventer dans leur mouvance la notion du crime de pensée. Sur le plan privé, un jargon de l'authenticité et un idéal de gluante proximité à l'autre qui, sur le plan politique, finira par isoler chacun dans l'altérité qu'elle combat en en faisant un absolu. Aliénation tragique du sujet que la politique de la moralité saisit dans le concept central de « l'autre ». Levinas pour les nuls.

¹⁰ En voici un autre en passant, cent fois répété, sans doute avec un petit plaisir colonisé. Comme on s'imaginait que les Québécois étaient partiellement inconscients de ce qu'ils faisaient, on a soutenu que c'est un journaliste de Toronto, en enquête au Québec, qui a inventé le syntagme « Révolution tranquille » et qui donc l'a baptisée. C'est dans la plupart des livres d'histoire, petite ou grande. En fait l'expression a été inventée par Jean Drapeau lors de sa campagne de 1958-1959 à la direction du parti libéral alors qu'il annonçait sur toutes les tribunes « une révolution, mais une révolution pacifique », expression reprise dans son livre de 1959. Le journaliste avait sans doute simplement pris des notes.

triole, une organisation rivale. En parfaite synchronie avec la montée des peuples supportée par les Anglais à partir du congrès de Vienne pour affaiblir les Empires continentaux (droit des minorités nationales à l'autonomie religieuse et aux organisations qui la supportent), elle a connu alors le développement extraordinaire que l'on connaît. L'élimination de ses ennemis, rouges, républicains, anticléricaux ou mécréants de l'Institut canadien, a traîné pratiquement jusqu'à l'affaire Guibord et n'a laissé sur pied que les libéraux de sacristie de Laurier (un sujet de détestation dans les familles républicaines). Juste au moment où elle allait installer son triomphe définitif dans la paix des cimetières pour faire entendre à tous la « voix des tombeaux », le désaveu de Rome quant à ses prétentions continentales et les émotions de Bourassa créèrent les conditions d'émergence d'une opposition interne à sa hiérarchie, comme cela arrive dans tous les partis uniques, opposition qui s'organisa bientôt en forme d'action catholique. *Rise... and fall*, comme disent les spécialistes.

Présentés comme somme de caractères socioculturels, d'atavismes ethniques ou de penchants psychologiques, l'unanimité et l'homogénéité sont en partie des inventions de la Révolution tranquille et ce sont précisément ces produits de la rhétorique politique domestique que les programmistes soulèvent maintenant contre le Québec. Certes, l'Église avait du pouvoir, mais c'était là une situation politique qui soulevait contre elle des partis pris qui lui échappaient comme ils le pouvaient et dont les affronts dissidents étaient d'autant plus significatifs (et courageux) que la domination ultramontaine prétendait s'imposer à titre de « solution complète ».

On comprend avec générosité que dans toute situation politique tendue, ceux qui s'écrasent ou qui s'alignent gardent un mauvais souvenir de l'affaire. Mais ce n'est pas une raison pour jeter à la figure de la « totalité » des démissions qui ont été pétrées une à une et appeler contre elle les forces thérapeutiques de l'empire¹¹. Dans la plupart des situations de la vie courante, la domination des clercs était une baudruche, comme le disait Jean-Jacques Simard, surtout dans les cinquante ans qui précédèrent la déroute, période où leur influence globale ne tenait plus qu'aux complaisances d'une classe politique qui consacrait ses meilleures énergies à la corruption. Or c'est précisément de ces dernières années du régime que les programmistes prétendent tirer les éléments de la mémoire honteuse qu'ils veulent nous instiller.

Témoin de cette construction rétrospective, cet autre mythe, dit de la *grande noirceur*, une chose dont plusieurs historiens ont parlé comme si les intellectuels des années 1940 et 1950 la maudissaient par son nom à tous les détours. Or, du nom lui-même de cette grande noirceur, on ne trouve pas la trace dans la littérature avant 1962 (sauf dans une correspondance privée d'un bibliothécaire qui parlait de 1816, l'année de la grande noirceur) alors que la plupart des piétons de l'histoire

¹¹ Sur cette question voir de Stéphane Kelly, plus actuel que jamais, « Initiation à la société thérapeutique », dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

qui ont traversé ces années s'en rappellent plutôt, Ferron en tête ou *Refus global* à l'appui, comme ayant été des années de lumière. Les piliers d'un régime étant souvent les derniers à y échapper, on se demande si cette notion d'un gigantesque enfermement dans les murs de l'unanimité n'est pas l'invention de ses derniers prisonniers et si la piétaille catholique n'avait pas en fait mis un X sur l'Église longtemps avant que la lumière n'atteigne le cerveau.

