Document generated on 08/06/2025 9:15 a.m.

Minorités linguistiques et société
Linguistic Minorities and Society

Aspects culturels de la « reconnaissance » et de l'expérience canadienne-française

Andrew Gibson

Number 3, 2013

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1023802ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1023802ar

See table of contents

Publisher(s)

Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques / Canadian Institute for Research on Linguistic Minorities

ISSN

1927-8632 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Gibson, A. (2013). Aspects culturels de la « reconnaissance » et de l'expérience canadienne-française. *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, (3), 106–119. https://doi.org/10.7202/1023802ar

Article abstract

This article investigates the anthropological structure of the social relationship known as "recognition". It focuses on the cultural aspect of recognition as this is manifest between French-Canadians and English Canadians. The first part of the essay outlines German philosopher Axel Honneth's analysis of the anthropology of recognition taken as a precondition to personal identity formation. Next, the article distinguishes between "cultural recognition", which is specific to the relationship between individuals from different cultural groups, and the recognition of equal treatment and respect, which is guaranteed before the law. Finally, the article explores the inner logic of the morality of cultural recognition by drawing on the writings of André Laurendeau upon reporting on attitudes prevalent in English-Canada.

Tous droits réservés © Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques / Canadian Institute for Research on Linguistic Minorities, 2013

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

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

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

Minorités linguistiques et société
Linguistic Minorities and Society
Numéro 3 Number 3 2013

Aspects culturels de la « reconnaissance » et de l'expérience canadienne-française

Andrew Gibson
Analyste des politiques, Commissariat aux langues officielles

Résumé

Cet article offre une analyse de la structure des liens sociaux de la « reconnaissance ». Il met l'accent sur l'aspect culturel de la reconnaissance au sein de la relation entre les Canadiens et les Canadiennes de langue anglaise et leurs compatriotes de langue française. L'article débute en esquissant la perspective du philosophe allemand Axel Honneth sur l'anthropologie de la reconnaissance comme pré-condition sociale à la formation de l'identité personnelle. Par la suite, il distingue entre la reconnaissance culturelle, qui caractérise la relation entre individus provenant de différents groupes culturels, et la reconnaissance de l'égalité de traitement et de respect devant la loi. L'article se termine par une exploration de la moralité de la reconnaissance culturelle en se basant sur les écrits journalistiques d'André Laurendeau qui traitent des attitudes du Canada anglais envers le Canada français.

Abstract

This article investigates the anthropological structure of the social relationship known as "recognition". It focuses on the cultural aspect of recognition as this is manifest between French-Canadians and English Canadians. The first part of the essay outlines German philosopher Axel Honneth's analysis of the anthropology of recognition taken as a precondition to personal identity formation. Next, the article distinguishes between "cultural recognition", which is specific to the relationship between individuals from different cultural groups, and the recognition of equal treatment and respect, which is guaranteed before the law. Finally, the article explores the inner logic of the morality of cultural recognition by drawing on the writings of André Laurendeau upon reporting on attitudes prevalent in English-Canada.

Au sein des cercles universitaires autant que journalistiques, il est souvent déclaré que la « compréhension d'autrui » constitue le problème emblématique de notre temps. La plupart des commentateurs veulent ainsi signaler l'importance d'une certaine ouverture d'esprit à une époque de plus en plus ponctuée par l'agitation des rencontres culturelles. Du point de vue canadien, il existe une certaine fierté à l'égard de cette problématique. En fait, le Canada se voudrait un modèle à suivre en ce qui concerne l'accommodement de la diversité culturelle. À ce sujet, nous nous référons fréquemment à notre politique de multiculturalisme, de même qu'à notre histoire comme société d'accueil pour des émigrés provenant de partout dans le monde. Nous nous référons aussi parfois à l'émergence historique d'un fédéralisme multinational incorporant l'autonomie du Québec et sous-tendant, plus récemment, la naissance d'une approche postcoloniale à l'endroit des peuples autochtones, eux qui habitent le territoire depuis des millénaires déjà[1].

