

Université de Montréal

**Penser l'identité et le rapport à l'Autre au Québec, perspectives selon la pensée de
Kitaro Nishida**

par

Mélany Boucher

Études religieuses

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître en sciences des religions

Études religieuses

Décembre 2019

©Mélany Boucher

Université de Montréal

Études religieuses / Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**Penser l'identité et le rapport à l'Autre au Québec, perspectives selon la pensée de
Kitaro Nishida**

Présenté par

Mélany Boucher

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Jean-François Roussel

Président rapporteur

Denise Couture

Directrice de recherche

Solange Lefebvre

Membre du jury

Résumé

De la Révolution tranquille jusqu'aux événements de la Commission Bouchard-Taylor, la question des relations interculturelles et interreligieuses au Québec a occupé une large place dans les débats publics. Selon de nombreux auteurs, des rapports particuliers se seraient établis au cours de l'histoire entre des « représentations identitaires » et des « événements » spécifiques à une culture canadienne-française. Cette particularité relationnelle, qui se caractérise sous forme de « liens imaginaires » avec certains « événements historiques », aurait paradoxalement la propriété de provoquer une coupure avec le passé. Cette dynamique des rapports que nous nous représentons au Québec et que nous situons dans une perspective d'interconnexion entre ce qui représente le « nous » et ce qui représente l'Autre renferme une voie intéressante de réflexion sur une autre façon de penser le rapport à l'Autre au Québec.

Aborder cette question en s'inspirant de la pensée de Kitaro Nishida, philosophe japonais du début du XXe siècle dont les œuvres ont été traduites par une auteure, Jacynthe Tremblay, offre une perspective inédite sur la question de l'identité et de sa relation avec le monde qui l'entoure. Nishida a parlé du rapport entre le « je » et le « tu », à partir duquel il est parvenu à montrer en quoi le « je » de la subjectivité moderne (la conscience du « je » qu'il a de lui-même) pose problème pour cette altérité. Il propose de déconstruire cette conscience de soi pour pouvoir envisager une nouvelle conscience de « soi » et de l'« Autre », qui culminera avec la notion de « véritable soi » et ultimement avec un rapport à l'« Autre-absolu » ou le « monde historique ». Ces notions intrinsèques sont considérées par Nishida comme fondamentales pour l'existence humaine et essentielles à une harmonie des différences.

Mots-clés :

Dialogue
Interculturel
Interreligieux
L'Autre
Catholicisme
Philosophie
Altérité
Relation
Identité

Abstract

From the Quiet Revolution to the all-encompassing events of the Bouchard-Taylor Commission, the issue of intercultural and interfaith relations in Quebec still occupies a large part of public debate. Many authors have shown that particular relationships would have settled in the course of history between “representations of identity” and “events” specific to a French-Canadian culture. This relational peculiarity, which is characterized in the form of “imaginary links” with certain “historical events”, would paradoxically have the property of causing a break with its past. This dynamic of relationships that we represent in Quebec and that we situate in a perspective of interconnection between what represents the “we” and what represents the “Other” is an interesting way of thinking about it in another way. To think about the relationship to the “Other” in Quebec. Addressing this question, inspired by the thought of Kitaro Nishida, a Japanese philosopher of the early 20th century, whose works have been translated by an author, Jacynthe Tremblay, offers an unprecedented perspective on the question of identity and its relation with the world around him. Nishida will speak about the relationship between the “I” and the “you” from which he will be able to show how the “I” of modern subjectivity (the consciousness of “I” that he has of himself) is a problem to this otherness. He proposes to deconstruct this self-consciousness to be able to envisage a new consciousness of “self” and of the “Other” which will culminate in the notion of “true self” and ultimately to a relation to the “other-absolute” or the “Historical world”. Intrinsic notions considered according to Nishida, fundamental to human existence and essential for a harmony of differences.

Keywords :

Dialogue
Intercultural
Interreligious
Other
Catholicism
Philosophy
Otherness
Relationship
Identity

Table des matières

| | |
|---|----|
| Introduction..... | 1 |
| Contexte d'émergence du sujet..... | 1 |
| Contextualisation des événements autour de la CBT..... | 2 |
| Problématique..... | 3 |
| Le malaise identitaire..... | 4 |
| La relation selon Kitaro Nishida..... | 6 |
| Kitaro Nishida (1875-1945) / Question de recherche..... | 7 |
| Cadre conceptuel..... | 8 |
| L' « identité »..... | 8 |
| L' « Autre »..... | 10 |
| Le « Québécois »..... | 10 |
| Méthodologie..... | 11 |
| Chapitre I : Rapport « identité » et « événement historique »..... | 14 |
| Introduction..... | 14 |
| 1.1. Le concept majorité-minorité : un double statut difficile selon Gérard Bouchard..... | 16 |
| 1.2 Une construction identitaire / un rapport entre langue et identité..... | 19 |
| 1.2.1. Pertinence de l'étude de cas..... | 20 |
| 1.2.2. Un rapport majoritaire-minoritaire / construction du stéréotype..... | 21 |
| 1.2.3. Fonction constructive du stéréotype dans l'identité: théorie de Bres, selon Remysen..... | 22 |
| 1.2.4. Le jeu des ethno-sociotypes de Bres, selon Remysen..... | 23 |
| 1.2.5. L'utilité ou la nocivité des stéréotypes dans la production identitaire..... | 24 |
| 1.2.6. Le recours au stéréotype/ résultats d'analyse de Remysen..... | 26 |
| Conclusion..... | 30 |
| 1.3. L' « identité québécoise » / un rapport à l'histoire..... | 30 |
| Introduction..... | 30 |
| 1.3.1. Contextualisation de l'étude de cas..... | 32 |
| 1.3.2. L'insécurité du minoritaire / fondement à un rapport..... | 33 |
| 1.3.3. La survivance / un mode incantatoire et instrumental..... | 34 |
| 1.3.4. Une histoire désincarnée..... | 37 |
| 1.4. Une construction identitaire / un rapport au catholicisme..... | 39 |
| Introduction..... | 39 |

| | |
|--|-----|
| 1.4.1. La notion d'archive | 42 |
| 1.4.2. La notion de spectre | 45 |
| 1.4.3. Le processus d'archivage | 48 |
| 1.4.4. La société, un « champ social », une structure en mouvement traversée de « flux ».. | 49 |
| 1.5. La Révolution tranquille, perspective d'un chanoine | 52 |
| Introduction..... | 52 |
| 1.5.1. Pertinence de l'auteur..... | 53 |
| 1.5.2. Un récit « occulté » / un nouveau regard..... | 54 |
| 1.5.3. Une rupture..... | 56 |
| 1.5.4. Un retour aux fondements | 57 |
| 1.5.5. La Révolution tranquille en héritage | 61 |
| Conclusion | 65 |
| Chapitre II : Cadre philosophique de Nishida..... | 68 |
| Introduction..... | 68 |
| 2.1. Contextualisation de la philosophie moderne | 69 |
| 2.2. Nishida Kitaro selon Jacynthe Tremblay | 70 |
| 2.3. Historiographie de Nishida Kitaro (1870-1945) | 73 |
| 2.4. Fondements théoriques de la philosophie de Nishida..... | 73 |
| 2.4.1. La notion d'expérience pure..... | 73 |
| 2.4.2. La notion du « soi » chez Nishida | 76 |
| 2.4.3. La conscience du « soi »..... | 77 |
| 2.4.4. Notion d'identité : le « soi » personnel, ou le « je » de la relation..... | 78 |
| 2.4.5. Les composantes de la personnalité selon Nishida et la question de l'identité | 79 |
| 2.4.6. La relation « je-tu » : point culminant de l'« autoéveil », selon Nishida | 82 |
| 2.4.7. Logique du « <i>basho</i> », selon Nishida | 84 |
| 2.4.8. Le sentiment religieux et la notion de Dieu chez Nishida..... | 87 |
| Chapitre III : L'identité intégrée dans un rapport à l'histoire | 93 |
| Introduction..... | 93 |
| 3.1. Malaise identitaire / difficultés des rapports / récapitulation | 94 |
| 3.2. L'expérience pure : sortir de la dualité / perspective d'un nouveau rapport..... | 96 |
| 3.3. La relation « je-tu » pour penser le rapport à l'« Autre »..... | 100 |
| 3.4. Le monde historique pour penser le rapport à l'« Autre-absolu » | 102 |
| Conclusion | 105 |

Bibliographie..... 110

À mes enfants,

Victor, ma force et ma fougue, et Théo, le soleil de ma vie...

Remerciements

Avant de rédiger ce mémoire, je n'avais aucune idée de l'ampleur du travail qui m'attendait. Quand je songe cependant à toute la beauté des émotions qui ont mené à cet accomplissement de soi et à ce dépassement, je me dis que le chemin en valait la peine.

Ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans les encouragements et les judicieux conseils de ma directrice de recherche, madame Denise Couture. Je tiens à la remercier pour tout le temps qu'elle a consacré à la réalisation de ce projet.

Un grand merci à mon conjoint, Serge Dumont, pour tout l'amour que nous avons l'un pour l'autre et pour les gens qui nous entourent. Merci de m'avoir appuyée dans la rédaction de ce mémoire. Merci pour ta compréhension, ton ouverture d'esprit et ta patience. Un grand merci à mes enfants, Victor et Théo. Merci pour votre amour, votre immense ouverture, votre compréhension et votre admiration pour toutes mes réalisations. Un grand merci aussi aux enfants de mon conjoint, Anna-Alexandra et Léo-Philippe. Merci de m'avoir accueillie dans votre vie.

Je tiens aussi à remercier ma famille. Ma mère, pour m'avoir transmis la bonté, la générosité, la persévérance, le courage, la patience et l'importance du bien-être commun. Merci à mon frère Dominic, que j'admire pour son courage, sa détermination et son sens de l'humour. Et merci à mon père, Léo, qui nous a quittés il y a déjà 33 ans. Merci de m'avoir transmis l'amour de la vie.

Introduction

Contexte d'émergence du sujet

Le sujet de ce mémoire se situe dans la trajectoire d'une longue réflexion personnelle sur les plans spirituel, académique et professionnel. Il m'habite et continue à me façonner dans ce parcours qu'est la vie et le monde de la relation qui nous y relie. Née dans une famille pauvre, dès mon plus jeune âge, j'ai été confrontée à la difficulté de chercher mon équilibre dans un monde où l'alcool, la misère sociale, la violence et l'intimidation étaient chose courante. Par manque d'éducation et de connaissances, ma famille ne pouvait me transmettre ce que sont le développement de la conscience de soi, la construction et la reconnaissance de l'identité, la communication et le sentiment de sécurité. À l'âge de douze ans, j'ai vécu la perte d'un être cher, mon père. Cette mort est venue en quelque sorte m'envahir de deux façons. J'ai senti un gouffre immense s'ouvrir sous mes pieds, avec le sentiment vertigineux d'être abandonnée. Mais ironiquement, cela a aussi suscité en moi un vif de désir de vivre pleinement et de « prouver » que la vie vaut la peine d'être vécue. Animée à la fois de la peur et de la force de vivre, je me suis tournée vers des amies, des parents d'amies, des professeurs et d'autres gens qui ont su m'inspirer, m'encourager, me soutenir et me guider vers un avenir plus prometteur. Ce sont ces expériences qui ont forgé en moi la valeur de la relation à l'Autre comme élément primordial de l'épanouissement de cet être qui vit en soi. Sans cette ouverture à l'Autre, la vie en moi se serait probablement fermée et éteinte. C'est cet acte d'aller à la rencontre de l'Autre qui m'a ouvert de nouveaux horizons et m'a permis d'échapper à ma prison psychique. On ne saura jamais mesurer tout à fait l'ampleur de la souffrance que peut causer l'ignorance. En 1995, lors d'un projet international au Bénin, j'ai rencontré des gens avec lesquels je me suis liée d'amitié, et c'est sans aucun doute ce qui a transformé ma façon d'être en relation avec les « Autres ». Leur ouverture sans attentes, leur générosité, leur solidarité, leur gentillesse, leur attitude dépourvue de méfiance, tout cela m'avait profondément touchée. Sans eux, je n'aurais jamais réalisé qu'il existe d'autres manières d'entrer en relation avec les autres que celle d'une posture de méfiance et d'opposition, typique de notre culture nord-américaine. À la suite de cette

expérience, la question du rapport à l'Autre et la nature de notre crainte de la différence ont occupé une grande place dans mes réflexions. En fait, ce que je voulais comprendre et qui orientait mes recherches et mes pensées, c'était surtout l'origine de cette peur de la différence.

Plus tard, les événements entourant la crise des accommodements raisonnables ont provoqué chez moi un sentiment d'urgence et de responsabilité envers les nouveaux immigrants. J'ai senti en cet instant l'importance de comprendre en profondeur l'origine et les causes de cette méfiance qui peut provoquer un braquage identitaire ou une problématique interculturelle et interreligieuse complexe. Les écrits du rapport de la Commission Bouchard-Taylor, rédigés par ces mêmes auteurs, ont été mes premières pistes de réflexion et m'ont dirigée vers des avenues intéressantes et peu explorées.

« Après avoir beaucoup parlé de ce qui nous sépare, il est temps d'explorer l'autre versant de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons devenir. Cet autre versant, c'est celui des valeurs profondes, des aspirations que nous partageons et que nous aimerions traduire en orientations, en programme et en projet rassembleur. Après avoir marqué nos différences, voyons donc ce qui les unit. Tournons-nous vers cet autre versant, qui est vaste et prometteur. On ne l'a pas assez dit : ce que révèlent nos consultations, au-delà des fausses notes bien connues, c'est une ouverture à l'Autre ». (Bouchard-Taylor, 2008. p. 5)

Extrait du rapport abrégé de la Commission Bouchard-Taylor
(Novembre 2008)

Contextualisation des événements autour de la CBT

Les événements de la Commission Bouchard-Taylor, ayant eu lieu de juillet 2007 à avril 2008, ont laissé de nouvelles traces dans le chapitre des épisodes de tensions liés aux différences culturelles. Ce passage a été marqué par la mise en œuvre d'une vaste Commission de consultations sur les pratiques d'accommodement liées aux différences

culturelles à la suite de ce que nous avons nommé « la crise des accommodements raisonnables ». Créée par le gouvernement du Québec à la suite d'une série de controverses associées à un « problème » de gestion des accommodements, cette commission avait pour mandat d'évaluer la situation dans son ensemble et de dresser une ligne de conduite selon un cadre précis. Il était possible d'aborder le mandat de deux manières : au sens large ou au sens étroit. Cette dernière manière, consistant à s'en tenir à la dimension juridique de l'accommodement raisonnable, ne répondait pas aux exigences de la profondeur de la problématique. Suivant les faits, comme M. Gérard Bouchard et M. Charles Taylor (coprésidents de la Commission), nous avons donc choisi d'aborder le sujet dans son sens large, c'est-à-dire dans une perspective qui considère le contenu des témoignages comme l'expression d'un problème identitaire encore vivant. Notre but est de tenter de saisir le problème à sa source, en revenant sur la question de cette « identité ». Afin de mieux comprendre les liens entre « perspectives » et « identité », nous nous pencherons sur l'analyse de textes d'auteurs nous ayant permis de traiter plus en profondeur le problème auquel le Québec fait face. Après avoir recueilli et analysé un corpus de textes et de mémoires et reconstitué des faits, nous constatons, en fonction des auteurs choisis, que les événements témoignent d'une méfiance persistante de la part de Québécois d'origine canadienne-française lorsqu'il est question d'établir un rapport entre « leur » « identité » et ce qui est représenté comme « Autre » qu'eux-mêmes. (Bouchard-Taylor, 2008, p. 21). Pour poursuivre notre réflexion sur la source et la nature de ces inquiétudes à l'égard des « Autres », nous croyons qu'il importe de comprendre l'origine de cette construction identitaire. À travers celle-ci, nous pourrions repérer des éléments pouvant expliquer cette dynamique de rapport. Nous aborderons cette question au chapitre II.

Problématique

L'historique des événements menant à la CBT et les analyses des témoignages des mémoires étant présentés au deuxième chapitre, la présente section s'applique plutôt à en survoler l'orientation, l'organisation et le contenu. D'entrée de jeu, la question du rapport à l'« Autre » au Québec soulève des inquiétudes identitaires chez des Québécois

d'origine canadienne- française à l'égard des autres cultures. Ces malaises, qui se manifestent souvent par le rejet de l'« Autre » ou par un repli identitaire, engendrent à la fois des ambivalences quant à l'avenir de cette culture et semblent créer des difficultés d'ouverture à d'autres possibilités d'être. Elles auraient comme conséquence d'entretenir, au cœur des tensions, les mêmes enjeux sociaux.

Constatant ces faits, Gérard Bouchard nous invite à l'observation suivante : « La réflexion sur la gestion de la diversité ethnoculturelle au Québec s'est toujours heurtée à une même difficulté, une même tension : comment penser conjointement l'avenir de la culture francophone héritée de quatre siècles d'histoire et celui de l'ensemble de la culture québécoise ? » (Bouchard, 2012, p. 21). Cette réflexion nous amène à questionner deux éléments. Le premier concerne la difficulté dans la « gestion » de la diversité ethnoculturelle, qui semble vouloir persister dans l'histoire des Québécois. Nous souhaitons comprendre les motifs profonds qui se cachent derrière ce malaise identitaire. Le deuxième est : quelle perspective nous permettrait d'aborder la question du rapport à l'« Autre » au Québec autrement que dans une vision qui se fonde sur le sentiment d'un « malaise identitaire » et qui aboutit au final par un rejet de l'« Autre » ?

En ce sens, nous pensons qu'il est nécessaire de comprendre le malaise identitaire de manière globale, qui implique essentiellement l'aspect du relationnel dans nos façons habituelles de le représenter et de situer cette dynamique dans la compréhension de ses origines et de son histoire. Nous pensons qu'aborder la question du rapport à l'« Autre » a dans cette vision plus englobante des différentes composantes du relationnel permettra de mieux comprendre en quoi elle pose toujours problème aujourd'hui. Pour mieux saisir la nature de cette insécurité, nous croyons qu'il importe, à partir des témoignages des mémoires de la CBT, de faire un survol de la manière dont se présentent les divers aspects du malaise identitaire au Québec.

Le malaise identitaire

D'après les témoignages qui ont été analysés, nous remarquons que la question du malaise identitaire est encore bien présente dans l'esprit de nombreux Québécois. Nous

l'observons à partir des conclusions tirées de l'analyse des arguments des différents mémoires, qui permettent de constater que le volet identitaire est la catégorie ayant été sujette au plus grand nombre de préoccupations. Celles-ci se manifestent par des appréhensions face aux changements, par une vision plutôt sombre de leur avenir et par un sentiment de perte de repères ou de vide symbolique. Des auteurs ont montré que ces inquiétudes identitaires ont resurgi dans différentes périodes de l'histoire des Québécois. Elles connaîtraient des épisodes d'accalmie suivis de périodes d'effervescence. « Cette insécurité du minoritaire, qui constitue un invariant dans l'histoire du Québec francophone [...] s'est manifestée récemment de diverses façons : résurgence du débat sur la langue, appréhensions suscitées par la mondialisation, nouveau questionnement sur l'identité et l'intégration des immigrants, crainte de ghettoïsation. Durant nos consultations, plusieurs intervenants ont tenu des propos très sombres, évoquant parfois la disparition de la culture francophone. Le sentiment de perte de repères semble aujourd'hui très répandu. Plusieurs considèrent que la Révolution tranquille a détruit les traditions fondatrices et que les grands idéaux qui l'ont nourrie n'ont pas été remplacés ». (Bouchard, Taylor, 2008. p. 77).

D'autres sentiments tels que le vide symbolique, l'impression de non-intégration des nouveaux immigrants à la société québécoise seraient perçus comme une menace à sa survie. Selon Bouchard-Taylor (2008), les témoignages appartiendraient à un passé avec lequel on chercherait à renouer. D'après la formulation du constat, ce passé auquel nous nous référons aurait débuté dans les années 1960 (époque de la Révolution tranquille). Il semble avoir été empreint d'un projet commun social avorté et contenir des événements historiques marquant un point de rupture entre la culture québécoise et ses fondements identitaires.

Nous le constatons, la question identitaire est un sujet sensible au sein d'une culture franco-canadienne au Québec et est difficile à aborder. Cette difficulté semble se manifester principalement lorsqu'il est question d'ouvrir et de questionner les éléments représentatifs, constitutifs de cette identité. Les conséquences de ce problème, nous le constatons, se traduisent dans une difficulté à établir des rapports avec les « Autres », perçus selon cette culture franco-canadienne comme étant une menace à cette « identité ». Considérant ces éléments étant toujours d'actualité, nous pensons qu'une recherche

sur le problème du rapport à l'« Autre » dans un contexte québécois, en s'inspirant de la notion d'identité d'un philosophe nippon du XIX^{ième} siècle, nous permettrait d'aborder cette problématique sous un nouveau regard.

La relation selon Kitaro Nishida

En reprenant la dynamique des rapports telle que nous nous la représentons au Québec, et en la situant dans une nouvelle perspective d'interconnexion entre ce qui représente le « nous » et ce qui représente l'« Autre », nous pensons trouver une voie de réflexion intéressante sur une autre façon de penser le rapport à l'« Autre » au Québec. Nous avons choisi d'aborder cette question en nous inspirant de la pensée d'un philosophe japonais, Kitaro Nishida, dont les œuvres ont été traduites par l'auteure Jacynthe Tremblay. Nous avons approfondi la pensée de ce philosophe de l'histoire contemporaine, puisqu'elle permet d'ouvrir une perspective inédite sur la question de l'identité et de sa relation avec le monde qui l'entoure. Nishida a parlé du rapport entre le « je » et le « tu », à partir duquel il est parvenu à montrer en quoi le « je » de la subjectivité moderne (la conscience du « je » qu'il a de lui-même) pose problème à cette altérité. Il propose de déconstruire cette conscience de soi pour pouvoir envisager une nouvelle conscience de « soi » et de l'« Autre », qui culminera avec la notion de « véritable soi ». Ces notions que nous qualifions d'intrinsèques sont considérées par Nishida comme fondamentales pour l'existence humaine et essentielles à une harmonie des différences. Nous pourrions décrire ce rapport comme une interconnexion entre les aspects intuitifs que possède l'individu grâce à sa propre conscience. Pour Nishida, ce rapport se produit dans un lieu qu'il nomme « *basho* », défini comme « ce en quoi » se situe un contenu ou « ce qui se situe dans » (Tremblay, J., 2000). Le « lieu » ou le « *basho* » de la philosophie de Nishida fait référence à des espaces et des structures internes de l'individu en rapport avec les différents éléments de son univers. Il établira à travers sa logique un vaste système de rapport entre trois « *basho* » et trois « universels ». En résumé, il conclura que la construction et l'épanouissement des individus dépendent de la qualité des rapports que ces derniers entretiendront avec tout ce qui est « autre » qu'eux-mêmes. (Tremblay, 2007. p. 22-23). Nous pensons que cette manière de concevoir le rapport à l'« Autre »

peut offrir une façon de concevoir l'identité au Québec autrement que dans une perspective de défense face à ce qui est menaçant. Avant d'aborder notre cadre conceptuel, nous souhaitons présenter les éléments les plus importants de la philosophie de Nishida qui ont motivé les principales orientations de notre recherche.

Kitaro Nishida (1875-1945) / Question de recherche

Ce qui distingue Kitaro Nishida (1875-1945) de ses prédécesseurs et de bon nombre de philosophes de son époque, c'est son intérêt et son ouverture pour la philosophie occidentale. Tout en conservant ses convictions issues des fondements de la tradition du bouddhisme zen, il s'inspire des principes de la pensée occidentale, ce qui lui permettra d'aboutir à un vaste système philosophique unissant ces deux univers. Cette pensée complexe et profonde est intéressante pour deux raisons. Premièrement, elle a pour fondement une vision globale de l'existence, selon laquelle tout « être » existe et se réalise parce qu'il est d'abord en relation avec tous les éléments qui composent son univers. Cette construction identitaire qui implique une coexistence fondamentale de l'être a motivé notre choix de ce modèle. Deuxièmement, cette philosophie de la relation permet de résoudre la tension qui oppose « sujet » et « objet », issue de nos manières habituelles occidentales de concevoir les rapports entre individus. Cette vision de l'existence humaine ayant pour fondement la relation et cette perspective qui a pour objectif de résoudre l'opposition entre « sujet » et « objet » constituent une voie intéressante pour penser l'altérité sous un regard plus pacifiste et plus ouvert. Nous pensons qu'elle met en œuvre deux principes fondamentaux essentiels dans le contexte québécois : la relation en tant que dispositif et vecteur, indispensable à l'épanouissement des individus vivant dans cette collectivité, et un objectif visant à résoudre les conflits qui persistent dans la pensée dualiste et qui opposent les « Québécois » et les « Autres ». Cette vision représente une voie qui permet de dissoudre les oppositions qui marquent nos différences et nous empêchent d'établir de véritables relations interculturelles et interreligieuses. Elle tiendra lieu de fil conducteur à la question principale de cette recherche que nous pouvons présenter comme suit : Comment penser une construction identitaire d'une culture franco-québécoise d'appartenance catholique autrement que

dans une perspective d'opposition à ce qui est représenté comme « Autre » qu'eux-mêmes ? L'objectif de cette question consiste à ouvrir une voie de réflexion sur de nouveaux modèles de rapport entre les « Québécois » et les « Autres ». Nous croyons que penser le rapport à l'« Autre » autrement, dans le contexte québécois, en revenant sur la question de l'identité, permettrait d'aborder le problème de l'identité et de l'altérité au Québec sous un nouveau regard.

Cadre conceptuel

L' « identité »

L'analyse de la littérature que nous avons effectuée montre que le sens accordé au terme « identité » renvoie à des composantes spécifiques à certaines cultures. Il varie et évolue en fonction de paradigmes sociaux déterminés et selon des traditions et des courants de pensée influents. Lorsque nous comparons les composantes associées au thème « identité » dans la philosophie occidentale et celles associées au même thème dans la tradition orientale, nous constatons une différence marquée. En Orient, plus précisément dans la pensée bouddhiste, on observe que le concept d'« identité » prend racine dans un principe de « coexistence », de sorte que l'individu ne peut être considéré séparément, c'est-à-dire indépendamment des autres éléments de l'univers. Les bouddhistes semblent plus « attentifs aux liens inséparables d'interdépendance qui existent entre les différents éléments composant l'univers. Dans ce vaste organisme, les parties entretiennent les unes à l'égard des autres des relations internes » (Tremblay, 2007, p. 17). Cette notion d'interdépendance implique l'idée qu'il n'existe pas au préalable de séparation) entre « les éléments contradictoires qu'on trouve dans la vie humaine – par exemple l'esprit et la matière, l'individuel et le tout, l'individu et la société, le sujet et l'objet – ils ne s'excluent pas les uns les autres, mais sont fondamentalement en harmonie » (Tremblay, 2007, p. 18). Selon cette notion, le sujet, l'individu ou l'individuel ne peuvent être conçus dans une perspective qui les sépare du reste des éléments du monde ; plus précisément, ils ne peuvent être conçus en dehors de ce qui les relie aux autres. Cette vision

englobante, dans la réalité orientale, des liens relationnels préexistants abolit la dualité qui semble être ancrée dans le rapport sujet-objet en Occident. Pour établir les premières bases de cette vision de la réalité, Nishida développera sa notion de « soi », qui servira de fondement à l'élaboration de sa conception de l'identité. Dans sa pensée, l'identité est pleinement affirmée lorsque l'individu prend conscience du « soi », qui, lui, réfère à deux notions indispensables. La première renvoie à celle « de “non-moi” ou de “non-ego”, qui signifie que l'humain n'est attaché à rien, surtout pas à une supposée “identité” qui lui appartiendrait en propre ou à une “substance personnelle” » (Tremblay, 2007, p. 19). La seconde renvoie à cette perspective de la réalité selon laquelle tous les éléments sont en interrelation. D'après Nishida, c'est lorsque « l'identité du “soi” n'est pas clairement fixée à l'avance que celui-ci peut entrer en relation avec le monde et autrui » (Tremblay, 2007, p. 19). Dans la littérature nishidienne, nous remarquons que le concept d'identité intègre de nombreux thèmes, tels que le « moi », le « soi », la « personnalité », le « sujet » et le « je », qui sont eux-mêmes définis par des notions interreliées. Par exemple, dans la pensée bouddhiste, « la personnalité » est constituée d'un ensemble d'éléments étant tous interdépendants. Elle est représentée par « la constitution physique ou matérielle, la sensibilité affective, notre équipement socioculturel, les tendances à agir et la capacité d'attention sélective ou la conscience » (Tremblay, 2007, p. 20). Le « moi » devient un véritable « soi » lorsqu'il prend conscience de ces éléments qui le constituent et qu'il parvient à entrer en relation avec les autres. Selon Tremblay, la critique de Nishida à l'endroit de la conception de l'identité de la philosophie moderne vise essentiellement la tendance de l'humain à s'identifier uniquement à la conscience.

En nous référant aux textes d'analyse, nous pouvons établir que l'identité est d'abord « considérée d'un point de vue dynamique, conçue comme une construction et un processus continu et non comme une propriété permanente et immuable. Cette construction de l'identité, sociale ou ethnique, fait appel à un certain nombre de catégories culturelles, telle que la langue ou la religion » (Ch. Bouchard, 1998, p. 36-38, cité dans Remysen, 2004, p. 96). Au Québec, nous le verrons plus loin, cette construction renvoie d'abord à des composantes identitaires appartenant à trois catégories : l'histoire, la religion et la langue.

L' « Autre »

L'analyse des textes montre qu'au Québec de nombreuses représentations associées au concept de l'« Autre » posent problème, puisque ce à quoi il renvoie est organisé et structuré selon une perspective qui divise et oppose deux groupes, le « nous » et les « Québécois ». Chez Nishida, penser l'« Autre » à partir de la relation « je-tu » nous apparaît comme une voie intéressante, qui permet de substituer l'« Autre » sous la catégorie d'« objet classifiable » (Tremblay, 2007, p. 60). L'« Autre » n'est plus un objet de satisfaction personnelle mais un « tu » « dans » la relation. Dans cette perspective, Nishida fait intervenir deux principes auxquels nous nous sommes attardés. Le « tu » aux yeux du « je » est une conscience qui reste inaccessible, et vice-versa. En ce sens, « si la conscience du “tu” n'est pas celle du “je”, si le second n'est pas autorisé à connaître le contenu de la conscience d'un vis-à-vis totalement indépendant de lui et situé hors de lui, cela signifie que le “je” et le “tu”, loin d'être interchangeables, sont absolument différents l'un de l'autre. Autrement dit, ils sont l'un en regard de l'autre l' “autre absolu” » (Tremblay, 2007, p. 61). D'après Tremblay, cette notion nishidienne de l'« autre-absolu » ne se limite pas à la relation interpersonnelle mais s'étend à l'ensemble des éléments qui déterminent le « soi » et avec lesquels l'individu peut entrer en rapport. L'« Autre » n'est plus conçu dans une perspective d'opposition mais plutôt selon une vision de nécessaire interdépendance. D'après Nishida, « le “je” est un être relationnel qui se construit au hasard de ses rencontres soit avec le “monde de la nature”, soit avec un autre “soi personnel” (le “tu” de la relation “je-tu”), soit encore avec l' “autre” qu'il était hier et l' “autre” qu'il deviendra demain. Il ne peut advenir à lui-même que lorsqu'il est déterminé par ce qui est autre que lui. Sa véritable identité consiste en ceci, que sa relation à soi est relation à l'autre-absolu » (Tremblay, 2007, p. 63). L'« Autre » est conçu dans une perspective où il est un autre soi-même jouant un rôle essentiel à la construction de notre propre identité et contribuant à son plein épanouissement.