Une illustration de ce genre de décalage de classe pourra permettre ici d'épargner la patience du lecteur. À la fin des années 1960, j'ai quitté le collège de Victoriaville pour aller à Montréal, au collège Sainte-Marie, faire ma philosophie et terminer le cours classique. Dans mon collège de campagne, qui fut débordé par les inscriptions dès la fin des années 1950 alors que son noviciat ne recrutait plus, la moitié des professeurs étaient de jeunes chargés de cours engagés en désordre et venus de Montréal. Par exemple : un génial philosophe haïtien qui, en compagnie de ses étudiants, fit pipi sur la Grande Rue de la bourgeoisie locale (où l'on avait fait mention de sa « couleur ») pour leur expliquer qu'il faut parfois risquer le scandale ; un professeur d'histoire, indépendantiste, riniste, parfaitement au fait des revendications du premier FLQ ; un poète, extravagant, ami de Chamberland dont il faisait lire les (premiers) écrits ; une docteure en biologie diplômée d'une université française qui s'amusait du fait que la moitié des internes lui avait confessé leur amour ; une historienne, spécialiste de l'Union soviétique (« ça va les paysans, lâchez-moi avec votre anticommunisme ») d'origine française et toujours membre du Parti communiste ; et quelques frères qui se ramassaient un coup de coude dans les côtes quand ils voulaient vérifier si l'un ou l'autre des élèves avait de la monnaie dans ses poches.

En remontant vers le Sainte-Marie (qui était en phase de devenir l'UQÀM), le campagnard pouvait croire aller vers la grande philosophie. En fait, on trouvait là un cours sur Kierkegaard composé essentiellement des admonestations de la personne dirigées contre le « système » (hégélien) dans un département où Hegel n'était pas enseigné ; un cours de latin où l'on jargonait médiéval comme dans un Concile, en faveur des vertus chrétiennes et contre la corruption sociale de la fin de l'Empire ; un cours de littérature où l'on citait Denis de Rougemont et Daniel-Rops pour soutenir que Rimbaud était un mystique à l'état sauvage et sa poésie une quête d'absolu adressée au vrai dieu ; un cours sur *l'Éthique à Nicomaque* (« un jeune ami d'Aristote ») donné par un chargé de cours qui parlait du Père Untel et du Père Tel Autre avec de grosses majuscules respectueuses, cours où il n'était question, dans le langage feutré de la confession, que de *philia*, de vertu, de beauté, de grâce, de vie bonne, d'amour, de souverain bien et de tous les autres items de la décoration intérieure de l'âme de la personne ; et ainsi de suite, à l'avenant. J'étais tombé, par un étonnant retour en arrière, sur l'avenir de l'Église et sur la fin de sa conversion à l'éthique personnaliste ; j'étais tombé sur un « programme » qui allait bien au-delà de mes attentes ! En novembre, j'ai quitté ce navire à la nage pour devenir plongeur dans un restaurant et j'ai attendu quelques mois pour aller à l'UQÀM rejoindre en

sociologie les marxistes, les syndicalistes et les étudiants repêchés au troisième tour : un autre univers dans le même bâtiment ! J'y fus bombardé en arrivant coordonnateur d'un groupe formé pour lutter contre l'expulsion d'un professeur accusé de fonctionnalisme mais, dans l'ensemble, la franche conflictualité intellectuelle de ce milieu, la présence de professeurs étrangers aversifs à la troisième voie, le sérieux des débats sur l'indépendance et la vie turbulente de l'esprit me semblèrent largement préférables aux moisissures qui poussaient insidieusement sur les murs de la conversion de l'Église. Un peu plus tard, le Québec et le Canada se sont dotés de chartes des droits de la personne, un ultime héritage de cette conversion, mais heureusement sans testament.