Bien sûr, ce n'est pas le seul enjeu de notre temps. Pensons, par exemple, à la crise de l'État providence et à la recherche de modes de régulation supranationaux[2]. Mais il reste que c'est un enjeu important, même incontournable. Et il se peut, effectivement, que le Canada ait quelques leçons modestes à offrir à cet égard. Ces leçons, toutefois, sont d'une telle sorte qu'il faudra chercher à mieux les comprendre nous-mêmes, pour nos propres fins autant que pour les faire connaître à l'échelle internationale L'argument présenté ici repose sur l'idée que la focalisation de l'éthique que le modèle canadien incorpore, quelle qu'elle soit, devra passer par l'examen du principe de la « reconnaissance culturelle ». Il est donc à supposer qu'un meilleur discernement des pratiques auxquelles ce principe nous renvoie pourrait mener à un éclaircissement des leçons inavouées de notre histoire.

Bien que le concept de la reconnaissance culturelle semble jouer le rôle de pierre d'assise dans les théories de politicologues éminents, le sens concret de cette notion reste énigmatique. Dans les pages qui suivent, je tenterai dans un premier temps d'esquisser un schéma plus compréhensible et plus explicite du geste expressif de la « reconnaissance ». Ce faisant, j'établirai un lien entre ce geste intrinsèquement social et la formation de l'identité personnelle en montrant comment cette dernière est soutenue par un ensemble de principes de reconnaissance propre au monde occidental. Cette élaboration des principes de la reconnaissance permet dans un deuxième temps de distinguer entre la reconnaissance de l'égalité de traitement et la reconnaissance de l'égalité culturelle. Cette distinction, à son tour, nous permet d'essayer de mieux cerner la logique interne du principe de reconnaissance culturelle. Partant de l'idée que cette notion suggère l'importance d'une connaissance et d'une curiosité

1. Sur le développement de cette approche postcoloniale à l'endroit des peuples autochtones au Québec en particulier, voir Jocelyn Maclure (2005).
2. Pour une analyse percutante de la crise de l'État providence, voir Jürgen Habermas (2005).

interculturelles, je tenterai d'en dire plus long en m'appuyant sur l'expérience canadienne-française et, plus spécifiquement, sur les écrits d'André Laurendeau.

« Reconnaissance » et formation de l'identité

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

Dans le climat d'un tel paysage social, la reconnaissance culturelle se rapporte généralement à l'identification et à l'affirmation d'entités culturelles, de façon à démontrer l'existence d'injustices sous forme de préjugés culturels, d'exclusions juridiques et de déni de l'autonomie nationale. Dans la mesure où l'énoncé de la reconnaissance confère à ces groupes une certaine légitimité politique, la rhétorique de la reconnaissance est en conformité avec un principe d'affirmation sociale qui est constitué par un sentiment d'égalité et de distinction culturelles[3]. Bien que l'appui que procure l'énoncé de la reconnaissance soit utile et fructueux du point de vue politique, l'utilisation savante de l'énoncé prend parfois une intonation polémique, ce qui a tendance à miner la compréhension du principe en question. Cette compréhension est compliquée du fait que le principe de la reconnaissance est habituellement interprété à la lumière des enjeux collectifs et institutionnels, sans tenir compte de son importance dans la communication directe lors des rencontres informelles au quotidien.

La prémisse de l'argument présenté ici est que les instances de la reconnaissance dite culturelle peuvent être interprétées à la lumière de contextes sociaux qui procèdent de la moralité des relations et des rencontres quotidiennes. Cette approche a été mise de l'avant par l'académicien allemand Axel Honneth dans ses recherches sur le geste expressif de la reconnaissance. Honneth considère que le geste de la reconnaissance doit être compris en

3. Une perspective nuancée sur ce sujet en ce qui concerne le contexte canadien est offerte dans Charles Taylor et Guy Laforest (1992).

tant qu'action structurante de la moralité sociale. Dans ce sens, l'aspect culturel de la reconnaissance ne serait qu'un élément d'un ensemble de dispositions de première nécessité. Pour Honneth, ces dispositions se rapportent en premier lieu à des attitudes morales manifestes dans la communication directe, que ce soit par le langage corporel, le regard, le toucher, la voix, le choix des mots, ou même par le biais des habitudes, les coutumes et des institutions.