Le « Québécois »

Dans la littérature, nous observons que le thème « Québécois » peut se prêter à de nombreuses interprétations. Pour préciser ce concept dont il est question dans ce

mémoire, nous nous sommes arrêtés à une définition que les auteurs Bouchard et Taylor présentent dans le rapport de la CBT. Il y est écrit :

« L'expression "Franco-Québécois" est parfois utilisée en ce sens, mais l'auteur l'écarte parce qu'elle n'est pas assez précise; à proprement parler, elle inclut l'ensemble des francophones vivant au Québec (Français, Belges, Haïtiens et autres). Ce qu'il faudrait dire ici, de toute évidence, c'est "Québécois d'origine canadienne-française", afin de bien distinguer ces derniers des Québécois francophones d'autres origines. Il est bien connu (et admis par tous) qu'avant les années 1960 la très grande majorité des membres de la population francophone au Québec se désignaient comme "Canadiens français". Mais la référence (même au passé) à cet ethnonyme a pour effet d'indisposer un certain nombre de Québécois (d'origine canadienne-française...), alors même qu'il est encore fortement revendiqué aujourd'hui par un certain nombre de francophones et qu'il est parfois utilisé par divers auteurs pourtant peu suspects d'ethnicisme (par exemple: M. McAndrew, 2001, p. 219; L. Meney, 2010, p. 292, passim; J. Létourneau, 2008, et autres; M. Labelle et alii, 2007, p. 102, L. Rousseau, 2012, p. 5, 11; etc.). On a fait valoir que cette référence à une origine ethnique choquait les tenants actuels d'une nation plus 'civique' (P.-M. Noël, M. Pâquet, 2009, p. 17). Il est vrai que, pour certains, l'appartenance canadienne-française a perdu sa signification première et son emprise symbolique, mais pour d'autre, il en va autrement » (Bouchard, 2012, p. 27).

Méthodologie

L'approche utilisée dans ce mémoire sera une analyse textuelle et théorique des représentations du rapport à l'« Autre » entre une conception orientale et une conception basée sur une situation occidentale. Jacynthe Tremblay est l'auteure dont nous nous inspirerons pour ce cadre théorique spécifique. Spécialiste de la philosophie orientale, elle est la principale traductrice des écrits de Kitaro Nishida, philosophe nippon du début

du XXe siècle dont la pensée propose, à la suite d'une longue confrontation entre ses propres principes fondamentaux de la tradition orientale et les grands principes philosophiques de l'Occident de l'époque, une voie qui permet une fusion entre deux manières de concevoir le rapport à l'« Autre ». Cette approche nous paraît intéressante pour mettre un terme à la reproduction de nos confrontations et de nos oppositions, afin qu'elles cessent de se perpétuer. Elle permet également de réfléchir à des solutions originales pour résoudre ces difficultés.

Dans ce mémoire, nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à la question suivante: comment peut-on expliquer le malaise identitaire des « Québécois » à partir des représentations ou des composantes identitaires qui sont les leurs, et quel effet a cette identité sur leurs comportements, en particulier sur les relations avec les « Autres »? La théorie du rapport à l'« Autre » chez Nishida nous servira de cadre de référence pour penser autrement cette manière de concevoir la relation. Elle a pour objectif de mettre en évidence des liens entre des processus de construction identitaire de certains Québécois et des dynamiques de contacts entre ces derniers et ce qui est représenté comme l'« Autre » que soi-même, « Autre » étant ici leur langue, leur catholicisme et leur histoire. Cette approche nous permettra de mieux comprendre les différents modèles de rapport expliquant ce processus de formation et de différenciation.

En effet, elle permettra d'indiquer certains éléments qui posent encore problème aujourd'hui dans la dynamique des rapports au Québec. Elle permettra également d'entreprendre une réflexion sur des solutions à nos manières de penser actuelles. Nous espérons que ce mémoire apportera une contribution à la réflexion sur la dynamique des rapports entre ce qui est représenté comme l'« identité » des « Québécois » et les représentations de l'« Autre ».

Effectuer une revue d'ouvrages et d'articles universitaires sur le sujet nous aidera à éclaircir la question de la réconciliation avec un passé difficile sous l'angle d'une ouverture à l'« Autre ». La manière de procéder pour ce travail a consisté essentiellement à faire une lecture analytique des textes choisis, à reprendre un cadre philosophique oriental inspiré de Nishida et à poser un nouveau regard sur une manière de concevoir le rapport à l'« Autre » dans le contexte québécois. L'interprétation des textes suivra ce

cadre conceptuel, et l'organisation des données sera faite sous forme de thématiques.

Le premier chapitre contextualise le problème et pose ses premières assises. Le deuxième chapitre présente une analyse des différents modèles de rapport qui se sont développés entre ce qui est représenté comme les fondements de l'« identité » et ce qui est conçu comme ce qui est « Autres », dans le contexte québécois. Le troisième chapitre nous amène à plonger dans la philosophie de Kitaro Nishida et à expliquer une nouvelle manière de concevoir l'identité dans un rapport à l'« Autre ». Le quatrième et dernier chapitre reprend le cadre philosophique de la relation chez Nishida et pose un nouveau regard sur une manière de concevoir l'« identité », dans une perspective qui intègre un rapport nécessaire à l'« Autre-absolu », dont le monde historique. Nishida parle de se réapproprier notre relation avec le « monde historique ». Cette vision ouvre une piste de réflexion quant à l'élaboration de solutions par rapport à nos manières habituelles d'interagir avec les nouveaux immigrants et suscite une question : que reste-t-il de notre « histoire » ?

Chapitre I : Rapport « identité » et « événement historique »

Introduction

La CBT a été l'occasion de constater que la question des relations interculturelles et interreligieuses au Québec occupe toujours une large place dans les débats publics. Elle nous a permis de saisir et de mettre en avant la présence d'un phénomène qui semble perdurer, étant alimenté par certaines conduites de la part des nouveaux immigrants perçues comme une menace à l'intégrité identitaire. La situation québécoise présente certaines particularités, de sorte qu'elle diffère de ce qui se passe ailleurs au Canada. De nombreux auteurs ont montré que des rapports singuliers entre des « représentations identitaires » et des « événements » spécifiques à une culture canadienne-française se seraient établis au cours de l'histoire. Le lien qui préexiste entre le concept « identité » et celui d'« événements historiques » est fort et persistant, au point qu'il apparaît impossible de les dissocier. Il en résulterait une difficulté à remettre en question cette « identité », puisqu'elle repose sur l'intégrité des représentations accordées à des « événements » associés à des « moments historiques ». Pour mieux comprendre les caractères spécifiques à cette situation, nous avons choisi d'étudier des textes d'analyse de mémoires qui ont été déposés lors des audiences. Des œuvres historiques, telles que *Histoire du Québec contemporain. De la Confédération à la crise* (Linteau, Durocher et Robert, 1989), les œuvres sociologiques d'É.-Martin Meunier (É.- Martin Meunier, 2014, 1998, Bock, Martin et É.- Martin Meunier, 2015), *L'interculturalisme : Un point de vue québécois* de Gérard Bouchard (Bouchard, Gérard, 2012) et différents ouvrages universitaires ayant analysé les mémoires présentés lors de la CBT sous différents types de rapports, par exemple la langue française, l'argument histoire et le catholicisme (Lemire-Lafontaine, 2010 et Remysen, 2004 et Gagnon-Tessier, 2014), ont été éclairants. Ces textes nous permettent de dégager un portrait général d'une construction identitaire au Québec, établi dans une dynamique bien particulière de rapports qui semble se jouer sur des concepts et des symboles associés à des éléments spécifiques de leur trajet.

Le mémoire d'Émilie Lemire-Lafontaine (2010) présente une analyse intéressante, qui

permet d'établir des liens entre certaines composantes identitaires associées à des événements historiques. Étudiante à la maîtrise en sociologie, Lemire-Lafontaine a entrepris une recherche dont l'objet porte sur le rapport à l'histoire de la majorité francophone de souche canadienne-française. Elle montre que le contenu des déclarations portant sur les représentations identitaires témoigne d'un « rapport particulier à l'histoire, à la continentalité, à la langue, au religieux ainsi qu'à la “survivance” de la collectivité franco-québécoise » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 6). Cette particularité relationnelle, qui se caractérise sous forme de « liens imaginaires » avec certains « événements historiques », aurait paradoxalement comme propriété de provoquer une coupure avec son passé. Nous présenterons à travers ce chapitre une manière dont se serait produit ce phénomène, à partir d'analyses de textes rédigés par des Franco-Québécois.

Le mémoire de Lemire-Lafontaine nous permet de « saisir une part de la logique interne des représentations identitaires québécoises contemporaines portées sur la majorité franco-québécoise de souche canadienne-française » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 6) et de repérer les premiers modèles de construction identitaires élaborés selon une dynamique de rapport avec certains événements de leur histoire.

Le présent chapitre vise d'abord à dégager de l'analyse des mémoires certains éléments de représentation identitaire associés au thème « histoire ». Nous pourrions observer les différentes caractéristiques de cet agencement et esquisser un premier modèle de construction identitaire dans un rapport particulier à son histoire. Nous chercherons à comprendre cette dynamique, et ce, en trois étapes. Premièrement, sous quelle forme de rapport se sont construites les représentations identitaires chez cette collectivité franco-québécoise. Deuxièmement, à travers quels modèles elles ont évolué au cours de leur histoire, et troisièmement, dans quelle mesure elles constituent un obstacle lorsqu'il est question des relations interculturelles et religieuses au Québec.

Avant de poursuivre notre réflexion sur le sujet, nous croyons pertinent de reprendre certaines pistes que l'on retrouve dans les ouvrages « *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation* » de Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008) et « *L'interculturalisme: un point de vue québécois* » de Bouchard (2012). Nous pourrions y voir apparaître certaines

assises d'un fondement identitaire que Lemire-Lafontaine (2010), Louis-Charles Gagnon-Tessier (2014), Wim Remysen (2004) ainsi qu'É.-Martin Meunier, (2003-2013) reprennent et analysent sous diverses formes. Nous présenterons ce chapitre en trois étapes. Premièrement, nous présenterons, à partir du mémoire de Lemire-Lafontaine, une manière dont s'articulent différentes composantes identitaires dans un rapport particulier à l'« histoire ». Deuxièmement, nous montrerons qu'à travers ce lien particulier avec l'« histoire » semble préexister une autre forme de rapport, que l'on nomme « archival ». Dans sa thèse doctorale, Gagnon-Tessier (2014) montre que cette relation avec les « traces » d'un catholicisme a laissé dans l'imaginaire collectif québécois une structure de construction identitaire spécifique à cette dernière. Un texte de Wim Remysen (2004) nous permet de comprendre une manière dont peut se construire une identité lorsque des rapports majorité-minorité sont impliqués et en quoi les stéréotypes qu'on y décèle établissent une dualité entre la majorité et la minorité. Troisièmement, nous pourrions voir à travers le texte d'É.-Martin Meunier (2003) le témoignage d'un chanoine qui partage sa vision des conséquences lorsque s'effectue une coupure du lien entre des représentations de l'« identité » et ce qui en constitue les fondements. Nous poursuivrons ensuite avec le troisième chapitre, où nous pourrions voir certains liens avec les conséquences de cette forme de « rapport » que le philosophe Kitaro Nishida considère comme le problème de la subjectivité moderne.

1.1. Le concept majorité-minorité : un double statut difficile selon Gérard Bouchard

Dans son œuvre « *L'interculturalisme : Un point de vue québécois* », Gérard Bouchard apporte certaines clarifications à sa vision des rapports entre les cultures. Si nous nous référons à l'ouvrage de Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008), nous pouvons voir qu'il subsiste un lien très étroit entre la mémoire collective, nourrie de certains événements « marquant » l'histoire du Québec, et les sentiments de crainte encore bien présent quant à l'intégrité de l'identité de la « culture majoritaire ».

« Un ensemble de facteurs ont manifestement combiné leurs effets pour provoquer ladite crise. Cela dit, le facteur le plus important est certainement lié à l'insécurité du minoritaire. Il s'agit d'un invariant dans l'histoire du Québec francophone. Il s'active ou se met en état de veille suivant les conjonctures, mais il demeure (et va toujours le demeurer sans doute) au cœur du devenir québécois. On le voit présentement avec la résurgence du débat sur la langue, le nouveau questionnement sur l'identité et l'intégration des immigrants, la crainte de la ghettoïisation du territoire montréalais et les appréhensions suscitées par la mondialisation. Durant nos consultations, plusieurs intervenants ont tenu des propos très sombres, évoquant même la disparition de la culture francophone. Toutes ces inquiétudes révèlent un sentiment de fragilité qui s'exprime de diverses façons. Le passé canadien-français, il faut le rappeler, est le lieu d'un devenir sous tension. Traversé par la préoccupation de la survie, il a nourri une vive conscience des échecs et une volonté d'affirmation. Ces éléments sont très présents dans la mémoire actuelle et ils sont vécus par plusieurs sur le mode de l'engagement et de la fidélité » (Bouchard, Taylor, 2008, p. 186).

Considérant cette persistance de cette insécurité du minoritaire dans l'histoire du Québec francophone, nommé comme invariant et caractérisé comme le facteur le plus important lié à la ladite crise, nous poursuivons notre réflexion sur cet élément clé. « D'autres facteurs ajoutent à cette insécurité chronique. Diverses études ont montré que le sentiment d'une perte de repères est aujourd'hui très répandu. D'autres ont conclu que la Révolution tranquille a détruit les traditions fondatrices, que les grands idéaux qui l'ont nourrie n'ont pas été remplacés ». (Bouchard, Taylor, 2008, p. 186).

À travers ses textes, les auteurs amorceront une première piste de solution à cette tension en affirmant que cette identité, héritée d'un passé canadien-français, doit survivre, et pour cela, elle doit « s'articuler aux autres identités présentes [...] afin de prévenir la fragmentation et l'exclusion [...]. C'est à cette tâche difficile que le Québec doit maintenant s'employer » (Bouchard, Taylor, 2008, p. 79-80). Nous retenons cette affirmation, dans le sens où une identité qui doit survivre doit s'appliquer à une tâche difficile, qui consiste à s'ouvrir et à interagir avec les autres identités de manière

concrète. En quoi cela consiste-t-il exactement dans la praxis ?

Malgré certaines ouvertures intéressantes qu'offre le rapport de la CBT et son ouvrage « *L'interculturalisme : Un point de vue québécois* », Gérard Bouchard traite peu de la question. Nous avons aussi pu faire cette constatation d'un point de vue général, dans l'ensemble de la recherche. Toutefois, l'ensemble de l'ouvrage offre un cadre théorique pertinent à la notion de culture nous permettant d'en définir ses représentations. La culture définie comme un « ...ensemble de symboles qui, dans une collectivité donnée (famille, communauté, nation...), constitue le fondement social, d'une part, et nourrissent l'identité dans toutes ses composantes, d'autre part : perception de soi et des autres, appartenances, traditions, mémoires, rituels, valeurs, croyances, idéaux, vision du monde » (Bouchard, 2012. p. 20).

Ce que nous avons retenu des écrits de Bouchard et de la CBT, est qu'il existe a priori un concept de rapport majorité-minorité bien présent dans la culture franco-québécoise. Ce rapport se présente ainsi. Cette majorité francophone ferait partie d'une nation minoritaire au sein du Canada tout en étant une majorité sur le territoire du Québec. Cette double condition de majorité-minorité, qui est bien spécifique au Québec, « engendrerait des comportements collectifs contrastés à bien des niveaux » (Bouchard, 2012. p. 20). « En tant que minoritaires, les francophones québécois ne se sont jamais défaits d'une inquiétude légitime quant à leur avenir, qu'il s'agisse de leur langue, de leurs valeurs fondamentales, de leurs traditions ou de leurs institutions » (Bouchard, 2012. p. 20-21).

Le concept de rapport majorité-minorité constitue selon nous un des éléments clés de la question des relations interculturelles et interreligieuses au Québec. Nous comprenons qu'il contient en lui-même de nombreux éléments qui donnent à penser, en commençant par les répercussions que ce mode de conception du rapport à l'« Autre » peut engendrer lorsqu'il est question des relations avec les nouveaux immigrants. Pour mieux comprendre une manière dont peut s'agencer une structure de construction identitaire, lorsque cette dernière se compose selon un rapport d'opposition avec une culture représentée comme « Autre » que soi-même, nous présentons dans la section suivante un texte inspiré de résultats d'une thèse en sociologie dont l'auteur-même nous montre une manière dont se construit les stéréotypes dans une identité culturelle lorsque cette

dernière se situe dans un rapport où elle représente une minorité dans un contexte où l'« Autre » est en position majoritaire.

1.2 Une construction identitaire / un rapport entre langue et identité

Le texte de Wim Remysen « *Le recours au stéréotype dans le discours sur la langue française et l'identité québécoise* » (2004) est pertinent dans le cadre de notre recherche. Cet article présente une étude de construction identitaire dont les résultats montrent des liens entre l'identité et la langue, dans le contexte québécois. Dans le texte, l'identité est représentée par les francophones, et l'« Autre », par les anglophones. Le premier élément pertinent est représenté à travers le modèle de production des ethno-sociotypes de Bres (1993), que l'auteur reprend comme cadre d'analyse. Ce schéma est éclairant pour comprendre comment se construit l'identité dans un rapport linguistique majorité-minorité tel que nous le retrouvons dans le contexte québécois. Nous y trouvons trois éléments intéressants. Nous pouvons d'abord constater que ce modèle de construction identitaire se réalise selon deux axes : l'identification et la différenciation. Nous constatons que dans cette forme de confrontation entre le *même* et l'*Autre* se concrétisent des images stéréotypées. Le deuxième élément pertinent consiste à comprendre l'utilité du stéréotype, plus particulièrement lorsqu'il est employé sur le plan argumentatif et sur le plan métalinguistique. L'analyse de l'auteur nous permet de déterminer, à partir de certains caractères du stéréotype, en quoi son utilisation peut être nocive sur le plan relationnel. Le troisième se situe dans les conclusions d'analyse de l'auteur. À la lumière des résultats, nous pourrions voir apparaître des liens entre les arguments des participants et les caractéristiques des images stéréotypées du modèle de production des ethno-sociotypes de Bres. Il est intéressant de constater le lien étroit que l'auteur établit entre les arguments des discours de Québécois de souche canadienne-française pour justifier certains éléments de représentation identitaire et des composantes pouvant être qualifiées, selon l'auteur, de stéréotypes. En somme, cette étude nous permet de dégager un premier modèle de construction identitaire d'une culture franco-québécoise établi selon un rapport entre leur identité (leur langue) et celle des « Autres », et de dégager

certaines éléments d'une dynamique de construction identitaire qui posent des difficultés dans les rapports entre le *même* et l'*Autre*.

1.2.1. Pertinence de l'étude de cas

Wym Remisen est professeur en sociolinguistique et en linguistique française au département des lettres et des communications de l'Université de Sherbrooke. Il s'intéresse à l'étude des représentations linguistiques des Québécois, dont les rapports entre langue et identité. Ses recherches portent entre autres sur les chroniques de langage publiées dans la presse québécoise, à partir desquelles il cherche à mieux comprendre le développement de l'imaginaire linguistique des Québécois. En 2004, Wym Remisen présente un article s'appuyant sur une recherche qu'il effectue dans le cadre de son doctorat en linguistique à l'Université Laval. Dans ce texte, l'auteur s'intéresse aux arguments présentés par des personnes participantes en les comparant aux discours tenus par le gouvernement lors de la célébration du 25^e anniversaire de la *Charte de la langue française*, à l'été 2002, et au contenu de la chanson *La langue de chez nous*, écrite et composée par Yves Duteil en 1985. Son étude est constituée d'un corpus qui comprend 30 entrevues portant sur les attitudes linguistiques et sur la place qu'occupe la langue dans l'identité des participants, et permet de vérifier l'hypothèse du recours aux stéréotypes dans une construction identitaire. Le contenu de son ouvrage aborde certains aspects du rapport à la langue française, dont celui de la place du français dans la construction identitaire des « Québécois » de souche canadienne-française. Les entrevues ont été effectuées auprès de deux groupes. Le premier est composé de 25 étudiants au baccalauréat en enseignement secondaire à l'Université Laval, et le second est représenté par 5 enseignants d'une école primaire à Château-Richer. La méthode utilisée dans la collecte des données s'inspire d'une technique d'élicitation que l'auteur emprunte à Francard (1993). Il s'agit d'une approche indirecte qui consiste à proposer aux témoins certaines affirmations stéréotypées sur la langue française au Québec, à partir desquelles ils doivent expliquer et justifier leurs représentations et leurs attitudes linguistiques. Les affirmations amènent les témoins à poser le rôle du français dans la

construction identitaire ainsi que le rapport entre le français et l'anglais. Ce que l'auteur constate à partir des témoignages donne à réfléchir en ce qui concerne la question du processus de construction identitaire dans le contexte québécois. Nous le constatons, la fonction constructive du stéréotype dans l'identité peut présenter des difficultés dans les relations au sein d'une culture et entre groupes divers. C'est sur ce point que nous nous attarderons. Nous chercherons, à travers les arguments et les discours des participants à la CBT, à cerner des éléments de représentation identitaire pouvant poser des difficultés relationnelles avec les « Autres ». Nous espérons ainsi ouvrir certaines pistes de réflexion qui consiste à mieux comprendre en quoi le rapport des représentations identitaires chez certains Québécois de souche canadienne-française est difficile à composer par rapport à ce qui est représenté comme autre qu'eux-mêmes. Nous souhaitons que ce modèle de construction identitaire puisse jeter une lumière sur notre compréhension de ce qui pose problème dans le rapport entre l'identité et la langue, au Québec.

1.2.2. Un rapport majoritaire-minoritaire / construction du stéréotype

Avant de poursuivre notre réflexion sur le lien entre langue et identité dans le contexte québécois, nous jugeons pertinent d'aborder un concept d'identité selon une perspective occidentale utilisé par l'auteur. Remysen considère l'identité comme suit:

« Considérée d'un point de vue dynamique, l'identité se conçoit comme une construction et un processus continu et non comme une propriété permanente et immuable. Cette construction de l'identité, sociale ou ethnique, fait appel à un certain nombre de catégories culturelles, telles que la langue ou la religion » (Remysen, 2004, p. 96).

Dans son texte, l'auteur affirme que « la langue est considérée comme une des catégories culturelles principales de l'identité d'une collectivité » (Remysen, 2004, p. 96). Ainsi, elle sert d'outil d'expression de cette identité tout en étant un facteur d'identification à

un groupe d'appartenance. Avec le phénomène de la mondialisation, nous voyons apparaître certaines modifications dans le rôle de la langue, qui est confrontée à de nouveaux défis.

Nous constatons, d'après le texte de Remysen, que le phénomène de la mondialisation aura des impacts nombreux sur la modification du rôle de la langue dans la construction identitaire, principalement au sein des communautés minoritaires. L'augmentation des mouvements migratoires occasionnera un phénomène d'augmentation du contact entre les langues. Cela aura pour conséquences de modifier le rapport entre les langues mondiales dominantes tout en conférant à la langue anglaise un statut prédominant dans les sphères du politique et de l'économie. D'un autre côté, nous assistons à des mouvements de revendications ethniques minoritaires dont les « revendications comportent très souvent un facteur linguistique important » (Remysen, 2004, p. 97). Ces revendications seraient selon l'auteur le témoignage de l'importance de la langue comme élément de rassemblement au sein d'une communauté linguistique minoritaire, et les facteurs extérieurs pouvant remettre en question cette stabilité suscitent la réflexion. Tel que mentionné dans le texte de Remysen, après avoir fait un survol des bouleversements que rencontrent les langues aujourd'hui nous souhaitons poursuivre en examinant l'élaboration d'un modèle de construction identitaire qui répond à une confrontation entre deux groupes distincts, l'un faisant partie du groupe minoritaire, et l'autre, du groupe majoritaire.

1.2.3. Fonction constructive du stéréotype dans l'identité: théorie de Bres, selon Remysen

La figure des ethno-sociotypes de Bres (1993), que reprend Remysen, constitue un modèle de construction identitaire intéressant. Il représente une manière dont se configure la construction du stéréotype au sein d'un groupe identitaire minoritaire. D'un point de vue linguistique, le stéréotype résulterait d'un processus d'identification répondant à une confrontation entre deux instances ou deux groupes distincts, dans un rapport majorité-minorité. Ce modèle opérerait selon deux axes. Le premier est

l'identification. Ce dernier « se produirait dans un rapport à soi-même ou à son propre groupe. Le deuxième, la différenciation, « se réaliserait par rapport à l'autre » (Bres, 1993-1994, cité dans Remysen, 2004, p. 98). Autrement dit, l'émergence d'une conscience de soi et de l'autre nécessite au préalable un contact minimal entre deux groupes différenciés.

Cette confrontation entre soi-même et son propre groupe ou un autre groupe en position de force par rapport au nôtre entraînerait un acte d'axiologisation consistant en un processus d'identification à travers lequel des individus chercheraient à « valoriser son propre groupe et à dévaloriser l'autre » (Remysen, 2004, p. 98). Dans cette confrontation, le groupe minoritaire chercherait à mettre en valeur certaines composantes identitaires se différenciant de celles appartenant au groupe majoritaire, par exemple la langue française. Cette dynamique de construction identitaire produit des images stéréotypées se concrétisant par des éléments de représentation identitaire partagés au sein d'un groupe. Nous pourrions constater ce fait dans les discours tenus par les participants de l'étude. Les résultats nous permettent de déterminer dans quelle mesure une telle dynamique pose problème dans les relations interculturelles et interreligieuses, au Québec.

1.2.4. Le jeu des ethno-sociotypes de Bres, selon Remysen

Présenté dans le texte de Remysen, le jeu des représentations stéréotypées de Bres (1992, 1993) répondrait à un processus de hiérarchisation incluant au préalable deux groupes différenciés que l'auteur nomme « groupe A » et « groupe B », le groupe A étant représentatif de la majorité, et le B du groupe minoritaire. Dans ce schéma, il est intéressant de constater l'effet de la dominance du groupe A sur le groupe B. Dans les faits, lorsque des individus appartenant au groupe B se trouvent dans un rapport linguistique minoritaire par rapport au groupe A, la configuration identitaire du groupe B se structure en fonction des stéréotypes négatifs que le groupe A produit sur le groupe B ainsi que les stéréotypes positifs que le groupe A produit sur lui-même. Le groupe B produit aussi des images positives de lui-même. Dans la situation inverse, le groupe A

ne reçoit pas les stéréotypes négatifs que le groupe B produit sur lui, ni les stéréotypes positifs que le groupe B produit sur lui-même.

Dans son analyse Remysen précise que ce modèle de construction identitaire pose problème sur divers plans. L'auteur reprend les termes d'Amossy et Pierrot (Amossy, Pierrot, 1997, cité dans Remysen 2004, p. 99) en spécifiant que « les images collectives ainsi construites reposent rarement sur des bases factuelles et le stéréotype apparaît plutôt comme une construction imaginaire qui ne reflète en rien le réel » (Remysen, 2004, p. 99). « En d'autres mots, le stéréotype contribue à la représentation qu'on se fait de la réalité » (Remysen, 2004, p. 99). Ces affirmations deviennent particulièrement intéressantes lorsque nous nous penchons sur les impacts qu'entraînent ces représentations d'un point de vue relationnel. En quoi cela se traduit-il ?

1.2.5. L'utilité ou la nocivité des stéréotypes dans la production identitaire

Après avoir compris comment peut se construire le stéréotype, nous cherchons à saisir en quoi il pose des difficultés dans les relations entre ces groupes distincts. Nous nous intéressons aux définitions suivantes, qui selon nous offrent une première piste de réflexion. Le schéma de production des ethno-sociotypes de Bres (1993), que reprend Remysen (2004), montre que le stéréotype (images collectives) est une « construction imaginaire qui ne reflète en rien le réel » (Amossy et Pierrot, 1997, cité dans Remysen, 2004, p. 99). Il « contribue à la représentation qu'on se fait de la réalité » (Remysen, 2004, p. 99). Créant ainsi une forme de consensus social « qui autorise, voire impose, une façon de concevoir le monde et qui contribue ainsi à faire la réalité de ce monde, cette vision légitime du monde est celle qui est imposée par l'autorité symbolique » (Remysen, 2004, p. 99). Autrement dit, le stéréotype est une construction qui ne représente pas la réalité et qui d'un autre côté autorise, voire impose une vision du monde. Ce passage suscite une première question : en quoi une construction représentative du stéréotype pose-t-elle des difficultés lorsqu'il est question d'établir un dialogue ou des rapports à autrui ?

Dans son analyse, l'auteur soulève un point intéressant concernant cette question. Le

stéréotype est souvent utilisé à titre de stratégie sociale, dans le but de se différencier par rapport à un autre groupe. L'auteur ajoute que « c'est souvent le cas pour les collectivités minoritaires qui essaient de défendre leur identité contre toute menace venant de l'extérieur » (Remysen, 2004, p. 99-100). Dans son analyse, il mentionne que l'utilité du stéréotype serait attribuable à ses caractères spécifiques, qu'il qualifie de contraignants. Notre intérêt s'attache principalement à la « nocivité » du stéréotype dans l'élaboration de l'identité, et il visera ultérieurement ses impacts aux points de vue interculturel et interreligieux.

Cet extrait a attiré notre attention car nous y pouvons le rapprocher de certaines conclusions présentées dans le rapport de la Commission Bouchard-Taylor (2008). En effet, Bouchard et Taylor constatent qu'il y a une insécurité du minoritaire dans la francophonie québécoise, qui dans les faits se manifeste par de nombreux comportements pouvant poser problème, d'une part lorsqu'il est question de remettre en question cette identité culturelle, et d'autre part lorsqu'il est question d'établir des rapports entre cette même identité et ce qui est représenté en tant qu'« Autre » qu'elle-même. « Les controverses sur les prières au début des conseils municipaux, le crucifix à l'Assemblée nationale et le rituel de Noël, pourtant largement provoquées par des Québécois d'origine canadienne-française, ont été vues comme autant de menaces à l'endroit des traditions nationales. Enfin, la double (sinon triple) appartenance revendiquée par plusieurs membres des minorités ethniques a parfois été perçue comme une forme de non-intégration à la culture québécoise, donc comme une menace à sa survie » (Bouchard, G. et Taylor, C., 2008, p. 78). Nous remarquons, à partir du modèle de production des ethno-sociotypes de Remysen, que certains discours et réactions des participants témoignent des difficultés qu'impose ce modèle de construction identitaire. L'auteur montre des résultats d'analyse intéressants, présentant des similarités avec certains points des textes d'Émilie Lemire-Lafontaine (2010) et de Louis-Charles Gagnon-Tessier (2014). En somme, de nombreux cas étudiés montrent qu'une majorité de Franco-Québécois utilisent des stéréotypes sur le plan argumentatif pour se différencier et affirmer la défense de leur identité. En quoi cela consiste-t-il ?

Certains résultats présentent des éléments intéressants, pouvant servir d'explications et de réflexion. En effet, l'auteur constate une grande difficulté à obtenir de la part des

participants des arguments autres que ceux associés à des stéréotypes pour justifier la langue française comme élément de leur identité. Autrement dit, il apparaît difficile d'obtenir de la part des participants une argumentation élaborée tenant lieu de fondement pour pouvoir affirmer leur identité, principalement lorsqu'il est question d'établir un rapport entre cette dernière et ce qui est représenté comme « Autre » qu'elle-même. Constatant cette difficulté, en quoi le stéréotype cause-t-il ces difficultés et de quelle manière agit-il ?

D'après Remysen, le recours au stéréotype serait utilisé à titre de stratégie sociale, qui se présente sur divers plans. Nous nous intéressons plus spécifiquement aux stéréotypes qui sont utilisés sur le plan argumentatif. Nous remarquons qu'ils peuvent appartenir à deux formes de catégories, que l'on nommera: le discours traditionaliste et le discours moderniste. Théoriquement, le stéréotype présente certaines caractéristiques qui en permettent l'usage dans des situations spécifiques, par exemple lorsqu'il est question de justifier un point de vue sur un sujet. Il serait un « facteur de cohésion sociale ou ethnique, trouvant ses origines dans les conflits entre deux groupes » (Amossy et Pierrot, 1997, Leyens, Yzerbyt et Schadron, 1994, cité dans Remysen, 2004, p. 99). Dans cette dualité, le groupe minoritaire chercherait à mettre en valeur certains aspects de leur identité au détriment des autres. Cette dynamique de construction identitaire se concrétiserait en images stéréotypées prenant forme dans l'imaginaire collectif. Ces représentations, qui semblent être partagées par une large proportion du groupe, semblent se concrétiser en éléments de fondements identitaires. Ancré dans la conscience collective, le stéréotype se présente sous la forme d'une certitude, lui conférant un caractère rigide et contraignant. Ainsi, il permettrait d'offrir du poids aux justifications d'un locuteur, créant aussi « l'effet d'une évidence difficile à contester » (Remysen, 2004, p. 100).

