

Kyloušek, Petr; Horák, Petr

## Introduction

In: Kyloušek, Petr. *Nous-eux-moi : la quête de l'identité dans la littérature et le cinéma canadiens*. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, 2009, pp. 13-30

ISBN 9788021050617

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124040>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## I.1 Identité, laïcité, tolérance - questionnements

(Petr Horák)

Nous sommes témoins, aujourd'hui, des discussions menées sinon au niveau planétaire, du moins au sein de la civilisation euro-américaine et dont le sujet est à la fois l'universalisme, l'altérité, l'exception du particularisme national, le multiculturalisme, l'identité nationale, la tolérance. Force est de constater que, dans tous les pays appartenant à la sphère de ladite civilisation, c'est surtout la question de la *tolérance* qui bouleverse l'opinion publique soit en l'unifiant, soit en la divisant.

En effet, accepter la tolérance, celle surtout qui concerne la parole et l'opinion politique et religieuse, semble constituer un élément naturel de l'actuel subconscient européen et atlantique. Or, elle n'est concevable que sous la condition tacite qu'elle ne va pas ébranler les fondements mêmes de la vie de l'ensemble des gens qui se réclament de religions et opinions politiques différentes et qui préfèrent, individuellement aussi bien que collectivement, la diversité culturelle, qu'il s'agisse de la littérature, de l'art, de la musique ou, pourquoi pas, de la philosophie.

Pourtant, les dernières décennies nous confrontent, sur les deux bords de l'Atlantique, avec la mise en question – constante, permanente, incontestable – de cette conviction. Cette mise en question s'exprime par des conflits d'idées menant jusqu'à la contestation pure et simple de l'idée et de la pratique de cette tolérance générale d'opinion de tous envers tous et de tout envers tout en tant que condition indispensable de la vie paisible en commun. Les divers exemples d'une telle contestation ont contribué déjà et elles vont contribuer sans doute encore à ce que nous nous posions une fois de plus la question de ce qui les détermine. Ils imposent aussi la question suivante, à savoir si l'existence même de ces conflits qui, loin d'être un phénomène passager, sont devenus partie intégrante de l'actuelle civilisation euro-américaine, ne rend pas caduque l'acceptation tacite de la tolérance conçue comme valeur fondamentale de la société civilisée.

Les problèmes évoqués en appellent d'autres et qui peuvent susciter des doutes sérieux au sujet de plusieurs jugements de valeurs compris très longtemps par la majorité des membres de la sphère euro-américaine comme inébranlables, et cela d'autant plus qu'ils ont semblé exprimer le progrès même de la civilisation, de la culture, de la vie politique. Le discours actuel met en doute la validité même de la notion de progrès. Ce tournant surprenant de l'opinion contribue à rendre plus pressant le questionnement des diverses sciences humaines et sociales, sans oublier la biologie, menacée toujours de retomber dans les pièges du darwinisme social. On ne peut oser prédire les résultats de

ces études. La philosophie, en compagnie de l'histoire, ne saurait offrir, modestement, qu'une réflexion au sujet de quelques conditions qui ont déterminé cette conviction apparemment inébranlable de la tolérance d'opinion en tant que fondement allant de soi de la vie civilisée et culturelle.

La réflexion que nous proposons touche quatre points: 1° la tolérance, 2° la reconnaissance, 3° la validité de la reconnaissance dans son cadre national et international, 4° la particularité de la situation canadienne.

### I.1.1 Tolérance

L'assemblée générale de l'ONU a approuvé, le 10 décembre 1948 à Paris, la *Déclaration internationale des droits de l'homme*. On y déclare, au paragraphe XVIII, que « *tout homme a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». La majorité des pays de notre planète a accepté cette déclaration (laissons de côté si l'on respecte partout la lettre de cette déclaration, nous sommes tous conscients que non) et c'est ainsi que l'effort de faire valoir l'idée de la tolérance d'opinion a atteint un haut niveau symbolique, en conférant à la tolérance le statut du droit fondamental. Toutefois, la tolérance ainsi érigée en statut a changé de caractère : elle a été érigée en *droit*, son respect est devenu une *obligation* que l'on devrait *exiger* dorénavant.

Ce constat nous amène à poser la question de la source de l'idée de tolérance. Je pense que l'idée de base qui a permis de développer le concept de tolérance est contenue dans la phrase suivante : « *Tous les hommes sont égaux* ». Cette phrase que je me permets de considérer comme essentielle pour l'idée de tolérance et pour la politique de la tolérance, trouve son origine sans doute dans la religion chrétienne – au moins en ce qui concerne la sphère de la culture euro-américaine. Elle apparaît comme une donnée indubitable, reprise et incorporée, presque universellement, à toutes les chartes des droits de l'homme. Il est tout de même opportun de rappeler plusieurs faits: le postulat de l'égalité de tous les hommes s'opposait jadis radicalement à la division des hommes reconnue par l'antiquité grecque et romaine – non seulement en ce qui concernait la répartition générale en hommes libres et esclaves, mais encore la distinction entre hommes civilisés et barbares. Les deux lignes de partage ne sont pas restées réservées exclusivement à l'antiquité européenne et elles survivent et agissent jusqu'à nos jours. L'autre fait qu'il est utile de mentionner signale que le postulat de l'égalité de tous les individus réserve une position exclusive à la catégorie *homme* dans le cadre de la nature. Sans vouloir souligner le rôle joué par la philosophie cartésienne dans la représentation de l'homme en tant que la seule créature raisonnable, rappelons que la philosophie antique, déjà, a conçu le *logos* comme l'attribut exclusif de l'homme, conception reprise par la religion chrétienne et qui dénie le statut de l'humanité pleine à celui ou à ceux qui sont reconnus comme ne remplissant pas les normes de la rationalité. Ainsi, le postulat de l'égalité de tous les hommes a fortement contribué à développer la conviction que toutes les autres créatures, bien que créées par le même Créateur, n'ont pas été jugées égales à l'homme – avec toutes les conséquences qui s'ensuivent. Enfin, le postulat de l'égalité de tous les hommes est inséparable du commandement chrétien « aime ton prochain comme toi-même ».

La civilisation euro-américaine reconnaît comme le texte fondamental de la tolérance conçue en tant que condition *sine qua non* de la vie sociale harmonieuse *La Lettre sur la Tolérance* (1689) de John Locke.<sup>1</sup> Le philosophe anglais a saisi parfaitement l'essentiel de la tolérance et il a posé les bases qui en assurent la neutralité politique. Il a surpassé par là tous ses devanciers, y compris Michel de Montaigne et son *Apologie de Raimond Sebonde*.<sup>2</sup> John Locke a conçu la tolérance comme le respect des opinions et des convictions qui sont comprises comme *privées*. C'est cette qualité qui les libère de l'emprise du contrôle de l'autorité étatique à condition bien sûr qu'elles restent privées, justement. Le pouvoir public, personnalisé dans la terminologie lockienne par le terme de *magistrate* en anglais, par le terme de *magistratus* en latin, n'a pas l'obligation de s'immiscer dans la sphère privée. Il doit observer au contraire une neutralité stricte et garder séparées l'une de l'autre les deux sphères, la publique et la privée. Le concept lockien de tolérance n'est pas abstrait, il reconnaît « seulement » le droit de l'individu à l'opinion qui ne pourrait ou ne saurait pas être l'opinion de la majorité. Le concept de tolérance, ainsi défini, reconnaît à l'individu le droit d'opinion à titre personnel, la conscience étant une affaire individuelle aussi longtemps que l'on ne *contraint* pas *l'autre* contre sa propre volonté. Sachons que l'autorité publique a l'obligation d'empêcher un tel acte, car tout individu, dans sa qualité de personne privée, a le droit de penser et d'agir en accord avec sa conscience. Tout cela n'est bien sûr possible qu'à condition de rester fermement loyal envers le pays dont l'individu donné est le sujet qui profite ou veut profiter de la tolérance de la part de l'autorité du pays qu'il habite avec ses concitoyens. Passons outre que John Locke lui-même a exclu les catholiques et les athées de sa conception de la tolérance, lorsqu'il l'a proposée à l'Angleterre. Les premiers, par leur soumission envers la papauté, manifestaient, selon lui, un manque flagrant de loyauté envers leur propre souverain, les autres, en tant qu'athées, donnaient la preuve de l'absence de respect envers toute autorité morale supérieure. Il fallait donc se méfier d'eux. Mises à part ces deux exceptions, tout individu, d'après Locke, pouvait jouir de la tolérance d'opinion, garantie par l'autorité publique, et de la liberté de conscience. C'est ainsi que Locke a ouvert la voie à la *sécularisation* de la conscience en la rendant indépendante d'une seule opinion ou d'un seul concept religieux ou autre.

