

ASPECTS CULTURELS DE LA « RECONNAISSANCE » ET DE L'EXPERIENCE CANADIENNE-FRANÇAISE



par Andrew Gibson
Université McGill
andrew.gibson@mail.mcgill.ca



PRÉSENTÉ AU COLLOQUE
*Le fédéralisme, le Québec et
les minorités francophones du Canada*

Université d'Ottawa
Ottawa (Ontario) Canada
9 au 11 mars 2006

Version préliminaire / Ne pas citer



Au sein des cercles universitaires autant que journalistiques, il est souvent déclaré que la « compréhension d'autrui » constitue le problème emblématique de notre temps. Par ceci, la plupart des commentateurs veulent signaler l'importance d'une certaine ouverture d'esprit au moment d'une époque de plus en plus ponctuée par l'agitation des rencontres culturelles. Du point de vue canadien, il existe une certaine fierté à l'égard de cette problématique. En fait, le Canada se voudrait un modèle à suivre en ce qui concerne l'accommodement de la diversité culturelle. À ce sujet, nous nous référons fréquemment à notre politique de multiculturalisme, de même qu'à notre histoire comme société d'accueil pour des émigrés provenant de partout dans le monde. Nous nous référons aussi, parfois, à l'émergence historique d'un fédéralisme multinational incorporant l'autonomie du Québec et sous-tendant, plus récemment, la germination d'une approche poste-coloniale à l'endroit des peuples autochtones, eux qui habitent le territoire depuis des millénaires déjà¹.

Compte tenu de la conjoncture internationale, ces déclarations et diagnostics apparaissent plus ou moins justes. Tout d'abord, c'est une généralisation presque insaisissable que de dire que la compréhension d'autrui forme le problème emblématique de notre temps. La question doit nécessairement être comprise proportionnellement à d'autres sortes d'enjeux fondamentaux, par exemple la crise de

¹ Sur la germination d'une approche poste-coloniale à l'endroit des peuples autochtones, voir Jocelyn Maclure, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones: Une évaluation normative de la 'nouvelle' approche du Québec », *Éthique publique*, 7, 1, 2005, p. 132-144.

l'État providence et la recherche de modes de régulations supranationaux². Cela dit, pour ce qui est de la compréhension d'autrui, il se peut que le Canada ait quelques leçons modestes à partager. Ces leçons, toutefois, sont d'une telle sorte qu'il faudra chercher à mieux les comprendre nous-mêmes, pour nos propres fins autant que pour des raisons de partage international. L'argument présenté ici repose sur l'idée que la focalisation de quelle que soit l'éthique que le modèle canadien incorpore devra passer par l'examen du principe de la « reconnaissance culturelle ». La supposition est donc qu'un meilleur discernement des pratiques envers lesquelles ce principe nous renvoie pourrait mener à un éclaircissement des leçons inavouées de notre histoire.

Bien que le concept de la reconnaissance culturelle semble jouer le rôle de pierre d'assise dans les théories de politicologues éminents, le sens concret de cette notion reste énigmatique. Dans les pages qui suivent, je tenterai dans un premier temps d'esquisser un schéma plus compréhensif et plus explicite du geste expressif de la « reconnaissance ». Ce faisant, j'établirai le lien entre ce geste intrinsèquement social et la formation de l'identité personnelle en montrant comment cette dernière est soutenue par un ensemble de principes de reconnaissance, propre au monde occidental. Cette élaboration du principe de la reconnaissance me permettra, dans un deuxième temps, de passer à un traitement plus approfondi de ce que peut bien signifier la reconnaissance culturelle. Partant de l'idée que cette notion suggère l'importance d'une connaissance et d'une curiosité interculturelle, je tenterai d'en dire plus long en m'appuyant sur l'expérience canadienne-française et plus spécifiquement, sur les écrits d'André Laurendeau.

I.

Si « reconnaissance culturelle » est devenue une des ces expressions qui transparaît dans toutes sortes de littératures, c'est dû en partie à son importance dans les luttes menées sous la bannière d'une « politique de l'identité », ou encore, des « nouveaux mouvements sociaux ». La politisation de ces luttes se dégage autant dans les discours universitaires que sur le terrain institutionnel de la politique officielle. Il reste que cette « politique de l'identité » tire ses sources de l'indignation et de la colère d'un éventail de groupes sociaux éprouvant les effets d'un mépris social et d'une marginalisation à leurs égards. C'est ainsi que ces groupes s'efforcent à dénoncer les injustices qu'ils ont subies et continuent à subir, tout en affirmant l'importance de leurs capacités et de leurs besoins distinctifs. Que ce soit des minorités nationales (c.-à-d. des « nations intérieures »), des immigrants, des femmes, des minorités visibles ou autres, ces groupes visent à se faire reconnaître en tant qu'entités collectives possédant des identités qui leurs sont propres mais qui, résultat d'injustices à plusieurs niveaux, leur furent fréquemment déniées.