1.2.6. Le recours au stéréotype/ résultats d'analyse de Remysen

Afin de comprendre comment peut survenir le recours aux stéréotypes dans le discours des témoins dans la recherche de Remysen, nous présentons à titre d'exemples certains résultats d'analyses effectuées auprès des participants qui devaient justifier leur position

par rapport à l'affirmation : « Le français fait partie de notre patrimoine culturel qu'il faut sauvegarder à tout prix ». Les résultats montrent que la langue française est considérée en grande partie comme un élément identitaire important chez les témoins. Comme nous l'avons mentionné plus haut, il apparaît difficile pour la plupart des témoins de présenter des arguments développés pour expliquer l'importance que revêt la langue française dans leur identité autrement que par l'utilisation de stéréotypes. Il écrit : « Cependant, il paraît difficile d'argumenter l'importance de la langue dans son identité et, dès lors, les répondants recourent en grande partie à des images stéréotypées pour appuyer leur position (recours à l'histoire, à l'esthétique de la langue) ou encore ils relèguent la question au plan politique. Le discours des répondants se rapproche donc beaucoup du discours traditionaliste (à cause de son renvoi à l'histoire) et surtout du discours moderniste (en raison des renvois à l'image unilingue d'un Québec comme État-nation au sein duquel le français intervient à titre de symbole d'appartenance » (Remysen, 2004, p. 110). Pour certains des témoins, ces clichés sont de l'ordre de l'évidence. Remysen explique que le groupe minoritaire ou dominé, qui chercherait à valoriser dans le sens positif les traits négatifs qui lui sont attribués par le groupe A dominant, contribuerait à la réaffirmation identitaire du groupe B et à se différencier au détriment des autres groupes. Dans cette catégorie, des comportements se manifesteraient souvent au sein des groupes minoritaires, qui chercheraient de cette manière à défendre leur identité contre toute menace venant de l'extérieur. « En accentuant ainsi les similitudes entre les membres d'un groupe, le groupe se valorise au détriment des groupes extérieurs » (Remysen, 2004, p. 99-100). Nous retrouvons des exemples de discours dans les textes de Lemire-Lafontaine (2010) et de Gagnon-Tessier (2014) qui s'apparentent à cette forme d'argumentation. Nous y reviendrons plus tard dans le texte.

D'autres résultats d'analyses montrent différents aspects de l'utilisation de stéréotypes pour pouvoir justifier le lien entre l'identité « québécoise » et la langue française. Nous constatons que ces stéréotypes permettent de repérer certains éléments de représentation identitaire intéressants. Dans la section où l'auteur présente les réactions des participants à l'affirmation : « Le français fait partie de notre patrimoine culturel qu'il faut sauvegarder à tout prix », Remysen expose leurs arguments sur la place du français dans

le patrimoine culturel du Québec. Ses résultats montrent que la majorité est en accord avec l'énoncé. Ce qui est particulier et qui attire notre attention, c'est la manière dont est présenté l'argument lorsque vient le moment de justifier la position des participants dans le développement de leur réponse. Par exemple, l'utilisation de l'argument « beauté de la langue » pour justifier l'importance de la préserver. Selon l'auteur, « ce critère d'ordre esthétique permet d'ailleurs à certains témoins de considérer l'importance de la langue au même titre qu'un beau paysage [...]. Le critère de la beauté d'une langue est un mythe largement répandu, qui ne repose sur aucune base factuelle » (Remysen, 2004, p. 105.) Parmi les autres éléments pertinents, nous constatons que, dans de nombreux arguments des témoins, la langue française est présentée comme faisant partie du patrimoine québécois. L'auteur ajoute que plusieurs témoins ont recours à cet aspect en affirmant que la langue est reliée soit à la tradition, soit aux ancêtres, par exemple, il écrit : « Sémantiquement relié à la tradition et aux ancêtres, de sorte que l'énoncé appelle le recours à l'histoire » (Remysen, 2004, p. 106).

Cette manière de présenter leurs justifications amène l'auteur à conclure que les témoins disposent de peu d'éléments autres que des stéréotypes pour pouvoir expliquer ce qui fait de la langue française une composante identitaire de la culture québécoise. Selon Remysen (2004), « il y a donc une argumentation peu développée qui repose avant tout sur l'utilisation de l'énumération, de la surabondance de réaffirmations, de la présupposition et d'embrayeurs modaux qui marquent la certitude. Les arguments invoqués reprennent la thèse générale et peuvent être qualifiés de stéréotypés, ce qui produit un effet d'évidence. Si on accepte que le lien entre la culture québécoise et la langue française paraisse évident, on comprend pourquoi plusieurs témoins trouvent qu'il est difficile de justifier leur position » (Remysen, 2004, p.106). Un autre lien intéressant que nous pouvons dégager du texte de Remysen sont les passages qu'il reprend des auteurs tels que Bouchard (1998), Francard (1998, 2001) et Moreau (1999), qui montre l'existence d' « une corrélation entre l'affirmation identitaire d'un groupe socioculturel et son émancipation linguistique. Autrement dit, plus le sentiment identitaire d'un groupe est fort, plus la légitimité de sa diversité de langues est acceptée » (Remysen, 2004, p. 97-98). Nous pouvons voir une cohérence entre cette affirmation et certains faits présentés dans le rapport de la CBT. (Bouchard G., et Taylor C., 2008, p. 78-79).

En effet, il semble ressortir des mémoires à la CBT un discours qui souligne des inquiétudes liées à une disparition de la langue française au Québec, et ce, malgré la stabilité des statistiques démographiques des francophones habitant sur le territoire du Québec. Selon les données de Statistiques Canada, la proportion de Québécois d'origine canadienne-française demeure majoritaire et stable au Québec (les données de recensement de 1991-2011 démontrent une légère baisse, passant de 82 % en 1991 à 78,9 % en 2011)¹. De plus, nous pouvons observer selon les données de recensements de 1991 que la proportion de la population immigrée connaissant le français au Québec est supérieure à celle qui connaît l'anglais (70,7 % contre 67,7 %). Au recensement 2006, les données de cette même population montrent que celles qui connaissent le français est de 77,6 % contre 67,7 % pour l'anglais.

Selon Bouchard et Taylor, ces craintes persistantes viendraient entraver la capacité d'affirmation identitaire au sein de la francophonie québécoise. En ce sens, nous pouvons constater que Bouchard et Taylor viennent appuyer le constat de Remysen de l'existence d'un sentiment de fragilité identitaire au sein de cette culture. Il en résulterait une difficulté à accepter une diversité de langues. Gérard Bouchard et Charles Taylor (2008) ajoutent un élément de conclusion intéressant à leur rapport qui affirme que, par son statut de minorité linguistique au Canada, la francophonie québécoise se voit encore comme fragile et réagit toujours comme s'il s'agissait d'une langue que l'on doit défendre. Nous en concluons qu'une dynamique de construction identitaire qui relève d'une structure opposant deux groupes peut se concrétiser par l'élaboration d'images stéréotypées. D'un point de vue relationnel, les difficultés que présente le stéréotype reposent principalement sur ses caractéristiques, dont la forme prend l'apparence d'une certitude qui s'impose. Cela confère au stéréotype son caractère rigide et contraignant, qui ne laisse pas de place à la discussion. Cet effet d'évidence, difficile à contester, forme des obstacles à l'ouverture et à un dialogue fluide entre deux groupes distincts.

¹ Statistique Canada, Recensements de la population 1991-2011. Tableau 3.1. La francophonie canadienne.

Conclusion

Cet article nous permet de comprendre que la langue française occupe une place importante dans la construction identitaire de certains Québécois d'origine canadienne-française. Elle représente un élément d'identification et de différenciation. Dans une dynamique de construction identitaire où deux groupes différenciés se confrontent dans un rapport majorité- minorité, nous retenons qu'il y a une manière dont s'élaborent les ethno-sociotypes. Cette étude montre que le stéréotype constitue en lui-même un objet de représentation issu d'un processus d'identification et de différenciation. Il semble davantage être un élément ayant pris forme dans l'imaginaire des individus ou de la collectivité qu'un élément ou une information tenant compte de la réalité. Par ses aspects limitatifs et son rôle contraignant, le stéréotype engendre en lui-même et sur le plan relationnel de nombreuses difficultés.

Cet article nous a permis de cerner divers aspects de son caractère limitatif dans l'élaboration d'une construction identitaire. Nous avons pu voir les impacts de son usage sur le plan des relations interculturelles et interreligieuses. Après avoir également pu voir une manière dont peut se construire une identité dans un rapport à la langue, nous souhaitons à présent approfondir notre compréhension du phénomène à partir d'un rapport entre cette « identité » et des représentations liées à l'histoire.

1.3. L' « identité québécoise » / un rapport à l'histoire

Introduction

Le mémoire en sociologie d'Émilie Lemire-Lafontaine (2010) est éclairant concernant les divers aspects structurant la complexité d'une dynamique de construction identitaire. Le choix de cette auteure repose sur la pertinence de son analyse des différents mémoires qui ont été déposés lors des audiences de la CBT. Dans cette vaste commission de consultation publique sur les pratiques d'accommodement liées aux différences culturelles, l'auteure s'intéresse d'abord à la définition des fondements de l'identité québécoise qui ont été tirés des textes déposés. Dans ces définitions, Lemire-Lafontaine

se penche sur une observation dont Gérard Bouchard et Charles Taylor font mention; il semble exister un rapport étroit entre l'histoire du Québec et l'identité québécoise. Sa méthodologie repose sur une analyse de données textuelles de certains mémoires déposés dans le cadre des consultations populaires de la Commission Bouchard-Taylor. Dans son analyse, elle tente de répondre à la question suivante : « Quel est le rapport particulier qu'entretiennent les Franco-québécois de souche canadienne-française avec leur propre histoire lorsque vient le temps de circonscrire l'identité québécoise ? » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. vi).

L'étude qualitative qu'elle réalise se présente sous forme d'analyse de contenu de données textuelles provenant de vingt-sept mémoires écrits par divers groupes, associations et partis politiques municipaux, provinciaux ou fédéraux déposés à la Commission. Cet échantillon présente une certaine uniformité au niveau de l'appartenance de ces groupes, soit la majorité francophone de souche canadienne-française. Pour pouvoir identifier certaines modalités existantes au sein des représentations identitaires des acteurs, l'auteure s'inspire des principes de la sociologie compréhensive wébérienne. Afin de distinguer certains éléments identitaires qui ont été retenus des écrits, l'auteure utilise les principes qui dirigent la méthode d'induction empirico-analytique.

Dans l'ensemble, l'analyse de Lemire-Lafontaine nous permet de comprendre les tendances qui s'inscrivent dans la logique de cet objet sociologique. Nous y cernons des éléments qui nous permettent de réfléchir sur trois points. Le premier retrace une forme d'« historiographie » populaire de la culture franco-québécoise. Celle-ci permet dans l'ensemble de mieux comprendre les contextes dans lesquels se sont tissés des liens entre des événements de l'histoire et l'évolution d'une identité, au Québec. Le deuxième élément intéressant se trouve dans les résultats et les conclusions d'étude de l'auteure. Ils nous permettent de constater des similarités entre les contraintes qu'impose l'utilisation du stéréotype sur le plan argumentaire présenté par Remysen et les limites qu'entraînent certaines représentations identitaires dans leur rapport à l'histoire. Le texte permet somme toute de dégager un second modèle de construction identitaire, qui met en rapport des représentations identitaires spécifiques à une culture québécoise d'origine canadienne-française et des « événements » associés à l'« histoire » des Québécois

d'origine canadienne-française.

1.3.1. Contextualisation de l'étude de cas

Dans son ouvrage, Lemire-Lafontaine présente le contenu d'analyse de 27 mémoires, qu'elle divise en deux parties. La première regroupe les grands thèmes qui ont traversé les déclarations, et la deuxième présente une lecture plus approfondie des mémoires sélectionnés. Dans la première section, l'auteure soulève deux grands thèmes très présents dans les témoignages : la survivance et l'émancipation. Le premier, qu'elle nomme aussi survivance/repli identitaire, serait fortement lié aux événements du début de la colonisation, et la période qu'il touche va jusqu'à la Conquête de 1760. Il s'inscrit dans le souvenir d'obstacles, d'échecs et d'affaiblissement (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 94). Le deuxième thème, qu'elle nomme aussi émancipation/ouverture sur le monde, est lié au souvenir des événements de la Révolution tranquille, qui se poursuivent dans les projets futurs de la société québécoise. Nous observons que ces arguments associés à l'émancipation semblent dissimuler un projet de « société » toujours attendu par un « peuple minoritaire » qui se dit encore fragile et menacé. À ces deux grands thèmes, l'auteure en ajoute un troisième, celui de la fragilité. Qualifié de central, il transcende les deux premiers et il témoignerait « [...] de la difficile survie d'un peuple minoritaire ayant eu peu de moyens politiques et économiques et qui se souvient collectivement des sacrifices et de la persévérance des ancêtres canadiens-français » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95). Inscrites dans la mémoire collective, ces épreuves du passé (Conquête, projet d'assimilation, statut de minorité), seraient toujours présentes dans l'imaginaire de certains Québécois d'ascendance canadienne-française.

« Encore aujourd'hui, certains Franco-québécois ont une forte tendance à raconter ou à remémorer leur identité principalement à travers les traumatismes et les échecs. Pour plusieurs, le passé des Franco-québécois, du moins jusqu'à la Révolution tranquille, ne se résume qu'en combat pour la survivance. La Révolution tranquille constitue alors la plus importante victoire, voire la source de

tous les acquis sociaux et avancées du Québec contemporain, le symbole même de l'émancipation politique » (Lemire- Lafontaine, 2010, p. 99).

L'ouvrage de Lemire-Lafontaine (2010) est intéressant pour ce qui est de retracer des événements historiques auxquels réfèrent les participants pour justifier l'autorité de la culture québécoise d'origine canadienne-française d'appartenance au catholicisme sur les cultures qui sont considérées comme autres qu'elle-même. Cet ouvrage permet de mieux comprendre la ligne de fond sur laquelle s'est tracé un rapport à l'histoire des Franco-Québécois. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'auteure explique qu'à travers les témoignages des mémoires, nous pouvons voir que cette relation semble s'être développée selon trois grands thèmes: la survivance, l'émancipation et la fragilité. Ces derniers, fortement liés à une chronologie des événements historiques, sont divisés selon deux périodes d'événements et s'inscrivent dans des représentations particulières, ayant certaines fonctions. Nous présenterons dans ce chapitre ce en quoi consistent ces différents thèmes.

1.3.2. L'insécurité du minoritaire / fondement à un rapport

Le mémoire d'Émilie Lemire-Lafontaine (2010) est éclairant concernant certains éléments qui pourraient expliquer les origines du concept d'insécurité du minoritaire. Lemire-Lafontaine reprend le thème de l'insécurité du minoritaire traité par Gérard Bouchard, en choisissant de l'analyser sous une perspective à partir de laquelle elle observe une dynamique se jouant sur deux plans. Le premier touche le rapport majoritaire-minoritaire avec les Anglais et remonte à l'époque où les francophones sont devenus minoritaires dans l'ensemble canadien. Il semblerait que depuis l'établissement du projet politique de l'Acte d'Union, visant à rendre les Canadiens-français minoritaires pour favoriser leur assimilation, la question du nombre est restée déterminante dans l'histoire des Canadiens-français ; nombreux ont d'ailleurs été les historiens et les politiciens des générations suivantes à le rappeler. (Linteau, Durocher et Robert, 1989, p. 26). Nous observerons qu'à la suite du projet de l'Acte d'Union, le poids démographique des Canadiens-français fera l'objet d'une crainte persistante

d'anéantissement chez certains, et ce, malgré la stabilité des résultats de recensements confirmant le statut majoritaire des francophones au Québec. Nous pouvons le percevoir encore aujourd'hui ; en dépit du fait que les statistiques démontrent que la proportion de Québécois d'origine canadienne-française demeure majoritaire et stable au Québec. Les témoignages recueillis lors de la CBT révèlent que l'impression d'anéantissement reste d'actualité. Cet événement produirait toujours un effet d'impression d'anéantissement chez certains au sein de la population québécoise francophone, comme le montre la distorsion considérable entre la réalité et les impressions ressenties rapportée dans les mémoires.

Le deuxième plan touche les nouveaux immigrants, avec qui certains Québécois d'origine canadienne-française doivent partager ce même territoire; il se traduit de nos jours avec les événements qui ont mené à la CBT et se poursuivent encore dans les comportements de méfiance que nous pouvons constater dans les réactions d'opposition aux demandes d'accommodements. Dans ce chapitre, nous soulignerons une cohérence intéressante entre ce sentiment d'insécurité du minoritaire et l'élaboration d'une construction identitaire spécifique à cette culture.

1.3.3. La survivance / un mode incantatoire et instrumental

Dans son texte, Lemire-Lafontaine (2010) présente de nombreux mémoires qui ont recours à des exemples historiques pour justifier la prééminence de la majorité francophone au Québec. La pertinence de son analyse pour notre recherche se trouve principalement dans l'élaboration de trois grands thèmes qui lui permettent de classer l'ensemble des témoignages. Comme nous l'avons déjà mentionné, le premier, la survivance, est un thème qui est associé aux événements qui vont des débuts de la colonisation jusqu'à la Conquête anglaise de 1759-1760. Le premier thème qui nous intéresse dans cette section est donc celui de la survivance. Dans l'ensemble des mémoires analysés, que ceux-ci soient liés à quatre siècles de présence francophone en Amérique ou à la douleur associée à deux siècles de régime britannique, l'auteure constate que l'on retrouve ce thème à travers tous les témoignages. D'après Lemire-

Lafontaine, le thème de la survivance se traduit selon des représentations collectives qui uniraient une culture dans l'« idée » de la défense de cette dernière. Ces représentations permettent de conclure que « ce sont les luttes populaires qui semblent constituer les assises du Québec contemporain. Ces dernières auraient construit un socle de valeurs, qui, comme l'histoire "canadienne-française", auraient permis une cohésion sociale forte » (Lemire- Lafontaine, 2010, p. 71). Autrement dit, se remémorer et se souvenir d'événements qui évoquent « une histoire de luttes pour sa survie » semble constituer l'ancrage sur lequel se fonde l'identité de ces Québécois d'ascendance canadienne-française. Il semblerait que pour ces « Québécois », les représentations associées au thème de la survivance sont un élément clé du fondement de leur identité. Autre élément intéressant, la pertinence des représentations associées à ce thème n'est pas seulement déterminée par l'importance qu'elles occupent dans les déclarations. Nous constatons qu'elles semblent constituer un mécanisme inconscient qui est ravivé lorsque des impressions de menaces à l'égard de cette identité refont surface.

D'après l'auteure, les exemples historiques utilisés en tant qu'arguments d'autorité dans les déclarations présentées à la CBT répondent à cette forme de mécanisme (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95-96), qui opérerait selon deux modes : incantatoire et instrumental. Ce sont principalement ces modes d'incantation et d'instrumentalisation, associés au thème de la survivance, qui interviennent dans le rapport à l'histoire qui nous intéresse. Selon l'auteure, ils se traduiraient comme suit. Ces événements historiques, qui ont laissé dans la mémoire collective des images associées à des luttes qui perdurent depuis les débuts de la colonisation, évoquent pour la plupart un sentiment de fierté et d'appartenance. Des images de luttes pour la survie de « cette » culture qui occupent depuis quatre siècles le territoire du Québec « semblent établir une légitimité culturelle bien fondée à leurs seules invocations » (Lemire- Lafontaine, 2010, p. 96). C'est ainsi que l'argument histoire agirait sous un mode incantatoire.

Le deuxième thème, l'émancipation, s'inscrit dans une perspective des événements associés à la Révolution tranquille, et va jusqu'à aujourd'hui. Il évoque les derniers changements sociaux survenus à cette époque et qui demeurent des « luttes ou des résultats de luttes qui sont à poursuivre » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95). Ce thème évoque un désir de respect de l'« expérience historique qui leur est propre » (Lemire-

Lafontaine, 2010, p. 74) issue des acquis sociaux depuis la Révolution tranquille. Nous développerons peu ce thème. Le troisième est celui de la fragilité. Il est qualifié de central puisque, selon l'auteure, il transcende l'ensemble des événements mentionnés. Le thème de la fragilité permettrait de saisir une perspective quasi universelle et fondamentale de l'identité « québécoise ». L'auteure l'explique de la manière suivante : « D'une part, on témoigne d'une fragilité liée à la difficile survie d'un peuple minoritaire ayant eu peu de moyens politiques et économiques et qui se souvient collectivement des sacrifices et de la persévérance des ancêtres canadiens-français. D'autre part, on témoigne d'une fragilité liée aux récents changements sociaux survenus depuis la Révolution tranquille » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95). Autrement dit, la trame de fond saisie dans l'ensemble du discours des mémoires montre que les Franco-québécois se perçoivent comme une culture fragile ayant lutté pour sa survie, que l'on doit continuer à défendre.

Un autre élément intéressant que nous pouvons associer à cette dynamique de rapport entre « identité » et « histoire » est celui d'une incapacité à pouvoir justifier en quoi les arguments choisis représentent une légitimité d'autorité par rapport aux autres cultures. Lemire-Lafontaine soulève ce point par deux observations intéressantes. La première, c'est que, malgré une ferme impression de légitimité culturelle liée à des événements historiques, on observe une tendance à évoquer ces événements sans pouvoir « expliquer en quoi ils constituent un argument » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 102) fort de l'identité de la culture québécoise. La deuxième, c'est l'absence de mention des événements historiques et de la vie quotidienne des « Canadiens-français » entre 1840 et 1960 comme éléments appuyant l'argument histoire. Bien qu'elle soit riche sur le plan des sphères sociale, politique, économique et technologique, « cette époque semble encore constituer une période de congélation historique dans l'imaginaire collectif franco-québécois » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95). Selon Lemire-Lafontaine (2010), il semble y avoir une forme d'amnésie historique collective en ce qui concerne la première moitié du XX^e siècle, et ce, en dépit du fait que la société québécoise a subi de nombreuses transformations sociales. On constate aussi une absence de mention des événements liés au XX^e siècle dans l'argumentation historique, principalement concernant les soixante premières années ; ils ne sont pas mentionnés parce qu'ils ne sont pas représentés comme des moments où l'identité des Franco-québécois aurait été remise en question. C'est ce

qui expliquerait l'omission de ces événements comme arguments d'autorité dans les mémoires. « La première moitié du siècle précédent n'est pas présente en tant qu'argument d'autorité puisqu'il ne contient pas d'événements qui soient venus mettre le destin de l'identité québécoise en jeu. Par conséquent, nous avons remarqué chez les Franco-québécois de souche canadienne-française une tendance à raconter leur histoire à travers les conflits qu'ils ont pu rencontrer à travers l'histoire. » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 105).

1.3.4. Une histoire désincarnée

D'après l'analyse de l'auteure, malgré cette « omission » des Franco-Québécois dans la sélection des événements pour justifier leur autorité, l'incapacité à expliquer les motifs de leur position en tant que culture dominante résulterait surtout d'une difficulté à se reconnaître à travers ces événements historiques. Elle ajoute : « la méconnaissance de l'histoire des Franco-québécois autrement que par les dates charnières et symboliques de l'historiographie plus traditionnelle du Québec s'explique par le fait qu'eux-mêmes ne se reconnaissent plus dans cette dernière » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 102). Aussi, nous constatons une tendance de ces derniers à se référer à des représentations d'eux-mêmes associées à leur tradition alors que cette dernière ne s'incarne plus ou peu dans la société québécoise depuis les années 1960- 1970. Cette majorité aurait aujourd'hui bien de la difficulté à se référer à autre chose que des dates « charnières ». « Nous assisterions à un rapport à l'histoire qui demeure très fort, mais qui semble coupé de ses propres racines » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 102).

Ce passage nous interpelle puisqu'il permet de comprendre le problème du rapport à l'« Autre », sur deux plans. L'auteure parle d'abord d'une méconnaissance de l'histoire franco-québécoise autrement que par des dates symboliques. Autrement dit, en raison de cette rupture du lien entre les représentations des composantes de leur identité et des éléments de leur réalité historique, les Franco-québécois ne parviendraient plus à faire le pont entre eux-mêmes et la réalité historique de leurs traditions, pour pouvoir s'inscrire dans un rapport avec l'« histoire ». Le deuxième plan nous permet de saisir les

conséquences de ce comportement à l'échelle des relations interculturelles et interreligieuses. L'auteure parle ici d'une instrumentalisation de l'histoire de la part des Franco-qubécois. En ce sens, ils utiliseraient les événements historiques selon les besoins de la situation pour justifier leur autorité sur les autres qu'eux-mêmes. L'histoire n'appartient plus à l'élément auquel nous nous référons pour rétablir un lien avec nos racines, pour nous reconnaître et nous situer en tant qu'individu et culture « dans » le monde historique ; elle semblerait plutôt être utilisée comme un « objet » justifiant un pouvoir d'autorité, selon les besoins de la situation. D'après l'auteure, « nous pouvons donc affirmer qu'il y a instrumentalisation de l'histoire; on assiste à un rapport à l'histoire qui demeure très fort, mais semble coupé du fil de la tradition. Est-ce là réellement un sentiment d'histoire ou bien de l'utilisation de l'histoire comme ancrage dans le temps et non pas dans la culture et la vie quotidienne? » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 102). Coupée de sa tradition et de son histoire, l'identité peut-elle prendre part aux échanges qui se situent au cœur des relations interculturelles et interreligieuses ? Nous verrons au chapitre II l'importance que Nishida accorde à cette forme de lien pour qu'une identité puisse se situer dans le monde, se reconnaître et s'épanouir. Autrement, une identité qui reste coupée du lien entre elle-même et son fondement ne peut être en véritable rapport avec les « Autres » ; ainsi, elle ne peut s'épanouir, et cela ne peut qu'engendrer des difficultés. L'auteure explique cela par le fait que « ces derniers semblent incapables de définir leur identité autrement qu'en citant les événements qui ont représenté une menace pour celle-ci. Les coutumes et traditions s'étant peu à peu effacées du quotidien, il ne reste que le souvenir de la survivance qui transcende dans la définition de l'identité québécoise contemporaine » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 105). Il en résulterait une difficulté à se reconnaître à travers ses propres traditions, créant un sentiment de déracinement et de fragilité. C'est ce qui pourrait expliquer cette tendance que nous retrouvons dans les déclarations présentées à la CBT, à utiliser l'argument historique, bien souvent de manière anachronique, et selon les besoins de la situation.

« Les exemples historiques que l'on retrouve dans les vingt-sept mémoires étudiés sont peu diversifiés, peu expliqués. En tant qu'arguments d'autorité, ces derniers

semblent établir une légitimité culturelle bien fondée à leur seule invocation. Nul besoin de le développer davantage, l'histoire est. Elle constitue un argument en elle-même. Que ce soit pour les luttes quant à la survie de la langue française, de la culture franco-qubécoise ou des luttes liées à la laïcisation de l'espace public, de grands événements sont cités à titre d'ancrage et ne constituent pas matières à discussion » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 95-96).

Nous le constatons, le rapport entre les représentations identitaires de la culture franco-qubécoise et l'histoire des Franco-qubécois semble être investi d'autres formes que celle représentée dans la réalité. Comme nous l'avons mentionné plus haut, les exemples historiques utilisés dans les mémoires sont peu expliqués et peu diversifiés, ce qui témoignerait d'une rupture entre les Québécois d'ascendance canadienne-française et ce qui constituerait leurs fondements identitaires. Dans son texte, l'auteure présente une deuxième composante identitaire, l'objet religieux, par rapport à laquelle l'identité des Franco-qubécois montrerait certains caractères spécifiques à un rapport particulier. Lemire-Lafontaine spécifie: « les témoignages qui réfèrent au catholicisme illustrent des images d'une histoire riche ayant laissé des marques et des traces dans l'imaginaire des Québécois » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 72). À quoi réfèrent ces empreintes et sur quels plans opèrent-elles ? Dans la section suivante, nous présenterons le texte d'une étude portant sur les représentations identitaires issues de l'imaginaire collectif de Québécois dans leur rapport au catholicisme.

1.4. Une construction identitaire / un rapport au catholicisme

Introduction

La section précédente nous a permis de mieux comprendre que le rapport à l'histoire de certains Québécois d'origine canadienne-française se présente de manière particulière. Nous avons pu constater que le lien entre les événements marquants de leur histoire et leur identité semble investi de représentations qui somme toute posent problème dans

leurs rapports avec ce qui est représenté comme « Autre » qu'eux-mêmes. Afin d'approfondir notre compréhension des diverses composantes impliquées dans la configuration d'une construction identitaire au Québec, nous nous intéresserons à celle que l'auteure mentionne dans son texte, soit le rapport entre identité et catholicisme. De nombreux auteurs se sont intéressés à la problématique du rapport entre la notion d'« identité » et celle de « catholicisme » dans le contexte québécois. Pour les besoins de notre recherche, nous nous sommes penchés sur la thèse de Louis-Charles Gagnon-Tessier, « *Catholicisme et postmodernité : analyses philosophiques à partir des débats publics* » (2014). Étudiant à la Faculté de théologie et de la science des religions, Gagnon-Tessier s'intéresse à certains aspects du catholicisme au Québec.

À partir des différents documents qui auront été déposés lors de deux commissions, « une sur la place de la religion à l'école » (1999) et l'autre sur « les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles » (2008), Gagnon-Tessier tentera de mettre de la lumière sur les différents types de rapports qu'entretiennent les Québécois avec le catholicisme, en posant pour hypothèse que les Québécois seraient conditionnés par des perceptions « informées par son passé, plutôt que par son présent » Gagnon-Tessier (2014).

L'analyse de l'auteur a été réalisée en partie à l'aide du logiciel informatique d'analyse qualitative QDA Miner. Ce logiciel lui a permis de travailler sur un imposant corpus de texte en ciblant directement les segments pertinents pour sa recherche spécifique. À l'aide du mot clé « catholicisme », il parvient à cerner de nombreux passages référant à ce terme. Des 837 mémoires qui ont été déposés à la Commission Bouchard-Taylor, Gagnon-Tessier en retiendra 806 qui serviront aux analyses générales. L'auteur procède à une lecture complète des mémoires orientée par une série de questions² qui lui permettent de les catégoriser en trois groupes : les *citoyens*, les *associations politiques, syndicales, gouvernementales* ou *scolaires*, et finalement les *associations liées au religieux*. Ces questions lui offrent la possibilité d'analyser le rapport que les mémoires entretiennent envers les autres religions ainsi que leur position sur la religion en général.

² Les questions d'orientation de la lecture des mémoires de Louis-Charles Gagnon-Tessier se trouvent dans *Catholicisme et postmodernité : analyses philosophiques à partir de débats publics québécois*, 2014, p. 25-26.

Puisque le catholicisme représente le thème central de sa thèse, Gagnon-Tessier cherche à approfondir l'interrogation de la question 6 : « Quelle est la position sur la religion en général, et sur le catholicisme et le protestantisme en particulier ? Qu'en dit-on ? » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 25) en formulant une série de problématiques autour de quatre axes qui ressortent des discours sur le catholicisme québécois : la culture et l'identité, les valeurs, le politico-social et la religiosité.