Quel que soit l'angle selon lequel on l'approche, la bête unanimiste-homogène laisse songeur. En tout cas, on se dit que beaucoup de choses lui faisait accroc : décalages, contradictions, conflits politiques et partisanerie héréditaire, différences régionales (très souvent à l'avantage des régions), parenté américaine ou manitobaine, alliances matrimoniales irlandaises ou écossaises, mères courage abandonnées rageuses sur les parquets de la bourgeoisie, autochtones pauvres des cabanes en bas de la *track* ou vertigineux monteurs de structure, notables marguilliers de la haute culture, marchands Syriens, Libanais ou Juifs, Italiens du terrazzo, suffragettes excommuniées, Anglais de la banque et de la *shop*, femmes irrespectueuses qui empêchaient la famille à la barbe du curé, fondateurs de villages défroqués, mères célibataires accotées qui défiaient l'ostracisme officiel, originaux et détraqués diplômés de Paris, déménagements d'un bout à l'autre du pays, bougeotte générale et surtout : différences de classe, irritation impolie et indépendance de demi-civilisés. Si la liberté commence avec la différence, on se demande comment ont fait ceux qui veulent l'enseigner aujourd'hui pour ne pas l'avoir vue passer quand il était temps de s'instruire auprès d'elle. Tout étant réversible dans cette affaire de sombre passé, on en vient à se demander si l'homogénéité, l'unanimité, la répression, le repli frileux, la mentalité du petit pain, la peur de l'autre (pour parler comme aujourd'hui) et le silence timoré ne seraient pas en bonne partie des souvenirs de rongeurs de balustre, de grenouilles de bénitier ou de punaises de sacristie, toutes expressions désobligeantes mais si souvent proférées qu'elles doivent bien avoir une signification.

Mussi rapporte sérieusement l'anecdote d'un des concepteurs du programme qui battait sa coulpe d'ancien Canadien-français dans un texte de confession, s'accusant du fait qu'il ne parlait pas, *in illo tempore*, à son voisin médecin juif anglophone de Notre-Dame-de-Grâce ! On se demande s'il ne s'agirait pas d'un gag. Dans cette auto-accusation délirante, destinée à servir d'exemple courageux pour appeler le reste du clan à de semblables confessions, se trouve l'essentiel du faux procès que l'on fait au peuple que l'on accuse de rage unanimiste pour le « soigner » : la xénophobie.

Droite identitaire vs gauche inclusive

L'auteur évoque à juste titre le fait que le « climat idéologique actuel » est aversif à son analyse. Il mentionne alors le clivage entre la gauche inclusive et la droite nationaliste – identifiée de manière rhétorique à la mouvance identitaire –, un clivage qui assigne d'avance toutes les positions à des stéréotypes et qui rabattent les nuances sur les camps que la ligne de front entretient.

Le problème, à mon avis, c'est qu'il est loin d'être clair que la ligne de clivage passe franchement entre ces postures. Nous avons eu récemment une Table de concertation sur le racisme systémique dont le projet original fut abandonné quand la critique des dispositifs qui nous emportent collectivement tourna en opposition entre les « Québécois », d'un côté, et les « communautés » qui entendaient souligner le problème, de l'autre. Il s'agissait au départ de faire collectivement ce qu'il est *possible* de faire, c'est-à-dire de découdre, des deux côtés du racisme institutionnel, les mécanismes qui le reproduisent. Si l'on n'a jamais engagé de membres des minorités visibles, ou jamais eu l'occasion de le faire, ceux-ci ne se donneront pas la peine de postuler, ce qui servira ensuite de justification à ceux qui ne les engagent pas (ou qui soumettront ces candidatures inhabituelles à un examen inhabituel). Certes, il y a beaucoup plus que cette petite dialectique *Hygrade* dans la reproduction du racisme, mais on aurait pu commencer par là. Sans compter que le Québec avait acquis une certaine expérience dans ce domaine avec des mesures de lutte contre l'iniquité salariale qui commençaient à donner des résultats. Comme la majorité des emplois féminins se situèrent d'abord dans des domaines récemment sortis du bénévolat privé (et occupés en plus par des personnes présumées ne pas être soutien de famille), les salaires y furent systématiquement plus bas, une situation qui s'étendit ensuite d'une manière perverse à la totalité des emplois féminins. Les femmes qui avaient besoin d'un emploi devaient donc accepter le « prix » de marché, une confirmation des prix historiques qui « prouvait » alors l'adéquation de ceux-ci à la valeur réelle de leurs travaux. L'élévation d'une réalité empirique effective au statut de norme menant à la reproduction de cette réalité est la principale opération sociale de l'économie de marché, un résultat qui pourra à la longue se sédimenter dans des structures d'attente à caractère psychosociologique et redescendre insidieusement vers le niveau culturel, à l'abri de toute discussion. L'effort de modifier collectivement des structures ainsi « naturalisées » sans procéder à l'instauration autoritaire d'un ordre nouveau, ce que l'on appelle le réformisme, s'oblige en fait à soulever des montagnes d'inertie et il ne peut obtenir de résultats sans mettre à profit la critique radicale de la situation existante qui l'alimente en sous-main. La transformation de la société dans les formes du procès d'institutionnalisation est une dialectique d'autant plus délicate que la lente transformation de la culture se trouve dynamisée par la transformation marchande de l'état de fait en culture : *Give the people what they want* (mais laissez la communication marchande leur enseigner ce qu'ils veulent).