Dans le climat de ce paysage social, la reconnaissance culturelle se rapporte généralement à l'identification et à l'affirmation d'entités culturelles, de façon à

² Pour une analyse de la crise de l'État providence, voir Jürgen Habermas, *Une époque de transition: Écrits politiques (1998-2003)*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindomme, Paris: Fayard, 2005, chapitre 5.

démontrer l'existence d'injustices à l'échelon des préjugés culturels, des exclusions juridiques et du déni de l'autonomie nationale. Dans la mesure où l'énoncé de la reconnaissance confère à ces groupes une certaine légitimité politique, la rhétorique de la reconnaissance fonctionne à l'avenant d'un principe d'affirmation social qui est constitué par un sens d'égalité et de distinction culturelle. Bien que l'appui de l'énoncé de la reconnaissance soit utile et fructueux du point de vue politique, son accord académique prend souvent une intonation polémique, ce qui a tendance à miner une compréhension plus riche du principe en question. Cette compréhension est compliquée davantage parce que le principe de la reconnaissance est habituellement interprété à la lumière des enjeux collectifs et institutionnels, ne tenant pas compte de son importance dans la communication directe des rencontres informelles au quotidien.

La prémisse de l'argument présenté ici est que les instances de la reconnaissance dite culturelle peuvent être interprétées à la lumière de contextes sociaux qui procèdent de la moralité des relations et des rencontres quotidiennes. Cette approche a été mise en branle par le philosophe et sociologue Axel Honneth dans ses recherches sur le geste expressif de la reconnaissance³. Honneth considère que le geste de la reconnaissance doit être compris en tant qu'action structurante de la moralité sociale. Dans ce sens, l'aspect culturel de la reconnaissance serait qu'un versant d'un ensemble de dispositions de première nécessité. Pour Honneth, ces dispositions se rapportent en premier lieu à des attitudes morales manifestes dans la communication directe, que ce soit au niveau du corps, du regard, du touché, de la voix, des mots, des habitudes, des coutumes ou, à l'avenant de ceux-ci, des institutions.

En tant qu'actes moraux, les gestes de reconnaissance présupposent quelque chose au-delà de l'abstraction cognitive, ou de la perception physiologique d'autrui. Selon Honneth, cet « au-delà » caractérisant l'acte de reconnaissance appelle à un « décentrement » interpersonnel qui démontre, par des expressions et des modes de comportement, qu'une certaine importance est accordée à un partenaire d'interaction. Le décentrement intrinsèque à l'acte de reconnaissance s'effectue différemment à proportion des circonstances sociales ; mais dans tous les cas, il comprend une déviation de l'intérêt personnel par le biais d'un élan d'affirmation signalant l'importance de l'existence d'autrui. Cet élan peut s'effectuer par la restreinte de certains comportements individuels portant des fins dommageables, ou dans le but de livrer une personne d'une quelconque situation de souffrance. À l'exemple d'actes de non-reconnaissance de ce type (actes de « mésestime »), l'on penserait au comportement abusif d'un parent envers son enfant, ou à la vulnérabilité de personnes laissées à l'écart du filet de sécurité sociale.

Typiquement, tout de même, le décentrement intrinsèque au geste expressif de la reconnaissance s'accomplit par des chemins plus « positifs », où l'autrui n'est pas seulement livré d'une situation accablante, mais où il ou elle est aussi encouragé dans

³ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Mass: Polity Press, 1995.

sa croissance personnelle. Un tel encouragement se manifeste par diverses formes d'approbation sociale, par exemple la bienveillance affective des relations charnelles, ou l'estime sociale des relations publiques. Ce que l'on observe à la base de toute manifestation de décentrement, c'est une « attitude » ou un « mode de comportement expressif d'autrui ». Comme le note Honneth, l'attitude de reconnaissance est constituée par une « vivacité de la motivation » qui se communique à l'intérieur d'un lien ou d'un réseau social et qui comprend toutes dispositions de sympathie, de respect, de dévotion, d'encouragement et d'aide. Dans le cadre de ce contexte interpersonnel, Honneth définit l'acte de reconnaissance comme étant « l'expression visible d'un décentrement individuel que nous opérons en réponse à la valeur d'une personne⁴ ».