Le choix du texte de Gagnon-Tessier a été motivé par l'intérêt que nous portons au cadre psychanalytique de Derrida dont il s'inspire dans son analyse et qui montre certains aspects « invisibles » d'éléments participant à la configuration du rapport entre les notions d'« identité » et de « catholicisme ». Ce cadre permet également de comprendre certains motifs dits « inconscients » qui se cacheraient derrière les comportements d'opposition que peuvent avoir les Franco-Québécois à l'égard des autres cultures. Ce modèle d'analyse psychanalytique nous permet aussi d'explorer plus en détail les divers éléments impliqués aux schémas de constructions identitaires qui ont été nommés dans la section précédente et peut être utilisé, à titre de complément, pour notre compréhension du phénomène. En s'inspirant de ces notions derridiennes, l'auteur aborde différents types de rapports que présentent des « Québécois » de souche canadienne-française avec le catholicisme à partir d'analyses du contenu des mémoires et des documents de consultation de la Commission Bouchard-Taylor. Cette section du chapitre sera présentée de la manière suivante. En premier lieu, nous cherchons à comprendre, à travers les interprétations de Gagnon-Tessier, différents concepts derridiens, principalement ceux d'« archive » et de « spectre », à travers lesquels nous pouvons voir apparaître certains thèmes, dont ceux de « traces », d'« impression », d'« archontes », ainsi que les processus d'« archivation », le concept des « flux » et les concepts d'espaces lisses et d'espaces striés. Deuxièmement, nous présenterons à travers les différentes notions développées supra divers aspects plus « subtils » et plus « invisibles », impliqués dans le modèle de rapport entre des représentations identitaires québécoises de souche canadienne-française et certains éléments issus du catholicisme québécois. À partir de l'analyse des témoignages présentés lors de la CBT, nous observerons plus loin que des « Québécois » de souche canadienne-française entretiendraient un rapport bien particulier avec le catholicisme. Cette forme de rapport

résulterait d'effets sous-jacents à des symboles du catholicisme provenant du passé, qui continueraient à agir dans l'imaginaire de certains Québécois. En quoi cela consiste-t-il ?

1.4.1. La notion d'archive

Le concept d'archive que reprend Gagnon-Tessier (2014) nous apparaît pertinent pour analyser le catholicisme québécois, « dans l'hypothèse où ce dernier aurait été “marqué par son passé” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). À la lumière du texte de l'auteur, nous pouvons décrire l'archive comme une « trace », une « marque » ou une « inscription » que nous pouvons percevoir sur un objet ou sur un corps (Gagnon-Tessier, 2014, p. 137). L'archive serait aussi une « trace » de quelque chose qui rappelle l'« événement » d'un passé, d'une origine à laquelle nous n'avons plus accès (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). Ces « marques », qui représentent le catholicisme, viennent d'un passé qui reste présent comme passé. Selon notre interprétation, sa présence est manifeste à travers les représentations de l'objet (les traces) qui l'évoque. C'est pourquoi nous affirmons que son rapport au présent n'est jamais clair. L'archive, qui se rattache bien souvent à un objet, tel une lettre, une photo, un monument ou une statue, est un contenu de représentations qui renvoie à quelque chose auquel nous n'avons plus accès. Donc, l'archive serait un contenu de représentations associé à un « événement » ayant eu lieu à un certain moment de l'histoire, mais qui ne donne plus accès à l'événement et ne permet plus un rapport direct avec lui. Elle reste consignée « dans » l'objet ou le corps qui le représente. D'après l'auteur, le rapport que nous pouvons entretenir avec l'archive semble être davantage de l'ordre du fantasme que de l'ordre du réel (Gagnon-Tessier, 2014, p. 137). L'auteur poursuit avec le principe nomologique du thème « archive ». À partir du thème « *arkhé* », Gagnon-Tessier nous présente deux principes auxquels il renvoie et quelques éléments théoriques intéressants qui s'y rattachent. L'auteur reprend le travail de Derrida, qui lui-même s'inspire de Freud et de la psychanalyse pour développer le concept d'archive. Comme nous l'avons déjà mentionné, Derrida aurait procédé « à la déconstruction de cette notion en retournant à la racine “archive”, c'est-

à-dire l'*arkhé*. Ce terme fait référence à deux principes : un principe physique (de la nature) qui est associé à "*là où les choses commencent*", ou au commencement des choses; et un principe nomologique, "*là où s'exerce l'autorité...*", en ce lieu depuis lequel l'ordre est donné » (Derrida, 2008, cité dans Gagnon-Tessier, 2014, p. 137). Le premier renvoie à un commencement ou à une origine, et le deuxième répondrait à un principe de commandement, qui lui est désigné par les *archontes*³. « Pour sa part, le suffixe "*logie*" réfère à la racine grecque "*logos*", qui veut dire langage ou discours. [...] Le néologisme "archéologie" cherche donc à inclure ces deux principes, qui eux-mêmes se prêtent à une certaine complexification » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 10-11). Pour proposer une interprétation de ces thèmes, nous pourrions dire qu'il s'agit d'un discours ou d'un langage qui utilise des éléments symboliques renvoyant à une origine qui, ce faisant, agit à titre d'autorité. C'est de ce point de vue que la notion d'archive nous semble pertinente pour mieux comprendre en quoi l'historiographie du catholicisme québécois exerce une influence sur certains discours liés à l'identité. D'après Gagnon-Tessier, « l'archive, comme nous l'avons vu, renvoie au commencement, à l'origine, donc au passé. Mais elle est aussi une impression » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). Cette « impression » pourrait être définie selon deux types d'interprétations. La première pourrait vouloir dire « trace », mais elle pourrait aussi signifier « l'effet produit sur quelqu'un » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). Pour l'auteur, le catholicisme québécois agirait de ces deux manières. D'une part, il a laissé des « traces » telles que « les églises, les croix de chemin, les jurons dans le langage populaire, etc. » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). Ces « traces », qui viennent d'un passé, correspondraient à des impressions laissées dans le « paysage » québécois. « Ces traces font également partie du processus d'"archivation", car elles contribuent à conserver un souvenir de l'"événement" du catholicisme; elles consignent ce dernier. Ce faisant, elles en présentent certaines images » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). D'autre part, ces images auraient un impact et pourraient créer des impressions en soi, au sens psychanalytique. Autrement dit, « dans l'imaginaire collectif, ces impressions en soi

³ La littérature derridienne définit les *archontes* comme ceux qui occupent la maison du magistrat, à partir de laquelle ils occupent des fonctions leur conférant un pouvoir d'« archivation ». Nous pouvons ainsi considérer les théologiens, les philosophes, les historiens, les politiciens, les sociologues, etc., comme les *archontes* de l'époque moderne.

correspondraient à ce qui est partiellement refoulé, réprimé et reviendrait sous certaines formes ou discours » (Gagnon-Tessier, 2004. p. 161). Ces discours finissent par « faire “force de loi”, au sens où ils véhiculent des images faisant figure d’autorité dans la construction de l’histoire telle qu’elle se discute dans les milieux populaires et même académiques. Les images qui découlent de ces discours correspondent à ce que Freud appelle la « vérité historique » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 161). L’auteur présente un exemple concret nous permettant d’illustrer ce qu’entend Freud par « vérité historique ». Plusieurs mémoires étudiés par l’auteur illustrent de telles « vérités historiques » ayant « force de loi ». Il cite par exemple le mémoire du « *Collectif pour une éducation de qualité* », présenté à la CBT :

« Cette culture humaniste des collèges classiques est également associée à un sombre passé, celui de la “grande noirceur” canadienne-française, et à un clergé qui, selon une vulgate toujours en vogue, n’aurait cherché qu’à maintenir tout un peuple dans l’ignorance. Cette “vérité historique” qui évoque des images d’un catholicisme québécois politiquement triomphant et ultraconservateur durant les années 1950 [...] est remise en question par l’historiographie contemporaine et ne correspondrait peut-être pas à la “vérité matérielle” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 162).

Le concept d’archive et les notions qui s’y rattachent nous apparaissent intéressants, puisqu’ils jettent une lumière sur différents aspects inédits du rapport entre des représentations de l’identité « québécoise » et celles associées au catholicisme. Nous retenons principalement la notion d’ « impression », qui comme nous l’avons déjà mentionné correspond à la signification de « trace » et à l’ « effet produit sur quelqu’un », au sens psychanalytique, car c’est de ce point de vue que le thème nous intéresse. Comme l’a montré l’auteur, « dans l’imaginaire collectif, ces impressions en soi correspondraient à ce qui est partiellement refoulé, réprimé et reviendrait sous certaines formes ou discours » (Gagnon-Tessier, 2004. p. 161). Ainsi que nous l’avons vu plus haut dans cette section, nous avons pu observer qu’à travers les discours se trouvent des

éléments montrant ce phénomène. L'auteur mentionne que l'histoire des Québécois ne serait révélée que partiellement, médiatisée par des discours et par des images faisant œuvre d'autorité. « Cette perception du catholicisme, probablement développée dans le sillage de la Révolution tranquille, nourrirait l'existence de “spectres”, de “fantômes” qui viendraient hanter le rapport des Québécois à tout ce qui touche le religieux et la diversité culturelle ». (Gagnon-Tessier, 2014, p. 17). Qu'est-ce à dire ?

1.4.2. La notion de spectre

Dans son ouvrage, Gagnon-Tessier reprend la notion de spectre chez Derrida qui contribuera, sous un aspect, à l'analyse du rapport au catholicisme au Québec. Par analogie avec l'expression derridienne « spectre de Marx », il propose celle de « spectre du catholicisme québécois ». D'après l'auteur, il existerait deux manières de se le représenter : « le catholicisme comme spectre qui hante le Québec, ou les spectres qui hantent le catholicisme au Québec » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 179). La première interprétation, qui désigne le catholicisme comme spectre qui hante le Québec, définit ce dernier comme un fantôme qui continuerait de hanter le Québec. En effet, l'auteur constate que, sur la scène politique et sociale, le catholicisme québécois fait parfois figure de fantôme. À titre d'exemples, Gagnon-Tessier nomme la diminution de la fréquentation des cérémonies liturgiques, la disparition des paradigmes religieux comme modes de référence des consciences individuelles et collectives. Selon notre interprétation, ce renversement aurait provoqué une coupure entre l'individu, la collectivité et la matérialité du catholicisme. Selon nous, l'auteur réfère à un catholicisme auquel nous n'aurions plus accès, c'est-à-dire qu'il est toujours présent par la matérialité des objets qu'il a laissés, mais la relation à cette essence de « Dieu » qui existait autrefois, à ce mode de vie intérieure spirituelle auquel il donnait accès, est aujourd'hui presque absente. La deuxième interprétation peut se traduire comme suit. Nous pouvons constater, malgré cet éloignement entre le citoyen et le catholicisme, la présence du catholicisme à travers ses « traces » et la subsistance de certaines pratiques (baptême, mariage). Ainsi sa présence serait représentative plutôt que physique et

matérielle ; autrement dit, le catholicisme n'est pas présent de manière concrète, mais il continuerait à subsister dans les souvenirs. Pour reprendre les propos de l'auteur, c'est pourquoi « il n'est pas pleinement présent à soi, il devient constitutif de ce qu'il hante, et il est une projection qui escamote, camoufle, ou déforme » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 180). L'auteur met en lumière d'autres aspects intéressants pouvant décrire les spectres du catholicisme québécois. Il affirme que « pour certains, le catholicisme fait peur et est un mauvais souvenir qu'il faut oublier. Il représente quelque chose de disparu qui pourrait revenir sous sa forme passée ou sous une nouvelle forme, mais qui serait semblable à l'ancienne par sa manière d'être. Il est un spectre négatif » (Gagnon-Tessier, 2014, 180). Ce passage nous interpelle et nous permet d'établir un parallèle avec certains passages de mémoires qui s'apparentent à la description du spectre du catholicisme. L'auteur cite deux exemples éloquentes:

« Les femmes ont des raisons particulières de redouter l'arrivée (ou le retour) en force du fondamentalisme religieux. Et les Québécoises qui ont longtemps subi le joug du catholicisme sont particulièrement sensibles sur ces questions » (Confédération des syndicats nationaux, 2007, cité dans Gagnon-Tessier, 2014, p. 181).

« Mais que faire des gens, tant à l'intérieur de notre propre religion que de traditions autres, qui présentent les mêmes signes que celle qui m'a infantilisé, m'a ennuqué, désérotisé, désexué, défamillérisé, déquébécoisé, culpabilisé, déplésirisé bref, déshumanisé. Devant des leaders religieux qui brandissent leur livre sacré de manière apodictique, j'éprouve une grande tristesse à les entendre y puiser les mêmes doctrines dualisantes et étouffantes. Que faire ? » (Barrette, 2007, cité dans Gagnon-Tessier, 2014, p. 181).

L'auteur poursuit son analyse en cherchant à appliquer les éléments du spectre du catholicisme dans le contexte québécois. Il observe, en fonction de la nature des réactions qu'il suscite chez ce qui est hanté, qu'il peut en dégager trois catégories, qu'il nomme : spectre négatif, spectre positif et spectre invisible ou subtil. Le premier, le spectre

négatif, « consiste en ce fantôme qui fait peur et que l'on tente de conjurer, de fuir en raison d'une image négative qu'il projette. Il est une trace de quelque chose qui remonte à la surface » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 182).

Nous pouvons observer qu'il suscite cette forme de réaction dans certains témoignages, dont ceux que nous avons présentés supra. Il semble que cette catégorie du spectre reste bien présente dans l'imaginaire collectif de nombreux Franco-qubécois de souche canadienne-française. Nous pouvons voir une cohérence entre la réaction provoquée par le spectre et certains témoignages associant les représentations du catholicisme à quelque chose de négatif, dont il faudrait se débarrasser. Le deuxième spectre, le spectre positif, « consiste en ce fantôme dont on souhaite le retour en raison parfois d'une image positive, d'un lien significatif rompu, d'un passé idéalisé qu'il projette. Il est aussi une trace de quelque chose qui remonte à la surface » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 182). Nous observons quelque peu ces formes de réactions lorsqu'il est question du spectre du catholicisme québécois dans le contexte des relations interculturelles et interreligieuses. Nous étudierons peu cette catégorie. Le spectre invisible ou subtil « est en partie constitutif, tout comme les deux autres types de spectre, mais demeure subtil, il n'est pas mentionné et est même parfois ignoré. Il peut être enfoui dans l'inconscient » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 182). Autrement dit, les trois catégories spectrales présentées par l'auteur nous permettent de comprendre que les représentations associées au catholicisme agissent comme un fantôme qui hante l'imaginaire des Québécois. Il possède les caractéristiques de ce dernier, au sens où il est invisible et subtil, mais il agit et fait agir. Dans la réalité, il ne sera pas mentionné ou « sa présence ne sera pas explicitement remarquée, mais il n'en sera pas moins constituant de certains gestes, mouvements ou structures sociales » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 182). En nous inspirant des observations de Lemire-Lafontaine vues dans la section précédente et en les comparant aux caractéristiques de l'archive et du spectre, pourrait-on voir une explication à cette tendance, que nous retrouvons dans de nombreux mémoires présentés à la CBT, à utiliser des exemples historiques peu diversifiés et bien souvent peu expliqués, sans compter qu'ils le sont de manière anachronique et qu'ils varient selon les besoins de la situation ?

1.4.3. Le processus d'archivage

Dans son analyse, Gagnon-Tessier rapporte de nombreux mémoires de la CBT dans lesquels nous observons une association particulière entre le catholicisme et l'identité québécoise de souche canadienne-française opérant selon le principe d'un processus d'« archivage ». En effet, Gagnon-Tessier remarque dans ces discours une tendance à décrire le catholicisme comme « événement » faisant partie d'un passé, mais qui aurait un impact sur les gens encore aujourd'hui. « Nous avons remarqué que très souvent, les références au catholicisme concernaient plutôt son passé, tout en ayant un impact présent sur les réactions des gens par rapport au religieux. Malgré la très grande sécularisation et la baisse marquée de la pratique religieuse au Québec, les discours montraient qu'il y avait des restes, des traces du catholicisme qui continuaient de marquer et d'imprégner la société québécoise » (Gagnon- Tessier, 2014, p. 109). Donc, ces objets ou ces « traces » qui incarneraient l'« événement » du catholicisme sont aussi représentés comme des éléments faisant partie de la tradition et de la culture québécoise. Ces « traces » sembleraient ainsi faire partie de l'héritage de la culture canadienne-française intégré dans une tradition « plus ancienne » et justifieraient son autorité sur celui des immigrants plus récents. Il cite à titre d'exemple: « [...] ces groupes [...] considèrent les religions historiques que sont le catholicisme et le protestantisme comme un héritage culturel, inséparable d'avec les privilèges consentis à celles-ci lors du pacte confédératif » (Nadeau, 1998, p. 44). Dans cette association entre l'« identité », le « catholicisme » et les représentations du catholicisme liées à des événements historiques « lointains », donc à une « origine », on remarque que ces événements se verraient octroyer un pouvoir d'autorité tenant de l'évidence.

Autre observation intéressante : même si le catholicisme est considéré comme une racine de l'identité de la culture québécoise – ce qui est indiscutable -, il reste difficile, voire impossible, pour les témoins, d'expliquer concrètement. Ainsi, à la manière dont ces « Québécois » de souche canadienne-française présentent leurs arguments justifiant l'autorité du catholicisme sur celle des autres traditions, nous pouvons conclure, après avoir pris connaissance de l'analyse de Gagnon-Tessier, qu'ils entretiendraient un rapport « archival » avec le catholicisme. Autrement dit, ces

Québécois d'origine canadienne-française entretiendraient avec les éléments de la réalité du présent un rapport qui s'articule selon un processus d' « archivation », c'est-à-dire qu'ils expérimenteraient cette relation selon des représentations du catholicisme en provenance d'un passé plutôt qu'avec les événements de la réalité d'aujourd'hui.

1.4.4. La société, un « champ social », une structure en mouvement traversée de « flux »

Avant d'aborder la section suivante, nous jugeons pertinent de parler de certains concepts, élaborés par Gilles Deleuze et Jacques Derrida, que reprend Gagnon-Tessier, afin d'établir un lien entre « archive » et « politique ». Ce point est intéressant puisqu'il donne à réfléchir sur les différents éléments impliqués au niveau de la structure et du contenu historique et, de saisir ses impacts dans l'agencement d'un modèle de construction identitaire et de ce qui en découle au niveau des relations interculturelles et interreligieuses. Ce point est intéressant puisqu'il donne à réfléchir sur les différents éléments impliqués sur les plans de la structure et du contenu historique, et aussi parce qu'il permet de comprendre les impacts du contenu historique sur l'agencement d'un modèle de construction identitaire et de ce qui en découle du point de vue des relations interculturelles et interreligieuses. Ce que nous trouvons intéressant et qui fait écho à nos intérêts se trouve d'abord dans la théorie deleuzienne des espaces. Gagnon-Tessier reprend le concept de société de Deleuze, qu'il décrit comme un « champ social » à travers lequel nous pouvons voir s'établir « un agencement de processus nommés parfois “flux”, “ligne de fuite” ou “pointe de déterritorialisation” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 163). Ces « flux » ou ces « lignes de fuite » auraient « des potentialités créatrices qui deviennent des facteurs de transformations imprévisibles amenant à comprendre la société tel un “système métastable” et donc, en devenir perpétuel » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 163).

Autrement dit, nous retrouvons dans le champ social d'une société un espace où nous pouvons repérer des mouvements qui ressortent du cadre de la normalité du quotidien, de l'habituel et du connu. Nous pouvons observer, à travers diverses périodes de

l'histoire, certains courants de transformations qui viennent changer ce qui les précédait. Autre élément intéressant, l'auteur cite un passage qui précise à ce propos qu' « une société (ou un champ social) ne se définira plus par son mode de production, ses institutions, sa structure ou sa culture, mais plutôt d'une part, par les agencements (les mélanges des corps qu'elle permet ou bloque) et, d'autre part, par “les lignes de fuites qui la traversent” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 163). Nous constatons en effet que ces grands mouvements de l'époque qui ont transformé la société québécoise des années 1960 recèlent un contenu fortement chargé de « flux » et de « lignes de fuite ».

Notre réflexion se poursuit avec les concepts d' « appareil d'État », d'« espace lisse » et d'« espace strié », que Gagnon-Tessier reprend chez Gilles Deleuze. Il débute par le caractère d'imprévisibilité de ces « espaces de transformations » que l'on associe à ces « espaces lisses » et qui « appelle, sur le plan politique, une force de blocage destinée à enrayer, ou à tout le moins, contrôler la nouveauté » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 163). Autrement dit, à travers le caractère changeant et incertain que provoquent ces mouvements de transformation sociale, le rôle du politique appellera inévitablement à devoir contrôler et « diriger » ces mouvements de transformation sociale vers un retour à une forme de stabilité. Ainsi, « la philosophie politique consistera à réfléchir sur le problème de la production et du contrôle des “flux”. Ils ne peuvent passer à côté du processus inverse, anti-créateur, qui tente de réprimer, de bloquer les lignes de fuite (les flux) à travers des mécanismes de contrôle et de domestication cherchant à “strier les espaces”. C'est là le propre de ce qu'ils appellent “l'appareil d'État” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164). Qu'entendons-nous exactement par « strier les espaces » ?

L'« espace strié », tel que nous l'avons présenté, est associé à l'« appareil d'État ». En effet, « l'objectif de ce dernier est de conjurer l'espace lisse en le striant » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164). Lorsque ce dernier ferait face à des épisodes de mouvements et de transformations, ses actions impliqueraient une mise « en place des mécanismes de contrôle, de régulation et de normalisation afin de canaliser ou encore de capturer les “flux” » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164). En quoi cela consiste-t-il ?

L'auteur revient au concept d'archive et au processus d'archivage, qui sont en réalité des mécanismes « qui visent à contrôler et à “strier”, car l'action de strier implique la

mise en archive et le contrôle de l'archive » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164). Ce qui suit est intéressant puisque nous parlons d'une entité faisant partie de l'appareil étatique deleuzien, et qui permet de mieux comprendre un des mécanismes à travers lesquels on aura écrit l'« histoire » des Franco-Québécois. Cette entité dont nous parlons est celle des « archontes ». Gagnon-Tessier décrit le rôle de ces derniers comme ceux qui « créent des lieux de mémoires » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164). Ainsi, leur rôle est de « récupérer les flux qui apparaissent et de les inscrire dans les archives pour éventuellement les autoriser » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164).

Autrement dit, le rôle des « archontes » consiste à recueillir et à « déposer », en partie, ce qui fera partie de la mémoire et de l'histoire d'une société. Un autre élément intéressant que l'auteur vient ajouter à notre réflexion sur le sujet est qu'« il y a les archontes sociaux, religieux ou médiatiques, qui ont archivé un certain nombre de choses sur le catholicisme, mais tout n'a pas été archivé. Il y a une série de “flux” qui s'échappent sans être archivés » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 164-165). Pour comprendre plus en détail les éléments impliqués dans le processus d'« archivation », « qui contribue à construire une mémoire collective et un imaginaire national » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 165), l'auteur nous explique que l'historiographie du catholicisme au Québec y joue un rôle important. S'apparentant à celui des archontes, le rôle des historiens serait cette fonction d'écrire l'histoire, et ils font partie de ceux qui consignent l'histoire. « En ce sens, l'historiographie du catholicisme au Québec joue un rôle important dans son archivation, car elle est celle qui institue la “vérité historique” dans la mémoire religieuse, faisant ainsi force de loi » (Gagnon-Tessier, 2014, p. 165). Tenant compte des concepts deleuzien tels que l'archive, le processus d'archivation et le rôle des archontes, nous dirigeons principalement notre attention sur celui des phénomènes sociologiques qui génèrent des « flux » et plus spécifiquement ceux qui n'auraient pas été « archivés ». Une question se pose : si certains événements de l'histoire québécoise de l'époque de la Révolution tranquille n'ont pu être « archivés », que peut-on conclure de l'histoire du catholicisme québécois des années 1960-1970 ?

1.5. La Révolution tranquille, perspective d'un chanoine

Introduction

É.-Martin Meunier est sociologue et anthropologue de formation. Il est professeur et titulaire de la Chaire de recherche Québec, francophonie canadienne et mutations culturelles, qui a pour objectif l'étude théorique et empirique des transformations identitaires et des mutations culturelles au sein du Québec et du Canada. Plus précisément, cette chaire se consacre à l'étude des principales mutations culturelles qui ont transformé le rapport à la nation et à l'identité des citoyens du Québec et des communautés francophones depuis la Révolution tranquille.

La pertinence du choix de l'auteur É.-Martin Meunier repose principalement sur les sujets sur lesquels se concentrent ses travaux, soit les mutations sociohistoriques, socioreligieuses et identitaires. Parmi ses nombreux textes et ouvrages de recherche, nous nous sommes attardée à celui intitulé « *Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille* » (2003). Jacques Grand'Maison (1931-2016) est théologien, sociologue, écrivain et prêtre canadien. Né à Saint-Jérôme, il étudiera la sociologie à l'Université pontificale grégorienne du Vatican. Il obtiendra son doctorat en théologie à l'Université de Montréal en 1969. De 1967 à 1997, il se consacrera à l'enseignement. En dehors de ses activités académiques, il publiera de nombreux ouvrages sociologiques portant sur des sujets comme la question de l'éducation et la place de la religion dans le Québec moderne post-Révolution tranquille. Nous considérons ses écrits comme le témoignage de ces « flux » ou de ces événements de l'histoire de la Révolution tranquille qui ont été « archivés » mais qui ne figurent pas dans la catégorie « argument histoire », ni dans l'imaginaire collectif québécois. Grand'Maison est ainsi un témoin de certains des événements qui ont constitué les grands mouvements de la Révolution tranquille. Nous considérerons sa perspective comme un élément qui nous permettra de poser un regard sur les transformations qu'a connues le Québec des années 1960-1970 et qui, nous le constaterons, ont été réinterprétées par les croyances populaires et par les représentations mentionnées dans les mémoires présentés à la CBT.)

Cette section du chapitre se concentrera sur le parcours intellectuel du chanoine Jacques Grand'Maison s'inscrivant particulièrement dans la réflexion d'un homme qui cherche à établir un dialogue avec les générations du Québec contemporain et qui cherche à comprendre les transformations de la société à travers la lecture des « signes du temps » (Meunier, 2003, p. 159). « Comme plusieurs chrétiens progressistes, le chanoine Grand'Maison croit que Dieu parle par l'histoire, que la vérité s'inscrit dans l'histoire; autant de raisons pour les chrétiens d'être à l'écoute des "signes des temps" et de saisir le Québec étatique comme un dépassement qui subsume en lui le meilleur de la tradition et de l'actuel » (Meunier, 2003, p. 159). Nous montrerons à travers son parcours que le fondement de ses convictions et de ses valeurs chrétiennes a teinté différentes orientations de ses actions. Nous percevons derrière ses témoignages l'évolution d'une réflexion alimentée par bon nombre de questionnements et d'inquiétudes à l'égard des impacts de ce bouleversement qui malheureusement semble avoir échappé à la majorité des citoyens et intellectuels de l'époque.

1.5.1. Pertinence de l'auteur

Le texte de Meunier est pertinent dans le cadre de notre recherche, puisqu'il met en évidence un discours inédit sur de nombreux éléments historiques de l'époque qui auraient pu être vus sous l'angle des composantes identitaires. Il nous permet de dégager certains éléments qui sont en cohérence avec les conclusions des auteurs Lemire-Lafontaine et Gagnon-Tessier, concernant ce qui pose problème encore aujourd'hui dans la relation entre les représentations identitaires de certains Franco-québécois et ce qui est représenté comme les autres d'eux-mêmes. En tenant compte des observations présentées par les auteurs dont les noms sont mentionnés supra, nous souhaitons poursuivre notre réflexion sur certains aspects de la problématique touchant l'identité et le rapport à l'« Autre » au Québec dans la perspective de Meunier. Dans son ouvrage « *Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille* » (2003), ce qui nous intéresse plus précisément se présente de la manière suivante.

Premièrement, nous pouvons voir dans le texte de Meunier que la perspective de

Grand'Maison nous livrent une part du récit « occulté » de la Révolution tranquille. Ce récit nous permet, comme nous l'avons déjà mentionné, de poser un regard différent sur les événements qui ont transformé la société de l'époque.

Deuxièmement, nous observons à travers les écrits de Meunier que ce même témoignage a la particularité de mettre de l'avant un discours de la posture chrétienne qui, contrairement à ce que nous observons dans les mémoires, cherche à établir de nouveaux types de rapport avec les croyants. Il remarque les intentions profondes de Grand'Maison de prendre part à ce projet sociopolitique commun fondé par des valeurs religieuses tout en considérant les impératifs de la modernité.

Troisièmement, nous percevons, derrière ses inquiétudes et ses réflexions face aux réactions du peuple du Québec, qui cherche à se « débarrasser du religieux pour pouvoir accéder à la modernité », une cohérence intéressante avec les impacts de ce « choix » collectif qui figurent dans les témoignages des mémoires de la CBT. Ce passage nous interpelle, puisqu'il fait écho au constat des analyses des auteurs nommés supra, qui est que les grandes inquiétudes qui traversent les témoignages des mémoires peuvent être considérées comme des symptômes d'une rupture du lien entre la tradition, le spirituel, la culture et l'individu. Comme le mentionne Gérard Bouchard (2008), il semblerait que dans les fondements de l'identité des Canadiens français persisterait cette insécurité quant à l'avenir de l'identité des « Québécois », qui semble provenir d'une coupure avec son passé.

Quatrièmement, il y a les constats du chanoine, qui voit derrière les sentiments de perte de repères des impressions de déracinement et une incapacité à transmettre l'héritage historique du Québec à la génération des baby-boomers; ce sont là les conséquences, selon lui, d'un projet social avorté et d'une coupure du lien avec les valeurs traditionnelles de la religion catholique et de son histoire.

1.5.2. Un récit « occulté » / un nouveau regard

Tel que déjà mentionné, le texte de Meunier nous livre un récit qui nous permet de prendre part à cette époque importante de l'histoire contemporaine du Québec à travers

le regard d'un membre du clergé de l'époque. Dans cette première partie, nous nous intéressons à comparer brièvement les discours que raconte la croyance populaire et celui que nous présente l'auteur. Cela nous permettra de présenter un aperçu de la différence marquée entre les discours des mémoires et celui que nous montre Meunier. Plus précisément, nous comparerons certaines représentations associées à des événements de ce moment historique tirées des mémoires analysés avec les témoignages du chanoine. Cette analyse nous permettra de constater qu'il y a un écart intéressant entre les images et les représentations associées à la Révolution tranquille. En premier lieu, nous pensons aux représentations associées au rapport entre l'Église catholique et le peuple des croyants canadiens-français. L'analyse des témoignages qui figurent dans les mémoires montre que l'Église et le clergé de l'époque sont représentés en termes de structure qui opprime les Canadiens français et cherche à les garder dans l'ignorance. Or, sur ce point, nous constatons une nuance intéressante que nous livre Meunier. Ce dernier cite de nombreux passages nous permettant de constater cette différence. Contrairement aux témoignages répertoriés dans les mémoires, ceux de Jacques Grand'Maison montrent qu'une certaine posture chrétienne de l'époque s'efforçait de développer de nouvelles perspectives quant à la nature des rapports de l'Église avec les croyants. On peut sentir une ouverture à renouveler les liens non plus avec un pouvoir qui vient d'en haut mais dans une relation « avec » le peuple.

Nous percevons dans le discours de Meunier que Grand'Maison cherchait à incorporer les fondements de la tradition catholique aux principes de la modernité. En effet, nous observons, d'après les écrits de cet écrivain, que le mouvement de la majorité de la génération des intellectuels d'après-guerre proposait un regard nouveau sur le rôle de la religion catholique et cherchait à reconstruire cette nouvelle société en requestionnant « le statut et la nature du peuple canadien-français avant la Révolution tranquille » (Meunier, 2003, p. 154). Ce point nous permet de constater deux choses. La première est que, contrairement à la croyance populaire et ce qui ressort des témoignages des mémoires, il semble exister un récit de l'histoire des Canadiens français qui figure peu ou pas dans l'imaginaire collectif. Le deuxième point se présente sous la forme d'un questionnement : que reste-t-il de ce récit qui se trouve dans les « archives oubliées » et qui raconte sous d'autres perspectives l'histoire des Franco-québécois ?