Dans le cas de l'enquête sur le racisme systémique, c'est justement cette dialectique de la réforme qui s'est enrayée, notamment sous l'effet d'une partisanerie irresponsable. Le gouvernement Couillard, qui voulait faire porter l'odieux du racisme systémique à des adversaires politiques qui défendaient un projet national qu'il récusait, souligna l'effet néfaste des politiciens « nationalistes » sur les Québécois. La lutte au racisme systémique fut ainsi transformée en une opposition portant sur la question identitaire et le drapeau de l'identité fut brandi des deux côtés. La majorité des groupes originalement destinés à mener l'enquête sur le sort réservé aux minorités visibles s'autodéfinissaient par l'identité religieuse, ethnique, linguistique, sexuelle ou par la région d'origine et l'entreprise tourna à la rivalité mimétique entre identitaires de toutes dénominations. Le gouvernement Couillard, qui avait favorisé cette redéfinition du problème dut alors désamorcer l'opération de peur qu'elle ne lui explose à la figure.

Le malheur, c'est que la tournure des événements avait peu à voir avec le problème du racisme systémique. La généralisation de « l'identitaire », et son rabattement sur toutes sortes de caractéristiques socioculturelles, est constitutive de la « démocratie des droits » et du principe de non-discrimination. En faisant du principe de l'égalité, de nature politique, un droit positif à la non-discrimination pouvant être invoqué en justice, on crée une situation où les requérants particuliers qui se présentent en cour en invoquant la charte doivent désigner la catégorie sociale ou la communauté minoritaire à laquelle ils « appartiennent » et en vertu de laquelle ils estiment avoir été discriminés. L'obligation de soutenir que l'on a été exclu d'un avantage ou d'un droit en vertu de son origine ethnique, par exemple, est une sorte de contrainte à l'auto-assignation identitaire. Cette situation résulte du fait que « notre démocratie » confie aux « cas » particuliers la tâche de faire prévaloir l'égalité en leur donnant des *remèdes* contre la discrimination, une caractéristique de la *Common Law*. L'obligation de désigner les membres de certains groupes à titre de personnes « racisées », par exemple, découle de cette même contrainte structurelle : devant faire valoir en cour qu'elles ont été défavorisées à cause de leur « race » (c'est une des catégories de la charte), elles se trouvent contraintes à s'identifier à un groupe dont elles récusent la réalité, faisant du coup de cette contrainte à l'identification une identité de second degré : elles deviennent des personnes racisées (c'est-à-dire dont l'identité tient au fait qu'on leur en a imposé une), une réduction empirique et une projection contre laquelle elles protestent (et dont elles accusent les effets à juste titre) mais à laquelle la cour se trouve à participer. Dans le cas de l'identité religieuse, les choses sont encore plus subtiles, comme on le verra plus bas.