Cette définition n'essaie pas de décrypter ce qu'est la « formule » exacte d'un acte de reconnaissance pour ensuite nous la prescrire dans un programme moral quelconque. Honneth recherche plutôt à comprendre l'ensemble des pratiques humaines qui serait digne du qualificatif moral, en faisant preuve de l'expression d'un décentrement interpersonnel. Mais il y a plus, car Honneth veut proposer que les pratiques de reconnaissance constituent un composant « normal » et attendu de la sociabilité humaine, de sorte que leurs absences marqueraient une socialisation exceptionnelle, voire pathologique. Cette approche est importante pour Honneth, car elle sous-tend le potentiel d'un ancrage pour la théorie sociale critique : avec l'affermissement d'une telle anthropologie philosophique, la critique sociale pourrait délégitimer les manifestations de mésestime sur la prémisse qu'elles désignent une distorsion des fondements de la vie sociale.

L'approche d'une anthropologie de la reconnaissance lui permet également un deuxième point d'appui pour la critique, plus localisé, dans la mesure où cette anthropologie peut être interprétée à l'avenant des communautés ayant développé des principes de reconnaissance qui leur sont propres. À ce sujet, Honneth se penche sur les principes de « l'ordre de reconnaissance » propres à la société occidentale. Ce qui est particulier à la culture de cette société, nous n'en saurons point surpris, c'est l'accentuation qui est mise sur l'individu. Une anthropologie de la reconnaissance sera toujours axée sur la valeur d'une personne, mais dans le monde occidental, cette focalisation sera d'une intensité toute particulière. Il reste que pour Honneth, dans une théorie sociale à orientation critique, la reconnaissance de l'individu est fondamentalement mandatée par « l'intelligibilité » de la personne humaine. Cette intelligibilité est inscrite au cœur des traits du visage humain et signifie un potentiel particulier à l'espèce. Selon Honneth, la finalité de la reconnaissance est donc reliée à celle de la formation de l'identité personnelle.

Faisant appel à l'historique de l'expérience occidentale, nous pouvons interpréter l'accentuation de la formation de l'identité personnelle à l'instar d'une éthique de la « réalisation de soi ». Cette éthique sociale, tout comme les principes moraux et les jalons institutionnels qui la supportent, détient d'anciens fondements

⁴ Axel Honneth, « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », *Revue du M.A.U.S.S.*, 23, 2004, p. 149.

dans la culture occidentale. Le philosophe américain, Stanley Cavell, illumine cette éthique en l'interprétant comme étant un « mode de conversation », qu'il estime a fait jour à l'époque antique avec, par exemple, La République de Platon. Cavell creuse son analyse du fondement de cette conversation en notant qu'elle s'entretient entre amis et qu'elle se noue dans l'attraction, la raillerie et l'exhortation mutuelle. Qui plus est, cette conversation se noue de façon à ce que les partenaires qui y sont engagés se retrouvent sur un « voyage d'ascendance » vers un autre état de soi, où « le degré d'élévation ne se mesure pas par le talent naturel, mais par la poursuite de ce qui me constitue et par le façonnement de cette chose dont je suis apte à faire, ou être⁵ ».

Dire qu'il y a dans le monde occidental un ordre de reconnaissance qui est édifié sur la base de l'éthique de ce « voyage d'ascendance » n'est pas dire moins que d'affirmer que l'ultime finalité des sociétés libérales-démocratiques de l'Ouest soit de promouvoir la possibilité qu'un tel voyage soit dans la mire de toutes personnes. C'est dire aussi, en revanche, qu'un tel but collectif doit être supporté par un ensemble de principes concrètement institutionnalisés, permettant ainsi une « moralité sociale » effective. Dans certaines formulations, la science politique réduit la portée de cette moralité à quelques variations du principe de l'égalité de traitement, ou de l'égalité légale, où le but est que chaque individu soit reconnu dans ses droits et ses libertés fondamentaux. Honneth, cependant, insiste sur l'importance de deux autres principes constitutifs de notre moralité sociale, sans quoi la formation identitaire ne pourrait s'effectuer que de façon pathologique⁶.