1.5.3. Une rupture

Cette section est intéressante, car elle nous permet de comprendre les premiers éléments de rupture entre les représentations identitaires des Franco-qubécois et ce qui était constitutifs de leur fondement, le catholicisme, à l'époque des années 1960-1970. Le texte de Meunier qui nous présente les témoignages de Grand'Maison sont éclairants sur ce point. Le premier élément intéressant est celui qui traite du « nouveau » rapport qu'exige le grand mouvement de la modernité en lien avec le catholicisme dans son ensemble. Il précise qu'au départ, même si ces nouveaux questionnements resurgissaient de part et d'autre, il n'était nullement question d'éradiquer la religion en soi. Nous constatons ici un point important, qui montre cette contradiction avec la croyance populaire en ce concerne la posture religieuse de l'époque. Ce qui était présent dans les réflexions et les questionnements des intellectuels du début de la période 1960-1970, ce n'était pas le souhait d'éradiquer la religion en tant que telle, mais de repositionner son rôle au sein de la culture canadienne-française. « Si pour nombre d'entre eux, il était impératif d'opérer une "conversion de la pensée chrétienne" afin de "liquider cette culture religieuse" (celle du français clérical), cela n'exigeait nullement l'éradication de la religion en soi » (Meunier, 2003, p. 154). Ainsi, ce qui aurait été critiqué, « ce n'est ni le sentiment religieux, ni la religion elle-même, mais plutôt l'institutionnalisation de cette religion et ses effets pervers » (Dumont, F. 1987, cité dans Meunier, 2003, p. 154).

D'après le témoignage de Meunier sur Grand'Maison, ce qui semblait être au cœur de ses préoccupations du peuple canadien-français était orienté vers les grands bouleversements qu'entraînait le mouvement de la modernisation, tels que « l'essor des villes, la déstructuration des communautés traditionnelles et de leurs solidarités respectives » (Meunier, 2003, p. 155). En effet, une nuance intéressante nous est présentée, sous deux aspects. Premièrement, il semble que le peuple « souffrait » réellement d'une forme d'oppression exercée par la religion de l'époque, et nous comprenons que cela exigeait que son rôle au sein de la culture soit repositionné. Cependant, et cela constitue notre deuxième point, cela ne signifiait nullement l'intention d'un projet d'éradiquer dans leur totalité tous les aspects et toutes les composantes de la religion catholique. Autre point intéressant, devant ces grands bouleversements, un

constat se présente pour Grand'Maison : le peuple souffre, dans cette crise transitionnelle. « De l'École de Laval à l'ICAP en passant par la Mission de St-Jérôme, un même constat plus moral que rationaliste, plus emphatique que condescendant : ni retardé, ni sot, ni aliéné, le peuple souffre, en ces temps de changements accélérés, de perdre ses repères moraux et normatifs, et ceux qu'il a encore semblent de moins en moins répondre aux exigences de temps récents » (Falardeau, J.C, cité dans Meunier, 2003, p. 155). Pour Jacques Grand'Maison, cette déstructuration du lien entre le peuple des croyants et ce qui en constitue son fondement laisse présager l'essor d'une « tragédie bien camouflée », qui selon ce dernier laisse poindre à l'horizon l'évidence d'une société qui sera définitivement aux prises avec les symptômes d'un mal identitaire.

1.5.4. Un retour aux fondements

Dans la foulée des événements, Jacques Grand'Maison aura vécu l'espoir de la « libération culturelle ». Ce nouveau thème de l'époque aurait laissé entrevoir l'émergence d'un renouvellement de structure sociale, allant vers une plus grande liberté de pensée. Selon les propos de Meunier, Grand'Maison aura toujours manifesté une ouverture à cette libération. Il cite: « Parce que c'est de même que j'ai perçu, au meilleur de la Révolution tranquille, la possibilité que toutes les forces vives d'un petit peuple comme le nôtre, fragile, puissent se concerter. Ainsi, l'espoir de la Révolution tranquille, comme "Pentecôte séculière", ne tenait pas tant dans les nouvelles structures que dans cette libération de parole et cette "nouvelle solidarité de société" (Grand'Maison, J., cité dans Meunier 003, p. 160). Grand'Maison constatera avec désarroi qu'au phénomène de la Révolution tranquille s'associera graduellement un désengagement social à l'égard de cet esprit collectif. Il sera témoin des changements que les promesses de modernité et de technocratie susciteront et fera face à un empressement de s'orienter vers la philosophie de la libération du sujet, qui se traduira par les choix politiques d'un gouvernement répondant à ces nouveaux idéaux. Il critiquera l'État technocratique et ses effets pervers sans pour autant manquer de questionner le peuple sur ses objectifs généraux. Ses questionnements seront: « Que voulons-nous ? Le savons-nous ? Pourquoi nous est-il

impossible de nous entendre sur les termes d'un projet de société ? Puis, se radicalisant, le chanoine Grand'Maison allait toucher une question taboue : celle de l'inadéquation entre les visées éthiques d'une rénovation sociale et nos comportements quotidiens » (Meunier, 2003, p. 171).

Devant cet empressement du peuple québécois à accéder aux nouveaux idéaux que propose la modernité, Grand'Maison s'inquiète des conséquences qui peuvent s'ensuivre. Le constat de ses inquiétudes est intéressant. Si l'on considère ses observations comme des témoins des événements, le dialogue et les réflexions qu'il entretient avec le discours des intellectuels de l'époque nous apparaissent comme les propos d'un visionnaire. Sa crainte d'une dérive due aux exigences d'une véritable libération culturelle semble être fondée. « Avec eux, il constate que la Révolution tranquille est "une création d'en haut, comme si on perdait de vue le premier étage", avec eux toujours, il craint que l'[o]n s'arrête (...) à mi-chemin dans [nos] efforts de libération et [qu']on retourne à de fausses sécurités aliénantes » (Grand'Maison, J., cité dans Meunier, 2003, p. 161-162). Meunier livre de nombreux passages des interprétations du chanoine à l'égard des événements et des grands mouvements qui ont suivi le grand projet social de la libération culturelle. Ses interventions publiques et ses écrits n'ont eu de cesse d'avertir la population de l'époque que le projet de libération en lui-même nécessite l'effort d'une réflexion profonde. Pour lui, il s'agit d'un véritable changement de société, d'une nouvelle sensibilité culturelle qui nous permettra de « découvrir nos propres richesses, nos solidarités profondes, notre quotidienneté réelle. Elle peut nous amener à faire des sacrifices et des entreprises qui n'auraient pas été possibles sans elle. [...] Elle offre un miroir pour nous objectiver et définir, un ciment pour nous unir fermement, un levier pour risquer une aventure collective » (Grand'Maison, J., cité dans Meunier, 2003, p. 163). Or, il constatera au mitan des années 1970 que tout ce mouvement d'espoir de libération se tourne vers une nouvelle « gnose ». Rongé par l'inquiétude, il cite: « [...] je me suis battu contre le dogmatisme, la scolastique, le pouvoir clérical, contre ces gnosés-là, puis [subitement, milieu 1970] je retrouve une nouvelle gnose » (Grand'Maison, J., cité dans Meunier 2003, p. 166). Il perçoit derrière la dérive de cette transformation structurelle et politique le premier signe sous-jacent d'un malaise contemporain, « ou pire encore, d'une infection plus ancienne

» (Meunier, 2003, p. 166). Les inquiétudes du chanoine se poursuivront « malgré le caractère novateur des premières mesures du gouvernement Lévesque, pour Grand'Maison on est encore loin des espoirs socioculturels qui ont peuplé l'imaginaire des militants des années 1970 » (Meunier, 2003, p. 167). Il critiquera et s'adressera à « ses contemporains, ses camarades, fonctionnaires, syndicalistes ou militants » (Meunier, 2003, p. 168), les accusant d'avoir conçu de grands idéaux prometteurs d'une société renouvelée mais qui au passage tourne la page rapidement, sans prendre le temps de réfléchir sur les principes qui ont motivé ce grand mouvement. Il assiste à des transformations éthiques importantes, notamment en ce qui concerne la question du rôle du sujet. « D'Emmanuel Mounier à Alain Touraine, on pouvait y lire un renforcement du rôle du sujet non seulement sur le plan personnel, mais surtout sur le plan collectif » (Meunier, 2003, p. 174).

La montée de l'individualisme le consterne, principalement en ce qui a trait à ses impacts sur le lien social. Derrière sa colère, nous percevons le désarroi qui le gagne vis-à-vis de cette déresponsabilisation de la *personne* et le message d'un homme qui cherche à prévenir et à alerter tous ses contemporains des effets pervers de ce nouvel État technocratique. Ses mises en garde nous permettent de constater un fait, c'est que Grand'Maison a su percevoir à son époque les conséquences des dérives d'une culture portée par la hâte des idéaux de la modernité, qui se désengage peu à peu de sa responsabilité sociale en renvoyant au passage toute la dimension du religieux et qui aujourd'hui se retrouve à être confrontée à ce qu'il nomme « la déculturation de la société et des consciences » (Meunier, 2003, p. 175).

Cette nouvelle approche le portera vers de nouvelles investigations, qui s'attarderont « aux malaises identitaires de chaque génération : la déculturation des expériences propres à l'adolescence, l'incapacité d'unir conviction et gestes chez ces jeunes adultes, l'incapacité de transmettre normes et valeurs chez les *baby-boomers* et le sentiment d'inutilité sociale et culturelle chez les aînés sont au lot des diagnostics d'une imposante recherche-action qu'il mène dans les années 1990 » (Meunier, 2003, p. 176). L'intérêt que nous portons au texte de Meunier prend son sens dans cet extrait. L'aboutissement de ses réflexions lui aura permis d'entrevoir les débuts du malaise identitaire d'une société qui aujourd'hui manifeste toujours les symptômes d'une culture détachée de ses

fondements. Pour lutter contre cette difficulté, Grand'Maison voit clairement l'urgence de créer de nouveaux ponts entre les générations.

Pour ainsi dire, il affirme qu'« il en va de la mémoire même du pays » (Meunier, 2003, p. 176). Il est intéressant de voir qu'il y a une cohérence entre les constats du chanoine et ceux de Bouchard et Taylor (2008) concernant les origines des maux de cette culture canadienne-française en mal d'identité. Pour ces derniers, qui envisagent le projet d'une société québécoise en fonction d'un rapport entre l'identité franco-québécoise et les nouveaux immigrants, les causes profondes du malaise identitaire proviennent d'une insécurité du minoritaire et d'un sentiment de perte de repères. Selon ce dernier, « plusieurs considèrent que la Révolution tranquille a détruit les traditions fondatrices et que les grands idéaux qui l'ont nourrie n'ont pas été remplacés » (Bouchard, G. Taylor, C., 2008, p. 77). Pour Grand'Maison, « une société où l'on ne sait plus transmettre, quoi transmettre, comment transmettre, est une société malade » (Grand'Maison, J., cité dans Meunier, 2003, p. 176). En effet, il suggère qu'un retour à « la dimension religieuse (notamment chrétienne), loin d'être pensé ici comme une voie de retour au traditionalisme d'antan, s'avère plutôt un des socles par lequel une "Refondation" pourrait être possible » (Meunier, 2003, p. 177). Il ajoute que cette « Refondation », qui passe par un retour à une dimension plus spirituelle du catholicisme, représente « une des médiations permettant "d'accueillir l' *Autre* qui ouvre sur plus grand que soi" et de discerner en tous les autres sinon sa présence, du moins son image » (Meunier, 2003, p. 177).

Nous pouvons voir plus loin une corrélation intéressante entre cette perspective d'ouverture à l'« Autre » qui ouvre sur plus grand que soi et la philosophie de la relation « je-tu » chez Nishida. Pour revenir sur les causes profondes de ce mal identitaire que remarque Meunier, nous observons d'autres éléments intéressants qui sont présents dans le texte de Lemire-Lafontaine. « Tel que me le confiait Jacques Grand'Maison, il se peut qu'encore on jette le bébé avec l'eau du bain – un peu comme on a écarté du revers de la main tous les patrimoines culturels et religieux du Canada français durant les années 1970 » (Meunier, 2003, p. 179). D'après le témoignage de Grand'Maison et l'analyse des textes présentés supra, force est de constater que les représentations associées aux événements de la Révolution tranquille ne sont plus significatives de la réalité historique

de l'époque. « [...] la Révolution tranquille n'est plus un événement historique : elle est notre mythe fondateur [...] depuis l'effondrement de nos grandes idéologies [...] » (Grand'Maison, J., cité dans Meunier, 2003, p. 179). Est-ce là ce qui expliquerait pourquoi aujourd'hui Lemire-Lafontaine conclut dans son ouvrage que les motifs justifiant l'argument histoire restent peu détaillés ou peu expliqués ? Pour Grand'Maison « certes, la Révolution tranquille est devenue le mythe sclérosé de la société québécoise actuelle, mais prévient-il, “c'est le seul qui nous reste” » (Meunier, 2003, p. 180).

1.5.5. La Révolution tranquille en héritage

Les textes d'É.-Martin Meunier apportent de la lumière sur notre compréhension de certains éléments de l'histoire du catholicisme au Québec, sous la lorgnette du chanoine Grand'Maison. Son analyse des discours de Grand'Maison portant sur les événements et les personnages historiques de la Révolution tranquille a contribué à notre réflexion sur la construction identitaire au Québec. Tel que le précise l'auteur, mis à part son parcours parfois sinueux et teinté de colère, il reste que nous pouvons trouver dans ses déclarations l'expression de questionnements, d'inquiétudes et de mise en garde par rapport aux conséquences que provoque l'empressement d'une société procédant à des changements précipités. Nous pouvons apercevoir, à travers ces écrits, que semble se présenter derrière ses inquiétudes, l'esprit d'un visionnaire.

« Si pour nombre d'entre eux [une majorité des membres de la génération des intellectuels d'après-guerre], il était impératif d'opérer une “conversion de la pensée chrétienne” afin de “liquider cette culture religieuse” (celle du français clérical), cela n'exigeait nullement l'éradication de la religion en soi. [...] la critique du régime cléricale, élaborée par cette génération d'intellectuels, s'est principalement légitimée et concrètement constituée au nom même d'un catholicisme renouvelé, dit plus authentique et libérateur. Ainsi, ce qui a été critiqué ce n'est ni le sentiment religieux, ni la religion elle-même, mais plutôt l'institutionnalisation de cette religion et ses effets pervers. Ainsi, nous

comprenons sous une perspective théologique, sociologique et politique, que le Québec de cette époque répondait à des enjeux qui ne peuvent se résumer qu'au besoin d'émancipation d'une société qui souhaite se libérer du joug religieux » (Meunier, 2003, p. 154).

Nous percevons, à travers son témoignage, les efforts d'un homme cherchant à sortir de la formule dualiste qui persiste à travers le catholicisme. Pour sortir de ce manichéisme, Grand'Maison propose une transformation globale de la société, dont pourraient émerger de nouveaux modes d'existence.

« Déjà, dans certains cercles catholiques, on nuançait des schémas trop manichéens : il ne s'agissait pas d'opposer le progrès à la tradition, mais de conjurer les deux dans un tout original, novateur et dynamique. Toute réforme profonde, écrira Jacques Grand'Maison en 1965, devra [...] tenir en main les deux pôles : la tradition et les conditions actuelles de vie. Autrement, il n'en sortira que des recettes sans lendemain. Spirituelle d'abord, cette crise exigeait une conversion globale de laquelle émanerait un nouvel esprit de société » (Meunier 2003, p. 156).

Nous remarquons dans ces propos le reflet d'inquiétudes liées aux défis que posait la modernité de l'époque de la Révolution tranquille. « La crise spirituelle donnait alors à voir un Canada français marqué par la présence de plusieurs dualismes fortement institués. Entre la foi et la culture, le public et le privé, la famille et la communauté, le travail et le loisir, la ville et la campagne, le traditionnel et le moderne, le clérical et le laïc, etc., les ponts semblaient, au Québec de Duplessis, de plus en plus difficiles à établir » (Meunier 2003, p. 156-157). D'après Meunier, Grand'Maison s'efforcera de répondre aux impératifs du monde moderne par la rénovation du style de prédication et de la posture chrétienne. À travers les critiques sociales, religieuses et politiques qu'il formule sur cette époque de transition historique, il ne manquera pas de faire des mises en garde

sur les conséquences de ce grand mouvement idéaliste portant le nom de « libération culturelle ». Ce qui retient notre attention dans les événements et dans la réponse qu'offre le chanoine, ce ne sont pas ses critiques en elles-mêmes, mais le message qu'elles transmettent. Ces critiques s'adressent aux générations d'après-guerre, celles-là mêmes qui ont contribué au mouvement de la « libération culturelle », celles qui portaient l'espoir et la possibilité d'un véritable changement, ainsi que l'espoir de construire un pays pour un peuple, fondé sur ses valeurs et sur son identité propre, et auxquelles il reproche d'avoir vicié l'esprit de la Révolution tranquille. Grand'Maison s'interroge sur le nouveau mouvement qui peu à peu se déresponsabilise sur le plan social, et nous sommes forcés d'admettre que la modernité aura contribué à modifier la configuration des représentations de soi et de l'« Autre » et à transformer les rapports sociaux. En s'appuyant sur les valeurs de sociabilité familiale, d'esprit d'entraide et de solidarité communautaire qu'il défend, il critique les injustices causées par le laxisme du gouvernement de Duplessis de l'époque et de celui qui a suivi, et les conséquences des nouveaux modes d'être issus des valeurs modernes.

L'approche sociologique du phénomène de déculturation aurait conduit Grand'Maison à mener d'autres investigations telle que la psychosociologie. En plus de repérer le déni et la déresponsabilisation dans les dérives de la société postmoderne, le chanoine détecte des malaises identitaires chez les générations suivantes. Il est témoin de certains faits, dont « la déculturation des expériences propres à l'adolescence, l'incapacité d'unir conviction et geste chez les jeunes adultes, l'incapacité de transmettre normes et valeurs chez les baby-boomers et le sentiment d'inutilité sociale et culturelle chez les aînés » (Meunier, 2003, p. 176). Il constate, d'après les résultats d'une recherche-action qu'il réalise dans les années 1990⁴, que le Québec semble perdre sa faculté de penser et de réfléchir par rapport à ses propres repères.

D'après Meunier, Grand'Maison perçoit à travers ces expériences l'urgence de créer des ponts entre les différentes générations. La déculturation des consciences et de la société devient pour lui une situation par rapport à laquelle il est urgent d'agir. (Meunier, 2003, p. 175). Ce mal identitaire et cette perte de repères qui, selon lui, suscitent une remise en

⁴ L'une des plus imposantes étude-action menées à St-Jérôme depuis la Grande Mission de 1957, dirigée par Fernand Dumont.

question de la viabilité d'une culture et d'une société, mettent en avant la nécessité de développer des consciences fortes, capables d'édifier de véritables modèles socioculturels novateurs. Meunier montre qu'il y a à travers le discours du chanoine la vision d'une construction identitaire pour le Québec, dans laquelle nous pouvons observer une voie intéressante. Elle représente un retour à la dimension religieuse, cet espace comme médiateur entre soi-même et l'autre plus grand que soi. Il voit en cette perspective un socle sur lequel il est possible de refonder la culture québécoise. Grand Maison l'exprime comme suit :

« La dimension religieuse (notamment chrétienne), loin d'être pensée ici comme une voie de retour au traditionalisme d'antan, s'avère plutôt un des socles par lequel une "Refondation" pourrait être possible. Elle n'est certes pas, pour lui, le lieu de la contrainte ou de la norme vraie qu'on devrait réimposer aux individus pour vaincre l'air du permissivisme. Bien au contraire, chez Grand'Maison, elle est une des médiations permettant "d'accueillir l'Autre qui ouvre sur plus grand que soi" et de discerner en tous les autres sinon sa présence, du moins son image » (Meunier, 2003, p. 177).

Ainsi, la possibilité d'un retour aux sources de la tradition comme porteur de changement paraît intéressante. Selon Meunier, Grand'Maison a raison de souligner que la conscience constitue l'élément central à valoriser lorsqu'il s'agit, pour une société, de penser en matière de morale et d'éthique. Nous observons un lien intéressant entre « des symptômes » du phénomène de la « déculturation de la société et des consciences », tel que le conçoit Grand'Maison, et la nature des réactions d'opposition à l'« Autre » dans les mémoires présentés à la CBT. Une incapacité à transmettre des normes et des valeurs, une perte de repères, un sentiment d'inutilité sociale et culturelle, etc. : cette fragilité identitaire serait-elle le résultat d'une rupture entre l'individu, le groupe, la culture et son histoire, telle que les présente Grand'Maison? Lorsque ce dernier aborde la question de la conscience, pourrait-on affirmer que la problématique du rapport à l'« Autre » implique en son centre l'idée d'une inconscience de la conscience ?

Depuis les événements de la Révolution tranquille, nous croyons que le développement de la société québécoise a emprunté diverses trajectoires. Et nous pouvons sentir à travers certains témoignages de la CBT qu'il semble subsister un mal identitaire difficile à expliquer. Le retour aux sources identitaires que propose Grand'Maison nous paraît une voie intéressante pour penser la construction identitaire au Québec. Cette ouverture à l'« Autre » et à plus grand que soi concerne non seulement l'absolu mais aussi les Autochtones, nos ancêtres, les nouveaux immigrants, notre histoire et tout ce qui nous a précédés et nous suivra. Nous comprenons, d'après le discours de Grand'Maison, qu'un rapport avec ces « Autres » pour « refonder » l'identité des individus, d'un groupe et d'une culture est essentiel. Nous pensons que, tel un individu ou un groupe, une société a besoin d'être considérée, pour ce type de problème, selon le stade d'évolution où elle est rendue. Il importe d'établir une dynamique de changement dans une praxis permettant à chacun de conscientiser la possibilité d'une inconscience de sa situation. La question à laquelle il est important de répondre ici est : « Comment le faire ? » Comment peut-on participer à la résolution d'une problématique lorsque celle-ci concerne un phénomène qui nous structure sur le plan de la conscience de soi et qui nous détermine ? L'observation de ces déterminants nous permettra peut-être une certaine appropriation théorique du phénomène, et qui sait, peut-être pourrons-nous penser une structure de représentation de soi, de notre culture et une manière dont cette structure pourrait moduler autrement nos rapports à l'« Autre ».

Conclusion

L'étude de Lemire-Lafontaine (2010) nous permet de comprendre une manière dont s'est construite l'« identité » franco-québécoise, dans un rapport particulier avec certains événements de l'histoire. Selon Lemire-Lafontaine, nous observons que depuis l'événement premier de la Conquête anglaise de 1759-1760 jusqu'à la Révolution tranquille des années 1960, ce qui reste comme empreinte dans l'imaginaire des Franco-québécois, ce sont des moments qui ont représenté des luttes contre une menace face à cette identité fragile qui doit être défendue. « Ces derniers semblent incapables de définir leur identité autrement qu'en citant les événements qui ont représenté une menace pour

celle-ci » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 105). Cette empreinte de fragilité, qui a survécu et dont les Franco-québécois cherchent à s’émanciper, semble se poursuivre selon un fondement que nous pourrions associer à un phénomène spécifique à l’époque où leur sentiment de vulnérabilité par rapport à leur propre identité était réel. Depuis la Conquête, un rapport à cette représentation de menace contre cette « identité » aurait été préservé dans leur imaginaire, et un rapport à leur histoire se serait développé en fonction des événements représentant cette menace. Comment expliquer cette réalité qui préexiste aujourd’hui et comment penser ce rapport autrement dans l’avenir des Franco-québécois?

Dans le passé, il s’est opéré « une stratégie de survivance adoptée par les élites intellectuelles et cléricales à la suite de la Conquête, basée sur la fidélité envers l’héritage franco-catholique. [...] elle aurait fondé l’identité canadienne (selon l’appellation de l’époque) sur des mythes à la fois déprimeurs et épiques, de fausses références identitaires et une rêverie utopique » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 41). « Cette “vieux alliance” entre le mythe et la raison était à une certaine époque efficace dans les constructions discursives sur l’identité collective » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 35). Pour reprendre les propos de Gérard Bouchard, c’est dans le contexte d’une relance des faits historiques que nous réactiverions l’imaginaire et le mythe. « Les points constitutifs de l’imaginaire collectif étant le territoire, l’identité, la mémoire et l’utopie, la vérité historique permettrait de construire une nouvelle alliance servant à réhabiliter le mythe comme levier d’une pensée contemporaine métissée » (Lemire-Lafontaine, 2010, p. 36). Le mythe associé à la survivance de la culture francophone, semble constituer l’assise et le socle des valeurs du Québec contemporain. Il aurait permis l’édification d’une cohésion sociale forte, dont les réalisations et les acquis n’auraient pu survivre sans sacrifices ni pertes. De plus, il semble toujours représenter dans l’imaginaire québécois des éléments fragiles, que l’on doit défendre, nécessitant une loyauté et des luttes. Cette structure entre le mythe et la réalité nous permet d’observer que, dans l’imaginaire québécois, l’idée de remettre en question cette « matrice de sens qui s’est construite à travers un parcours historique » (Lemire-Fontaine, 2010, p. 35) est difficile à faire émerger. Pourtant, cette « fragilité » ne se traduirait-elle pas par l’incapacité de remettre en question certains aspects de l’histoire ? Et, dans ce cas, comment serait-il possible de

penser une identité collective fondée sur les mythes d'origine tout en réintégrant des faits historiques encore inconnus ainsi que des faits se produisant aujourd'hui ?

Nous observons à travers le mémoire de Lemire Fontaine (Lemire-Lafontaine, 2010) que cet héritage semble être le produit de dynamiques de rapports entre des Québécois de souche canadienne-française et certains événements particuliers de leur histoire. Nous constatons que ces dynamiques se présentent sous trois formes.

Premièrement, une double condition dans le rapport « majorité-minorité » : majoritaire sur le territoire du Québec, minoritaire dans l'ensemble du Canada et des Amériques. Deuxièmement, une forte conscience historique (une mémoire sous tension), nourrie par un désir collectif d'émancipation inachevée (Bouchard, 2012. p. 22). Et troisièmement, une collectivité qui se « signale aussi par un autre héritage de son passé, à savoir un rapport difficile avec la religion catholique » (Bouchard, 2012. p. 23).

En résumé, une construction identitaire de cette « majorité culturelle » semble s'être élaborée en fonction d'un rapport comprenant trois catégories de composantes, c'est-à-dire un rapport « majorité-minorité », une conscience historique nourrie d'un désir d'émancipation et un héritage religieux (catholique) douloureux, que nous retrouvons dans la trame historique. Comment alors penser le rapport à l'autre au Québec sous un regard nouveau ?

Chapitre II : Cadre philosophique de Nishida

Introduction

Les textes d'analyse vus au chapitre I nous permettent de dégager trois modèles de construction identitaire qui s'inscrivent dans un rapport à l'« Autre », l'« Autre » étant ici la langue, l'histoire ou le catholicisme. De plus, nous avons pu constater que ces modèles contiennent certains éléments de représentation pouvant faire obstacle au dialogue interculturel et interreligieux. En comparant les problèmes qui se posent dans la relation, nous pouvons observer qu'il y a des similarités et des répétitions dans les représentations des composantes impliquées dans le rapport à l'« Autre ». Dans ce chapitre, nous souhaitons poursuivre notre réflexion en commençant par la question suivante : comment penser autrement notre rapport à autrui dans une perspective de soi et de l'« Autre » plus pacifique et plus ouverte ? Pour y répondre, nous nous inspirerons d'une philosophie de la relation fondée sur un principe de nécessaire interdépendance entre tous les individus. Cette conception du monde permet d'intégrer quatre notions indispensables à une transformation individuelle et collective. Nous pensons que ces notions peuvent orienter notre réflexion vers un regard sur soi fécond, une ouverture à une nouvelle conscience de l'« Autre » et un rapport à l'absolu s'inscrivant dans l'histoire. Nous estimons qu'une vision de soi et de l'« Autre » conçue selon un système de nécessaire interdépendance entre ces notions peut être porteuse d'une pensée ouverte et fructueuse en ce qui a trait aux relations entre les individus.

Dans ce chapitre, nous présenterons trois notions issues de la pensée nishidienne, que reprend Jacynthe Tremblay. Nous examinerons la notion d'expérience pure, permettant de saisir le fondement de sa pensée. En second lieu, nous présenterons la notion du « soi » chez Nishida. Nous observerons en quoi cette notion diffère de celle du « je » telle que conçue en Occident, quelles sont ses « caractéristiques », quel rôle le « soi » joue dans la relation et en quoi il constitue l'identité. Troisièmement, nous aborderons la logique du *basho*, ou « lieu », chez Nishida, logique qui selon l'auteure lui a permis d'établir les grands fondements de son système philosophique. En dernier lieu, nous analyserons la conception du sentiment religieux, ou de « Dieu », chez Nishida, dans la perspective

d'un rapport au monde historique. Nous présenterons un résumé de son système de pensée contenant assez d'éléments pour permettre de saisir les grands principes de sa philosophie. Malgré la complexité de la pensée de Kitaro Nishida, les écrits de Jacynthe Tremblay ont été éclairants. Ainsi, nous avons pu constater que ses principes suscitent une profonde réflexion sur le rapport à « l'Autre ».

2.1. Contextualisation de la philosophie moderne

Nous remarquons que depuis le déploiement des premiers écrits qui ont influencé le développement de la philosophie moderne, de nombreux intellectuels, dont des philosophes, des sociologues, des anthropologues, des scientifiques, des historiens, etc., ont souhaité analyser l'impact de cette pensée sur les rapports humains). Nous pensons ici à Buber, à Spinoza, à Husserl, à Heidegger, à Nishida, à Nishitani, à Rahner et à Hegel, pour n'en nommer que quelques-uns. Les sources couvrant le sujet sont ainsi très nombreuses.

Cependant, nous nous sommes heurtés à des limites d'ordre linguistique en ce qui concerne les sources orientales. Nous parlons ici des textes ayant été écrits dans la langue d'origine et qui n'ont pu être traduits dans celles que nous maîtrisons. Pour faciliter notre travail de recherche, nous nous sommes donc penchés sur les écrits de l'auteure Jacynthe Tremblay. D'origine québécoise, Jacynthe Tremblay se consacre à la traduction et à l'interprétation de philosophies orientales, principalement celle de Kitaro Nishida. Par plusieurs de ses textes, Tremblay a su nourrir notre intérêt pour ce philosophe nippon ayant œuvré dans un but bien précis): unir les grands fondements de la pensée orientale et les principes de la philosophie occidentale. Nous avons choisi d'étudier la pensée de cet auteur, car comprendre sa manière de concevoir la relation permet selon nous de faire un premier pas vers un processus d'ouverture et d'équité. D'après Tremblay, Nishida est en effet parvenu à concevoir une « logique dialectique basée sur le point de vue du néant et du non-ego en fouillant profondément dans l'esprit qu'il y a derrière le rationalisme et la logique de l'Occident » (Tremblay, 1993, p. 53). Ainsi, « le résultat fut “une nouvelle unité fondée dans la pénétration mutuelle de l'esprit de l'Orient et de l'esprit de l'Occident” » (Tremblay, 1993, p. 342).

2.2. Nishida Kitaro selon Jacynthe Tremblay

Il existe peu d'ouvrages traduits des écrits philosophiques de Nishida à partir de ses sources originales. Certains auteurs anglo-saxons, tels que Robert E. Carter (1997), ont analysé certains concepts et principes nishidiens. Mais ce sont principalement les ouvrages d'une spécialiste en études religieuses et en philosophie asiatique, Jacynthe Tremblay, qui nous ont permis d'approfondir la pensée nishidienne. Les caractères particuliers de la philosophie de Nishida nous sont apparus comme des plus pertinents pour analyser le problème québécois soulevé dans les chapitres précédents. Nous précisons que cela n'aurait jamais été possible sans les éclaircissements fournis par l'auteure elle-même, madame Jacynthe Tremblay. Nous avons donc posé la question suivante à Jacynthe Tremblay : « Est-il possible de penser un problème occidental à partir d'une perspective orientale ? » À notre grand étonnement, elle a répondu par la négative. Selon elle, par définition, le « problème » n'existait pas au départ, dans une perspective asiatique. Qu'est-ce à dire ? Avant de poursuivre sur la question de la pertinence du choix de l'auteur (nous y reviendrons infra), nous jugeons important de faire un bref récit du parcours de Jacynthe Tremblay.