La cour se trouvant ainsi à consolider les identités sous prétexte de favoriser l'égalité, on est amené à constater que les identités sont terriblement inégales et à entrer dans une doctrine des réparations basée sur ces assignations. Les caractéristiques individuelles qui servent de base à l'identification aux catégories promues par la charte servent aussi de références pour un processus de partition de la réalité sociale

nationale et font de la mosaïque empirique que produit la charte l'essence de la nation postnationale. Le gouvernement canadien, abandonnant progressivement la forme étatique, devient lui-même le relais d'une puissance impériale supérieure dont la justification, comme c'est le cas pour toute impérialité, est de faire régner la paix entre les communautés (qu'il reproduit).

Sur le plan de la conflictualité de la société civile qui en résulte, le *fracking* identitaire mène à faire la distinction entre les identités dominées (opprimées ou minoritaires) et les identités dominantes (oppressives ou majoritaires) et à fonder sur cette distinction une opposition frontale entre les droites nationalistes et les gauches inclusives. Le triomphe de ce que les Américains appellent *Identity politics* (par opposition à une politique de classe) correspond en définitive au recul du politique, un recul qui correspond adéquatement à la nature de la globalisation néolibérale américaine¹².

Comme l'identité est de tous les côtés dans cette politique des communautés identitaires, la gauche inclusive devient une marque de commerce dont la prospérité produit ses propres limites. Elle rassemble des exclus qui n'ont bien souvent rien d'autre en commun que leur exclusion et elle est en conséquence incapable d'inclure quoi que ce soit. Elle a son principe constitutif en dehors d'elle et elle éclaterait dès qu'elle exercerait un pouvoir qui irait au-delà de l'opposition à ce qu'il reste du pouvoir. Comme le disait Marx à propos de la propriété parcellaire des paysans français, elle est « un sac de pommes de terre », et c'est de l'extérieur que la gauche inclusive tient ensemble ce qu'elle inclut, devant rester dans l'opposition pour y arriver. Dans la première nation postnationale, le NPD devrait être au pouvoir depuis longtemps. En fait, il serait déraisonnable de lui accorder la moindre chance d'ici au prochain déluge : NPD un jour, NPD toujours. S'étant transformée elle-même en une nouvelle fédération des « Nous » empiriques (socio-économiques, culturels, religieux, sexuels ou autres), la gauche inclusive se représente la réalité politique nationale (qu'elle enferme dans les contours d'une psychologie de la phobie) comme la limite extérieure à son expansion alors même que l'unité des identités qu'elle réunit dépend de cette « altérité » sociétale abstraite, figure du mal qu'elle combat.

Dans leurs tournées de promotion du multiculturalisme canadien, les philosophes du régime soutiennent que le Canada est le premier pays où tous les groupes ethniques, nationaux, religieux ou autres ont le droit de préserver leur identité culturelle. Cela inclut évidemment l'identité culturelle canadienne, portée au Canada par le groupe national qui définit le Canada de cette manière, c'est-à-dire par les idéologues du régime, les seuls qui disposent du concept d'un contenant qui se contient lui-même. Le but des lois sur le multiculturalisme, on le rappelle en passant, était de mettre sur le même pied, par exemple, des gens ayant pris un à un la décision de

¹² Le PQ a été destitué parce qu'il a abandonné la réalité historique nationale en mouvement en la redéfinissant défensivement par des traits, des valeurs et des droits positifs qui la jetaient du côté des identités culturelles de la charte postnationale tout en revendiquant pour elle des privilèges de pacotille. Mais il n'avait déjà plus d'option.

venir au Canada pour des fins de développement personnel et qui se sont ensuite regroupés pour former une communauté culturelle et ceux qui étaient là depuis dix mille ans et que l'on a mis dans des réserves pour qu'ils défendent leur identité culturelle. Je laisse de côté les questions de domination, de justice, de moyens économiques, d'équité et de solidarité, puisqu'elles passent ici pour détails, afin de m'en tenir aux principes de l'utopie canadienne, qui ne gagne pas des médailles pour rien.