En tant qu'actes moraux, les gestes de reconnaissance présupposent quelque chose au-delà de l'abstraction cognitive ou de la perception physiologique d'autrui. Selon Honneth (1995), cet au-delà caractérisant l'acte de reconnaissance appelle à un « décentrement » interpersonnel qui démontre, par des expressions et des modes de comportement, que l'on accorde une certaine importance à un partenaire d'interaction. Le décentrement intrinsèque de l'acte de reconnaissance s'effectue différemment selon les circonstances sociales. Mais dans tous les cas, il comprend une déviation de l'intérêt personnel par le biais d'un élan d'affirmation signalant l'importance de l'existence d'autrui. Cet élan peut se traduire par la restreinte de comportements individuels dommageables ou dans le but de délivrer une personne d'une situation de souffrance quelconque. Pour illustrer des tels actes de non-reconnaissance (actes de « mésestime »), mentionnons par exemple le comportement abusif d'un parent envers son enfant ou la négligence envers des personnes vulnérables laissées à l'écart du filet de sécurité sociale.

Typiquement, tout de même, le décentrement intrinsèque du geste expressif de la reconnaissance s'accomplit par des chemins plus « positifs », où autrui n'est pas seulement délivré d'une situation accablante, mais où il est aussi encouragé dans sa croissance personnelle. Un tel encouragement se manifeste par diverses formes d'approbation sociale, par exemple la bienveillance affective des relations charnelles ou l'estime sociale et le mérite dans le contexte des relations publiques. Ce que l'on observe à la base de toute manifestation de décentrement, c'est une attitude ou un mode de comportement expressif d'autrui. Comme le note Honneth (2004), l'attitude de reconnaissance est constituée par une « vivacité de la motivation » qui se communique à l'intérieur d'un lien ou d'un réseau social et qui comprend toutes les dispositions de sympathie, de respect, de dévotion, d'encouragement et d'aide. Dans le cadre de ce contexte interpersonnel, Honneth définit l'acte de reconnaissance comme étant « l'expression visible d'un décentrement individuel que nous opérons en réponse à la valeur d'une personne » (2004 : 149).

Cette définition n'essaie pas de décrypter ce qu'est la « formule » exacte d'un acte de reconnaissance pour ensuite nous la prescrire dans un programme moral quelconque. Honneth recherche plutôt à comprendre l'ensemble des pratiques humaines qui seraient dignes du qualificatif « moral » en faisant preuve d'un décentrement interpersonnel. Mais il y a plus, car Honneth veut proposer que les pratiques de reconnaissance constituent un composant normal et attendu de la sociabilité humaine, de sorte que leur absence marquerait

une socialisation exceptionnelle, voire pathologique. Cette approche est importante pour Honneth, car elle sous-tend le potentiel d'un ancrage pour la théorie sociale critique : avec l'affermissement d'une telle anthropologie philosophique, la critique sociale pourrait délégitimer les manifestations de mésestime sur la prémisse qu'elles désignent une distorsion des fondements de la vie sociale.

L'approche d'une anthropologie de la reconnaissance permet également à Honneth un deuxième point d'appui pour la critique, plus localisé, dans la mesure où cette anthropologie peut s'appliquer aux communautés ayant développé des principes de reconnaissance qui leur sont propres. À ce sujet, Honneth (2008) se penche sur les principes de « l'ordre de reconnaissance » propre à la société occidentale. Ce qui est particulier à la culture de cette société, nous n'en serons point surpris, c'est l'accentuation qui est mise sur l'individu. Une anthropologie de la reconnaissance sera toujours axée sur la valeur d'une personne, mais dans le monde occidental, cette focalisation est d'une intensité toute particulière. Il reste que pour Honneth (2008), dans une théorie sociale à orientation critique, la reconnaissance de l'individu est fondamentalement dictée par « l'intelligibilité » de la personne humaine – c'est-à-dire la capacité qu'a l'individu de croître comme personne. Cette intelligibilité est inscrite au cœur des traits du visage humain et signifie un potentiel particulier à l'espèce. Selon Honneth, la finalité de la reconnaissance est donc liée à celle de la formation de l'identité personnelle.