C'est au terme de ses études doctorales en philosophie de la religion, en 1989, que madame Tremblay s'intéressa à la philosophie japonaise. En 1990, elle se rendit au Japon afin de réaliser un stage d'études dont le projet initial portait sur la question du néant dans la philosophie de Keiji Nishitani, un des disciples de Nishida. C'est à ce moment qu'elle fut incitée par son superviseur, Sakabe Megumi, à prendre connaissance au préalable des œuvres de Nishida dans sa langue d'origine, afin de mieux saisir les fondements de la philosophie japonaise. En étudiant cet auteur, elle éprouva une grande fascination pour sa pensée. La manière dont il remet en question les modes de pensée habituels et sa capacité de repenser radicalement les questions philosophiques éveillèrent chez elle un intérêt profond, et c'est alors qu'elle décida de se consacrer entièrement à son œuvre. Malgré les grandes difficultés que cela présentait, sa recherche progressa, quoique lentement au début, puisque les écrits de Nishida sont d'une extrême complexité. Avec le temps, madame Tremblay parvint à comprendre en profondeur l'œuvre de Nishida. De retour au Canada, en 1992, elle occupa un emploi dans le

domaine de la recherche, au Centre d'études sur l'Asie de l'Est de l'Université de Montréal. Depuis 1997, elle vit surtout au Japon et se concentre sur la recherche et la traduction des œuvres de Nishida. Ses nombreux travaux ont donné lieu à plusieurs livres et articles traitant des différents concepts du vaste système philosophique de la pensée nishidienne.

Tremblay (2007) affirme que nous pouvons considérer la philosophie de Nishida comme une des œuvres majeures ayant contribué à résoudre le problème du rapport entre « expérience » et « concept » au XX^e siècle. L'analyse de ce rapport permettra à Nishida d'élaborer et d'affiner certaines notions qui, à leur parachèvement, culmineront avec celle d'« autoéveil ». Grâce à cette dernière, il parviendra à « résoudre la tension – centrale dans toute sa philosophie – entre le “soi qui connaît” et le “soi qui est connu” » (Tremblay, 2007, p. 10). Ce parcours philosophique entérinera de nouveaux paradigmes de la relation, qui auront pour fondement : « tout ce qui existe est en relation ». Cette façon de concevoir l'individu comme « être de relation » met l'accent sur l'affirmation de la singularité des individus, dont la réalisation de soi et la construction identitaire ne peut se produire qu'à travers l'expérience d'une conscience de soi inscrite dans un nécessaire rapport d'interdépendance avec les « Autres ». Cette notion du relationnel resituée au fondement de la construction identitaire peut être mise à contribution dans la réflexion sur l'altérité à notre époque.

D'après Tremblay, Nishida s'est attaqué au problème de la subjectivité moderne lié à la philosophie des Lumières. Nous pensons ici à la position adoptée par Descartes, qui situe la conscience de soi de l'individu au centre de la création, où elle seule détermine les fondements de l'existence et du vrai. Selon Tremblay, Nishida critiquera longtemps cette perspective. Selon lui, « Le “je” dont le caractère réel est hors de tout doute possible occupe ainsi une position centrale en regard du reste de la réalité. La formule cartésienne “je pense donc je suis” exprime la centration de soi de *l'ego* dans son propre royaume interne. Par le fait même, les éléments du monde naturel, ce qui inclut tant le corps humain que les animaux, sont vus comme une simple matière sur laquelle il exerce autorité et contrôle » (Tremblay, 2007, p. 57). Pour Nishida, l'individu devient ainsi sujet connaissant et ce qui est « Autre » que lui-même devient objet de connaissance. À cet

effet, nous assistons à une transformation des rapports humains, à une augmentation massive des modes de vie individualistes, accentuée par une exhibition des paraîtres, à la disparition des récits fondateurs, à une perte de repères chez les jeunes, etc. Par conséquent, cette modernité exige du sujet en devenir qu'il prenne la responsabilité de se construire lui-même, sans avoir recours à ses traditions (religieuses ou culturelles) ou à l'enseignement transmis par ses aînés.

« Nishida considère que le point central de la modernité occidentale consiste en cette division cartésienne de la réalité entre la conscience immatérielle, invisible et subjective d'une part, et le monde des objets matériels, visibles et extérieurs d'autre part. Profondément influencé par une interprétation du christianisme qui se réclame davantage d'une certaine lecture d'Augustin que des Évangiles, le dualisme cartésien sujet-objet eut pour but fallacieux de couper l'intellect humain du sol de son existence. Au lieu de considérer les connexions et relations internes que chaque être entretient avec tous les autres, il établit une nette distinction entre l'esprit et la matière » (Tremblay, 2007, p. 57).

Ainsi, coupé du monde, l'Occidental moderne renvoie l'« Autre » dans la catégorie de « sujet » de doute radical, donc objet de connaissance ramené au monde de la science. C'est ce concept d'« individu », se situant en tant que sujet connaissant par rapport aux « Autres » comme objet de connaissance, que Nishida remettra en question. Pour ce dernier, de tels rapports assèchent les liens et privent la relation de son caractère d'authenticité. En se désintégrant et en se détachant de l'essence fondamentale du relationnel, l'individu se vide de sa substance vitale, car pour se réaliser pleinement, chaque humain doit entrer en relation avec les « Autres » dans des rapports d'interconnexion où il participe à l'échange de « ce qui est ». Nishida démontrera, par la déconstruction de certaines notions issues de la pensée moderne, que ce sujet connaissant n'entre pas véritablement en rapport avec les « Autres ». Selon lui, la subjectivité moderne ne semble plus amener l'individu à être un être de relation. Face aux problèmes qu'engendre ce modèle de l'époque moderne, les analyses et les réflexions de Nishida

l'amèneront à penser un type de subjectivité encore inédit, qui saura remodeler l'individu qui est en train de naître.

2.3. Historiographie de Nishida Kitaro (1870-1945)

Comme l'indique Jacynthe Tremblay, Nishida est né en 1870 et a grandi dans le village d'Unoke, près de la ville de Kanazawa. Il a fait des études à la faculté des lettres de l'Université de Tokyo en 1894 et, en 1898, il est devenu professeur de lycée puis d'université à Kanazawa. De 1910 à 1928, il a été professeur adjoint à la faculté des lettres de l'Université de Kyoto, où il a enseigné l'éthique et la science des religions et où il a été titulaire de la première chaire de philosophie. Dès 1930, Nishida est reconnu comme le philosophe le plus important de l'histoire du Japon. Sa maîtrise de la langue anglaise lui aura permis d'orienter ses intérêts vers l'étude du travail de certains psychologues américains, dont il s'inspirera pour publier son premier ouvrage, en 1911, ayant pour titre *Étude sur le bien*. C'est à partir de ce livre qu'il élaborera tout un parcours philosophique, qui donnera naissance à son œuvre.

2.4. Fondements théoriques de la philosophie de Nishida

2.4.1. La notion d'expérience pure

Selon Tremblay, toute la philosophie de Nishida repose sur la notion d'expérience pure. Pour cette raison, il importe de l'étudier pour saisir le fondement de sa philosophie et pour comprendre les autres concepts qui s'y rattachent. L'ouvrage de Robert E. Carter (1997) parle de différents auteurs ayant traité des concepts faisant partie de la philosophie de Nishida, dont celui de l'expérience pure et celui du « soi ». L'auteur y présente l'interprétation de Joseph C. Flay, qui expose certaines caractéristiques de l'expérience pure. Celle-ci est décrite comme le lieu « en quoi » nous nous retrouvons, où se fusionnent les variables du temps, de l'espace et du « soi », qu'il réinterprète comme le lieu « en lequel nous nous retrouvons ici et maintenant » (Carter, 1997. p. 2).

En ce sens, nous comprenons la notion d'expérience pure comme un « état être » dans lequel la conscience prend conscience de sa pleine existence et devient ainsi présente au moment présent. Elle « est » dans le « ici et maintenant ». Cependant, il ne s'agit pas d'une conscience de type conceptuel, comme on le penserait spontanément, ainsi que le montre l'exemple de l'enfant qui boit de l'eau, que nous verrons un peu plus loin.

“[...] there is an absolute invariance of place in the case of each self. In other words, whatever I am doing, in whatever space and at whatever time, it is always here and now. [...] It is in this sense that the self is place and what is 'in' my experience is experienced as belonging uniquely to me and as having continuity [...]. Here and now is primordially always the place *in which I am*, and it is the place *in which I am* delivery from the pure, primordial place *which I am*” (Carter, 1997, p. 2).

La théorie de l'expérience pure a aussi été interprétée par William James (Carter, 1997, p. 2), philosophe empiriste. Selon Carter (1997), James souhaitait élaborer une philosophie fondée sur la matérialité de l'expérience. Il écrit : “ The postulate is that the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience” (Carter, 1997, p. 2). Carter ajoute à cela une interprétation de Joseph Flay, qui stipule: “For our purposes, what is given in experience is the flux of time, location, things and their properties, *and* kind of eternity and omnipresence to the self as place” (Carter, 1997, p. 477). Dans ses interprétations de l'expérience pure, Flay introduit la notion du « soi » nishidien, permettant de comprendre une de ses variantes. Il écrit : “While all things change in a changing, flowing time, one also experiences that the self is permanent in the sense of preserving identity over time and space and that the self is ephemeral in the sense of changing identity”. (Robert E. Carter, 1997, p. 2). Si nous reprenons les termes de Carter, le « soi » chez Flay présente des similarités avec celles que nous trouvons chez Tremblay ; en ce sens, il représente cette « chose » en soi qui permet de préserver le lien entre toutes les identités qui subissent des transformations. Pour mieux saisir ce que Nishida entend par « expérience pure », Tremblay (2007)

présente un bref exposé qui illustre bien cette notion. Elle explique cette forme d'expérience en donnant l'exemple d'un enfant qui boit de l'eau. Elle rapporte que l'enfant qui a soif ne veut pas connaître l'eau sous sa forme chimique, au sens où l'eau peut être connue sous sa formule « H₂O » ou qu'elle peut contenir d'autres particules en suspension. L'enfant qui boit de l'eau cherche à étancher sa soif (Tremblay, 2007, p. 16). Il est authentique dans sa relation avec l'eau parce qu'il est à l'écoute des sensations internes et du bien-être que lui procure cette eau. L'expérience pure est ainsi une sensation, un sentiment premier au contact de l'« Autre ». Cette authenticité qui trouve son fondement dans l'expérience pure est le « soi », et ce « soi » doit comprendre et saisir que les éléments de la vie humaine, qui en apparence s'opposent – par exemple le sujet et l'objet, l'esprit et la matière, l'individu et la société – en réalité se complètent et forment un tout. Pour Nishida, tous les éléments qui composent notre réalité, même s'ils peuvent en apparence nous paraître contradictoires, « [...] ne s'excluent pas les uns les autres, mais sont fondamentalement en harmonie. Ils sont secondaires par rapport à l'expérience pure et se fondent sur elle. Il n'y a en elle ni sujet regardant ni objet regardé, mais un fait unique se suffisant à lui-même » (Tremblay, 2007, p. 18).

Selon Tremblay, Nishida reprochait à la subjectivité moderne d'avoir créé l'« individu » qui se situe dans un rapport à l'« Autre » comme un sujet connaissant face à des objets de connaissance. Il a critiqué cette disposition, la voyant comme le caractère principal qui escamote toute capacité d'établir de véritables relations. Ainsi disposé dans son rapport à l'« Autre », l'individu serait coupé de la substance première, élément essentiel caractérisant l'état de conscience propice à l'expérience relationnelle. Nishida aurait parlé ici de capacité à vivre l'expérience pure, cet état dans lequel l'individu est disposé à entrer en rapport avec l'« Autre » dans son état le plus pur, c'est-à-dire par l'expérience première, qui « est » et qui agit avant l'intervention du jugement. Pour Nishida, être en véritable relation, c'est aussi « devenir » la chose ou l'« Autre » qui est devant « soi ».

Selon l'interprétation de Tremblay, Nishida affirme que la pensée moderne procéderait tout autrement. Selon Nishida, la pensée individualiste, qui est anthropocentrique, le « moi » serait considéré comme le centre de gravité à partir duquel le reste du monde doit répondre. Dans ses rapports avec autrui, l'« individu-sujet » ne chercherait pas à entrer en véritable interconnexion avec la dimension interne de celui qui se trouve face à lui. Il

le considérerait plutôt comme un objet lui servant à « connaître » ses besoins personnels et à y répondre. Ce constat nous amène à poser une question : en quoi diffère le « soi » de la pensée de Nishida à celle qu'il présente comme le « moi » en Occident ?

2.4.2. La notion du « soi » chez Nishida

C'est à partir de la notion d'expérience pure que nous pouvons saisir la notion du « soi » chez Nishida et plus loin, mieux comprendre les distinctions qu'il présente en comparaison avec sa perspective de la notion du « moi » en Occident. D'après l'auteure, « lorsque nous nous situons dans le cadre de la philosophie de Nishida, il est plus juste de parler du “soi” plutôt que du “moi”. En règle générale, Nishida identifie le “moi” à la subjectivité moderne » (Tremblay, 2007, p. 19). Ce que l'auteure cherche à souligner ici, est qu'il existe dans la pensée de Nishida de l'époque, une nette distinction entre les représentations du « soi » en Occident et les représentations du « soi » en Orient. L'Occident désigne l'individu comme centre des préoccupations sociales, cause d'une nouvelle conscience de soi, qu'il nomme « le moi individuel ». En opposition à cette vision des choses, les Japonais se définissent encore aujourd'hui selon le rôle qu'ils jouent dans la société. Ils « reconnaissent leur propre existence et définissent leur moi individuel surtout en relation avec la nature et le groupe, qu'il s'agisse de la famille, de la société ou de l'État. Cela proviendrait d'un système féodal séculaire où l'individu n'avait de sens qu'intégré dans un système hiérarchique de seigneurs et de serviteurs, et dont la suprême vertu était la renonciation de soi en vue de servir son seigneur » (Tremblay, 2007, p. 26). D'après l'auteure, le concept du « moi » reste toujours abstrait et difficile à se représenter pour les personnes japonaises, puisque l'individu est d'abord représenté selon le rôle social qu'il joue dans le groupe auquel il appartient.

« La raison de ce supposé caractère confus du moi japonais, de ce “manque” d'individualité telle que la conçoit l'Occident, est la suivante : Comme l'a montré Watsuji surtout, le “moi” ou le “je” ne réfère pas d'abord au Japon à un individu conscient de soi; il se définit en fonction des relations humaines. Originellement,

le «je» n'est pas un «je» interne, celui de la conscience de soi. Il est avant tout en relation personnelle avec autrui. Mentionnons incidemment que cette notion du moi n'est pas l'apanage exclusif du Japon. On la retrouve, notamment, chez Humboldt – qui lui-même influença Gadamer et Buber – ainsi que chez Wittgenstein » (Tremblay, 2007, p. 32).

2.4.3. La conscience du « soi »

Pour mieux expliquer la notion du « soi », Jacynthe Tremblay fait référence à deux thèmes : le « non-moi » et le « non-ego ». En ce sens, Nishida parle du « soi » en tant qu'absence du moi ou absence d'ego, non pas en tant qu'anéantissement de notre « moi » ou de notre identité (contenu de ce que nous sommes), mais plutôt comme première étape de la distinction entre le « moi » et le « soi », c'est-à-dire de la capacité de faire abstraction du « moi » ou de notre « ego » en tant que contenu. Conscient du fait que le « soi » n'est plus le « moi », l'humain peut ainsi opérer une distinction entre le « moi » qui contient son identité et le « soi » qui est vide de toute substance personnelle. Autrement dit, le « soi » peut accéder à la conscience individuelle si l'humain parvient à faire abstraction de son moi ou de son ego, c'est-à-dire, en ce sens, s'il a la capacité d'opérer une distinction entre le contenu de la conscience et ce qu'il est, c'est-à-dire ses propres intérêts, ses besoins et ses aspirations, pour créer un espace « vide » de « ce contenu » en lui-même, pour accueillir l'« Autre ». Si nous affirmons que le « soi » est vide de toute substance personnelle, qu'est-il donc?

Dans le cadre d'un entretien personnel, Jacynthe Tremblay nous a offert son interprétation basée sur les traductions de l'œuvre originale de Nishida. D'après cette interprétation, le « soi » serait constitué de deux déterminants. Il peut d'abord correspondre à cette petite partie en nous qui crée le lien entre tous les soi qui se modifient en chaque instant. De plus, le « soi » représenterait cet « espace » ou ce « lieu » libéré du contenu de l'ego, ce qui laisserait à l'« Autre » la possibilité d'y prendre place pour l'instant de la rencontre. Donc, le « soi » est cette chose qui permet le lien entre les différents « soi ». Il n'est jamais fixé ou attaché à la substance, et « c'est seulement parce

que l'identité du soi n'est pas clairement fixée à l'avance que celui-ci peut entrer en relation avec le monde et autrui » (Tremblay, 2007, p. 19). Pour Nishida, le « soi » n'est pas une chose déterminée, telle une entité qui s'attacherait à une supposée « identité » fixe qui lui appartiendrait. En somme, le « soi » est cet espace en soi pour « l'Autre » et la « chose » en soi qui « crée » le lien entre les différentes transformations que subit le « soi » à travers la relation avec les « Autres ». Ces notions impliqueraient au préalable que l'individu, dans sa nature propre, n'est attaché à rien.

2.4.4. Notion d'identité : le « soi » personnel, ou le « je » de la relation

Tremblay expose dans le même ouvrage d'autres déterminants de la notion d'identité telle que la concevait Nishida. Nous tenons à spécifier ici que, d'après Tremblay, Nishida utilise les notions d'« identité », de « personnalité » et du « je » comme des synonymes. Elle précise que, selon lui, seul le « véritable soi » est celui qui est habilité à entrer en relation avec autrui. Donc, la véritable nature de l'individu est une essence qui l'unit à deux éléments qui soutiennent son existence : l'identité et le « soi ». En ce sens, Nishida aurait établi comme fondement de la notion d'identité certains éléments qui actualisent sa constitution. Nous pouvons voir cela comme un processus à travers lequel doivent être établies la « conscientisation des éléments faisant partie du monde historique » auquel l'individu appartient, la « conscientisation du principe de néantisation du soi » et la nécessité d'agir en ce sens, c'est-à-dire que le « je » de l'instant présent doit mourir éternellement pour que le « je » de demain puisse advenir. Ce que Nishida entend par « véritable soi » semble être l'aboutissement d'un long cheminement spirituel auquel l'esprit est appelé à se soumettre. Dans ce cheminement, l'individu doit d'abord prendre conscience des nombreux éléments qui l'habitent et de ceux qui existent à l'extérieur de lui. Au cours de ce processus, il devra réaliser que son existence dépend de la multitude des interactions qui l'affectent et saisir que son identité résulte d'une représentation du lien qui l'unit au monde historique auquel il appartient et des nombreux échanges qui l'affectent à travers les multiples interconnexions qu'il aura eues dans son existence.

« La personnalité (*jinkaku*), dirait pour sa part Nishida, est ce qui donne à l'humain

son humanité. Elle est la force d'opération fondamentale de la conscience, sa force unificatrice. Elle précède de ce fait la séparation entre sujet connaissant et objet connu, entre raison et sensibilité. Plus importante encore, elle ne saurait être coupée du corps puisque sans lui, elle n'existerait tout simplement pas. Nishida rejoint en cela la perspective de Rahner et les caractéristiques principales de la "personne" qu'il dégage, à savoir son lien au corps, son insertion dans le monde historique et dans la communauté » (Tremblay, 2007. p. 56).

2.4.5. Les composantes de la personnalité selon Nishida et la question de l'identité

À partir des notions philosophiques de Nishida, nous pouvons cerner dans la pensée occidentale des éléments qui posent problème en ce qui a trait à la réalisation d'une identité « pleinement consciente ». Pour Nishida, lorsque nous parlons d'une identité « pleinement consciente », nous nous référons à la notion de personnalité issue du bouddhisme zen qui conçoit cette dernière comme un composé d'éléments « dont aucun n'existe indépendamment des autres » Tremblay, 2007, p. 20). Il s'agit de :

1. « la constitution physique ou matérielle ;
2. la sensibilité affective, c'est-à-dire la manière dont nous sommes affectés par nos sensations ;
3. notre équipement socioculturel, à savoir l'ensemble des connaissances et des comportements auxquels nous nous identifions ;
4. les tendances à agir ;
5. la capacité d'attention sélective ou la conscience ; cette faculté d'attention permet aux quatre premiers éléments de devenir conscients » (Tremblay, 2007, p 20).

Dans son ouvrage, Tremblay (2007) reprend le problème de l'identité du moi traité par le moine bouddhiste Nâgârjuna (vers le II^e ou le III^e siècle avant notre ère) et par le psychiatre Kimura Bin (1931-), dont les écrits sur le même sujet s'inspirent de la pensée de Nishida. D'après cette vision du bouddhisme, l'identité du moi, une fois entrée dans l'époque moderne, « a eu tendance à s'identifier au cinquième élément, c'est-à-dire à la conscience » (Tremblay, 2007, p. 20). D'après la critique nagarjunienne, ce moi, rattaché à la conscience seule, suppose deux choses. Il s'identifie à la conscience qu'il a de lui-même, et son identité n'est que substance de la conscience d'elle-même ; il ne possède pas la capacité de reconnaître « en lui-même », et de ce fait il ne possède pas la capacité de se définir et de s'identifier en rapport à l'« Autre ». De plus, cela suppose que nous pouvons nous référer à ce moi clairement identifié car il « demeure le même peu importe les changements qui l'affectent » (Tremblay, 2007, p. 21). S'appuyant sur les critiques de Kimura Bin, Tremblay affirme que « l'identité du moi à lui-même n'est pas une chose clairement fixée une fois pour toutes. La raison majeure en est que l'établissement du moi n'est pas le fait propre de ce dernier, mais nécessite comme condition indispensable les relations à autrui » (Tremblay, 2007, p. 21). Selon Tremblay, la pensée de Nishida converge dans ce sens, et le problème de l'identité se pose lorsque celle-ci s'identifie uniquement à la conscience. Tremblay reprend l'idée de l'identité du moi en raison du fait que le moi nécessite, comme condition indispensable à sa constitution et à sa définition, l'établissement des relations à autrui. Nishida propose une perspective intégrant plusieurs éléments constitutifs de l'individu qui nous apparaissent fondamentaux et qui nous semblent délaissés par de nombreux courants de la philosophie occidentale. L'abandon des quatre premières facultés au profit de la conscience pousse à notre avis le « moi » de la subjectivité moderne à s'isoler. Autrement dit, le « moi » se trouve, dans son fondement et son édification, privé de substances agissantes en lui et autour de lui, d'autres substances qui sont encore plus englobantes.

Une perspective selon laquelle l'identité du moi est vide de substance et nécessite au préalable une relation avec ce qui est autre qu'elle-même pour pouvoir se définir nous apparaît intéressante. « L'identité du moi à lui-même (Nishida parle en ce sens d'auto-identité), condition de l'autonomie du moi, se constitue à travers la reconnaissance de ce qui est autre que soi. Autrement dit, l'être humain doit toujours acquérir à nouveau son

propre moi à travers la rencontre du monde et d'autrui » (Tremblay, 2007, p. 22). La manière dont s'articule l'identité du moi autour de cette vision de la relation est pertinente à la compréhension du véritable soi et permet également de penser l'identité dans une perspective inédite. « Ce que Nishida appelle le “véritable soi” n'est d'ailleurs rien d'autre que cet acte même de la rencontre au sein de laquelle se construisent tant le soi que l'autre qui est rencontré » (Tremblay, 2007, p. 22). Mais qu'entend Nishida par « véritable soi » ?

Tremblay reprend la pensée de Nishida pour montrer que l'humain, lorsqu'il s'implique activement dans ses rapports, le fait de son propre point de vue subjectif unique. L'auteure explique que cette subjectivité n'est jamais établie à l'avance et que l'humain doit la refaire sienne chaque fois qu'il expérimente l'altération produite par la rencontre de l'« Autre ». De cette manière, le soi se construit dans l'acte de se retrouver dans cette altérité. Nous pouvons voir dans la notion de la relation « je-tu » de Nishida, à travers laquelle s'articulent les différentes composantes agissantes, des individus dans ce processus d'altération. Pour des fins de clarification, le texte de Tremblay présente les termes « véritable soi », « individu », « humain » et « identité », qui dans la perspective orientale sont synonymes.

Tremblay explique que, selon la vision de Nishida, le « véritable soi », qui est aussi un « espace vide » de toute substance, est également un « *basho* », soit, en un autre mot, un « lieu » en soi dans lequel il est possible d'accueillir l'« Autre ». Dans cet accueil, le soi voit l'« Autre » en lui-même. Dans cet acte de reconnaissance, « voir » l'« Autre » en soi, qui est « Autre » que soi-même, produit l'« effet » d'altération par cet acte de la rencontre. C'est en fonction de cet acte que Nishida affirme que l'identité ne se construit que par l'acte de la rencontre de ce qui est autre que soi-même. C'est ainsi qu'il pense le « je » selon lequel il ne peut être le fait propre de lui-même. Une fois cette altération produite, le « je » doit reconstruire son identité à partir de cette rencontre de l'« Autre » ; à présent, il devient le produit du « je » d'avant, pendant et après la rencontre.

C'est dans cette perspective que l'auteure situe l'identité du « je ». En ce sens, le véritable « je » est une identité qui « s'autoéveille » lorsqu'elle réalise son statut de « vide substantiel » nécessitant la relation à autrui pour se construire et se réaliser. Nishida parle

aussi d'auto- identité. « L'identité doit être pensée en fonction des interconnexions et des interrelations des êtres vivants. En ce sens, l'identité est une identité affectée et transformée par ses contacts répétés avec le monde. L'individu n'acquiert sa véritable identité que lorsqu'il se laisse influencer et transformer par ce qui est autre que lui-même. Il est en réalité constitué, au niveau de l'expérience, par quantité d'autres choses » (Tremblay, 2007, p. 24).

2.4.6. La relation « je-tu » : point culminant de l'« autoéveil », selon Nishida

Avant de constituer sa vision de la relation, Nishida procédera à une déconstruction des conceptions de l'individu « je », afin d'établir les fondements de sa véritable nature. Dans le même ouvrage, *L'être soi et l'être-ensemble. L'autoéveil comme méthode philosophique chez Nishida*, Jacynthe Tremblay reprend les termes de Nishida pour établir l'essence de la véritable nature de l'individu et affirme que :

« le “je” existe depuis le commencement en étant intimement lié au monde de la nature et à autrui. Il n'est pas une existence isolée qui pourrait prétendre exister de manière égocentrique. Il est inévitablement concerné par autrui, peu importe qu'il l'aime ou le déteste. Pour se réaliser véritablement, le “je” doit par un souci éthique se conformer à sa propre exigence interne, bref, être fidèle à la force qui le pousse vers autrui, à la force qui l'enjoint de l'aimer » (Tremblay, 2007. p. 56).

Ce sont donc les caractères d'interdépendance aux « Autres » et la force de propulsion vers autrui qui selon Nishida constituent l'essence ou l'énergie fondamentale de l'existence du « je ». Sans ces particularités, le « je » n'est qu'une pure aberration, et croire qu'il existe de manière isolée et indépendante n'est qu'une abstraction ne tenant pas compte de l'interaction entre les éléments de l'univers. Pour Nishida, prendre conscience de ces éléments fonde l'identité et fait partie du premier pas vers ce qu'il nomme l'éveil à soi. Nous reviendrons plus loin sur cette notion.

Sur cette base, Nishida tente de nous faire comprendre que l'individu « naît » et « vit » à travers la relation. Pour appuyer cette perspective de l'individu, Tremblay (2007) montre que Nishida n'est pas le seul à avoir eu cette vision des choses. Martin Buber (1878-1965), philosophe allemand d'origine juive né à Vienne, fera aussi état de sa préoccupation à l'égard du problème de la relation humaine concrète. Sa logique reposera sur le fait que « l'expérience fondatrice de l'existence humaine consiste dans un face-à-face, c'est-à-dire dans l'expérience humaine de la rencontre de l'autre » (Tremblay, 2007, p. 52).

D'après l'auteure, le génie de Nishida aura été d'avoir réussi à construire un vaste système philosophique établi selon des paradigmes universels, c'est-à-dire fondé sur des principes d'ouverture de la pensée, appelée à se déployer vers des univers toujours plus vastes.

Considérant la nature de la problématique du rapport à l'« Autre » située dans un contexte québécois, nous pensons que les principes de la pensée nishidienne ouvrent la voie à une pensée riche et féconde. Elle permet de se représenter l'individu sous une forme originale, à présent intégré à un vaste réseau d'interconnexions. Cette conception de l'individu, à présent situé « dans » la relation et « dans » le monde, permet d'intégrer de nouveaux repères fondamentaux pour penser le rapport à l'« Autre » dans une vision d'interconnexion. Les besoins de notre recherche étant limités, nous n'aurons pas à expliquer la totalité des notions liées à la « logique du *basho* ». Étant vaste et profonde, la compréhension globale de cette logique du *basho* nécessite l'exercice d'un ouvrage plus étendu.

Toutefois, la présentation de ses principes de base nous permet d'en tirer une compréhension assez satisfaisante pour pouvoir constituer un modèle de pensée original. Parmi ses ouvrages qui couvrent la pensée de Nishida, Jacynthe Tremblay (2000) présente de manière complète et précise l'ensemble de sa logique. Nous nous appliquerons à exposer, de manière abrégée, quelques éléments traitant de la logique du prédicat (logique du *basho*), concept sur lequel repose toute son œuvre philosophique. Son contenu permet de nous représenter l'individu et le monde selon une logique dialectique. Dans la prochaine section, nous présenterons la définition du thème « *basho*

», traduite selon l'interprétation de l'auteure. Nous exposerons les différents éléments qui le constituent et décrirons la manière dont ils s'articulent.

2.4.7. Logique du « *basho* », selon Nishida

Selon les interprétations de Tremblay (2000), le mot japonais *basho* pourrait être traduit en langue française par le « lieu », ou le « champ ». Nous utiliserons le terme « *basho* »⁵ de la manière dont il a été présenté par l'auteure, dans le but de conserver l'intégrité de sa signification. Dans son texte, Tremblay rapporte la définition qu'en donne Nishida et affirme : « Il est, selon les expressions mêmes de Nishida, “ce en quoi” se situe un contenu ou “ce qui se situe dans” ». (Tremblay et Nishida, 2000, p. 16). Ainsi, la logique du *basho* « met l'accent sur le lieu et sur une série de lieux toujours plus englobants les uns par rapport aux autres » (Tremblay et Nishida, 2000, p. 16). Afin d'illustrer cette disposition des différents lieux, l'auteure utilise la métaphore des poupées russes. À titre d'exemple, l'espace qui occupe l'intérieur de la plus petite poupée pourrait être représenté par le contenu de notre conscience. Il existe dans l'univers des espaces encore plus vastes vers lesquels notre conscience est appelée à se déployer. Ces derniers sont représentés par les poupées plus grandes, qui englobent les plus petites. De cette théorie se dégage toute une logique permettant de mieux concevoir la manière dont le contenu d'une représentation « X » parvient à se transformer pour ensuite se déployer vers le lieu « Y ». C'est précisément ce qui a attiré notre attention dans cette œuvre remarquable. Nous nous intéressons principalement au contenu même du lieu et à ce qu'il advient de lui, dans cette transformation, lors du passage d'un « *basho* » à un autre plus englobant. Pour mieux comprendre cette logique, voici l'interprétation que Tremblay apporte de la philosophie nishidienne.

D'après l'auteure, Nishida aurait d'abord conçu trois « *basho* » :

« Le premier étant le *basho* de l'être qui aurait comme contenu le monde de la

⁵ Le mot *basho* est traduit de l'allemand par *Ort, Platz, Ortschaft, Telle, Sittz, Raum, Gegend, et Stätte*. En anglais, il est traduit par les mots, *place, spot, location, situation, position, seat, room, et space*. Tire de : Jacynthe Tremblay et Nishida Kitarô. 2000, p.16.

nature. Le second serait le basho du néant oppositionnel, qui aurait comme contenu le monde de la conscience; et le basho du néant absolu, qui a comme contenu le monde de l'intelligible. Étant donné l'insistance sur le caractère épistémologique du basho, Nishida établira trois universels : l'universel du jugement, qui rend compte du basho de l'être; l'universel de l'éveil à soi, qui rend compte du basho du néant oppositionnel; et l'universel de l'intelligible, qui rend compte du basho du néant absolu » (Tremblay, 2000. p. 16).