En contrepartie à l'égalité de traitement, Honneth nous pointe vers le principe du « mérite » ou de « l'accomplissement ». Ce principe s'est dégagé historiquement avec l'industrialisation et le mécanisme capitaliste du « travail payant ». Les conséquences ont permis que l'estime sociale soit sectionnée sur la base d'une structure salariale, renvoyant à l'importance de la contribution que chaque personne apporte à la société par moyen de leur travail spécifique. L'histoire du principe tient au paradoxe d'avoir libéré l'individu des structures de la seigneurie pré-moderne, tout en le soumettant à une idéologie bourgeoise et masculinisant de ce qui compte comme étant un travail véritablement méritant. Le deuxième principe vers lequel Honneth dirige notre attention est celui du « besoin », aussi nommé le « principe de bienveillance ». Ce principe a été structuré historiquement alentour des institutions bourgeoises du mariage et de la famille nucléaire. Il prend donc forme à l'instar des relations entre parents et enfants d'une part, et à celle du couple romantique, d'autre part. Dans chaque cas, ce qui est à l'épreuve, est l'acceptation mutuelle des besoins particuliers ou idiosyncrasiques de l'autre, de façon à ce que chacun puisse compter

⁵ Citation traduite de Stanley Cavell, *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 446.

⁶ En ce qui concerne l'ensemble de ces trois principes, Honneth s'inspire d'un schéma conçu par Hegel dans sa philosophie du droit. Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Robert Derathé, et Jean-Paul Frick, *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Gallimard, 1963.

sur cette sécurité émotionnelle au cours de l'extériorisation de leurs désirs et de leurs inclinations⁷.

Pour résumer, avant d'aborder l'idée d'un principe de reconnaissance culturelle, j'ai noté que la reconnaissance, en tant qu'acte visible d'un décentrement individuel, est essentielle à la socialisation humaine. C'est l'ensemble de ces actes qui permet aux jeunes enfants, brouillonés et impressionnables, de se développer en êtres libres et intègres. Dans le monde occidental, la reconnaissance a été structurée autour d'une moralité sociale formée des principes historiques du besoin, de l'égalité et du mérite. Il est important d'ajouter à ceci, que de la même manière dont l'ordre de reconnaissance occidentale fonctionne à inclure chaque individu (en théorie bien sûr), il fonctionne à la fois comme une force d'appartenance et d'intégration sociale. Compte tenu cette toile de fond, comment devons-nous maintenant comprendre les aspects culturels de la reconnaissance ? Est-ce qu'il existe une telle chose qu'un principe de reconnaissance culturelle, qui se situe aux côtés des autres principes, fonctionnant lui aussi à promouvoir l'intégration sociale et la réalisation de soi ?

II.

Jusqu'à présent, j'ai essayé d'esquisser une vue d'ensemble de ce que peut signifier le geste expressif de la reconnaissance. Cette esquisse nous permet d'appréhender la reconnaissance sous le rapport des principes historiques d'une moralité sociale agissante à la fois aux fins de l'intégration sociale et aux fins de la formation des identités personnelles. Par suite, il va de soit que pour bien saisir l'importance de la reconnaissance culturelle, nous devons la comprendre à la manière d'un principe historique servant ces deux mêmes finalités, soit l'intégration sociale et la formation de l'individu. Ce qu'importe alors, à l'exemple des autres principes de reconnaissance, c'est de saisir la « logique interne » du principe culturel en l'examinant dans ses manifestations politiques quotidiennes. En matière de politique, il est important dans un premier temps de discerner la relation entre la reconnaissance culturelle et la reconnaissance quant à l'égalité de traitement mentionnée ci-haut.

Il n'est pas difficile de concevoir comment certaines luttes pour la reconnaissance en tant qu'égalité de traitement peuvent être perçues comme une sorte de reconnaissance culturelle. Beaucoup de luttes émancipatrices ont visé et continuent à viser l'élimination de discriminations institutionnelles, dérivantes de stéréotypes et de préjugés culturels. Typiquement dans ces cas, le devoir légal de respecter chaque personne dans l'exercice de ses libertés et de ses droits est abusé pour la seule raison d'une appartenance à un groupe culturel jugé inférieur et donc mésestimé. L'histoire des luttes menées par les femmes et par les ouvriers au cours des deux derniers siècles illustre que deux exemples de cette mésestime. En ce qui concerne la discrimination ethnique ou raciale, l'on peut noter, par exemple, les luttes pour les droits civils aux

⁷ Pour un approfondissement de chacun de ces principes historiques, voir Nancy Fraser et Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London; New York: Verso, 2003, chapitre 2.

États-Unis et celles menées ici au Canada, depuis les années 1960, par les Canadiens français et les groupes autochtones.