Faisant appel à l'historique de l'expérience occidentale, nous pouvons interpréter l'accentuation de la formation de l'identité personnelle à l'instar d'une éthique de la « réalisation de soi ». Cette éthique sociale, tout comme les principes moraux et les jalons institutionnels sur lesquels elle s'appuie, a des fondements anciens ans la culture occidentale. Le philosophe américain Stanley Cavell explique cette éthique comme étant un « mode de conversation » qui, selon lui, a vu le jour à l'époque antique avec, par exemple, *La République* de Platon. Cavell (2004) approfondit son analyse du fondement de cette conversation en notant qu'elle se déroule entre amis et qu'elle se noue dans l'attraction, la raillerie et l'exhortation mutuelles. Qui plus est, cette conversation se noue de façon à ce que les partenaires qui y sont engagés se retrouvent dans un « voyage ascendant » vers un autre état de soi, où « le degré d'élévation ne se mesure pas par le talent naturel, mais par la poursuite de ce qui me constitue et par le façonnement de ce que je suis capable de faire ou d'être » (Cavell, 2004 : 446 [traduction libre]).

Dire qu'il y a dans le monde occidental un ordre de reconnaissance qui est édifié sur la base de l'éthique de ce « voyage ascendant » revient à affirmer que l'ultime finalité des sociétés libérales démocratiques occidentales est de promouvoir la possibilité qu'un tel voyage soit dans la mire de toutes les personnes. C'est dire aussi, en revanche, qu'un tel but collectif doit être appuyé par un ensemble de principes concrètement institutionnalisés, permettant

ainsi une moralité sociale active et effective. Dans certaines formulations, la science politique réduit la portée de cette moralité à quelques variations du principe de l'égalité de traitement, ou de l'égalité juridique, dont le but est que chaque individu soit reconnu dans ses libertés et ses droits fondamentaux. Honneth (2008), cependant, insiste sur l'importance de deux autres principes constitutifs de notre moralité sociale – sans lesquels la formation identitaire ne pourrait s'effectuer que de façon pathologique.

En contrepartie de 1) l'égalité de traitement, il attire notre attention sur 2) le principe du « mérite » ou de « l'accomplissement ». Ce principe a émergé historiquement avec l'industrialisation et le mécanisme capitaliste du « travail payant ». En conséquence, l'estime sociale a été hiérarchisée sur la base d'une structure salariale qui renvoie à l'importance de la contribution que chaque personne apporte à la société par son travail particulier. L'histoire du principe du mérite tient au paradoxe selon lequel l'individu a été libéré des structures de la seigneurie pré-moderne, tout en étant soumis à une idéologie bourgeoise et à une masculinisation de ce qui compte comme étant un travail véritablement méritant. L'autre principe sur lequel Honneth (2008) attire notre attention est 3) celui du « besoin », aussi appelé le « principe de bienveillance ». Ce principe a été structuré historiquement autour des institutions bourgeoises du mariage et de la famille nucléaire. Il prend donc forme à l'instar de la relation entre parents et enfants d'une part, et de celle du couple romantique d'autre part. Dans chaque cas, ce qui est en cause , c'est l'acceptation mutuelle des besoins particuliers ou idiosyncrasiques de l'autre, de façon à ce que chacun puisse compter sur un sentiment de sécurité émotionnelle lors de l'extériorisation de ses désirs et de ses inclinations.

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

Égalité de traitement et égalité culturelle

L'esquisse présentée ci-dessus nous permet d'appréhender la reconnaissance sous le rapport des principes historiques d'une moralité sociale agissant à la fois à des fins d'intégration

sociale et à des fins de formation des identités personnelles. Conséquemment, il va de soi que, pour bien saisir l'importance de la reconnaissance culturelle, nous devons la comprendre à la manière d'un principe historique servant ces deux mêmes finalités, soit l'intégration sociale et la formation de l'individu. Ce qui importe alors, à l'exemple des autres principes de reconnaissance, c'est de saisir la logique interne du principe culturel en l'examinant dans ses manifestations quotidiennes. À cet effet, il sera utile dans un premier temps de mieux discerner la relation entre la reconnaissance culturelle et la reconnaissance de l'égalité de traitement susmentionnée.