Je viens de signaler que John Locke n'avait pas eu beaucoup de prédécesseurs. Ni les personnalités aussi importantes et admirables que Montaigne, Comenius ou son contemporain Pierre Bayle et d'autres sans doute aussi, n'auraient pas apprécié la conception de Locke. Ils lui auraient reproché l'ouverture excessive à la sécularisation, sans égard à la morale. Ils l'auraient accusé d'ouvrir la voie au concept de tolérance en tant qu'un simple droit, voire un simple *privilège*, accordé sous certaines conditions à tous ceux qui sont prêts à respecter ces conditions, au lieu que pour eux la tolérance devait être l'affaire d'une conviction profondément intérieure et pas du tout un simple instrument de la paix civile. Or il est vrai que John Locke en faisant de la religion une affaire privée parmi beaucoup d'autres, initie le passage au concept de tolérance en tant que *droit* de jouir librement de sa

---

1) Locke, John. *A Letter on Toleration*, éd. bilingue, latin a anglais. Oxford : Clarendon Press, 1968, avec la préface de Raymond Klibansky.

2) Voir Montaigne, Michel de. *Essais II, Apologie de Raimond Sebonde*. Paris : Flammarion, 1927, coll. Les meilleurs auteurs classiques Français et Étrangers.

propre croyance religieuse comme de n'importe quel autre *bien* privé, dont la possession est garantie par l'autorité publique en tant que *droit*. Nous pourrions discuter comment et jusqu'à quelle mesure le concept lockien de tolérance correspond à la tradition du *common law* anglais, si et à quel point son auteur a été influencé par ses propres expériences des guerres de religion. Force est de constater que le caractère très pratique et très peu abstrait du concept de tolérance de John Locke a beaucoup impressionné Voltaire, par exemple, comme en témoignent certains passages de ses *Lettres philosophiques* (1734) ou son *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763). Il faut souligner encore une fois que pour Locke, et dans son sillage pour Voltaire aussi, la tolérance est surtout l'instrument garantissant la vie paisible de la communauté. Elle n'est pas, par contre, l'instrument pour accéder à la *vérité prise comme absolue*. Tout un chacun peut croire ce qu'il veut, à condition qu'il garde sa conviction pour lui et pour son coreligionnaire, tout en se gardant de vouloir l'imposer à ceux qui ne la partagent pas, l'autorité publique se faisant garant de ce sage comportement des particuliers.

Il est indéniable que la conception lockienne de la tolérance a joué un rôle important dans l'histoire de la liberté religieuse et du respect de l'opinion d'autrui. En même temps, on ne saurait échapper à l'impression que le concept de tolérance, défini par Locke, en rendant la conscience individuelle maîtresse absolue de la vérité, autrement dit du partage entre le vrai et le faux, ait contribué à déclencher le processus de relativisation, dont nous sommes témoins aujourd'hui. Or, le but propre de toutes les tentatives historiques qui ont lutté pour la liberté de conscience était quand même différent. Ce n'était pas la liberté de proclamer *n'importe quoi* mais la *recherche libre* de la *vérité*. C'est ainsi que Comenius ou Pierre Bayle – je ne les mentionne qu'à titre d'exemples – comprenaient la liberté de conscience. La Révolution française a proclamé dans l'article dix de la *Déclaration des droits de l'homme et de citoyen* que personne ne devait être inquiété pour ses opinions, y compris les opinions ou les croyances religieuses. Cet article de la *Déclaration* parachevait au fond le concept lockien de tolérance. Il est présent également dans la constitution des États-Unis où est inscrit le principe de la séparation rigoureuse de la sphère privée et de la sphère publique, ce qui est encore une conséquence de la conception de la tolérance de John Locke. Mais, déjà les rédacteurs de la *Déclaration* française doutaient du terme même de tolérance qu'ils ont employé. Ils avaient le sentiment que, rappelant par trop le terme de *privilege*, il affaiblissait la conception du *droit* à la liberté d'opinion et religieuse dans sa plénitude, le droit à quelque chose étant supérieur au *privilege* de *tolérer* quelque chose.

## I.1.2 Reconnaissance

La reconnaissance de l'*altérité* peut être forte ou faible. La reconnaissance faible n'est rien d'autre qu'une simple tolérance de l'autre, une reconnaissance véritable fait alors défaut. La reconnaissance forte par contre fait que l'individu, le groupe ou la collectivité considèrent l'autre comme son égal. Je ne tolère dans ce cas l'*autre* seulement en raison d'une *obligation* imposée par une force qui me dépasse ou par une nécessité et qui fait de l'*autre* toujours un étranger pour moi, mais au contraire je l'envisage comme quelqu'un qui peut devenir mon proche, mon ami en quelque sorte, bref quelqu'un que je

pourrais admirer et aimer. Cette problématique comporte, en effet, plusieurs aspects : philosophique, psychologique, politique, sociologique et historique. Elle représente sans doute, sous ses figures diverses, une riche gamme thématique pour la littérature. Mais elle est aussi très importante par elle-même.

J'ai souligné tout au début que la tolérance religieuse et d'opinion se nourrit, dans la sphère de la civilisation occidentale, de l'idée de l'égalité de principe de tous les êtres humains devant le Créateur, comme le proclame la religion chrétienne. À côté de cette idée, non nécessairement en concurrence avec elle, mais comme un argument qui la renforce, se développe l'élaboration proprement *philosophique* de la notion de *reconnaissance* que je viens de mentionner. Il faut se rendre compte toutefois que cette notion a été comprise, dès son origine au sein de la pensée grecque, comme très intimement liée à la connaissance de *soi-même* ainsi qu'à la reconnaissance de la responsabilité de ses propres actes. La connaissance de *soi-même* impliquait donc la responsabilité. Il va sans dire que l'implication de la connaissance de *soi-même* et de la responsabilité a contribué dans l'ultime pensée gréco-romaine à l'élaboration d'un autre concept encore, à savoir du concept de *souci de soi*.<sup>3</sup> Celui-ci a été accompagné par l'idée du travail sur soi qui contribuait à l'individualisme si typique pour les derniers siècles de l'antiquité. La différence essentielle toutefois entre les approches antique et moderne de la connaissance de *soi-même* consiste, en effet, selon Paul Ricoeur, dans le fait que les Anciens ont considéré la *reconnaissance de soi* dans l'optique de l'attestation de la responsabilité personnelle pour les actes entrepris et commis par le sujet. Les Modernes y ajoutent une nouvelle dimension en cherchant ce qu'on pourrait *tenir pour vrai* dans nos attitudes, comportements.<sup>4</sup> Paul Ricoeur démontre, en recourant à la phénoménologie, les difficultés qui résultent de la réflexion du rapport du *moi* et de *l'autre* et qui reflètent en substance l'asymétrie entre le *moi* et *l'autre*, entre *l'ego* et *l'alter ego*. Si Edmund Husserl a essayé, dans ses *Méditations cartésiennes*, de saisir le statut de l'altérité de *l'autre* en partant du *moi*, Emmanuel Lévinas, dans *Totalité et infini*, tente de cerner le *moi* en partant de *l'autre*. Néanmoins, ni le premier, ni le second n'aboutissent à des résultats absolument convaincants.<sup>5</sup> Il est très probable que cette asymétrie joue un rôle très important dans la saisie réflexive du rapport de *l'ego* et de *l'autrui* aussi bien que dans la vie quotidienne des gens.