Pour les Canadiens français, une des luttes les plus importantes de cette sorte visait l'égalité langagière : il fut injuste que les personnes de descendance canadienne-française soient limitées dans leur accès aux services, aux opportunités de carrière, etc., du seul fait de leur langue. Au regard de certains, les questions de langue restent marginales dans les débats sur l'égalité juridique, du moins à comparer aux questions d'ordre « matériel », par exemple le droit aux prestations sociales. Malgré les incohérences de cette position, la distinction tirée entre le « matériel » et le « culturel » peut être utile, en autant qu'elle permet une élaboration de la problématique culturelle, prise en soi. L'idée que les questions culturelles soient considérées comme étant pertinentes à la reconnaissance de l'égalité légale, ou juridique, est à la base des politiques dites « multiculturelles ». La philosophie de base de cette politique est que si le libéralisme est fondé sur la liberté individuelle, ou la possibilité de la réalisation de soi, et que la culture est vue comme un élément qui facilite cette liberté, il est non négligeable que l'accès à une toile de fond culturelle soit accommodé dans la mesure du possible⁸.

À la limite, peu importe si l'on parle de l'élimination de discriminations et de préjugés ou de l'accès à un « environnement culturel », car le principe de reconnaissance est à chaque fois fondé sur une même logique morale : en tant que membre à part entière d'une communauté politique, les individus cherchant à exercer leurs libertés peuvent s'attendre au même traitement et aux mêmes opportunités que leurs concitoyens. Nous pouvons, tout de même, distinguer cette logique d'une autre sorte, elle aussi couramment associée à ce qu'on appelle la reconnaissance culturelle. Je me réfère ici à la logique qui sous-tend l'affirmation d'un droit à l'autodétermination des peuples. Au sein du contexte international, comme à l'échelon des fédérations multinationales, cette reconnaissance est basée sur un principe de nationalité évoquant l'égalité élémentaire de tous les peuples. À l'intérieur de la fédération canadienne, ce principe s'applique au niveau des peuples autochtones et du peuple québécois, dans leurs relations avec le peuple majoritaire du Canada anglais.

Les politicologues canadiens travaillent depuis un certain temps déjà à interpréter ce que signifie la reconnaissance culturelle dans ce contexte, c'est-à-dire dans le cadre d'un fédéralisme à base multinationale. Ces efforts visent à identifier les points de repère d'un accommodement promouvant les droits d'autodétermination à l'instar d'institutions fédérales et d'une culture politique commune. Les commentateurs se réfèrent fréquemment à la reconnaissance officielle des droits ancestraux et de l'autonomie nationale, comme ils se réfèrent aux mesures nécessaires pour promulguer un accommodement dit « asymétrique ». Ce qui est moins bien abordé dans ces travaux, par contre, est la question de l'équivalence sociale de cette reconnaissance politique, c'est-à-dire la reconnaissance morale s'exécutant par la communication directe dans les rencontres quotidiennes. À part des innovations

⁸ Pour une interprétation de ce genre, voir Will Kymlicka, *La voie canadienne: Repenser le multiculturalisme*, Montréal: Éditions du Boréal, 2003, chapitre 3 et 4.

politiques et institutionnelles visant à corriger ou à rectifier les contextes de cohabitation collective, qu'est ce que l'on peut comprendre par « reconnaissance culturelle » quand il s'agit d'attitudes publiques échangées dans les lieux interactifs et informels du quotidien ? Et qu'est-ce que l'on peut concevoir comme étant la logique interne d'un principe de reconnaissance opérant à ce niveau ?

Afin d'avancer des réponses à ces questions, nous n'aurons pas tort de fixer notre analyse sur ce que la politique, au sens de l'organisation institutionnelle de la société, omet. En évaluant la reconnaissance de l'égalité juridique, il est clair qu'à côté de l'instauration formelle de l'égalité des droits demeurent des zones plus discrètes où les préjugés persistent de façon insidieuse⁹. Ralph Ellison, par exemple, dans le prologue d'un de ses romans qui décrit la vie d'un homme noir dans la société américaine des années 1940, n'insiste pas tellement sur les aspects politiques des injustices qu'il subit que sur le handicap et la paralysie d'être quotidiennement mésestimé, au point d'en être socialement « invisible »¹⁰. À l'évidence, ce à quoi renvoie le statut de citoyen égal appelle non seulement à l'institutionnalisation des droits égaux, mais nécessite aussi que chaque individu soit affirmé dans sa capacité de disputer des questions d'ordre public, de se faire « voir » et entendre.