Il n'est pas difficile de concevoir comment certaines luttes pour la reconnaissance de l'égalité de traitement peuvent être perçues comme une sorte de lutte pour la reconnaissance culturelle. Beaucoup de luttes émancipatrices ont visé et continuent de viser l'élimination de discriminations institutionnelles qui découlent de stéréotypes et de préjugés culturels. Typiquement dans ces cas, le devoir légal de respecter chaque personne dans l'exercice de ses libertés et de ses droits n'est pas respecté pour la seule raison que cette personne appartient à un groupe culturel jugé inférieur et donc mésestimé. Les luttes menées par les femmes et par les ouvriers au cours des deux derniers siècles ne sont que deux exemples de cette mésestime. En ce qui concerne la discrimination ethnique ou raciale, l'on peut noter, par exemple, les luttes pour les droits civils aux États-Unis et celles menées ici, au Canada, depuis les années 1960, par les Canadiens français et les groupes autochtones.

Pour les Canadiens français, une des luttes les plus importantes à cet égard visait l'égalité linguistique : il était injuste que les personnes de descendance canadienne-française soient limitées dans leur accès aux services, aux possibilités de carrière, etc., du seul fait de leur langue. Aux yeux de certains, les questions de langue restent marginales dans les débats sur l'égalité juridique, du moins comparativement aux questions d'ordre « matériel », par exemple le droit aux prestations sociales. L'idée que les questions culturelles soient considérées comme étant pertinentes à la reconnaissance de l'égalité juridique est à la base de la politique dite « multiculturelle ». La philosophie de base de cette politique est que si le libéralisme est fondé sur la liberté individuelle, ou la possibilité de la réalisation de soi, et que la culture est vue comme un élément qui facilite cette liberté, il est non négligeable de faciliter, dans la mesure du possible, l'accès au patrimoine culturel.[4]

À la limite, il importe peu de parler de l'élimination de discriminations et de préjugés ou de l'accès au patrimoine culturel, car le principe de reconnaissance est chaque fois fondé sur une même logique morale : en tant que membres à part entière d'une communauté politique, les individus cherchant à exercer leurs libertés peuvent s'attendre au même traitement et aux mêmes possibilités que leurs concitoyens. Nous pouvons tout de même

4. Pour une interprétation de ce genre, voir Will Kymlicka (2003).

distinguer une autre sorte de logique, elle aussi couramment associée à ce qu'on appelle la reconnaissance culturelle. Je me réfère ici à la logique qui sous-tend l'affirmation du droit à l'autodétermination des peuples. Dans le contexte international comme à l'échelle des fédérations multinationales, cette reconnaissance est basée sur un principe de nationalité invoquant l'autonomie et l'égalité élémentaire de tous les peuples[5]. À l'intérieur de la fédération canadienne, ce principe s'applique aux peuples autochtones et au peuple québécois dans leurs relations avec le peuple majoritaire du Canada anglais.

Les politicologues canadiens travaillent depuis un certain temps déjà à interpréter ce que signifie la reconnaissance culturelle dans ce contexte, c'est-à-dire dans le cadre d'un fédéralisme à base multinationale. Leurs efforts visent à établir les points de repère d'un accommodement promouvant le droit à l'autodétermination au regard des institutions d'une culture politique commune. Les commentateurs se réfèrent fréquemment à la reconnaissance officielle des droits ancestraux et de l'autonomie nationale, comme ils se réfèrent aux mesures nécessaires pour promulguer un accommodement dit « asymétrique[6] ». Ce qui est moins bien abordé dans ces travaux, par contre, est la question de l'équivalence sociale de cette reconnaissance politique, c'est-à-dire la reconnaissance morale s'exprimant par la communication directe dans les rencontres quotidiennes. À part les innovations politiques et institutionnelles visant à corriger ou à rectifier les contextes de cohabitation collective, que peut-on comprendre par « reconnaissance culturelle » quand il s'agit d'attitudes publiques adoptées dans les lieux interactifs et informels du quotidien ? Et que peut-on concevoir comme étant la logique interne d'un principe de reconnaissance opérant dans ce contexte ?