Nous sommes en effet en face d'une rénovation historique majeure de la doctrine politique. Quand on peut dire « nous sommes la première communauté politique qui accueille en son sein toutes les communautés culturelles », on fait honte (par cette sorte d'indifférence à l'endroit du contenu) à la plupart des nations modernes qui se sont targuées d'avoir apporté une pierre à l'édifice de la civilisation occidentale. Bien que la découverte de la doctrine canadienne repose sur des contingences historiques locales très particulières, elle présente des prétentions à l'universel d'une puissance extraordinaire : pour peu que les Autochtones, les Acadiens, les Québécois, etc., renonceraient à toutes prétentions à former eux-mêmes des communautés politiques autonomes, différentes du Canada, le Canada deviendrait à coup sûr le pays de la concorde civile définitive. Mieux : comme tous les pays peuvent devenir, à l'image du Canada, des pays de concorde civile pour peu qu'ils en adoptent la doctrine, cela donne aux idéologues canadiens une double mission civilisatrice à portée universelle : contribuer à imposer au sein du Canada, et contre des prétentions politiques adverses, l'utopie canadienne postnationale et faire du démarchage dans les autres pays pour qu'ils adoptent le modèle canadien. Ces deux missions se renforçant l'une l'autre (comme le projet pilote est la magouille qui mène à sa généralisation catastrophique), nos philosophes se sentent l'obligation de se dépenser sans compter au service de l'Utopie.

La réduction de toutes les formes de l'existence collective à « l'identité culturelle », on le voit, promet des bénéfices incommensurables. Laissons de côté pour l'instant le fait que l'identité culturelle exige, pour accomplir son office civilisateur, d'être refondée dans la dimension de la religion et examinons d'abord brièvement une formulation moins ethnocentrique de l'utopie canadienne, la formulation post-coloniale.

Nous assisterions présentement à la formation d'un *ethnoscape* mondial, c'est-à-dire au développement d'une situation où tous les lieux de la terre prennent la forme de mosaïques de communautés formées par des gens provenant d'autres lieux. La dimension utopique du processus ainsi décrit a donc quelque chose de radical. Toutes les villes globales y sont déjà : elles sont des communautés territoriales (c'est leur nom) de communautés déterritorialisées. Radio-Canada, le porte-voix des idéologues du régime, a une compréhension chirurgicale du phénomène. Lorsqu'un avion tombe quelque part sur la terre et que l'on recueille des victimes qui avaient un passeport canadien, on présentera aux nouvelles l'un comme étant un Somalien de Toronto, l'autre comme Taïwanaise de Mississauga et le dernier comme pilier de la commu-

nauté kényane de Calgary ; un peu comme si les Canadiens qui étaient sur le vol ne pouvaient être réclamés que par leur communauté proximale, leur pays fonctionnant comme un simple aiguilleur de tristesse et d'émotions.

Pour la bonne marche du processus de la globalisation économique postnationale, il est humainement vital pour les personnes et les familles qui ont été chassées hors de leurs lieux ou attirées vers les non-lieux du travail salarié de pouvoir refaire à leur point de chute des communautés identitaires tricotées serrées (comme les Petits-Canada de la Nouvelle-Angleterre d'antan) et de reprendre pied de cette manière, à défaut d'être accueillies dans le monde nouveau auquel elles s'étaient préparées, dans l'humanité et dans la solidarité. Et tant pis si c'est la solidarité du ghetto. Le renforcement de l'*ethnoscape* communautaire ayant au Canada le mérite supplémentaire d'attirer les nations historiques vers ce modèle, la légitimité universelle de l'utopie multiculturelle vient renforcer une politique locale de dissolution dans l'identité. Apportez souvenirs privés, dieux et fétiches, chemises à carreaux, hockey sur glace, raquettes à neige, cricket, plume d'aigle, sauce piquante, chants de gorge, respect du prêtre, respect de l'argent et amour de la propriété, mais de grâce oubliez le reste. Bienvenue dans l'Utopie.

Le capitalisme s'est globalisé à la faveur du déclin de la *Sittlichkeit*, qui était une espérance contradictoire. L'État canadien, à l'avant-garde de la légitimation opportuniste d'une mutation qui se passe de lui, redonne aujourd'hui le contrôle des mœurs aux religions, faisant du *nomos* une affaire privée et transformant les religions en agences chargées de prévenir l'anomie « de nos sociétés » (comme aiment à répéter les programmistes), un peu comme les agences bancaires maintenant séparées de l'État préviennent l'inflation (dans nos sociétés). Les défenseurs de cette Utopie soutiennent que l'action civilisatrice et « symbolique » des religions pourra être contenue dans les limites tracées par les chartes et que les fonctions de l'État et du droit pourront être rabattues sur la fonction de police.