Une première extension de cet argument nous amène à l'idée que la reconnaissance s'amorce à un niveau plus « populaire » que la politique, c'est-à-dire au niveau de la sociabilité des rencontres quotidiennes. C'est au sein de ces lieux de communication directe et corporelle que nous pouvons ressentir le plus expressément ce qu'est la différence entre simple connaissance (ou cognition intérieure) et le geste expressif de la reconnaissance, ce décentrement que « nous opérons en réponse à la valeur d'une personne ». D'ailleurs, c'est principalement à travers ces lieux de communication directe que transparait l'attitude constitutive de la reconnaissance. Une deuxième extension nous amène à questionner comment la reconnaissance culturelle dégagée par des politiques de fédéralisme asymétrique peut être reflétée par une moralité propre aux attitudes quotidiennes. Si la reconnaissance culturelle constitue une véritable innovation au niveau de la moralité sociale, elle devra chercher à inclure et à encourager l'épanouissement du Canadien français non seulement en tant que citoyen à part entière, digne de se faire voir et entendre, mais aussi en tant qu'interlocuteur d'un autre monde culturel.

André Laurendeau se trouve à être un commentateur idéal pour une telle enquête dans le domaine de la sociologie morale. Laurendeau était un journaliste attentif aux enjeux politiques de la fédération canadienne ; mais il était aussi un romancier sensible à l'état d'esprit qui se manifestait sur chaque côté de la divise culturelle entre anglophones et francophones. Dans ses écrits, il s'inquiète de l'absence d'une véritable culture nationale canadienne, tout en réfléchissant sur l'importance de la « parenté spirituelle » dans le « mystérieux voyage personnel » qu'entreprend l'individu dans sa formation comme être libre. Par rapport à la politique, Laurendeau se situe dans une tradition de commentateurs qui visent à mieux adapter le

⁹ Jurgen Habermas, *op. cit.*, chapitre 9.

¹⁰ Ralph Ellison, *Invisible Man*, New York: Modern Library, 1952.

fédéralisme canadien aux besoins du Québec. Laurendeau juge, toutefois, que le fédéralisme est un avantage pour le Canada anglais autant que pour le Québec, dans le sens où seulement l'unité de ces deux peuples peut sauvegarder l'espoir d'ériger une culture distincte à l'encontre de l'influence étasunienne. À n'en pas douter, il appréciait aussi la valeur du fédéralisme à la lumière du noble idéal d'une amitié entre peuples.

Pour argumenter la cause du fédéralisme, Laurendeau dénonce comme étant dogmatiques ceux qui défendent la sécession du Québec sous l'impératif que chaque culture mérite son propre État. Ce n'est pas qu'il nie la nécessité potentielle d'une telle sécession ; c'est plutôt qu'il la voit comme étant une option de dernier recours. Il élucide la contingence de la souveraineté des peuples en employant la notion d'un « droit embryonnaire ». Que l'autodétermination complète n'est pas pour lui un absolu n'implique pas, toutefois, qu'il est prêt à accepter le statu quo de l'option fédéraliste. Au contraire, Laurendeau prend pour acquis qu'en tant que culture minoritaire, les Canadiens français accepteront seulement de continuer de faire partie de la fédération que sous un ensemble de conditions spécifiques. Celles-ci obligent un amendement constitutionnel incorporant le statut particulier du Québec, de plus que des accommodements administratifs soutenant l'autonomie de la province dans quelques secteurs clés, souvent dits « culturels ».

Une autre condition, que requiert Laurendeau, appelle à une attitude de respect et d'assentiment de la part de l'esprit culturel majoritaire. On peut reformuler cette idée en précisant qu'un peuple sera toujours plus à l'aise en faisant partie d'une fédération de type multinationale, où il risque de voir minorer le rayonnement politique de sa culture, si cette relation s'entreprind sur la base d'une attitude de reconnaissance désaliénant. Une telle attitude serait évidemment dessaisie de tendances discriminatoires et de préjugés d'infériorité envers l'autre culture, que ce soit par rapport à sa langue ou à ses capacités économiques. Cette attitude refléterait une générosité au-delà d'une disposition de tolérance adoptée pour des fins de paix civile et au-delà encore d'une disposition « aveugle », indifférente ou ignorante envers l'autre culture. Dans le contexte d'un fédéralisme multinational, cette attitude devra même se situer au-delà du regard hospitalier cherchant à promouvoir un sens d'appartenance chez les nouveaux arrivés.