Afin d'avancer des réponses à ces questions, je me dois de fixer mon analyse sur ce que la politique, au sens de l'organisation institutionnelle de la société, omet. En évaluant la reconnaissance de l'égalité juridique, nous constatons clairement qu'à côté de l'instauration formelle de l'égalité de droits demeurent des zones plus discrètes où les préjugés persistent de façon insidieuse. Ralph Ellison (1952), par exemple, dans le prologue d'un de ses romans qui décrit la vie d'un homme noir dans la société américaine des années 1940, n'insiste pas tant sur les aspects politiques des injustices qu'il subit, que sur le handicap et la paralysie causés par le fait d'être quotidiennement mésestimé, au point d'en être socialement « invisible ». À l'évidence, ce à quoi renvoie le statut de citoyen égal non seulement appelle à l'institutionnalisation des droits égaux, mais nécessite aussi l'affirmation de chaque individu dans sa capacité de contester des questions d'ordre public, de se faire « voir » et entendre.

5. Pour une mise à jour sur la pertinence de ce principe, voir Andrew Oldenquist (2008).
6. Sur ces questions, voir Taylor et Laforest (1992), Gibbins et Laforest (1998), Kymlicka (2003) et Laforest (2004).

La reconnaissance culturelle selon Laurendeau

Une première extension de cet argument nous amène à l'idée que la reconnaissance s'amorce sur un plan plus « populaire » que la politique, c'est-à-dire sur le plan de la sociabilité des rencontres quotidiennes. C'est lors de ces occasions de communication directe et corporelle que nous pouvons ressentir le plus expressément ce qu'est la différence entre la simple connaissance (ou cognition intérieure) et le geste expressif de la reconnaissance, ce décentrement que « nous opérons en réponse à la valeur d'une personne » (Honneth, 2004 : 149). D'ailleurs, c'est principalement dans ces occasions de communication directe que transparaît l'attitude constitutive de la reconnaissance. Une deuxième extension nous amène à questionner comment la reconnaissance culturelle exprimée par des politiques de fédéralisme asymétrique peut se refléter par une moralité propre aux attitudes quotidiennes. Si la reconnaissance culturelle constitue une véritable innovation au chapitre de la moralité sociale, elle devra chercher à inclure et à encourager l'épanouissement du Canadien français ou du Québécois, non seulement en tant que citoyen à part entière, digne de se faire voir et entendre, mais aussi en tant qu'interlocuteur d'un autre monde culturel.

André Laurendeau constitue un commentateur idéal pour une telle enquête dans le domaine de la sociologie morale. Laurendeau était un journaliste attentif aux enjeux politiques de la fédération canadienne[7]. Mais il était aussi un romancier sensible à l'état d'esprit qui se manifestait de chaque côté de la frontière culturelle entre anglophones et francophones. Dans ses écrits, il s'inquiète de l'absence d'une véritable culture nationale canadienne, tout en réfléchissant à l'importance de la « parenté spirituelle » au sein du « mystérieux voyage personnel » qu'entreprend l'individu dans sa formation comme être libre. Par rapport à la politique, Laurendeau se situe dans une tradition de commentateurs qui visent à mieux adapter le fédéralisme canadien aux besoins du Québec et du Canada français. Laurendeau juge, toutefois, que le fédéralisme est un avantage pour le Canada anglais autant que pour le Québec, dans le sens où seulement l'unité de ces deux peuples peut sauvegarder l'espoir d'ériger une culture distincte à l'encontre de l'influence étasunienne. À n'en pas douter, il appréciait aussi la valeur du fédéralisme à la lumière du noble idéal d'une amitié entre peuples.