### I.1.3 Validité de la reconnaissance

On ne peut arriver à la reconnaissance mutuelle qu'à condition de dépasser l'asymétrie déjà indiquée entre le *moi* et *l'autrui*, respectivement entre le *nous* et les *autres*. Il est assez clair, me semble-t-il, que ce cheminement n'est pas unilatéral, mais qu'il procède plutôt dans les deux sens, de l'aller et du retour. Il est évident aussi – il s'agit sans doute d'une commune expérience – que ce cheminement s'accompagne de la *méconnaissance* d'*autrui*. Il se manifeste aussi bien par l'incompréhension de *l'autre* que

---

3) Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France ; 1981 – 1982*. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2001.

4) Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2005, pp. 153 – 155.

5) Ricoeur: 245 – 256.

par le refus d'accepter positivement l'*autre* et par les signes d'intolérance envers l'existence de l'*autre* ou des *autres*. Il est remarquable que la philosophie politique moderne ait utilisé inconsciemment beaucoup plus le concept de *méconnaissance* (ou du manque de respect) que le concept de *reconnaissance*. Le concept de méconnaissance trouve sa raison et son origine dans l'idée de l'*état de nature* qui prétend que le comportement individuel soit déterminé par la concurrence, par la méfiance et par le désir de gloire, tout cela se manifestant par la lutte de tous contre tous, comme l'a formulé Thomas Hobbes dans son *Leviathan*. Cette lutte provoque la peur devant la mort violente et ce n'est que sous l'influence de la conscience de cette peur que les individus aliénés arrivent à se rendre compte de la nécessité de former l'État (le mythique Leviathan) avec un prince en tête, garant de la paix. L'absence mutuelle du *respect* partagé par tous ceux qui participent à l'« *état naturel de la lutte de tous contre tous* » contribue paradoxalement à *reconnaître* un seul individu comme prince avec un seul but, à savoir celui d'instaurer la paix. Le paradoxe est d'autant plus frappant que l'*état de nature* hobbesien de la guerre de tous contre tous est l'origine de la conception du *droit naturel*, vu par Hobbes comme le droit de tout un chacun à profiter de ses facultés sans égard aux désirs des autres. La création de l'État avec un prince en tête limite en effet l'idée originelle de ce *droit naturel*. Hobbes va encore plus loin en montrant que c'est la peur qui oblige les individus souverains à abandonner au moins une partie importante de leur souveraineté au profit de l'État et du prince. La conséquence en est que tous les individus acceptent l'obligation de respecter certains interdits – certaines lois, en effet. Le droit positif qui donnait à l'individu une pleine souveraineté se transforme en loi limitant sévèrement cette même souveraineté. On arrive à ce résultat non par la voie morale, mais suite à un raisonnement utilitariste sur l'avantage que donne l'échange ou le troc d'une vie pleine de dangers dans des conflits incessants de tous contre tous contre une vie en paix garantissant la survie de tous ceux qui se soumettent au Leviathan, au prix de la perte ou de la limitation de la souveraineté individuelle.<sup>6</sup> C'est avec Hobbes que le moment utilitariste, empiriste, commence à prévaloir dans la solution de l'asymétrie régnant dans le rapport de la *reconnaissance* et de la *méconnaissance* mutuelle. Le moment utilitariste est très fort chez Locke aussi bien que chez Voltaire. Ce moment dit en substance qu'il est avantageux de limiter son intransigeance en échange de plus de tolérance mutuelle. Mais, comme je l'ai indiqué déjà, depuis la Révolution française, il existe des doutes si une telle conception de la tolérance est suffisamment « propre ».

C'est G. W. F. Hegel, contemporain de la Révolution française, qui a essayé de résoudre le problème de la *reconnaissance* mutuelle en élaborant le concept de l'*Anerkennung* (reconnaissance). Hegel a établi à l'aide de ce concept le lien unissant la réflexion de *soi* et le rapport envers *autrui*. Il s'agit d'un lien dialectique de la logique hégélienne, à savoir d'un processus qui s'en va du négatif au positif, du dédain de l'*autre* vers le respect de l'*autre*. Il importe de constater que Hegel fait de la lutte pour la reconnaissance la principale force motrice de l'histoire. Il la considère comme la lutte non seulement pour la *reconnaissance de moi* dans le sens d'un utilitarisme égoïste assurant au sujet sa libération de l'*état de nature* sans égard aux *autres*, comme nous le voyons chez Hobbes,

6) À la différence de Hugo Grotius qui a défini le droit comme « une qualité morale » dans l'ouvrage *De Iure belli ac pacis*. Voir Ricoeur : 263, 264.

mais en tant qu'un *impératif moral*. Nous nous souvenons sans doute à cette occasion de l'impératif moral d'Emmanuel Kant, obligeant tout individu à se comporter de façon qui pourrait devenir exemplaire pour l'humanité entière. Le problème qui surgit avec Kant, consiste dans le fait que Kant envisage l'humanité sans avoir distingué clairement entre le *moi* et l'*autre*, entre l'*identité* et l'*altérité*. Il ne pose la différence qu'entre ce qui est moral et ce qui est amoral. Il ne réfléchit pas sur la nécessité ou le besoin de la reconnaissance mutuelle. Il faut constater toutefois que cet universalisme de l'impératif catégorique kantien est très présent aussi bien dans la *Charte des droits de l'homme* onusienne que dans toutes les chartes des droits de l'homme, contenues dans beaucoup de constitutions nationales. On reproche en même temps à cet universalisme kantien d'être par trop abstrait. On lui reproche d'ignorer la spécificité de la condition féminine par rapport au masculin, de négliger tout ce qui est spécifique pour les différentes régions du monde ou l'histoire des différents peuples. On lui reproche en somme de préférer la notion d'*homme* au détriment d'une détermination concrète du genre, de la race, de l'identité nationale, etc. L'avantage énorme de l'universalisme kantien consiste, néanmoins, dans ce que l'on lui reproche, à savoir de ne dépendre d'aucun particularisme, d'aucune *exception* soit nationale, soit culturelle.

En somme, nous pouvons considérer, de notre point de vue, la reconnaissance mutuelle comme le dépassement de la méfiance provoquée en nous par tout ce qui nous paraît étranger, inconnu, dangereux – bref, autre. Il s'agit d'un dépassement qui ressemble au *don* réciproque. L'anthropologie culturelle observe depuis très longtemps, depuis Marcel Mauss au moins, l'acte de donation et son rôle dans beaucoup de cultures. L'acte de donner quelque chose, suivi de l'acte d'acceptation, révèle un sens profond, à savoir la possibilité de créer un *lien* entre les deux participants. Ce lien peut engendrer une compréhension, un entendement plus profond, une générosité plus grande. On ne devrait pas perdre de vue l'acte de donation lorsque nous envisageons la tolérance au niveau de la politique ou des politiques pratiques.