L'auteure ajoute que Nishida, au cours de la constitution de cette logique, se référera régulièrement à Aristote et à Kant. Nous traiterons peu de sa démarche philosophique, puisqu'elle nécessite une compréhension plus approfondie. Nous traiterons des étapes que présente l'auteure, pour mieux saisir tout le sens que nous accordons à l'issue de cette logique. Nous y reviendrons un peu plus loin dans cette section. À partir de la logique aristotélicienne du sujet, qui ne peut devenir prédicat, Nishida se situera dans la perspective de Kant, dans la mesure où ce dernier affirme que l'intelligibilité de l'expérience humaine « ne repose pas uniquement sur une analyse métaphysique fondée sur une réification objective, puisque la connaissance du sujet suppose les formes transcendantales du sujet de connaissance qui configure ce sujet comme objet » (Tremblay, 2000. p. 17). C'est sur ce plan que nous pouvons repérer tout l'intérêt de cette vision, permettant à Nishida de dépasser la logique aristotélicienne du sujet ainsi que la logique kantienne du prédicat transcendant. Selon Tremblay, il y parviendra à travers la médiation de la philosophie de Husserl.

À la lumière des lectures philosophiques d'Aristote et de Kant ainsi que des notions d'opposition sujet-objet, Tremblay précise que Nishida percevra à travers les catégorisations de Husserl une structure « constitutive » de l'acte du jugement (ou de l'acte prédicatif). Cette analyse lui permettra de voir apparaître différentes formes de la subjectivité, qui culminera avec l'élaboration de la « logique du prédicat », vision à partir de laquelle il opérera un renversement de la logique aristotélicienne du sujet, où à présent le sujet se retrouve englobé dans le prédicat. Nous repérons dans cette logique du prédicat un fondement du principe d'acquisition des notions de connaissance du sujet ou

de l'individu qui détermine que ce qui est prédicat « qualifiant du sujet » ne peut « être » le sujet en tant que tel. En ce sens, nous pourrions en déduire qu'au préalable il est illusoire d'attribuer au sujet les éléments qui le déterminent en tant que sujet. Autrement dit, la véritable nature du sujet ne peut être déterminée selon la somme de ses prédicats. Selon notre interprétation, c'est pourquoi la véritable connaissance de l'« Autre » ne peut être résolue uniquement à partir de la conscience rationnelle. Elle impliquerait au préalable un véritable rapport à autrui que seul le véritable « soi » peut accomplir.

En somme, la rencontre de l'« Autre » passe par la nécessaire rencontre de « soi ». Nous remarquons qu'il se trouve une forme de « dynamique » inhérente à la logique du *basho*. C'est à partir de cette dynamique que nous nous exercerons à penser le rapport à l'Autre, au chapitre suivant. Nous comprenons que cette dynamique permet également d'illustrer le « soi », déterminé ici « dans » la logique du « *basho* ». Elle répond d'un nécessaire rapport que joue cette logique dans la notion d'éveil à soi, qui consiste en ceci : le « soi » se voit dans le « soi ». L'auteure cite : « Le passage d'un universel à un autre n'est rien d'autre qu'un approfondissement de l'éveil à soi et de ses divers niveaux. La mise en lumière de la structure à trois universels, comprise comme autodétermination autoéveillée du néant absolu, ne sert qu'à une chose : approfondir l'éveil à soi, qui est l'essence de la conscience, jusqu'au *basho* du néant absolu, dans lequel se résout l'opposition noético-noématique » (Tremblay et Nishida, 2000, p. 18). Donc, le « soi » qui se voit dans le « soi » consiste à « voir » et à être conscient du rapport entre les deux natures du « soi ». En somme, cette interconnexion entre la conscience de l'existence de cette petite chose en soi qui opère le lien entre les différents « soi » qui subissent des transformations d'instant en instant, et celle du véritable « soi », qui selon Nishida est le seul apte à entrer en relation, se définit selon la capacité de faire abstraction de son ego pour créer un espace en soi-même et pouvoir y accueillir « l'Autre ». Cette capacité permettrait, selon notre interprétation de la pensée de l'auteure, de « voir » en « soi » l'« Autre absolu » et ainsi de pouvoir s'« autodéterminer » par et à travers la relation.

2.4.8. Le sentiment religieux et la notion de Dieu chez Nishida

Selon Jacynthe Tremblay, les essais philosophiques de Nishida qui traitent de la question religieuse et de la conception de Dieu présupposent « une compréhension des rapports entre le véritable soi et le monde historique. En ce sens, la relation entre l'être humain et Dieu sera celle d'un humain né dans le monde historique et d'un Dieu qui se révèle depuis la profondeur de l'histoire, ainsi que l'expose l'essai "je et tu" : nous touchons à Dieu par l'entremise de l'histoire » (Tremblay, 2012, p. 103). D'après les traductions de l'auteure, Nishida établira les fondements et les déterminants de la « rencontre » avec « Dieu » de la manière suivante. La perspective de Nishida est très différente de certaines conceptions monothéistes, où Dieu se révèle par l'entremise d'une rencontre avec notre soi personnel. Selon lui, « Dieu ne serait pas le véritable Dieu s'il rencontrait abstraitement nos soi personnels, séparément de cette détermination historique, c'est-à-dire, s'il était uniquement un Dieu transcendant » (Tremblay, 2012, p. 103).

Dans son article *Logique du lieu et conception religieuse du monde* (2012), Tremblay présente les intentions de Nishida de déconstruire « une conception religieuse du monde selon une problématique qui interprète le monde de manière religieuse » (Tremblay, 2012, p. 103). Une telle représentation, qui au préalable impose une réalité déjà construite au monde perçu, ne permet plus d'offrir une matrice vivante, mouvante et libératrice de la compréhension du monde. Pour resituer cette nouvelle perspective religieuse du monde, Tremblay explique que Nishida se questionnera sur une conception qui se dégagera d'elle-même, indépendante des représentations préalablement déterminées, à partir « d'un monde entendu comme lieu de tout ce qui est, y compris du soi, et comme lieu même de l'autonégation et de la Révélation de Dieu » (Tremblay, 2012, p. 103). Toujours selon l'auteure, pour réintroduire cette représentation religieuse dans le monde historique, Nishida se serait appuyé sur la théologie chrétienne, à partir de laquelle Dieu se révèle depuis le début de l'histoire du peuple juif. Pour mieux comprendre les représentations religieuses du monde, Nishida aurait cherché à établir une distinction entre une conception purement rationnelle du religieux et une compréhension plus « spirituelle » du religieux, ou « véritable » du religieux, pour reprendre les termes de l'auteure. Pour cela, il préférera parler de « sentiment religieux

».

Toujours selon Tremblay, pour Nishida, la religion serait un fait qui ne peut se comprendre que sur le plan de l'esprit. « Les philosophes ne devraient pas forger la religion à partir de leur système. Ils sont dans l'obligation d'expliquer ce fait au niveau de l'esprit. Pour cela, ils doivent d'abord comprendre jusqu'à un certain point ce qu'est pour le "soi" le "sentiment religieux" » (Tremblay, 2012, p. 104). Avant d'aborder ce que Nishida entend par sentiment religieux, nous tenons à préciser que Tremblay reprend d'abord sa conception de la religion dans une perspective où il indique qu'il ne prétend pas avoir les qualifications pour expliquer ce qu'est exactement la religion. Ce qu'il tente d'établir clairement, c'est qu'il ne peut admettre la religion comme un fait non scientifique, irrationnel, ou comme un phénomène relevant d'une intuition mystique.

Dans ce même ordre d'idées, Tremblay affirme que Nishida tentera de jeter une lumière sur ce qu'il entend par « sentiment religieux ». C'est sur ce sentiment qu'il fera reposer le fondement de l'existence de Dieu ou de l'Absolu. Pour Nishida, sans Dieu, il n'y a pas de religion. Et comme la couleur et le son peuvent apparaître à l'œil et à l'oreille, Dieu, lui, se manifeste à notre « soi » en tant que phénomène perceptible sur le plan de l'esprit. Nishida précise que cette perception des manifestations de Dieu ne peut être possible que sur le plan intellectuel.

Selon Nishida, l'existence de Dieu se perçoit par l'esprit. « Ce qui n'est pensé qu'intellectuellement n'est pas Dieu. C'est la raison pour laquelle ce dernier ne doit pas être subjectif... ce qui voit et ce qui entend, ce ne sont pas les organes comme l'œil ou l'oreille, mais l'esprit » (Tremblay, 2012, p. 105).

Autrement dit, pour que puisse naître le sentiment religieux, l'individu doit être « apte » à le sentir sur le plan de l'esprit. Or, à partir de quel moment pouvons-nous affirmer qu'il y a présence du sentiment religieux chez un individu ? Pour Nishida, « le sentiment religieux ne se produit pas au sein de relation processive entre le fini et l'infini ou entre le relatif et l'absolu, ainsi que le croient beaucoup de gens; nous en avons conscience pour la première fois lorsque notre existence même est remise en question, lorsqu'elle-même devient problématique » (Tremblay, 2012, p. 106). Qu'entendons-nous par remettre en question l'idée de notre existence ? Si nous nous penchons sur

l'interprétation du fondement religieux chez Nishida, il subsisterait au fond de chaque humain une forme d'existence qui au préalable le confronterait à sa propre inexistence, c'est-à-dire à sa mort, qui advient à chaque instant et, ultimement, à la fin de sa vie, c'est-à-dire au moment de sa mort corporelle. Quel lien peut-on faire entre l'idée de non-existence et le sentiment religieux ?

La logique du *basho* et certains thèmes principaux de sa philosophie, dont celui de la relation « je-tu », le concept de monde historique et la notion de « soi » nous permettent de comprendre que Nishida semble concevoir qu'il y a un « lieu » en lequel se situe l'existence du « sentiment religieux ». Dans cet ordre d'idées, il est particulièrement intéressant de prendre connaissance du fait que pour Nishida, l'existence même de « notre soi devient problématique lorsque nous avons pris conscience de la profonde autocontradiction qui se situe à la racine de notre soi, lorsque nous nous sommes autoéveillés au fait qu'il est une existence autocontradictoire » (Tremblay, 2012, p. 106-107). D'après Tremblay, Nishida affirme que cette existence autocontradictoire est une expérience inhérente à chaque humain. Elle est une expression commune souvent perçue comme originaire de la tristesse et de l'insatisfaction de la vie humaine, « notre soi est constamment à la merci des désirs » (Tremblay, 2012, p. 107). Donc, pour Nishida, la première étape de la conscience du sentiment religieux consiste à se rendre compte de la profonde autocontradiction inhérente à soi. En quoi cela consiste-t-il ?

Nous pouvons saisir les premiers principes de cette autocontradiction à partir des principes philosophiques que nous trouvons au sein de la relation « je-tu » chez Nishida. Pour que le « je » de la relation puisse s'autoéveiller, il doit se nier lui-même pour que puisse « agir » l'autocontradiction en soi et qu'advienne le « je » de demain. Tel que nous l'avons mentionné supra, se nier soi-même consiste en cette capacité de faire abstraction de son ego et de laisser un espace en soi pour accueillir l'« Autre ». Par cet accueil, nous pouvons voir en soi l'« Autre ». Cette altérité vient dans la « mort » du « je » qui se produit dans la rencontre. Ainsi, Nishida considère « “le fait” autocontradictoire comme fondamental de l'existence de notre soi, qui consiste dans l'autoéveil de la mort » (Tremblay, 2012, p. 107). Il faut préciser ici que Tremblay reprend Nishida en affirmant que ce n'est pas parce que le « je » sait qu'il va mourir qu'il s'autoéveille, mais plutôt parce qu'il possède cette capacité de laisser l'« Autre »

altérer le « je », c'est-à-dire son identité. Selon l'auteure, Nishida parle du fait que lorsque le « je » sait qu'il va mourir, il s'agit plutôt, sur ce plan, d'une conscience de la nature mortelle de son corps. Nishida poursuit sur une autre déconstruction intéressante, qu'il aborde en faisant des distinctions sur la « mort » en tant que mort corporelle et sur la « vie » en tant que vie spirituelle. Pour le philosophe :

« vivre spirituellement consiste, du point de vue rationnel, à être morale; cela consiste [à vivre], et c'est là mon expression, comme “autodétermination sur le plan prédicatif”» (Tremblay, 2012, p. 107). Mais originairement, le rationnel et l'universel ne sont pas des choses vivantes. Et il n'y a pas de mort pour ce qui ne peut pas vivre. La raison ne s'autodétermine pas, à la mort. Les choses vivantes doivent s'établir d'elles-mêmes et doivent, comme choses individuelles, nier l'universel. Dans la mesure où ils vivent, même les “animaux” doivent être des choses de ce genre; ils doivent être des choses irrationnelles » (Tremblay, 2012, p. 107).

Donc, notre « soi » doit être pensé dans le sens où il « est » et où il se situe « dans » un « lieu » à la limite de cet espace où se trouve le « lieu » où s'actualise l'acte de l'autodétermination. « Notre soi s'autoéveille à sa mort éternelle lorsqu'il s'oppose à ce qui est absolument infini, c'est-à-dire l'absolu. Nous connaissons notre mort éternelle en faisant face à la négation absolue » (Tremblay, 2012, p. 107). Mais Nishida affirme que « cela seul n'est pas suffisant pour dire qu'il s'agit là d'un fait absolument contradictoire » (Tremblay, 2012, p. 108). Alors, en quoi consiste le lieu du « soi » et quel est son lien avec le sentiment religieux ?

D'après Tremblay, Nishida affirme que le fait d'être conscient de sa mort éternelle tient lieu de fondement à l'existence du « soi ». Tel que mentionné supra, Tremblay affirme que le « soi » serait déterminé selon cette petite chose en soi qui tiendrait lieu de lien entre tous les moments de la vie et de la mort du « je ». Seul celui qui est conscient de ce cycle qui l'habite en « soi » et en chaque instant sait qu'il est unique par et à travers ce fait. Comme l'indique l'auteure, « connaître sa mort éternelle est la raison

fondamentale de l'existence du soi. Car seul celui qui connaît sa mort éternelle sait vraiment qu'il est une chose individuelle. Lui seul est une véritable chose individuelle, une personnalité véritable » (Tremblay, 2012, p. 108). Pour reprendre les termes de l'auteure, se trouve dans le « soi » véritable l'acte d'être conscient de l'existence du cycle de vie et de mort qui nous habite en tant qu'être, et dans cet état du « soi » se trouve le sentiment religieux. Autrement dit, nous comprenons de cette conscience du cycle de vie et de mort en « soi » qu'il se trouve en ce « lieu », ce que Nishida nomme le fait spirituel de la religion. L'auteure écrit :

« Le soi s'autoéveille vraiment lorsqu'il connaît de cette façon sa mort éternelle, lorsqu'il connaît son néant éternel. Que là se trouve le soi doit être une contradiction absolue. Qu'il connaisse son propre néant ne signifie pas simplement qu'il pose ce jugement : "Je suis néant". [...] Le cas échéant, il devrait y avoir quelque chose qui juge. Celui qui connaît sa mort éternelle doit avoir dépassé la mort éternelle; il doit vivre éternellement. Néanmoins celui qui se limite à dépasser la mort n'est pas non plus une chose vivante. Ce qui vit doit être ce qui meurt. Cela est réellement une contradiction. Mais là se trouve l'existence de notre soi. Là se trouve ce que j'ai appelé le fait spirituel de la religion » (Tremblay, 2012, p. 108).

Selon notre interprétation, c'est en cela que le fait spirituel de la religion appartient à l'existence de notre « soi ». Nous percevons, en cette conception du fait ou du sentiment religieux, tout un système d'édification d'une nouvelle manière de se concevoir non seulement en tant qu'individu, mais aussi en tant qu'être « existant » en ce monde. Si nous reprenons les résultats d'analyses évoqués par les auteurs au chapitre I, principalement en ce qui concerne la problématique de l'identité dans son rapport à l'histoire, les représentations associées au fait spirituel chez Nishida que nous venons de voir donnent à penser. Ainsi, prendre conscience de la profonde contradiction qui se trouve au fond de soi-même n'est pas chose évidente en Occident, surtout lorsque cette logique amène à poser le problème de l'existence du soi. L'esprit rationnel a comme première réaction d'interpréter cette question de manière à ce qu'elle conduise à

l'anéantissement du soi. Or, pour Nishida, ce n'est pas le soi en tant que tel qui est remis en question, mais sa nature. Conçu comme une chose qui se profile et se déploie dans et à travers le cycle de l'autonégation ou de la contradiction, le soi nishidien offre une nouvelle perspective sur la notion de Dieu ou de l'absolu. Puisque nous vivons dans une société sécularisée, cette conception de Dieu, qui n'est plus situé hors de soi et s'imposant de l'extérieur, mais plutôt dans la profonde contradiction au fond de soi, permettrait-elle à ces Québécois de penser de nouveaux modes de rapports avec l'absolu? Cette disposition à l'égard de l'absolu offrirait-elle de nouvelles possibilités d'expérimenter « Dieu » sous une forme personnalisée, vécue selon notre individualité propre ? Cette nouvelle spiritualité permettrait-elle d'enrichir nos rapports avec soi-même, les « Autres », notre histoire et l'absolu.

Chapitre III : L'identité intégrée dans un rapport à l'histoire

Introduction

Nous constatons que la philosophie de Nishida permet de découvrir des notions qui mettent en œuvre un processus d'éveil à la « différence ». D'après Tremblay, cette pensée est constituée selon une méthode empirique et existentielle. En apparence, elle peut paraître en contradiction avec la philosophie occidentale, mais en réalité elle propose une forme de médiation entre un modèle occidental et un modèle oriental qui, tout compte fait, se complètent. Par ses aspects complémentaires à certaines manières habituelles de penser le monde et la relation, nous considérons que la philosophie de Nishida pourrait contribuer à transformer nos modes de vie et nos modèles de rapport avec ce qui est représenté comme « Autre » que soi-même, en nous amenant à dépasser les paradigmes de la dualité. Nous croyons que la mondialisation des marchés, l'expansion du réseau des télécommunications, la vitesse de progression de l'hypertechnologie, la destruction des écosystèmes, l'accentuation des mouvements migratoires et la complexification des tensions entre les différentes cultures et religions, notamment, sont des phénomènes qui découlent de ce paradigme. Nous pensons qu'aujourd'hui l'humanité se trouve dans une situation où elle doit penser de nouveaux modèles d'« être en ce monde » et agir en fonction de la préservation des écosystèmes et de l'épanouissement des individus. Nous ne pensons pas que les principes philosophiques de Nishida doivent remplacer ceux qui existent déjà ; nous les voyons plutôt comme des compléments de nos processus de pensée actuels. Dans ce chapitre, nous repenserons les différents modèles de construction identitaire présentés au premier chapitre à la lumière des notions de la pensée de Nishida exposées au deuxième chapitre. Nous nous exercerons à penser une construction identitaire dans un rapport à l'« Autre » plus ouvert et plus authentique qui, nous le souhaitons, contribuera à nourrir nos esprits sur le chemin de l'amour, de l'ouverture à notre prochain et du respect envers les écosystèmes.

Nous considérons la philosophie de la relation chez Nishida comme pertinente pour

penser un rapport entre l'« identité » et des représentations de l'« Autre », dans le contexte québécois. Premièrement, parce qu'elle propose certains principes qui cherchent à résoudre la tension opposant « sujet » et « objet », et secondement, parce qu'elle est fondée sur des notions qui ouvrent la voie à une nouvelle compréhension de la relation entre le « je » et le « tu », fondement d'une nouvelle perspective de construction identitaire, vue ici selon le « soi » nishidien dans un nécessaire rapport avec les « Autres ». Pour penser cette nouvelle perspective d'« être » en ce monde, nous reprendrons des éléments de la pensée de Nishida dont nous jugeons qu'ils ont été peu explorés. De plus, nous présenterons un récapitulatif des textes présentés au chapitre I, qui font état de trois modèles sur lesquels se seraient forgées des identités au Québec. En ce qui a trait à ces modèles, les auteurs rapportent certains aspects qui posent problème encore aujourd'hui. Nous observons que ces difficultés se présentent de la manière suivante. En premier lieu, un malaise identitaire et un sentiment de perte de repères, que nous constatons dans le texte de Bouchard et Taylor (2008). En deuxième lieu, une perspective de l'« Autre » inscrit dans un rapport dualiste (majoritaire-minoritaire), que nous repérons dans le texte de Wim Remysen (2004). En troisième lieu, un rapport de type « archival » avec le catholicisme, que nous retenons des textes de Gagnon-Tessier (2014) et de Meunier (2003), et une « coupure » du lien entre ce qui est représenté comme l'« identité » et son rapport à l'histoire, dans le texte de Lemire-Lafontaine (2010). En nous basant sur ces difficultés, nous poursuivons notre réflexion en nous inspirant de certaines notions de Nishida, telles que la notion d'expérience pure, la philosophie de la relation « je-tu », la notion de « monde historique » et la notion de rapport à « l'Autre-absolu » pour penser le rapport à l'« Autre » autrement, dans le contexte québécois.

3.1. Malaise identitaire / difficultés des rapports / récapitulation

Comme nous l'avons constaté au premier chapitre, le thème du « malaise identitaire » (Bouchard, Taylor, 2008) met en évidence un problème de société encore non résolu. D'après les auteurs, les causes profondes de la « crise » des accommodements viendraient, « selon toute apparence [...] de l'insécurité du minoritaire, qui constitue un

invariant dans l'histoire du Québec francophone » (Bouchard, Taylor, 2008, p. 77). Plusieurs considèrent que la Révolution tranquille a détruit les traditions fondatrices et que les grands idéaux qui l'ont nourrie n'ont pas été remplacés » (Bouchard-Taylor (2008, p. 77).

Selon Bouchard-Taylor, ces réactions d'opposition nous permettent de déceler les manifestations inconscientes d'une douleur collective transmise à travers les interstices d'une histoire culturellement « disloquée ». Ce mode de transmission de l'héritage témoigne d'une rupture du lien entre les éléments de l'identité et ce qui en représente le fondement. D'après les écrits des auteurs, cette coupure entre ce qui représente l'identité et ce qui en constitue le fondement pose problème en ce qui a trait à une construction identitaire forte et renouvelée. Ainsi, coupée de ses origines historiques réelles et fondées, l'identité semble s'être rattachée à une structure historique fixe, figée à l'intérieur d'une réalité qui se fonde et évolue dans le mythe et l'imaginaire. Cet agencement contribuerait à un processus de fragilisation identitaire et de fermeture à l'« Autre » par « nécessité » de survie et deviendrait un élément d'« interférence » lorsqu'il est question d'établir un rapport à l'« Autre ». Selon une autre perspective, l'étude de Lemire-Lafontaine (2010) montre que la cause du « malaise identitaire » vient d'une « coupure » entre la culture canadienne-française d'aujourd'hui et son histoire. Les récits d'événements qui racontent la vie de nos ancêtres, notre culture, notre langue française, etc., semblent être constitués d'éléments fixes et indiscutables faisant œuvre d'autorité. Cet agencement crée des obstacles aux échanges entre diverses appartenances et pose problème en ce qui a trait à l'évolution et à l'enrichissement culturel et religieux de ces Canadiens français.

Comme nous l'avons vu au chapitre I, les trois modèles de construction identitaire qu'on peut observer au Québec s'articulent autour de trois modes de rapports dominants : un rapport à la langue, un rapport à l'histoire et un rapport au catholicisme. Nous constatons que des Québécois ont, par rapport à ces modèles, des perceptions négatives, des impressions d'assimilation ou d'anéantissement, ou encore des représentations douloureuses à l'égard de leurs différentes composantes, ce qui a pour conséquence des difficultés lorsqu'il est question d'établir des rapports avec ce qui est représenté comme autre qu'eux-mêmes.

3.2. L'expérience pure : sortir de la dualité / perspective d'un nouveau rapport

La notion d'expérience pure nous apparaît intéressante à utiliser pour penser une construction identitaire de manière renouvelée. Nous constatons que les trois schémas tirés des analyses de textes présentent des modèles de construction identitaire qui comportent des difficultés méritant que l'on s'y intéresse de manière plus approfondie. Nous avons choisi certaines notions de la pensée nishidienne qui abordent certains fondements identitaires et principes relationnels de l'époque moderne dans une perspective qui considère le « soi » et l'« Autre » autrement que selon les schémas traditionnels. Pour Nishida, les principes de la pensée dualiste représentent un des principaux problèmes se situant au cœur des rapports entre ces subjectivités modernes. En apportant une vision qui distingue et sépare les sujets, la pensée dualiste mène à concevoir l'« Autre » comme un objet de satisfaction personnelle. Constituée ainsi, la dynamique des rapports entre individus se trouve privée de toute richesse et de l'apport que pourrait offrir la relation. Avant de poursuivre, nous tenons à préciser que nous sommes conscients de notre compréhension sommaire de la notion d'expérience pure. Les principes qui s'y rattachent sont vastes et complexes. Toutefois, nous croyons que son principe fondamental de complémentarité entre les sujets est approprié et pertinent pour penser un rapport à l'« Autre » dans une perspective inédite. C'est pourquoi nous souhaitons proposer une réflexion sur les bases de cette notion.

Dans son ouvrage *« L'être-soi et l'être-ensemble : l'autoéveil comme méthode philosophique chez Nishida »*, Jacynthe Tremblay (2007) reprend le travail du philosophe en affirmant que pour amorcer une réflexion sur le problème des rapports entre les subjectivités modernes, la notion d'expérience pure est intéressante puisqu'elle aborde ce sujet en proposant une « sortie de dualité », c'est-à-dire une sortie de la pensée dualiste afin de surmonter l'opposition du « soi » à l'égard de l'« Autre ». Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'auteure précise que, pour Nishida, la pensée cartésienne a eu pour conséquence d'introduire une compréhension de la subjectivité comme une « conscience de soi » qui se représente elle-même comme un « sujet connaissant » et qui considère l'« Autre » comme un objet de connaissance. Or, cette « conscience de soi » n'entre pas véritablement en relation. Coupée des « Autres » et du

sol de son existence, elle se trouve privée d'éléments essentiels à la réalisation du « soi ». Ainsi, Nishida considère le sentiment de perte des repères, la perte de sens de son existence et le mal identitaire comme les conséquences de cette nouvelle subjectivité. « C'est pourquoi il faut transcender cette manière habituelle de connaître pour accéder à la situation du néant ou du non-ego; il faut dépasser le stade de discrimination entre le soi et les choses pour devenir un avec la vie et l'univers » (Tremblay, 1993, p. 341). Effectuer ce déplacement selon une perspective d'échange et de complémentarité demande, selon Nishida, de « devenir un avec la vie et l'univers ». Pour penser et agir en ce sens, nous croyons qu'il faut d'abord se rendre compte du problème que pose le « je » lorsqu'il se situe en tant que « sujet connaissant » par rapport aux « Autres », conçus comme des objets de connaissance. Cela demande de resituer la perspective de l'identité à partir de la vision de « soi » chez Nishida, vision selon laquelle l'« être » se rapproche de sa nature, en ce sens que celui-ci ne se limite plus à une conscience de soi en tant que « sujet connaissant », mais possède une conscience de soi qui se caractérise par une interdépendance avec tous les autres éléments du monde et de la réalité. Comme l'indique Tremblay, Nishida précise à ce sujet que « le premier réflexe dont l'esprit doit se prémunir n'est pas de réfléchir à propos de la chose ou de l'être qui est situé devant lui, mais de suivre selon son intuition, la voie qui le mène aux "Autres". L'Orient, plutôt que de transformer la nature, s'applique à suivre la voie qui mène aux choses, à aller directement à la vérité des choses [...] En effet, le premier réflexe de l'esprit oriental n'est pas de réfléchir à propos de la chose qu'il voit, mais de regarder celle-ci à partir du point où il lui est uni » (Tremblay, 1993, p. 340). Nous croyons que penser le « soi » dans une perspective qui l'introduit dans une voie qui le mène à la rencontre de l'« Autre », c'est-à-dire dans une vision où l'« Autre » n'est plus représenté comme un objet de satisfaction personnelle mais comme un sujet à « rencontrer », nous amène à considérer sa valeur et la richesse qui le constitue. La force de cette perspective réside dans le fait qu'elle met en évidence l'absurdité des frontières de nos préjugés issus de notre ignorance à l'égard d'autrui et qu'elle permet une transformation des rapports qui en découlent, si bien que l'« Autre » n'est plus reconnu comme une menace à notre identité, mais comme un agent essentiel à la réalisation du « soi ». Nous y voyons l'opportunité d'un partage mutuel pacifique de richesses culturelles et religieuses.

En nous situant dans la perspective de Nishida, qui remet en question les fondements de la subjectivité moderne, nous trouvons dans le malaise identitaire québécois un repère pertinent, à partir duquel nous pouvons percevoir les premiers signes annonçant qu'il se trouve peut-être dans les jalons de la culture canadienne-française l'expression de tourments, conséquence des transformations qu'ont suscitées les grands changements de la modernité, notamment lors de la Révolution tranquille, qui pourraient expliquer les réactions d'opposition à l'égard des « Autres » cultures. Comme nous l'avons montré, Nishida a consacré une large partie de son œuvre à la remise en question de la subjectivité moderne, qui selon lui représente ce qui pose problème dans les rapports humains de l'époque moderne. Peut-être pourrions voir si certains éléments de cette perspective auraient échappé à notre attention.

Nous l'avons constaté, c'est à partir de la notion d'expérience pure que Nishida concevra toute une manière de se percevoir soi-même initialement. Cette vision de la posture initiale du « je » dans les rapports avec ce qui est représenté comme le « tu » intègre à nos modes de pensée habituels une nouvelle perspective, qui situe le « je » autrement dans le rapport à l'« Autre ». Ainsi s'opère une transformation dans le regard que l'on se porte sur soi-même et inévitablement aussi sur l'« Autre ». Plutôt que de percevoir les nouveaux immigrants comme des « objets » de connaissance et de satisfaction personnelle, c'est-à-dire des choses qui doivent montrer, pour répondre de leur propre satisfaction personnelle, qu'ils s'« intègrent » à leur propre culture d'appartenance, pourquoi ne pas voir dans leur différence cette perspective du « tu » que propose Nishida ? Ne pourrait-on pas voir dans ces « Autres cultures » tout un univers de possibilités de rencontrer ces « Autres » ? Ne pourrait-on pas voir toute la force et la richesse que propose cette altérité ? Ne pourrait-on pas voir dans ces « Autres » tout un univers de possibilités d'« être en ce monde » et de se « re-connaître » ?

La notion d'expérience pure est intéressante pour penser la posture du « je » dans le rapport à l'« Autre » sous un autre aspect. Comme l'a expliqué Jacynthe Tremblay, Nishida abordera la notion d'expérience pure afin de mettre en œuvre ce qu'il entend par notion de « soi ». Il affirmera que la notion d'expérience pure est l'« état de l'être » qui « est » et qui précède l'action de la pensée où se produit une séparation des représentations de l'« Autre » en différenciant « sujet » et « objet ». Cette vision est

intéressante lorsque nous nous référons aux difficultés présentées dans le modèle de construction identitaire dont il est question dans le texte de Wim Remysen (2004). Comme nous l'avons vu au premier chapitre, le texte de Remysen traite de la théorie de la construction des ethno-sociotypes de Jacques Bres. En approfondissant notre recherche sur certains éléments qui posent problème dans cette dynamique de construction identitaire, nous pouvons voir qu'il y a certaines corrélations entre la posture identitaire proposée par Remysen et le « je » tel que le voit Nishida dans sa conception du « moi » de la subjectivité moderne. Remysen montre que, dans la dynamique identitaire propre au jeu des socio-types, il se produit un processus d'identification et de différenciation, qui selon nous correspond aux principes de la philosophie de la relation chez Nishida. Remysen affirme que le processus d'identification se produit dans un rapport à soi-même ou à son propre groupe, et que le processus de différenciation se réalise dans le rapport à l'autre. Si cette partie de la dynamique de construction identitaire ne représente pas un problème en soi, elle détermine, selon la pensée de Nishida, tout ce qui établit les premiers fondements de l'« identité ».