Le retour programmé du religieux

Il existe donc un amour « intellectuel » de la religion en général, c'est-à-dire du religieux, qui est basé, au mieux sur la sympathie généreuse à l'endroit de ceux qui sont encore inaptes à l'*Aufklärung*, au pire sur le mépris. Kant a trempé les doigts dans cette compréhension paternelle de la religion du peuple et le gros des philosophes de la religion y barbotent depuis lors. « Il y a des gens qui ont besoin de ça », entend-on, « d'ailleurs la religion est à la source du symbolique », rajoute l'éducateur, comme si elle avait le mérite d'élever à l'humanité ceux qui n'ont pas à leur disposition d'autre échelle pour y arriver. Bref, selon la sociologie des programmistes, les sociétés de mythe ou de cosmologie étaient des sociétés présymboliques puisqu'elles étaient sans religion, et il faudrait redouter que sans le travail de la religion le peuple n'abandonne la moralité qui le retient dans le troupeau et ne redescende vers cet âge

de pierre. Il faut donc, dit le programmiste de la commission préfaçant le programmiste du comité, éduquer « nos enfants » au dialogue religieux afin qu'ils découvrent par eux-mêmes les différentes visions de l'absolu qui ont nourri l'humanité et qu'ils rejettent celles qui ne leur conviennent pas. Vaste programme.

Cette manière de parler de l'opium du peuple, mais en se félicitant de sa distribution massive par une pastorale étatique dirigée par des thérapeutes, a déjà quelque chose de troublant. Mais quand la Cour suprême, se prenant sans doute pour le CRTC, découvre qu'il est de son devoir de garantir des pratiques qui ont *sincèrement* pour « but de communiquer avec une entité divine », comme elle le dit dans le résumé de l'arrêt Amselem, on se demande jusqu'où dans la théologie ira le droit. Comme la cour faisait face alors à une demande d'accommodement en faveur d'une pratique religieuse et que les prêtres appelés à son secours ne s'entendaient pas sur la question de savoir si cette pratique correspondait bien à une exigence réelle de cette religion, une majorité des juges de la Cour suprême convinrent que ce qui compte en la matière est la croyance *sincère* du requérant à l'effet que sa religion l'oblige bel et bien à la pratique litigieuse. Voici comment la commission Bouchard-Taylor a présenté ce jugement, dont elle fit le principe de son rapport :

On a longtemps exigé du demandeur revendiquant un ajustement ou une exemption qu'il démontre l'objectivité de sa croyance, c'est-à-dire l'existence, dans sa religion, de l'obligation ou du précepte invoqués. En d'autres termes, le demandeur devait démontrer que la croyance religieuse citée était conforme au dogme établi dans les textes ou reconnue par les autorités de sa religion. Cette approche a été rejetée dans la jurisprudence récente portant sur la liberté de religion. Dans l'arrêt Amselem (l'affaire de la souccah), la majorité des juges ont statué que les demandeurs n'étaient pas tenus de « prouver l'existence de quelque obligation, exigence ou précepte religieux objectif ». L'essentiel pour la cour est que le demandeur croie sincèrement que sa religion lui prescrit une pratique ou un acte donné. Nul besoin que des représentants religieux autorisés ou des experts confirment l'existence du précepte invoqué pour qu'une demande d'accommodement fondée sur la liberté de religion soit prise en délibéré. Le critère retenu par la cour est celui de la sincérité de la croyance : le demandeur doit démontrer qu'il croit véritablement être tenu de se conformer au précepte religieux en cause. Il s'agit là de ce que la cour a appelé une « conception personnelle et subjective de la liberté de religion¹³ ».

¹³ Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Gouvernement du Québec, 2008, p. 176.