La volonté de se comprendre mutuellement avec tout ce qui pourrait en résulter de positif exige de tous les participants beaucoup de temps, beaucoup d'abnégation de *soi-même*, donc beaucoup d'efforts. En effet, cette volonté, cet effort n'est point évident. Le commandement de l'amour chrétien, exprimé par la phrase, « aime ton prochain comme toi-même », ce point de départ de la tradition du concept de la tolérance, travaille comme allant de soi avec le *moi* en tant que le *sujet* du rapport entre le *moi* et l'*autre*. La question qui se pose, et sur laquelle s'est penché Emmanuel Lévinas, par exemple,<sup>7</sup> dit en substance qu'il n'est pas du tout sûr que je puisse connaître autrui en ne partant que de *moi-même*. En effet, on ne peut pas exclure que mon approche de l'*autre*, ainsi que, symétriquement, l'approche de l'*autre* envers *moi-même* ne soit pas purement et simplement utilitariste. Les contemporains de la Révolution française se doutaient probablement de la même chose, lorsqu'ils se déclarèrent insatisfaits du mot de *tolérance* inscrit dans la *Déclaration des droits de l'homme*.

Le *moi* aux yeux ou par les yeux de l'*autre* représente un sommet de la tradition subjectiviste: je ne ferai tort à mon prochain parce que je veux éviter sa revanche. Toujours suivant cette tradition, la tolérance et la reconnaissance de l'*altérité* dans toutes ses formes

7) Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Nijhoff, 1961. Voir Ricoeur: 245 – 256.



possibles restent conditionnées par la peur de la réaction de la part de *l'autre*. Peu importe, si j'ai peur d'une réaction agressive, physique ou affective. La philosophie et la littérature sartriennes ont suffisamment souligné que l'« enfer, c'est les autres ». Elles ont démontré la dominance du sujet dans le rapport liant l'*ego* et l'*autre*, ce qui va de soi, tant la philosophie existentialiste procède de l'intentionnalité et de la volonté du sujet connaissant.

On peut se demander toutefois, si cela est suffisant pour le rapport entre le *moi* et l'*autre*. C'est entièrement suffisant pour autant que nous envisageons la tolérance en fonction de la garantie d'une simple cohabitation du *nous* avec les *autres* qui nous sont plus ou moins indifférents. Tant qu'ils nous laissent en paix, le regard des *autres* ne saurait pas, à la rigueur, nous intéresser. Dans ce cas, l'*autre* ne nous donne rien, ne représente rien pour nous et rien ne nous oblige à regretter cet état de choses.<sup>8</sup> L'*autre* en tant que miroir dans lequel je me reconnais, en tant que celui que je crains ou que j'admire, dont je me méfie ou qui m'en impose par son intelligence, sa beauté, sa richesse – voilà des figures connues de la représentation de l'*autre* par le *moi*, les figures créées et intériorisées toujours par le *sujet* assumé par le *moi*, figures travaillées et retravaillées constamment par la littérature, mais aussi par la philosophie et les sciences sociales.

Essayons maintenant de nous poser la question s'il est envisageable de modifier cette attitude, au moins philosophiquement. Emmanuel Lévinas a essayé de changer le statut de l'*autre*, par rapport à la tradition. Une autre inspiration vient de l'ouvrage de Paul Ricoeur *Parcours de la reconnaissance* ainsi que de l'analyse des rapports entre le *moi* et l'*autre* élaborés par Emmanuel Lévinas dans son livre *Totalité et Infini*.<sup>9</sup> Le concept de Lévinas est remarquable en ceci que l'*autre* n'est pas constitué par le *moi* mais qu'il existe déjà avant le *moi* qui l'appréhende en un moment privilégié comme faisant partie d'une entité surpassant le *moi* connaissant et agissant et renvoyant le *moi* vers quelque chose de plus complet, plus parfait, infini. Je laisse de côté une critique possible de ce concept tout en posant la question de son utilité. La réponse est simple. Un concept qui assure la priorité à *autrui* dans le rapport du *moi* et de l'*autre* contribuerait à débarrasser ce rapport de la tension entre le *moi* et l'*autre* en le privant de son caractère de concurrence impitoyable. Enfin, l'*autre* cesserait d'être pour le *moi* un « simple » miroir, il cesserait d'être un rival, un concurrent, il cesserait d'être l'*alter ego* mal aimé et redouté. Il deviendrait un *don* pour le *moi*, un médiateur privilégié vers ce quelque chose que le *moi* n'arrive jamais à constituer seul mais qu'il pourrait accepter à condition d'avoir la volonté d'assumer cette approche.

Peut-on conclure des quelques considérations précédentes quoi que ce soit de significatif pour la problématique de la *reconnaissance* en ce qui concerne la thématique de la nation, de l'identité nationale et de la différence nationale, des différences de civilisation, de culture, de religion, de *gender* et autres?

Partons tout d'abord du constat que l'existence même des États nationaux paraît singulièrement mise en doute aussi bien en théorie qu'à la suite des processus d'intégration que semble renforcer la globalisation. La réflexion historiographique récente du

8) Le regard par qui les autres l'observent ne signifie absolument rien pour le héros du roman *L'Étranger* d'Albert Camus.

9) Je m'appuie très librement sur la dissertation de M. Martin Kovář, consacrée à l'analyse du rapport de moi à l'autre dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas, soutenue à l'Université Masaryk en 2007, et sur le livre de Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*. Haag: Nijhoff, 1961.

passé national a ébranlé partout sérieusement le bien-fondé du concept d'État-nation comme l'avait créé l'historiographie du 19<sup>e</sup> siècle. Celle-ci avait voulu fortifier l'idée nationale en essayant d'ancrer l'histoire nationale dans les lointaines origines mythiques, tout en prouvant l'originalité, l'homogénéité prétendue et le génie unique de chaque nation. Le concept de l'histoire nationale comme une histoire originelle et originale, inédite, liée au progrès de l'humanité tout entière, trouvait son inspiration dans le romantisme européen, étant progressivement acceptée partout dans le monde, en dépit du fait qu'il était de création récente.<sup>10</sup> Il a été malheureusement mis en exécution en politique avec les conséquences parfois désastreuses que l'on sait. L'idée, toutefois, que l'État et la nation font un tout paraît si évidente et allant de soi aux yeux de beaucoup d'historiens, politologues, et surtout aux yeux des hommes politiques, que l'on pose souvent aux partisans d'une Union Européenne plus fédéralisée la question sur la possibilité d'y arriver sans l'existence d'une nation européenne. Ne pourrait-on pas l'envisager comme une preuve suffisante d'un sentiment très fort témoignant de l'identification de la nation et de l'État ? L'histoire européenne, au moins depuis la modernité, le documente très bien. La même histoire fournit en même temps plusieurs preuves de structures étatiques, formées de plusieurs ethnies, comme la Confédération Suisse ou le Royaume-Uni, par exemple. La monarchie habsbourgeoise, aussi bien que d'autres États multinationaux sur le continent européen se sont constitués et défaits au cours de la même histoire, prouvant par là que l'équation de l'État et de la nation ne valait pas et ne vaut pas absolument.

#### I.1.4 Situation canadienne

Il semblerait qu'avec le Canada, on touche la racine de la différence profonde de deux approches au problème de la tolérance religieuse, de conscience et d'opinion. Une approche, mettons lockienne, anglo-saxonne, ayant en vue surtout la paix civile, l'autre, mettons française ou continentale, qui comprend la même liberté comme un *droit* imposé et imposable par l'État dans la formulation stricte d'une loi comme expression de la volonté générale. C'est dans cette seconde approche qu'il faut chercher la racine du concept français de *laïcité*, mais aussi la source du différend pratique qui oppose, actuellement au Canada, les partisans de l'une des approches aux partisans de l'autre, le Québec à l'Ontario, comme on en a été témoin récemment dans l'affaire de l'application de la sharia aux affaires familiales.<sup>11</sup>

Le cas particulier de la dispute entre les conceptions communautaire (Ontario, Arbitration Act de 1991)<sup>12</sup> et laïque (Québec, Loi du 26 mai 2005) de la tolérance, implique plusieurs problèmes, dont il convient de mentionner deux, à savoir celui de la signification actuelle de la notion de *communauté* et de sa justification, car la question est

10) Voir Thiesse, Anne-Marie. *Création des identités nationales*. Paris: Seuil, 1999 et 2000.