Si l'attitude en question en nécessite autant, c'est parce qu'elle renvoie à l'affinité que nous pourrions nous attendre à retrouver, dans sa forme exemplaire, à l'interposition de deux peuples qui se côtoient depuis des siècles. Dans sa vision bienheureusement utopique, Laurendeau note l'importance d'un intérêt historique dans l'autre culture et d'une acceptation loyale de dialoguer. Le mot « loyal » est tout à fait apte ici, dans la mesure où il renvoie aux contributions mutuelles qu'effectuent les partenaires d'un projet coopératif. Dans ce sens, Laurendeau s'attend de trouver « un répondant de l'autre culture », c'est-à-dire un « interlocuteur valable ». Ceci ne demande pas une démonstration de politesse ou d'hospitalité, mais demande plutôt de prendre un « pas » à direction de l'autre culture, de faire preuve d'une curiosité et d'une connaissance plus sérieuse de ses réalités.

Afin de mieux comprendre ce qu'un principe de reconnaissance culturelle pourrait signifier, je tente ici d'extrapoler de l'expérience de mépris et d'humiliation culturelle que Laurendeau décrit dans quelques-uns de ses reportages. Manifestement, il décrit bien cette sorte d'expérience lorsqu'il entreprend, en 1955, un voyage de six semaines dans l'Ouest canadien, pour en écrire une série d'articles. Pendant son voyage, il vivait de mauvais moments quelque peu dissemblables. Ce qui les rend intelligibles, par contre, c'est le sentiment commun qui s'y dégage : le sentiment d'être méconnu, de ne pas être à sa place, de se sentir comme un étranger parfait. Dans les prairies canadiennes, ce sentiment s'est manifesté par l'hostilité dont témoignaient les gens par rapport aux postes de radio français. À l'époque, le raisonnement derrière cette hostilité était que l'ouverture de postes de radio en d'autres langues mènerait à une désintégration sociale, voire à une « tour de Babel ». Laurendeau ressentait le mépris au fil des conversations à ce sujet, car elles semblaient toujours lui suggérer que la culture canadienne-française en était qu'une parmi d'autres et qu'elle n'avait aucune portée particulière au Canada.

En Colombie-Britannique, Laurendeau était contrarié par un autre genre de comportement, plus complexe que celui qui l'affrontait dans les prairies. À première vue, Laurendeau concevait que les habitants de cette province étaient moins agressifs et plus détendus que les gens de l'Est. Ils étaient tout à fait polis et hospitaliers : ils s'apercevaient de son accent et le questionnaient amicalement à cet égard. Parfois, on lui demandait pourquoi il tenait tant au français ; mais lorsque Laurendeau essayait de leur expliquer, en leur parlant des vieilles habitudes canadiennes-françaises, il perdait vite leur attention et leur intérêt. Bien que cette « superbe indifférence » puisse paraître inoffensive, Laurendeau l'évaluait, loin de là, comme étant « plus oppressante que l'hostilité ». À ce sujet, il écrivait à son public dans *Le Devoir* :

non seulement l'interlocuteur ne paraît pas connaître vos problèmes, mais il n'y attache pas la moindre importance. Il n'a pas le goût de se renseigner. Il ne manifeste pas un atome de curiosité. À ses yeux vous êtes, en tant que canadien français, un phénomène étrange et démodé¹¹.

Après avoir vécu cette indifférence qui le rendait « invisible » comme Canadien français, Laurendeau se demandait comment, avec toute l'histoire qu'est partagée entre ces deux cultures, il était possible d'avoir une telle méconnaissance du canadien français. En nous basant sur la dynamique de ce questionnement et de cette frustration particulière, nous pouvons essayer de cerner la sorte d'attente normative qui est propre au principe de reconnaissance culturelle. Selon Laurendeau, c'est une attente requérant un regard qui incorpore une préoccupation pour les problèmes et les réalités de l'autre culture et qui est supporté par une certaine familiarité historique, d'autant plus qu'une volonté de se renseigner davantage. Afin d'éclaircir cette idée, il n'est pas inutile de rappeler le fantôme qui pourchassait Laurendeau au cours de son voyage dans l'Ouest. Ce fantôme était celui d'un monsieur qui vient « découvrir,

¹¹ André Laurendeau, «Un canadien français est-il partout chez lui au Canada?», *Le Devoir*, 26 novembre 1955, p. 8.