Depuis que cette convention de crédulité au troisième degré est devenue la loi du pays (le juge croit que le requérant croit que sa croyance exige...), Charles Taylor l'a placée au cœur de son enseignement. Comme il l'a dit à de nombreuses reprises, si une personne croit que sa religion l'oblige à une pratique, cette obligation est pour elle une contrainte objective qui doit être accommodée par la société. On ne peut pas mieux dire la primauté accordée à la religion, au nom de la subjectivité, par ce libéralisme : l'État canadien doit, dans des limites raisonnables, adapter le droit et la société aux conséquences des croyances individuelles, même les plus déraisonnables, *pourvu que ce soient des croyances religieuses*.

Il est vrai que le rapport Bouchard-Taylor faisait bravement quelques gesticulations en direction de « convictions de conscience » non religieuses susceptibles d'être liées à « l'intégrité morale » de la personne (ils citent la croyance au respect des animaux d'un végétarien) et qui pourraient entraîner une obligation similaire pour la société d'accommoder une pratique qui leur serait associée ; mais comme il est clair que la sincérité d'une « obligation subjective » ne sera jamais si convaincante pour un juge que lorsqu'elle découle pour le requérant d'une croyance fondée sur un absolu qui exclut, de par sa nature même, la discussion, la délibération ou l'examen critique, il est clair aussi qu'il s'agissait là d'une hypothèse destinée à rester lettre morte et qui, de toute manière, se limitait à chercher des manières crédibles d'étendre le principe de religion. La Cour, en somme, se soumet d'autant plus servilement aux fabulations qu'elles se disent plus fermement indiscutables et qu'elles laissent moins de place au libre examen. Elle professe une dogmatique du dogmatisme. Les croyants sont pour elle des victimes de la religion qui doivent être accommodées et le droit qui s'applique aux pratiques qui servent à entrer en communication avec des entités divines vient cautionner les pratiques qui s'appliquent à multiplier les victimes de la religion.

Le problème dans cette affaire de « conception personnelle et subjective de la liberté religieuse » n'est certainement pas que les droits de la personne défendent la liberté religieuse : c'est là leur fonction. Le problème, c'est que cette conception place la Cour dans une position symétrique, et donc semblable, à celle de l'inquisition : le juge doit entrer dans la « sincérité » du justiciable, non pas pour le condamner mais pour le protéger. Le problème, c'est qu'elle fasse de la pratique de la liberté une affaire purement individuelle et qu'elle autorise sur cette base les religions à diviser les hommes autant que cela peut les servir, les invitant à consacrer des millions à des poursuites judiciaires byzantines et fantasques qui accroissent leur empire et leur prestige, qui consolident leur légitimité et qui font advenir dans la vie sociale, conformément au préambule de la charte, la primauté des dieux. En devenant une affaire de choix individuel, en effet, la religion ne relie plus les membres de la société mais segmente l'espace public, attire la quête de sens vers des absolus aversifs les uns aux autres, rejette le sacré hors du monde humain, reproduit des haines séculaires et en attise de nouvelles en organisant la compétition publique entre des

solidarités qui s'excluent mutuellement. Loin de prendre sur elles le poids des choses communes, les religions que l'on promeut tiennent la société pour un environnement dont elles cherchent à tirer les ressources nécessaires à leur propre reproduction en tant qu'organisations qui prétendent au monopole des moyens du salut.

S'imaginer que la démocratie des droits suffira à arbitrer les désordres religieux qui s'en viennent ou que le cours *Éthique et culture religieuse*, en enseignant le respect des religions, contribuera à limiter leurs prétentions, c'est se bercer d'illusions. Condorcet disait qu'il faut laisser l'éducation aux parents et fonder l'instruction publique sur l'enseignement des savoirs constitués ; or, pendant que la pastorale de l'adaptation à la société s'appliquait à remplacer les disciplines par les compétences parce que les premières faisaient violence aux élèves des milieux populaires, c'est avec un merveilleux sens de l'opportunité que les programmistes ont offert de mettre l'éducation à l'abri des parents de peur qu'ils n'empêchent « nos jeunes » d'accéder à l'identité postnationale.

L'identité est partout et segmente tout sur la base de la réification positive des attributs de la « personne » ; et le vaisseau amiral de l'identité, sa constitution juridique, c'est la religion, une réification de la transcendance. Brillant avenir de la rivalité mimétique des anciens.