11) Voir Charles, Sébastien. « Tolérance et multiculturalisme. Sur la question des tribunaux islamiques au Canada ». *Le Débat* 142, 2006, p. 33 sq.

12) Il importe de constater que le pragmatisme politique a conduit le parlement ontarien à limiter, en 2006, la portée de l'Arbitration Act de 1991 en subordonnant les décisions communautaires aux normes de la Charte canadienne des droits et libertés.

si toutes les revendications de toutes les communautés sont justifiées de la même façon, avec la même validité juridique et morale.

L'attention est attirée en général par des communautés relativement importantes, bien cernables du point de vue ethnique, religieux, *gender*, sexuel ou autre, grâce à leurs revendications bien formulées. Toutefois, nous sommes de plus en plus témoins des revendications qui sont réclamées par de petits groupes de gens, voire par des individus. Dans l'ambiance de l'affaiblissement de l'identité nationale, ces voix acquièrent de plus en plus de poids, apparemment au détriment de l'unité nationale et étatique. La crainte que ces explosions de réclamations des droits contradictoires, affichées à haute voix par diverses communautés, voire par des individus ou groupes de pression, puissent en fin de compte détruire l'État tel que le connaît la tradition euro-américaine, ne semble pas être exagérée et sans fondement.

Un autre problème consiste dans la valeur, juridique et morale, de ces revendications. Est-ce que toutes ces réclamations ont la même valeur, la même légitimité? La réponse à cette question paraît simple et donnée d'avance. Il faut distinguer tout simplement entre ce qui paraît juste et justifié et ce qui ne le paraît pas. C'est ainsi que l'on va juger comme juste que la communauté francophone qui est majoritaire au Québec, mais minoritaire dans l'ensemble de l'État fédéral canadien ait obtenu des droits qui la protègent face à la communauté majoritaire dominante anglophone. De tels exemples, venant d'autres sociétés, ne manquent sûrement pas. Nous considérons en général ces droits comme légitimes, bien qu'ils puissent paraître aux membres de la société majoritaire comme des privilèges, peu justifiés et justifiables. Les accorder et les faire accepter par la société en question, peut être envisagé comme le résultat d'une politique pragmatique qui se réclame d'une conception également pragmatique de la tolérance. Mais en même temps, ce peut ou plutôt pourrait être aussi le résultat de la *reconnaissance* du droit à *l'altérité*, à la différence. On peut bien sûr envisager une telle reconnaissance comme un consentement, entièrement pragmatique, d'une majorité (dans le cas canadien de la majorité anglophone) avec une réclamation considérée comme le *droit d'exiger quelque chose* dans le sens d'une justice sociale ou nationale. La reconnaissance en tant qu'exigence de quelque chose se transforme de ce fait en liberté comprise positivement.<sup>13</sup> Dans le contexte canadien, ces problèmes ont été pertinemment traités par Will Kymlicka et Charles Taylor, notamment.<sup>14</sup>

Or, le Canada, aussi bien que les États-Unis et l'Europe dans sa forme des différents États-nations qui la constituent, sont devenus de plus en plus sujets aux pressions orientées par les désirs très divergents de reconnaissance. L'effet de l'immigration en provenance des sphères culturelles autres que l'euro-péenne, provoque et provoquera sans doute de graves signes de désintégration. Le désir de désintégration des formes actuelles de cohabitation, et peu importe quelle forme ce désir prendra, ethnique, social, religieux, exprime deux choses à la fois ; 1° le désir de reconnaissance des particularités culturelles des minorités par la majorité ethnique ou linguistique d'un État-nation ;

13) Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2005, p. 234.

14) Kymlicka, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995; Taylor, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

2° le refus plus ou moins catégorique, par des minorités, des valeurs reconnues par la majorité dans un État-nation .

Le désir de reconnaissance, lié au refus des valeurs d'une société majoritaire, démontre parfaitement la transformation du caractère de la *reconnaissance*. Au lieu d'assumer, par le biais de la reconnaissance, la *responsabilité* du citoyen arrivant au statut de membre de plein droit d'une société donnée, on cherche, par la lutte pour la reconnaissance et en se réclamant de la *tolérance*, la reconnaissance d'une *vérité* toute particulière qu'on prétend supérieure aux valeurs de la société majoritaire.

Cette tournure inattendue du concept de tolérance menace sérieusement tout ce qu'on a reconnu jusqu'ici, au moins dans la sphère de la civilisation euro-américaine, comme valeurs universellement valables de la civilisation occidentale. Reste à réfléchir sur les modalités permettant de concilier le discours réclamant la reconnaissance des vérités *spécifiques* et *particulières* avec les valeurs reconnues jusqu'ici par la société majoritaire comme intouchables, puisque considérées par elle comme essentielles pour la survie de la civilisation.

Le continent nord-américain offre, semble-t-il, deux approches au problème du rapport entre l'État et la nation. Les États-Unis se réclament d'une idée formulée par la philosophie des Lumières et soutenue très longtemps par la tradition constitutionnelle remontant aux origines britanniques. Elle a été très longtemps défendue par des immigrants anglophones et leurs descendants qui l'ont imposée à l'immigration en provenance des quatre coins du monde. En apparence, au moins, le cas américain rappelle l'idée de Renan qu'une nation équivaut « *au plébiscite de tous les jours* », exprimant le désir des citoyens de former une nation sans égard à leurs origines ethniques.<sup>15</sup> Il serait faux de passer sous silence les contradictions et la complexité de ce « plébiscite américain de tous les jours » ainsi que l'incompatibilité parfois flagrante entre les réalités historiques et l'idéal. Toutefois ce n'est pas le propos de la présente réflexion.

Le Canada ne possède pas une telle idée étatique qui caractérise, en dépit de tout, son voisin du Sud. De loin, on a l'impression que ce pays, habité et structuré depuis le 18<sup>e</sup> siècle par deux communautés majoritaires, anglophone et francophone, n'a en rien amoindri la distance séparant les deux identités culturelles distinctes. S'y ajoute le fait que le Canada connaît une évolution démographique rapide et que le fort taux d'immigration contribue à de tels changements de situation, de décennie en décennie, qui en d'autres pays pourraient être jugés bouleversants. Ce manque apparent de facteurs de cohésion ou d'idée unificatrice « univoque » est une faiblesse et une force à la fois dans la mesure où il introduit une interaction entre la réflexion théorique et les pratiques politiques, sociales et culturelles. Ainsi, le « *village global* » de Marshall McLuhan (1962) a bientôt eu sa contrepartie dans la politique fédérale du multiculturalisme, devenu, depuis 1971, un des piliers de la vision du Canada postmoderne. Les nombreuses discussions et les événements de la vie publique des quatre décennies écoulées ont à leur tour révélé bien des illusions. Signalons au moins les critiques avancées par Neil Bissoondath qui montre les écueils du droit à la *reconnaissance* de la *différence* et le danger de la ghettoïisation au

15) Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882). Voir Cabanel, Patrick, *Nation, nationalités et nationalismes en Europe, 1850 - 1920*. Paris: OPHRYS, 1995, p. 81.

cas où la logique communautaire l'emporterait.<sup>16</sup> Les rapports entre la majorité et la minorité y compris la présence de l'*autre* et la reconnaissance de l'*altérité* accompagnent les réflexions politologiques et philosophiques de Will Kymlicka ou de Charles Taylor, déjà signalés. La culture et la littérature ne restent pas étrangères aux problèmes de la société. Partie intégrantes de l'*agora*, elles reflètent le questionnement identitaire, offrent un terrain d'investigation, de rencontre, d'échange.