Pour faire valoir la cause du fédéralisme, Laurendeau dénonce comme étant dogmatiques ceux qui défendent la sécession du Québec en estimant qu'il est impératif que chaque culture possède son propre État. Ce n'est pas qu'il nie la nécessité potentielle d'une telle sécession. C'est plutôt qu'il la voit comme étant une option de dernier recours. Il élucide la contingence de la souveraineté des peuples en employant la notion d'un « droit embryonnaire ». Que l'autodétermination complète ne soit pas pour lui un absolu n'implique pas, toutefois, qu'il soit prêt à accepter le statu quo de l'option fédéraliste. Au contraire, Laurendeau tient

7. Voir par exemple ses réflexions à ce sujet dans le journal qu'il a tenu pendant la commission royale qu'il a co-présidée (1990).

pour acquis qu'en tant que culture minoritaire les Canadiens français accepteront de continuer de faire partie de la fédération seulement sous un ensemble de conditions spécifiques. Celles-ci exigent une modification constitutionnelle incorporant le statut particulier du Québec, en plus d'accommodements administratifs soutenant l'autonomie de la province dans quelques secteurs clés (économie, immigration et culture, entre autres).

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

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

Afin de mieux comprendre ce qu'un principe de reconnaissance culturelle pourrait signifier, je tente ici d'extrapoler à partir de l'expérience de mépris et d'humiliation culturelle que Laurendeau décrit dans quelques-uns de ses reportages. Il décrit très bien cette sorte d'expérience lorsqu'il entreprend en 1955 un voyage de six semaines dans l'Ouest canadien afin d'écrire une série d'articles. Pendant son voyage, il a vécu des mauvais moments de toutes sortes. Ce qui les rend intelligibles, c'est le sentiment commun qui s'en dégage : le sentiment d'être méconnu, de ne pas être à sa place, de se sentir comme un parfait étranger. Dans les Prairies canadiennes, ce sentiment s'est manifesté en réaction à l'hostilité dont témoignaient les gens par rapport aux stations de radio françaises. À l'époque, le raisonnement derrière cette hostilité était que l'ouverture de stations de radio s'exprimant en d'autres langues que

l'anglais mènerait à une désintégration sociale, voire à une « tour de Babel ». Laurendeau ressentait le mépris au fil des conversations à ce sujet, car celles-ci semblaient toujours lui suggérer que la culture canadienne-française n'en était qu'une parmi d'autres et qu'elle n'avait aucune portée particulière au Canada.

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

> non seulement l'interlocuteur ne paraît pas connaître vos problèmes, mais il n'y attache pas la moindre importance. Il n'a pas le goût de se renseigner. Il ne manifeste pas un atome de curiosité. À ses yeux vous êtes, en tant que Canadien français, un phénomène étrange et démodé (1955c : 8).

Après avoir vécu cette indifférence qui le rendait « invisible » comme Canadien français, Laurendeau se demandait comment, avec toute l'histoire que partagent ces deux cultures, il était possible d'avoir une telle méconnaissance du Canada français. En nous basant sur la dynamique de son questionnement et de sa frustration particulière, nous pouvons essayer de cerner les attentes qui requièrent un regard incorporant une préoccupation pour les problèmes et les réalités de l'autre et qui sont appuyées par une certaine familiarité historique ainsi qu'une volonté de se renseigner davantage.

Afin d'éclaircir cette idée, il n'est pas inutile de rappeler le fantôme qui pourchassait Laurendeau au cours de son voyage dans l'Ouest. Ce fantôme était celui d'un monsieur venu « découvrir, étudier, définir et juger » le Québec en quelques semaines pour ensuite retourner chez lui « flatter ses préjugés » (Laurendeau, 1955a). Laurendeau était traqué par ce fantôme parce qu'il avait peur de lui ressembler en ce qui concerne le Canada anglais. Pour expliquer ses craintes, on peut faire valoir que, dans une fédération multinationale comme le Canada, nous ne pouvons nous contenter d'un simple aperçu de l'autre culture. Le travail de la reconnaissance nécessite, au contraire, une curiosité et une étude continues.

Cela étant dit, je veux tout de même suggérer que le voyage que Laurendeau a effectué dans l'Ouest canadien peut servir comme une métaphore du « pas » que les membres d'une société fédérative comme la nôtre se doivent de faire les uns vers les autres. Comme Laurendeau l'a mentionné dès son premier récit sur l'Ouest canadien, un tel pas au Canada signifie non seulement franchir de longues distances, mais aussi « franchir des murs ». Ce

travail, toujours difficile, exige le renversement du repli sur soi à travers la découverte de ce qui est particulier et distinctif chez l'autre. Laurendeau a bien fait preuve d'une telle ouverture d'esprit lors de son reportage en Alberta, où il a évoqué aimablement les personnages typiques de la région, de même que son « atmosphère de conte oriental » (1955b).