étudier, définir et juger » le Québec en quelques semaines pour ensuite retourner chez lui « flatter ses préjugés¹² ».

Laurendeau était traqué par ce fantôme parce qu'il avait peur de lui ressembler, en ce qui concerne le Canada anglais. Un argument qui peut être relevé par forme de ses craintes est que dans une fédération multinationale, comme celle du Canada, nous ne pouvons nous contenter d'un simple aperçu de l'autre culture. Le travail de la reconnaissance nécessite, au contraire, une curiosité et une étude continue. Cela étant dit, je veux tout de même suggérer que le voyage dont Laurendeau a entrepris dans l'Ouest canadien peut servir comme métaphore du « pas » que les membres d'une société fédérative comme la nôtre se doivent d'entamer mutuellement. Comme Laurendeau l'a mentionné dès son premier récit sur l'Ouest canadien, un tel pas au Canada nécessite non seulement traverser de longues distances, mais « franchir des murs » aussi. Ce travail, toujours difficile, exige le retournement du repli sur soi-même à travers la découverte de ce qui est unique et distinctif chez l'autre. Laurendeau fait bien preuve d'une telle ouverture d'esprit lors de son reportage en Alberta, où il évoque amiablement les types représentatifs de la région, de même que son « atmosphère de conte orientale¹³ ».

Une deuxième étape de l'inversion du repli sur soi-même exige que nous envisagions ce qui nous unit à l'autre culture, ce qui « nous lie à la même tâche » et « nous enchaîne les uns les autres ». À vrai dire, c'est le défi de franchir des murs qui pourrait nous permettre de mieux saisir la possibilité de cette nouvelle compréhension de soi. Pour Laurendeau, la tâche sous-tendant l'unité canadienne est d'ériger une alternative viable à une débordante, culture américaine. De nos jours, nous nous devons d'éclaircir le sens d'un projet politique canadien qui permettra le rayonnement d'une culture véritablement nationale. À ce sujet, les propos de Charles Taylor forment une articulation assez juste des axes politiques et existentiels sur lesquelles nous pouvons bâtir. Il identifie le noyau conservant le potentiel d'un projet pancanadien comme étant défini par un attachement à l'ordre public, une disposition collective, un « partage équitable entre les régions des possibilités de réalisation individuelle et collective », un soutien au multiculturalisme et une affinité pour la charte des droits¹⁴.

Au cours de ces derniers paragraphes, aussi bien que tout au long de cet article, j'ai fait allusion aux attitudes interpersonnelles que se doivent les individus des différentes cultures nationales du Canada. Une des présomptions de cette approche est qu'une meilleure intégration sociale, et une plus juste organisation de la formation des identités personnelles, dépendent non seulement d'un accommodement institutionnel adéquat, mais aussi d'une moralité sociale gouvernée par un mode de reconnaissance comprenant une sensibilité particulière. L'expérience canadienne-française et les écrits de Laurendeau sont instructifs à cet égard. Il reste à voir comment une telle

¹² André Laurendeau, «L'Anglo-Canadien et le Canada», *Le Devoir*, 22 décembre 1955, p. 1.

¹³ André Laurendeau, «Sous le roi Pétrole, une atmosphère de conte oriental règne à Edmonton», *Le Devoir*, 3 décembre 1995, p. 1.

¹⁴ Charles Taylor et Guy Laforest, *Rapprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval, 1992, p. 186-188.

moralité de reconnaissance peut s'appliquer à d'autres groupes culturels, par exemple les nations autochtones et les communautés immigrantes. Nous pouvons nous demander d'ailleurs, si ces autres dynamiques interculturelles peuvent être interprétées selon une même logique de reconnaissance, opérante comme cas « forts » et comme cas « faibles », ou si elles doivent être interprétées selon une tout autre logique.

Bibliographie

Cavell, Stanley. *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

Ellison, Ralph. *Invisible Man*. New York, Modern Library, 1952.

Fraser, Nancy et Axel Honneth. *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*. London, New York, Verso, 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Robert Derathé et Jean-Paul Frick. *Principes de la philosophie du droit*. Paris, Gallimard, 1963.

Habermas, Jürgen. *Une époque de transition : Écrits politiques (1998-2003)*. Traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindomme, Paris, Fayard, 2005.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Mass., Polity Press, 1995.

Kymlicka, Will. *La voie canadienne : Repenser le multiculturalisme*. Montréal, Éditions du Boréal, 2003.

Taylor, Charles et Guy Laforest. *Rapprocher les solitudes : Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval, 1992.