## I.2 Dimension noétique de l'art

(Petr Kyloušek)

Pour pouvoir mieux saisir la problématique identitaire, il convient d'envisager la dimension noétique de l'expression artistique, autrement dit de considérer l'art comme une forme spécifique de connaissance, une appropriation du monde, de *soi* et de *l'autre*.

Le texte littéraire, de par sa nature linguistique, est une *noésis*. La particularité de la littérature et de l'art en général consiste dans la nature et la hiérarchisation des processus épistémologiques mis en oeuvre. Tandis que la science ou la philosophie privilégient la conceptualisation et l'articulation logique des concepts au sein d'un discours rationnel, l'art recourt à un éventail de représentations sans qu'il y ait une obligation de hiérarchiser entre la conceptualisation, une simple thématisation ou une expression frôlant le non-conceptuel ou l'extra-conceptuel (la musicalité, le rythme, le non-dit). L'art peut juxtaposer le *logos* et le *mythos*, les procédés logiques et analogiques. Il peut même tenter de saisir l'inexprimé ou l'informulé, voire l'inexprimable ou l'informulable. Les images et les différents procédés d'expression peuvent mettre en scène des sentiments et des attitudes tout simplement pressentis, soupçonnés, restés jusque-là en deçà de la formulation et que la raison et la logique thématiseront et conceptualiseront, peut-être, plus tard ou autrement. Ainsi, la conception du *moi* essentialiste fut mise en question par la poésie du 19<sup>e</sup> siècle bien avant que ne soient élaborées les nouvelles conceptions de Sigmund Freud ou de Carl Gustav Jung. Un autre exemple est la fragmentation du *moi* et de l'univers dans la poésie et la peinture cubistes qui se fondent sur une réévaluation du rapport entre le phénomène et l'essence et qui renvoient à une démarche épistémologique analogue à celle de la phénoménologie. L'«avantage» de l'art tient à la dominance de la fonction esthétique qui permet de combler les failles du *logos*, de lier le logique au non-logique et par là d'aller au-delà de ce qu'un discours strictement logique ne saurait assumer.

Qu'en découle-t-il pour la littérature en général et pour notre approche de la situation canadienne? En premier lieu c'est la constatation que l'art et la littérature peuvent exprimer ce que les autres types de communication ne contiennent pas et sans doute ne sauraient même pas contenir. Il est clair que cette capacité de la littérature peut tout aussi bien se prêter au figement et à la perpétuation des clichés qu'à l'anticipation des nouvelles appréhensions de la réalité, notamment là où l'art et la littérature brisent les limites imposées par d'autres types de discours. Deuxièmement, la relation entre le littéraire et le non-littéraire implique le questionnement sur le rapport entre l'approche

16) Bissoondath, Neil. *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada*. Toronto: Penguin Books, 1994.

« littéraire », qui devrait se maintenir dans le domaine de la critique et de l'histoire littéraires, et les disciplines qui – telle la sociologie ou l'histoire – ont inclus la littérature parmi leurs matériaux d'analyse.<sup>17</sup> Les exemples ne manquent pas : notamment Pierre Bourdieu pour la sociologie,<sup>18</sup> l'École des Annales pour l'histoire et, quant à la société et l'histoire canadiennes, il suffit de renvoyer aux travaux de Gérard Bouchard ou de Marcel Bellavance qui engagent la littérature et la culture dans leurs considérations historiques et sociologiques.<sup>19</sup> La nature paradoxale – à la fois conflictuelle et complémentaire – du rapport entre la critique littéraire et les autres sciences de l'homme ne passe pas inaperçue dans la mesure où elle est liée à l'autonomie, mais aussi à l'élargissement de la démarche critique en littérature.<sup>20</sup>

Il est évident que la problématique que nous allons aborder impose une ouverture en direction de l'histoire et de la sociologie. L'image de *soi* et de *l'autre* implique aussi bien l'aspect individuel que social, rejoint le politique, touche la représentation de la nation, le nationalisme, la situation linguistique, l'ethnicité, l'immigration. Ainsi, la problématique identitaire constitue un champ d'investigation commun à plusieurs domaines. Dans le cas de la littérature canadienne-française et québécoise, le fait est pleinement justifié par la réalité même, comme le prouve la monographie de Józef Kwaterko *Le roman québécois et ses inter(discours)*<sup>21</sup> et que confirment, par différentes approches et sur des sujets différents, de nombreux critiques, tels Jacques Pelletier, Bernard Andrès, Jacques Cardinal, Pierre L'Hérault et bien d'autres.<sup>22</sup> En effet, plus que les autres littératures, la littérature canadienne-française et québécoise est « impure », « contaminée » dès ses origines, car le discours esthétique, littéraire s'y mélange et sert de support à d'autres discours.

Les travaux précités montrent, également, que la critique littéraire a tout intérêt à veiller à son autonomie et à valoriser, en les adaptant à un nouveau domaine d'investigation, les instruments qu'elle a élaborés. Quant à la problématique identitaire qui traite plus étroitement le positionnement du *je*, *nous*, ainsi que la vision de *l'autre* et du

17) Lassave, Pierre. *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*. Paris : Presses universitaires de France, 2002.

18) Cf. Bourdieu, Pierre. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris : Seuil, 1992.

19) Notamment Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et nationalismes et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. Montréal : Boréal, 2001; Bouchard, Gérard. *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens français (1850-1960)*. Montréal : Boréal, 2004; Bouchard, Gérard. « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec ». In Lamonde, Yvan et Bouchard, Gérard (dir.). *La nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*. Montréal, Paris : L'Harmattan, 1997; Bellavance, Marcel. *Le Québec au siècle des nationalités*. Montréal : VLB, 2004.

20) Mata Barreiro, Carmen. « Introduction. Étranger et territorialité. D'une approche pluridisciplinaire à une approche transdisciplinaire ». *Globe*, 10, 1, 2007, pp. 15-29.

21) Kwaterko, Józef. *Le roman québécois et ses inter(discours)*. Québec : Nota bene, 1998.

22) Cf. Andrès, Bernard (dir.). *La Conquête des lettres au Québec. Anthologie*. Lévis : Presses de l'Université Laval, 2007; Andrès, Bernard. *Écrire le Québec: de la contrainte à la contrariété*. Montréal : XYZ, 2001; Bouchard, Gérard et Andrès, Bernard (dir.). *Mythes et sociétés des Amériques*. Montréal : Québec/Amérique, 2007; Cardinal, Jacques. *La Paix des braves. Une lecture politique des Anciens Canadiens de Philippe Aubert de Gaspé*. Montréal : XYZ, 2005; L'Hérault, Pierre, « Figures de l'immigrant et de l'Amérindien dans le théâtre québécois moderne ». *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes* 63 (automne 1996), pp. 273-287. Pelletier, Jacques. *Le Poids de l'histoire. Littérature, idéologies, société du Québec moderne*. Québec: Nuit blanche, 1995; Pelletier, Jacques. *Le roman national. Néo-nationalisme et roman québécois contemporain*. Montréal: VLB. 1991.

*monde*, et cela à travers le langage, il est possible de recourir aux instruments de critique littéraire élaborés par l'École de Liège – le Groupe  $\mu$  – en transformant le modèle interprétatif triadique *Anthropos-Cosmos-Logos*<sup>23</sup> en configuration identitaire sujet-objet-langage qui constituerait une sorte de *triangle noétique* impliqué dans les élaborations textuelles des expressions identitaires. Les trois éléments sont liés, de façon générale, même en dehors de la problématique identitaire proprement dite. L'histoire littéraire en offre de nombreux exemples depuis le « *je est un autre* » de Rimbaud à la dépersonnalisation du *je* verlainien ou à la dissolution du *je* essentialiste et sa fragmentation chez Cendrars ou Hector de Saint-Denys Garneau : à chaque fois la structuration ou la déstructuration du langage poétique coïncide avec une vision spécifique. La *noésis* identitaire devra donc être prise pour un cas particulier de la situation générale.