Tel que le présente Remysen, dans la théorie de la construction des ethno-sociotypes de Jacques Bres un problème se pose. Il consisterait en un processus d'identification à travers lequel un individu cherche à « valoriser son propre groupe et à dévaloriser l'autre », c'est-à-dire l'identité se développe au détriment des « Autres ». De plus, nous pouvons voir que dans cette dynamique de construction identitaire les images stéréotypées produisent, dans l'imaginaire collectif de ce groupe, deux formes de problèmes qui se traduisent comme suit. Premièrement, par sa nature, le groupe « fabrique » des représentations identitaires qui ne semblent plus reliées aux éléments de la réalité. Deuxièmement, ainsi formé le groupe devient un élément dont les propriétés lui confèrent une nature qui le rend rigide et contraignant. Si nous nous référons à la pensée de Nishida, qui affirme que le véritable « soi », c'est-à-dire un « je » qui s'autodétermine par sa relation aux « Autres », est le seul à pouvoir s'affirmer pleinement, le texte de Remysen nous permet de comprendre pourquoi une majorité de témoins ne parviennent pas à expliquer ou à développer leurs arguments pour justifier la langue française comme élément de leur identité. En réintégrant cette vision de la posture du « je » dans une

perspective où il se situe dans cet « état d'être » qui précède la construction des préjugés, peut-être pourrions-nous assister à une transformation des comportements, qui au départ seraient plus pacifiques. Si nous considérons l'histoire qui se trouve derrière l'utilisation du stéréotype comme ancrage sur lequel se fonde cette « identité québécoise », à présent symboliquement « séparée » des « Autres », ne pourrait-on pas voir, à partir de la notion d'expérience pure, une possibilité de revisiter l'histoire de nos fondements identitaires et de nos propres conditionnements relationnels, qui d'emblée nous conduisent vers les mêmes résultats, c'est-à-dire un sentiment continu de vide identitaire et la dégradation de nos repères culturels ? En somme, nous percevons dans la notion d'expérience pure de Nishida un premier point de repère à partir duquel il serait possible de transformer les premiers mouvements intrinsèques de la personne, ce qui, croyons-nous, lui donnerait l'opportunité de réorienter sa perspective d'elle-même et de l'« Autre » selon des rapports plus justes et plus authentiques.

3.3. La relation « je-tu » pour penser le rapport à l'« Autre »

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, la notion d'expérience pure est constituée d'éléments importants, qui permettent de penser une conception de « soi » et de l'« Autre » plus ouverte et plus pacifique. Tel que l'explique Tremblay, Nishida reprend cette vision du « soi », qu'il resitue dans le modèle de la relation « je-tu ». Dans cette dynamique de rapport, le « je » est un « soi » plus ouvert et plus apte à de « véritables » relations, et le « tu » occupe à présent une place centrale dans l'existence et dans la pleine réalisation du « je ». Pour le « je », le « tu » n'est plus représenté comme un objet de connaissance ; il est à présent un autre « je », un agent essentiel à l'enrichissement des composantes de l'identité du « je ». Dans cette posture s'opère à présent, au cœur du « je », une nouvelle disposition à l'égard du « tu ». Dès lors, le « tu » n'est plus représenté comme un objet sur lequel le « je » peut exercer son pouvoir et son contrôle : il devient plutôt une existence absolue, dont dépend l'existentialité du « je ».

Dans son ouvrage *« L'être-soi et l'être-ensemble : l'autoéveil comme méthode*

philosophique chez Nishida » (2007), Tremblay présente un des éléments caractéristiques de la subjectivité moderne, qui selon Nishida contribue aux difficultés dans la relation à autrui. L'auteure affirme « qu'une substance fixe est nécessairement séparée du tissu des relations interpersonnelles et des relations sociales » (Tremblay, 2007, p. 22). Autrement dit, une substance devient fixe lorsqu'elle se « coupe » du processus d'altérité que produisent les relations interpersonnelles. L'auteure reprend le caractère fixe de la substance comme identité en évoquant l'exemple du monologue. « Parler tout seul, c'est refuser d'autoriser l'autre à venir déstabiliser une construction intérieure chèrement acquise au fil des expériences personnelles passées, mais qui, en définitive, repose sur fort peu de choses ; c'est refuser de se laisser remettre en question par les réactions, sentiments ou opinions personnelles d'autrui » (Tremblay, 2007, p. 23). C'est ce qui, selon Tremblay, aurait conduit Nishida à développer sa pensée autour de la relation « je-tu ». Ce qui selon nous donne toute sa pertinence à cette vision pour penser le rapport à l'« Autre » au Québec, c'est qu'elle permet d'offrir à une culture qui se considère comme menacée par ce qui est représenté comme « Autre » qu'elle-même une nouvelle posture, lui donnant la possibilité de reconstruire son identité selon un modèle de rapport qui prend racine dans un fondement se présentant comme suit : au fondement de l'être se trouve un « lieu », un « *basho* », qui selon Nishida est vide de toute substance. Ce lieu est un espace en soi où l'être accueille l'« Autre » en lui-même pour le « voir ». Dans cette reconnaissance de l'« Autre », l'être, le « je », peut ainsi se re-connaître. Selon Nishida, c'est dans cette altérité que le « je » se construit et s'épanouit. Autrement, il est une « substance fixe » qui ne se rattache à rien ; il est coupé de toute forme de relation, et avec le temps, il s'appauvrit et s'assèche.

En observant les modèles de construction identitaire élaborés dans le chapitre I, nous pouvons repérer certaines ressemblances entre ce que Nishida nomme « substance fixe » et les caractéristiques des discours des participants lorsqu'il est question d'élaborer l'argument histoire. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les résultats d'analyse de Lemire- Lafontaine montrent qu'en grande majorité, les arguments que présentent les participants sont peu élaborés et peu expliqués pour justifier l'autorité de leur culture sur celles des « Autres ». L'argument histoire *est*, et il n'offre pas matière à discussion. Nous percevons dans ces faits une difficulté de la part de ces « Québécois »

à remettre en question une « identité » perçue comme étant menacée et qu'il importe de la « protéger ». Nous voyons là un lien intéressant entre cette difficulté et le concept d'attachement à une identité comme substance fixe de Nishida. Est-ce ce qui expliquerait les réactions de braquage identitaire qui contribuent aujourd'hui, en réponse à ces expériences, à l'agencement et à l'attachement d'une représentation identitaire rigide et non discutable ?

Nous le constatons, l'attachement à une « identité » comme substance fixe peut poser problème au dialogue interculturel et interreligieux tout comme à l'édification d'une identité. Nous resituer dans la posture de Nishida, qui dans la relation exprime la nécessité d'une ouverture à l'« Autre » pour que le « je » puisse se construire et s'épanouir pleinement, permet de constater qu'un attachement à des conceptions d'une identité inaltérable est utopique. Nous croyons qu'en reconsidérant les représentations de cette « identité », qui semblent se rattacher à des éléments fixes et indiscutables, et en les repensant à partir de la notion de « *basho* » intégrée à la philosophie de la relation « je-tu », peut-être y aurait-il possibilité de reconstruire cette identité dans une perspective où les nouveaux immigrants représenteraient le « tu » dans la relation « je-tu », et peut-être pourrions-nous voir là tout un univers de possibilités d'être en ce monde. Ainsi pourrions-nous penser l'« Autre » au Québec en représentant les femmes, les enfants, les Autochtones, les nouveaux immigrants, les cultures et les religions comme des agents « absolus » de l'essor d'une identité renouvelée.

3.4. Le monde historique pour penser le rapport à l'« Autre-absolu »

D'après les écrits de Jacynthe Tremblay, il est intéressant de prendre connaissance des essais philosophiques de Nishida qui présentent la manière dont il traite de la question religieuse et de la conception de Dieu. Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, le concept de Dieu et la question du religieux présupposent chez Nishida « une compréhension des rapports entre le véritable soi et le monde historique. En ce sens, la relation entre l'être humain et Dieu sera celle d'un humain né dans le monde historique et d'un Dieu qui se révèle depuis la profondeur de l'histoire, ainsi que l'expose l'essai

“je et tu” : Nous touchons à Dieu par l’entremise de l’histoire » (Tremblay, 2012, p. 103). Qu’est-ce à dire ?

Comme nous l’avons mentionné dans le deuxième chapitre, Tremblay explique qu’avant de traiter de la notion de Dieu et de celle de « monde historique », Nishida parlera d’abord du sentiment religieux. Selon les propos de l’auteure, le sentiment religieux chez Nishida prend naissance dans le « soi » et consiste à se rendre compte de la profonde autocontradiction inhérente à lui ; c’est-à-dire que pour s’autoéveiller, le « je » doit se nier lui-même. Cela consiste à cette capacité du « je » à faire abstraction de son ego et à laisser un espace en « soi » pour accueillir l’« Autre ». À partir de cet accueil, nous pouvons voir en soi l’« Autre » et se « re-connaître ». Cette altérité se produit dans la « mort » du « je », dans cette nécessaire rencontre. Pour que le « je » de demain apparaisse, le « je » d’hier doit « mourir ». Donc, « notre soi s’autoéveille à sa mort éternelle lorsqu’il s’oppose à ce qui est absolument infini, c’est-à-dire l’absolu. Nous connaissons notre mort éternelle en faisant face à la négation absolue » (Tremblay, 2012, p. 107). Ainsi, on peut considérer le sentiment religieux à partir de cette altérité dans la mort du « je » qui se produit par la rencontre de l’« Autre ». Comme nous l’avons constaté, le modèle philosophique de la relation « je-tu » de Nishida renvoie à différents éléments de ce monde avec lesquels le « je » peut entrer en relation, dont le « tu » représenté par l’« Autre-absolu », qui est aussi le « monde historique ».

Dans cette section, nous nous pencherons sur cette perspective du « tu » représenté par ce que Nishida nomme le « monde historique ». Il est intéressant d’observer, dans sa pensée, le type de rapport que le « je » peut entretenir avec cette réalité. Pour lui, l’identité du « je » est une entité qui établit et entretient des rapports avec un « monde » et une « histoire » auquel il appartient, et c’est à partir de cette relation que l’individu établit ses repères fondamentaux et prend racine. Cette notion est pertinente avec notre réflexion à l’égard de la problématique identitaire des Québécois d’origine canadienne-française, à propos de laquelle Lemire-Lafontaine conclut dans son texte (2010) qu’il s’agit d’un malaise identitaire issu d’un modèle structurel « disloqué » de son fondement. Nous penserons un modèle de construction identitaire en tentant de réintégrer l’héritage historique des Canadiens français dans les composantes de l’identité. Autrement dit, il s’agit de penser un modèle identitaire dans la perspective d’un rapport entre l’« identité

» du « je » dans la relation « je-tu » et un « tu » représenté par le « monde historique », dans lequel nous retrouvons tout l'héritage des Canadiens français.

Le mémoire d'Émilie Lemire-Fontaine (2010) est éclairant dans le cadre de notre réflexion sur la transmission de l'histoire du Québec dans le Canada français. Lemire-Lafontaine remet en question la capacité des Canadiens français de transmettre cet héritage. Nous concevons l'« héritage historique des Canadiens-français » dans le sens où nous l'avons développé supra, c'est-à-dire comme des éléments de l'histoire qui englobent la culture canadienne-française. Nous pouvons établir un lien intéressant entre la notion de « monde historique » et les éléments qui font partie de ce patrimoine. D'abord, nous constatons que dans ce contexte particulier, les modèles de construction identitaire qui posent « problème » montrent des points de convergence du point de vue structurel. Nous observons que sur le plan de l'agencement des différents éléments qui composent ces modèles de construction identitaire, il s'est produit une forme de « coupure » du lien entre ce qui est représenté dans « le passé » et ce qui est représenté dans « le présent ». Par conséquent, il semble qu'une forme d'obstacle se soit créé dans la « structure » du rapport entre « l'imaginaire » et la « réalité », de sorte que ces « Québécois d'origine canadienne-française » ne parviennent plus, ou parviennent difficilement, à établir une distinction entre ce qui figure « dans » la réalité ou et ce qui est dit lorsque nous « parlons » des représentations. À titre d'exemple, nous pouvons percevoir, à partir des analyses des témoignages de la CBT, qu'il y a des incohérences concernant les liens que l'on peut établir entre des « représentations identitaires » et ce que l'on affirme comme « fondement – éléments historiques » ou comme « fondement – représentations du catholicisme ». Dans les résultats d'analyses de textes présentés au chapitre I, nous remarquons dans les arguments des participants une incapacité à faire une distinction entre ce qui est affirmé comme un élément de l'histoire (réalité) et une référence mythique tirée de l'imaginaire. Compte tenu de ces lacunes, comment serait-il possible d'intégrer une identité qui semble avoir été « coupée » de son fondement et des « Autres » ? Nous croyons que la philosophie de la relation intégrant comme concept « le monde historique » à la notion du « tu » est un concept intéressant pour penser un nouveau modèle, sur lequel pourrait se fonder cette nouvelle « identité ».

Conclusion

Nous le constatons, la problématique qui englobe les événements qui se sont produits autour de la CBT démontre que la question du rapport à l'« Autre » au Québec reste un sujet d'actualité, étant donné la complexité et la persistance des multiples enjeux auxquels elle renvoie. L'exploration des événements liés à cette problématique nous a permis de découvrir qu'il s'est produit au cours de l'histoire du Québec une construction identitaire franco-canadienne bien particulière. Confrontés à de multiples contextes de tensions politiques, des mouvements d'opposition socioculturels et des événements historiques marquants figureraient dans l'imaginaire de la culture québécoise, constituant certains mythes et croyances symboliques qui sont devenus des éléments fondateurs de l'identité québécoise. Or nous constatons que certains mythes et croyances, bien qu'ils se situent aux origines de l'existence d'une culture et qu'ils permettent aussi sa réactualisation, peuvent être instrumentalisés à des fins politiques et économiques, ce qui pose certaines barrières aux dialogues interculturels et interreligieux. Nous avons pu voir des manifestations et des répercussions de ces limites à travers certaines réactions d'opposition à l'égard de la pratique des accommodements raisonnables. Nombreux sont ceux à avoir eu l'impression d'être envahis par les nouveaux immigrants et à avoir perçu leur présence comme une menace, ce qui justifie à leurs yeux le besoin de défendre leurs droits en tant que culture majoritaire de référence.

L'analyse des ouvrages dont il a été question nous a permis de mieux cerner la nature des écarts entre les opinions exprimées à travers les mémoires déposés lors des audiences publiques et les événements pouvant expliquer ces réactions. Nous avons constaté qu'il existe un lien étroit entre la notion du rapport à l'« Autre » au Québec et les valeurs identitaires dites québécoises et qu'il se présente sous la forme d'un rapport entre cette identité québécoise et les événements de leur histoire, de leur catholicisme et de la langue française. Ainsi, nous avons compris qu'il a pu se développer au cours de leur histoire une perspective de l'« Autre » qui s'est construite en fonction de la nature des différents rapports entre tous ces éléments. À la lumière des débats et de l'analyse des conceptions identitaires, nous constatons, à partir des résultats de recherches, que ces conceptions

identitaires évoquent pour plusieurs certaines représentations encore vagues et peu définies.

Les réflexions qui ont suivi nous ont menée à explorer la manière dont s'articulent les différents types de rapports associés aux concepts de relation à l'« Autre » et d'identité au Québec. Bien que peu d'auteurs se soient intéressés à la dynamique des rapports entre l'identité québécoise et la relation à l'« Autre » au Québec, nous avons pu retrouver chez quelques auteurs certains concepts associés plus ou moins directement à ceux que nous avons traités. Tout comme les ouvrages historiques, les textes de Gérard Bouchard, d'É-Martin Meunier, de Wim Remysen, d'Émilie Lemire-Lafontaine et de Louis-Charles Gagnon-Tessier nous ont éclairées sur les différentes dynamiques qui s'articulent autour du rapport à l'« Autre » au Québec. Le dialogue que nous avons établi et entretenu entre ces différents auteurs et chercheurs nous a permis de mettre en lumière de nombreux points importants.

Les textes qui ont été présentés au chapitre I nous ont permis de constater la présence d'inquiétudes identitaires qui, jusqu'à aujourd'hui, semblent faire l'objet de préoccupations chez des Québécois d'origine canadienne-française. Nous observons, en analysant les textes de Meunier (2003), de Gagnon-Tessier (2014), de Lemire-Lafontaine (2010) et de Remysen (2004), que ces inquiétudes découlent d'une construction identitaire dont les fondements se sont structurés selon des représentations issues d'un rapport dualiste entre le « nous » (les colons français) et les « Autres » (les conquérants anglais, entre autres). Depuis la Conquête anglaise (1759-1760) jusqu'à aujourd'hui en passant par les événements qui englobent la Confédération canadienne (1867), on peut retracer à travers le discours de Québécois d'origine canadienne-française des arguments montrant des similarités dans la manière dont se présentent les inquiétudes à l'égard de leur identité. Le texte de Wym Remysen (2004) présente le schéma d'un rapport dualiste entre les représentations de la langue française (minorité) et celles de la langue anglaise (majorité). Le texte de Lemire-Lafontaine est éclairant quant à cette forme de construction identitaire, présentant cette dernière comme un schéma qui articule des composantes identitaires canadiennes-françaises autour de son rapport à l'histoire. Fait intéressant, nous y avons observé une forme de décalage entre les représentations des événements historiques et les faits réels de l'histoire du Québec.

Cette différence entre l'imaginaire et la réalité révèle, d'une part, une distorsion dans les représentations de notre identité et, d'autre part, une altération importante sur le plan des représentations du rapport à l'« Autre », conséquence de cette distorsion. Autre fait intéressant, ces représentations, « coupées » du réel, se présentent selon des schémas similaires et réapparaissent de manière récurrente. Autrement dit, même si les contextes sociopolitiques et religieux se transforment et que les sondages montrent l'évidence d'une stabilité démographique de la langue française au Québec, nous observons une persistance dans la nature et la forme de ces représentations. Nous pouvons trouver dans le texte de Gagnon-Tessier une configuration analogue de représentations identitaires dans le rapport au catholicisme. De ce dernier texte, nous avons retenu un élément intéressant : les Québécois d'origine canadienne-française entretiennent un rapport « archival » avec le catholicisme, c'est-à-dire que ce rapport est davantage alimenté par des représentations de son passé que par des faits et par des éléments de la réalité. De ces modèles de construction identitaire, nous avons tiré trois éléments qui posent problème dans le rapport à l'« Autre » : une identité structurée dans un rapport dualiste avec l'« Autre », une identité « coupée » d'un rapport avec les éléments de l'histoire qui l'ont fondée et une identité qui évolue en interaction avec des représentations identitaires qui tiennent du mythe ou de l'imaginaire plutôt que de la réalité historique. Entretenir un lien avec l'imaginaire n'est pas problématique en soi. Il le devient lorsque le mythe, au sens de l'imaginaire, devient une réalité historique utilisée à titre de vérité ou comme argument d'autorité sur l'« Autre ». Et il le devient encore davantage lorsque la conscience ne parvient plus à faire la distinction entre ce qui appartient au mythe et ce qui constitue la réalité. La représentation se fixe et se fige dans son propre monde en se protégeant et en se coupant tout ce qui représente quelque chose d'« Autre » qu'elle-même. Ces modèles de construction identitaire sont problématiques en ce sens qu'ils appauvrissent les relations et deviennent le véhicule d'une douleur collective transmise à travers les interstices d'une histoire culturellement « disloquée ». Nous considérons la transmission de cette forme d'héritage comme le témoignage d'une culture « coupée » du sol de son existence. Cette transmission pose problème et fait obstacle à une construction identitaire plus forte et renouvelée.

En somme, les auteurs nous présentent des éléments de différents modèles de

construction identitaire érigés selon des rapports plutôt limités. Le premier modèle, que nous tirons du texte de Remysen, présente une construction identitaire qui présente une dualité entre ce qui représente le « nous » des Québécois d'origine canadienne-française et les « Autres ». L'évolution de cette construction identitaire suit une trajectoire bien particulière au sein de la culture québécoise canadienne-française. Ainsi constituée, cette construction identitaire continue aujourd'hui à faire obstacle à l'ouverture à l'« Autre ». Comme l'ont montré les études de Jacynthe Tremblay, la pensée de Nishida offre de nombreuses notions intéressantes pour repenser le rapport à l'« Autre » au Québec. En s'inspirant de notions telles que l'expérience pure, la notion du « soi », la relation « je-tu » et le monde historique pour penser le rapport à l'absolu, la philosophie de Nishida nous permet de penser une construction identitaire autrement que selon les schémas traditionnels. Nous le constatons, pour Nishida, les principes de la pensée dualiste se situent au cœur des problèmes posés par ces subjectivités modernes. Comme nous l'avons vu, la pensée cartésienne a eu pour conséquence d'introduire une conception de la subjectivité vue comme une « conscience de soi » qui se représente elle-même comme un « sujet connaissant » et qui considère l'« Autre » comme un objet de connaissance. Or, nous le constatons, cette « conscience de soi » n'entre pas véritablement en relation avec l'Autre. Ainsi, Nishida voit le sentiment de perte des repères, la perte de sens à son existence et le mal identitaire comme les conséquences de cette nouvelle subjectivité. Pour penser et agir dans le sens de sa vision des choses, la notion d'expérience pure constitue selon nous un premier pas nous permettant de considérer autrement la perspective du « moi », en ce sens que ce dernier ne se limite plus à une conscience de lui-même en tant que « sujet connaissant », mais retrouve une conscience de « soi » se situant en interdépendance avec le monde, c'est-à-dire qu'il suit, selon son intuition, la voie qui le mène aux « Autres ».

Cette conception de la relation ouvre également une nouvelle perspective à l'égard de l'« Autre », considéré comme le « monde historique » ou « Autre absolu ». Nous le comprenons, cette vision d'un rapport entre l'« identité » et le « monde historique » nous permet de repenser un modèle de construction identitaire à partir duquel le Québec pourrait refonder et reconstruire son identité selon une perspective de nécessaire rapport avec son histoire. Si nous retenons l'idée de réintégration de l'identité dans le monde

historique comme fondement de la construction identitaire au Québec, nous croyons que cette perspective permettrait aux Québécois de se réconcilier avec leur passé douloureux. Nous le constatons, ce passé a laissé des marques dans l'imaginaire de certains Québécois et il se présente sous la forme d'un malaise identitaire. Ce malaise, issu d'une rupture du lien entre les représentations des composantes de leur identité et les éléments de leur réalité historique, empêche certains Québécois de faire le pont entre eux-mêmes et leurs traditions, ce qui leur permettrait d'avoir un rapport positif à l'« histoire ». Plutôt que de conduire à se réfugier inconsciemment dans son propre monde, cette voie inédite mènerait à une perspective de l'« Autre » n'étant plus soumise à des représentations menaçantes et qui pourrait donc mener à l'épanouissement d'un individu, d'un groupe ou d'une culture. Nous pensons qu'un modèle de construction identitaire qui intègre la notion de la relation « je-tu » permettrait à certains Québécois d'origine canadienne-française de réaffirmer leur identité à partir d'un nouveau fondement. Ce socle, conçu dans une perspective de relation avec le monde historique et reposant sur l'idée d'un rapport à l'« Autre-absolu », porte en lui un modèle de construction identitaire qui tente de réintégrer l'héritage historique et la vie spirituelle des Canadiens français dans les composantes de l'identité culturelle. Autrement dit, il s'agit d'une reconstruction de l'identité des Québécois conçue non plus en fonction du Dieu du catholicisme, mais à partir de l'instauration d'une nouvelle relation à l'Absolu et d'une nouvelle forme de rapport à l'histoire, réintégrant l'héritage historique des Canadiens français au fondement de leur identité.

Bibliographie

- Amossy, Ruth, et Anne H. Pierrot, 1997. *Stéréotypes et clichés. Langue, discours, société*, Paris, Nathan (coll. Lettres et sciences sociales), p. 128.
- Amossy, Ruth, 1994. Stéréotypie et argumentation, dans Alain Goulet dir., *Le stéréotype. Crise et transformations*, Caen, Presses universitaires de Caen, p. 47-61. Balises), 160 p.
- Bouchard, Gérard, 2012. *L'interculturalisme : Un point de vue québécois*. Montréal, Boréal, 248p.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor, 2008. *Fonder l'avenir, le temps de la conciliation*. Montréal, 306 p.
- Bouchard, Gérard, 1997. La nation comme imaginaire et comme réalité, dans Yvan Lamonde et Gérard Bouchard dir., *La nation dans tous ses états. Le Québec en comparaison*, Paris, l'Harmattan, p. 337-350.
- Bres, Jacques, 1993. Le jeu des ethno-sociotypes, dans Christian Plarifin dir., *Lieux communs, topo, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé (coll. Argumentation. Sciences du langage), p.152-161.
- Carter, Robert E., 1997. *The Nothingness Beyond God : An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, St. Paul, Minnesota : Paragon House, 256 p.
- Emongo, Lomomba et Bob W. White, 2014. L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques, sous la direction de LIBRE ACCÈS, projet pilote réalisé en collaboration avec la Direction des bibliothèques de l'UdeM, Les Presses de l'Université de Montréal, 258 p.
- Francard, Michel, 2001. Le français de référence : formes, normes et identités, dans Michel Francard, dir., avec la collaboration de Geneviève Geron et Régine Wilmet, *Le français de référence. Constructions et appropriations d'un concept*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 3-5 novembre 1999, tome II, Leuven et Louvain-la-Neuve, Peeters et Institut de Linguistique (coll. Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, 27, 1-2), p. 223-240.
- Francard, Michel, 1998. La légitimité linguistique passe-t-elle par la reconnaissance du statut de variété « nationale » ? Le cas de la communauté française Wallonie-Bruxelles, *Revue québécoise de linguistique*, 26, 2, p. 13-23.
- Francard, Michel, 1993. *L'insécurité linguistique en Communauté française de Belgique*, Bruxelles, Service de la langue française (coll. Français et Société, 6), 44 p.

- Gagnon-Tessier, Louis-Charles, 2014. *Catholicisme et Postmodernité : Analyses philosophiques à partir de débats publics québécois*, Thèse de doctorat (Université de Montréal), 269 p.
- Gauvreau, Michael, 2008. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 464 p.
- Gueunier, Nicol, 1997. Représentations linguistiques, dans Marie-Louise Moreau dir., *Sociolinguistique. Concepts de base*, Sprimont, Mardaga (coll. Psychologie et sciences humaines, 218), p. 246-252.
- Heller, Monica, et Gabriele Budach, 1999. Prise de parole. La mondialisation et la transformation des discours identitaires chez une minorité linguistique, *Bulletin suisse de linguistique appliquée*, 69, 2, p. 155-166.
- Laporte, G. et C. Côté-Chamberland, 2013. Patriotes contre Loyaux : modalités d'un double affrontement durant la phase politique (1834-1837), *Bulletin d'histoire politique*, 22 (1), p. 130-154.
- Legros, Sébastien, 2008. *Le pluralisme religieux à l'heure de la laïcité scolaire : une analyse du programme Éthique et culture religieuse à la lumière de la pensée de Raimon Panikkar*, Mémoire de M.A. (Université de Montréal), 107 p.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy, 2000. *Le catholicisme québécois*, Ste-Foy, Les Éditions de l'IQRC, 141p.
- Lemire-Lafontaine, Émilie, 2010. *Le rapport à l'histoire des franco-québécois de souche canadienne-française : reconnaître la communauté d'histoire dans la société de droit : analyse de contenu de mémoires déposés auprès de la Commission Bouchard-Taylor*, Mémoire de M.A. (Université du Québec à Montréal), 113 p.
- Létourneau, Jocelyn, 1995. La production historique courante portant sur le Québec et ses rapports avec la construction des figures identitaires d'une communauté communicationnelle, *Recherches sociographiques*, Volume 36, no 1, p. 9-45.
- Létourneau, Jocelyn, 1988. L'imaginaire historique des jeunes québécois, *Revue d'histoire d'Amérique française*, vol. 41, no 4, p. 553-574.
- Linteau, Paul-André, René Durocher et Jean-Claude Robert, 1989, *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise*, (1867-1929), Montréal, Boréal, 758 p.
- Malenfant, Gabriel, 2008. Penser le religieux sans religion, dans Herman Cohen, L'éthique et la place du phénomène religieux au Québec, *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, no 1, p. 39-51.

- Meunier, E.-Martin, 2014. Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au XXe siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ?, *Port Acadie : revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, no 24-25-26, 2013-2014, p. 50-60.
- Meunier, E.-M., S. Wilkins-Laflamme et V. Grenier, 2013. La langue gardienne de la religion / La religion gardienne de la langue ? Note sur la permanence et la recomposition du catholicisme au Québec et dans la francophonie canadienne, *Francophonies d'Amérique* no.36, p. 13-40.
- Meunier, E.-Martin et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007. Mémoire d'y croire. Le monde catholique et la littérature au Québec (1920-1960), Québec, Éditions Nota Bene, *Recherches sociographiques* 51, no 1-2 : p. 308-311.
- Meunier, E.-Martin, 2003. Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille, *Mens* 3, no 2 : p.149-191.
- Meunier, E.-Martin, et Jean-Philippe Warren, 1998. De la question sociale à la question nationale, *La revue Cité libre* (1950-1963). *Recherches sociographiques* 39, no 2-3 : p. 291-316.
- Nishida Kitarō, 2012. Logique du lieu et conception religieuse du monde, traduit par Jacynthe Tremblay, *Théologiques*, Volume 20, Numéro 1-2, p. 103.
- Remysen, Wim, 2004. *Le recours au stéréotype dans le discours sur la langue française et l'identité québécoise : Une étude de cas dans la région de Québec*, Québec, Culture française d'Amérique (Université Laval), p. 195-121.
- Rousseau, Louis, 2007. Entre la quête des possibles et celle du fondement, le travail de la mémoire religieuse, dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault dir., *Les impasses de la mémoire : histoire, filiation, nation et religion*, Montréal : Fides, p. 317-336.
- Rousseau, Louis, 2005. La construction religieuse de la nation, dans Gilles Gagné dir., *Recherches sociographiques. Le Canada français, son temps, sa nature, son héritage*, XLVI, 3, p. 437-452.
- Seymour Michel, 2010. Une constitution interne comme remède au malaise identitaire québécois, dans Bernard Gagnon dir., *La Diversité québécoise en débat*. Bouchard, Taylor et les autres, Montréal, Québec Amérique, p. 223-244.
- Thériault, Joseph Yvon, et E.-Martin Meunier, 2008. *Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français? L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada : nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides : p. 205-238.

- Thériault, Joseph. Y., 2000. La langue, symbole de l'identité québécoise, dans Michel Plourde, Hélène Duval et Pierre Georgeault dir., *Le français au Québec. 400 ans d'histoire et de vie*, Québec et Montréal, Les Publications du Québec et Fides, p. 254-259.
- Tremblay, Jacynthe, 2016. *Je suis un lieu*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 310 p.
- Tremblay, Jacynthe, 2015. *De ce qui agit à ce qui voit*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 366 p.
- Tremblay, Jacynthe, 2012. Problématiser les rapports entre philosophie japonaise et théologie occidentale : jeu et enjeux des concepts, choix d'une perspective et repères historiques, *Théologique*, vol. 20, no 1-2, p. 7-37.
- Tremblay, Jacynthe, 2007. *L'être-soi et l'être-ensemble : l'auto-éveil comme méthode philoso-philique chez Nishida. Ouverture philosophique*, Paris, L'Harmattan, 194 p.
- Tremblay, Jacynthe, 2007. *Auto-éveil et temporalité : les défis posés par la philosophie de Nishida*, Paris, L'Harmattan, 230 p.
- Tremblay, Jacynthe, 2007. *Introduction à la philosophie de la relation de Nishida*, Paris, L'Harmattan, 141 p.
- Tremblay, Jacynthe, 2000. *Nishida Kitarô : le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS ÉDITIONS, Paris, 336 p.
- Tremblay, Jacynthe, 1993. La logique de Nishida, *Corporation canadienne des Sciences Religieuses*, Montréal, p. 338-349.
- Voisine, Nive et al., 1971, *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608- 1970)*, Montréal, Fides, p. 39-72.
- Yashuhiko, Sugimura, et Sylvain Cardonnel, 1999. *Nishida Kitarô : Logique du lieu et vision religieuse du monde*, Bordeaux, Osiris, 92 p.