### I.2.1 Langue et image

La langue est non seulement un instrument de communication, mais c'est aussi une barrière. D'un côté, elle contribue à délimiter et préserver l'espace identitaire collectif, de l'autre elle constitue un obstacle, empêche l'interpénétration, renvoie l'*autre* au-delà de l'enceinte occupée par le *nous* collectif. Cependant il s'agit d'une donnée qui, du point de vue identitaire, est conditionnée historiquement. La langue devient un facteur identitaire important au moment de la formation des États-nations modernes, au 19<sup>e</sup> siècle, en rapport avec le poids identitaire culturel que lui a accordé la philosophie de Johann Gottfried Herder.<sup>24</sup> La fonction identitaire de la langue, on le sait, est un point sensible des relations entre les Canadiens-Français et les Canadiens-Anglais depuis le début du 19<sup>e</sup> siècle jusqu'à la série des lois linguistiques des années 1960 et 1970 qui ont rencontré tant d'aversion parmi les anglophones et les allophones québécois, notamment. La question linguistique et la relation entre les cultures majoritaire et minoritaire étaient impliquées, également dans les débats qui ont accompagné les deux référendums québécois sur la souveraineté de la province (1980, 1995).

L'importance de la barrière linguistique qui scinde la culture canadienne, en particulier la littérature, en deux sphères distinctes, anglophone et francophone, et qui ne communiquent entre elles qu'épisodiquement, a conduit les auteurs du présent livre à confronter la littérature à l'art qui associe la parole à l'image – le film. La littérature doit, pour construire l'image de *soi* et de l'*autre*, recourir à la langue si bien que la barrière linguistique est directement impliquée dans l'intentionnalité même (on ne s'adresse qu'à *sa* collectivité, non à celle qui utilise l'*autre* langue). Par contre le récit filmé peut laisser parler l'image qui est susceptible d'avoir une prise directe sur le spectateur et d'éviter, au sein du langage filmique, les limitations imposées par la langue nationale.

Certes, une autre confrontation, plus radicale, s'offre : celle avec d'autres arts, bien plus émancipés que le cinéma en matière linguistique. La peinture s'exprime directement en images, l'architecture et la sculpture présentent, de plus, l'avantage d'investir l'espace public et d'assumer ainsi un type de symbolique et de discours collectifs.

23) Cf. Groupe  $\mu$ . *Rhétorique de la poésie*. Paris : Seuil, 1990, pp. 96 sqq.

24) Cf. Bellavance, Marcel. *Le Québec au siècle des nationalités*. Montréal : VLB 2004.

Plusieurs études pertinentes ont déjà exploré cette problématique en montrant la réceptivité du discours identitaire à la présence de l'*autre*, du moins en ce qui concerne la situation québécoise.<sup>25</sup> Il en appert, comme en littérature, à quel point la problématique identitaire reste liée au facteur temporel – autrement dit à la mémoire. Plusieurs ouvrages, consacrés au cinéma, vont également en ce sens.<sup>26</sup> La raison pour laquelle nous avons limité notre attention à la comparaison de la situation littéraire à celle qui caractérise le cinéma canadien est liée à la valorisation de la composante dynamique de la mémoire culturelle que le film et la littérature mettent en oeuvre sous forme de récit. En effet, le récit identitaire – une histoire au sein de l'Histoire – se prête sans doute le mieux à exprimer la complexité de l'appréhension de *soi*, de l'*autre* et du monde.

### 1.2.2 Image de soi et image de l'autre - modèles identitaires

La création artistique n'est pas seulement une appréhension ou une représentation du monde, mais aussi un geste et un acte qui intervient dans le cours des choses, intentionnellement ou non. L'art n'échappe pas à la collusion de l'esthétique et du politique, à condition d'envisager le politique au sens large de l'espace public – l'*agora*. La problématique identitaire, notamment dans sa dimension collective, n'y échappe pas. Elle constitue un champ d'investigation commun à plusieurs domaines – philosophie, sociologie, histoire, entre autres. Que le domaine littéraire, en ce sens, soit exploité par l'historiographie ou par la sociologie est un fait. Du côté des sociologues et des historiens, plusieurs démarches théoriques ont été entreprises en vue du rapprochement de la critique littéraire.<sup>27</sup> Des réflexions analogues animent également la critique littéraire.<sup>28</sup> Quoi qu'il en soit, la relation entre le littéraire (l'esthétique) et le politique (le social) nécessite un dénominateur

---

25) Cf. Morisset, Lucie K. «Un ailleurs pour l'Amérique. 'Notre' patrimoine et l'invention du monument historique au Québec». *Globe*, 10, 1, 2007, pp. 73-105. L'auteure documente l'influence des la clientèle touristique des États-Unis sur les travaux de la Commission des monuments historiques française (1913-1939) au moment d'établir la liste des monuments nationaux. Voir aussi le livre consacré à la présence des anglophones dans l'histoire de la ville de Québec : Blair, Louisa. *Les Anglo: La face cachée de Québec*. Montréal: Sylvain Harvey, 2005.

26) Armatage, Kay, Banning, Kass, Longfellow, Brenda, Marchessault, Janine (ed.). *Gendering the Nation, Canadian Women's Cinema*. Toronto: University of Toronto Press, 1999; Beard, William, White, Jerry (ed.). *North of Everything, English-Canadian Cinema Since 1980*. Edmonton: University of Alberta Press, 2002; Dickinson, Peter. *Screening Gender, Framing Genre, Canadian Literature into Film*. Toronto: University of Toronto Press, 2007; Elder, Bruce. *Image and Identity: Reflections on Canadian Film and Culture*. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1989; Leach, Jim & Sloniowski, Jeannette (ed.). *Candid Eyes, Essays on Canadian Documentaries*. Toronto : University of Toronto Press, 2004; Loiselle, André, McSorley, Tom (ed.). *Self Portraits, The Cinemas of Canada Since Telefilm*, Ottawa, The Canadian Film Institute 2006; George Melnyk. *One Hundred Years of Canadian Cinema*. Toronto: University of Toronto Press, 2004; White, Jerry (ed.). *The Cinema of Canada*. London & New York : Wallflower Press, 2006.

27) Lassave, Pierre. *Sciences sociales et littérature. Concurrence, complémentarité, interférences*. Paris : Presses universitaires de France, 2002; Bourdieu, Pierre. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris : Seuil, 1992, notamment p. 80. Quant au Canada, il faut mentionner les travaux de Gérard Bouchard et Marcel Bellavance où la question identitaire et nationale est étudiée en rapport avec la culture. Voir ci-dessus p. 25, note 19.

28) Mata Barreiro, Carmen. « Introduction. Étranger et territorialité. D'une approche pluridisciplinaire à une approche transdisciplinaire. » *Globe*. 10, 1, 2007, pp. 15-29.



commun – l'axiologie. En critique littéraire, la réflexion sur la structure axiologique du champ littéraire et sur la dynamique du rapport entre la norme esthétique (le code) et les textes fait partie des considérations de Jan Mukařovský<sup>29</sup> et de Felix Vodička.<sup>30</sup> Par un versant opposé, non plus du côté littéraire, mais sociologique, la question a été étudiée par Pierre Bourdieu<sup>31</sup> ou la critique sociologique de Jacques Dubois.<sup>32</sup>

L'interférence de l'acte individuel qu'est l'oeuvre d'art et de sa dimension collective, publique, entre donc dans la dynamique axiologique de la transformation du code. Si nous voulons saisir la problématique identitaire en diachronie, il convient de l'envisager comme une transformation et interaction des configurations identitaires, de type paradigmatique, que nous proposons d'appeler modèles identitaires. Ceux-ci sont conditionnés historiquement, et une fois constitués, s'inscrivent dans l'imaginaire qui assure leur « longue durée » et leur réactivation éventuelle, à distance de décennies, dès que la situation s'y prête.

Comment peut-on modéliser, de ce point de vue, l'identitaire? Il convient de distinguer deux entités : (1) les *éléments constitutifs* et (2) les *relations structurantes*. Quant au premier point, il est possible d'adapter le modèle interprétatif triadique général *Anthropos-Cosmos-Logos*, proposé par l'École de Liège<sup>33</sup> (voir ci-dessus). Cette triade semble former une constante anthropologique. Toutefois, en ce qui concerne la problématique identitaire, une modification s'impose du fait même de la nature complexe et variable de la composante anthropique, car l'*autre* peut tout aussi bien être assimilé au *sujet* que réifié en *objet*. De plus, le modèle liégeois ne permet pas de prendre en considération la dimension axiologique de la problématique identitaire. Aussi semble-t-il convenable de transformer le triangle noétique *Anthropos-Cosmos-Logos* en scindant la composante anthropique en *position subjectale* et en *position objectale*. La composante non-anthropique (*Cosmos*) s'appliquerait alors à la sélection et la structuration des topiques identitaires. Quant au *Logos*, il faut envisager non seulement sa fonction sémantisante au niveau du texte, mais aussi son statut axiologique au sein du discours identitaire.

(1) Les *éléments constitutifs* comprennent les composantes anthropiques, distribuées en *position subjectale* et *position objectale*, les *topiques* identitaires et le *langage*. Au niveau du texte, l'*Anthropos* se manifeste aussi bien dans le jeu de la perspective narrative ou le positionnement du sujet lyrique que dans le statut conféré à d'autres personnages ou personnes. C'est dans la « distribution des rôles » entre les deux positions, *subjectale* et *objectale*, et qui est exprimée par les stratégies langagières, énonciatives, qu'il faut voir le fondement du modèle identitaire. Les qualités respectives des deux positions sont alors déterminées par la nature des référents. Le cas le plus simple semble celui du *nous* collectif, monolithique et indifférencié, qui rejette l'*autre* – *eux*, dans la position objectale, réifiante, en lui déniait la parole. Différentes sont les situations où les collectivités se fragmentent, où le *nous* et le *eux* deviennent pluriels en se scindant en une pluralité des

29) Mukařovský, Jan. *Studie z estetiky*. Praha : Odeon, 1966; *Cestami poetiky a estetiky*. Praha : Československý spisovatel, 1971.

30) Vodička, Felix. *Struktura vývoje*. Praha : Československý spisovatel, 1969.

31) Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil, 1992.

32) Dubois, Jacques. *L'institution de la littérature*. Paris-Bruxelles : Nathan-Labor, 1978.

33) Cf. Groupe µ. *Rhétorique de la poésie*. Paris : Seuil, 1990, p. 96 sqq.

je, où la distinction entre la *mêmeté* et l'*ipséité* entre en ligne de compte.<sup>34</sup> D'autre part, si l'*altérité* semble être cantonnée pour la plupart dans la position objectale, étant la vision que le *sujet* a de l'*autre*, elle n'y est pourtant pas condamnée, car elle peut s'impliquer sous formes diverses dans la *position subjectale* et recevoir ou (re)trouver la parole, s'énoncer. L'*autre* lui aussi peut apparaître soit monolithique, soit pluriel ou fragmenté, comme le *sujet*.

Les éléments anthropiques de la position subjectale/objectale se complètent par les composantes qui catégorisent le rapport entre l'homme et le monde – en particulier l'espace et le temps. L'appréhension de *soi* et de l'*autre* est liée à l'appropriation ou la non-appropriation d'un lieu; le temps, pour sa part, représente la mémoire – tant individuelle que collective. Cette thématique identitaire s'exprimera le plus souvent à travers des *topiques spécifiques*, récurrentes, et qui apparaissent, en fonction de la thématique, en diverses combinaisons, doses et qualités: nation, État, ethnicité, autochtonicité, religion, langue, colonisation, immigration, traditions, histoire, mémoire, pays, etc.

L'importance du troisième élément constitutif – le langage – découle à la fois de sa fonction d'instrument d'expression, mais aussi de sa fonction identitaire. En effet, le choix de telle ou telle langue, de tel ou tel registre n'est pas neutre. Il signifie, il fait partie d'une vision du monde. Le dit et le non-dit, les mots et le silence sont également parlants. La cécité sémantique elle aussi peut entrer comme composante dans le modèle identitaire.

(2) Il est clair qu'il faut compléter les éléments constitutifs du *triangle noétique* par les *relations structurantes* – exclusion, inclusion, médiation – qui déterminent la configuration du modèle identitaire. Là aussi des nuances d'intensité peuvent influencer sur la radicalité ou sur la forme atténuée du modèle, surtout en ce qui concerne le premier et le deuxième type de relation. La médiation représente en fait une inclusion détournée. Un exemple typique, étudié dernièrement par Jacques Cardinal, est la substitution de l'Anglais ennemi par l'Écossais dans *Les Anciens Canadiens* (1863) de Philippe Aubert de Gaspé et le remplacement du conflit collectif par le thème individuel de la dette d'amitié (avec renversement de la situation de supériorité/infériorité, vainqueur/vaincu).<sup>35</sup>

Les deux entités – *éléments constitutifs* et *relations structurantes* – composent les différents modèles que nous exemplifierons à propos de la littérature canadienne-française et québécoise (voir plus loin II.1, p. 38).

Toute oeuvre littéraire ou création artistique qui implique une problématique identitaire doit se mesurer à un type de discours collectif, de société. Le plus souvent, ce discours n'est conceptualisé qu'en partie seulement et, malgré une apparente homogénéité, il est disparate, ne serait-ce que plusieurs modèles identitaires s'y heurtent en s'excluant ou en s'influençant. Il arrive qu'un modèle s'impose comme la dominante et le paradigme d'une période. La dominance ne signifie pas l'éviction ou l'inexistence d'autres modèles qui peuvent accompagner la dominante en sourdine avant de se hisser en position de

34) Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990; Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Les termes respectifs sont *mêmeté/ Gleichheit* et *ipséité/ Selbstheit*.

35) Voir Cardinal, Jacques. *La Paix des braves. Une lecture politique des Anciens Canadiens de Philippe Aubert de Gaspé*. Montréal : XYZ, 2005.

référence paradigmatique. Le contexte historique et les transformations du « discours national » impliquent la nécessité de prendre en considération la dialectique de la continuité/discontinuité et de cerner les zones de passage et de changement.

Si la philosophie, comme le montre la partie introductive du livre, ne saurait éluder le rapport existant entre la problématique identitaire d'une part et l'éthique et la politique d'autre part, la critique littéraire, elle, devra tenir compte à la fois de la dimension noétique et du facteur historique. Les transformations de la société canadienne incitent à tenter une typologie des modèles identitaires. Ceux-ci représentent toutefois une abstraction de ce qui, dans les oeuvres, ne s'exprime que partiellement. Il est difficile d'éviter le piège heuristique que tend, d'un côté, la nécessité de l'abstraction et de la généralisation et, de l'autre, l'analyse des textes concrets où il faut prévoir l'« impureté » ou la pluralité des références axiologiques. C'est dû également au fait que l'art, comme il a été constaté plus haut (voir p. 24), non seulement thématise ou conceptualise, mais qu'il peut, à la différence de la philosophie ou des sciences, exprimer ce qui n'a pas encore accédé au stade de la conceptualisation ou de la thématisation. Il peut même plus : exprimer le silence, le vide, l'absence : tout aussi significatifs.