Une deuxième étape de l'inversion du repli sur soi exige que nous envisagions ce qui nous unit à l'autre culture, ce qui « nous lie à la même tâche » et « nous enchaîne les uns les autres ». Pour Laurendeau, la tâche sous-tendant l'unité canadienne consiste à ériger une identité culturelle viable distincte de la débordante culture américaine. Hier comme aujourd'hui, nous nous devons d'éclaircir le sens d'un projet politique canadien qui permettra le rayonnement d'une culture véritablement pancanadienne[8].

Dans ces derniers paragraphes, aussi bien que tout au long de cet article, j'ai fait allusion aux attitudes interpersonnelles que doivent manifester les individus appartenant aux différentes cultures nationales du Canada. Une des présomptions de cette approche est qu'une meilleure intégration sociale et une plus juste organisation de la formation des identités personnelles dépendent non seulement d'un accommodement institutionnel adéquat, mais aussi d'une moralité sociale gouvernée par un mode de reconnaissance animé par une sensibilité particulière. L'expérience canadienne-française et les écrits de Laurendeau sont instructifs à cet égard. Il reste à voir comment une telle moralité de la reconnaissance peut s'appliquer à d'autres groupes culturels, par exemple les nations autochtones et les communautés d'immigrants. Nous pouvons nous demander d'ailleurs si ces autres dynamiques interculturelles peuvent être interprétées selon une même logique de reconnaissance, qui fait la distinction entre les positions de force et les positions de faiblesse, ou si elles doivent être interprétées selon une tout autre logique.

8. À ce sujet, les propos de Taylor et Laforest (1992) offrent une formulation assez juste des axes politiques et existentiels sur lesquels nous pouvons bâtir. Selon eux, le noyau conservant le potentiel d'un projet pancanadien est défini par un attachement à l'ordre public, une disposition collective, un « partage équitable entre les régions des possibilités de réalisation individuelle et collective », un soutien au multiculturalisme et une affinité pour la *Charte des droits* (186-188). Sur le plan identitaire, des recherches plus récentes ont mis de l'avant l'importance de l'affirmation de la nation canadienne-anglaise en contrepartie de l'identité canadienne-française. Voir par exemple Kernerman (2005). L'importance d'un partenaire de dialogue, qui se reconnaît comme tel, était quelque chose que Laurendeau prônait lui aussi.

Références

Cavell, Stanley (2004). *Cities of words: pedagogical letters on a register of the moral life*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.

Ellison, Ralph (1952). *Invisible man*, New York, Random House.

Gibbins, Roger, et Guy Laforest (dir.) (1998). *Sortir de l'impasse : les voies de la réconciliation*, Montréal, Institut de recherche en politiques publiques.

Habermas, Jurgen (2005). *Une époque de transition : écrits politiques (1998-2003)*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Christian Bouchindomme, Paris, Fayard, chapitre 5.

Honneth, Axel (2008). *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, coll. « Livres de poche ».

——— (2004). « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du MAUSS*, nº 23 (1er trimestre), p. 136-150.

——— (1995). The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts, Cambridge, Polity Press.

Kernerman, Gerald P. (2005). *Multicultural nationalism: civilizing difference, constituting community*, Vancouver, UBC Press.

Kymlicka, Will (2003). *La voie canadienne : repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal.

Laforest, Guy (2004). *Pour la liberté d'une société distincte*, Saint-Nicolas (Québec), Presses de l'Université Laval.

Laurendeau, André (1990). *Journal tenu pendant la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*, Outremont, VLB Éditeur/Le Septentrion.

——— (1955a). « L'Anglo-Canadien et le Canada », *Le Devoir*, 22 décembre.

——— (1955b). « Sous le roi pétrole, une atmosphère de conte oriental règne à Edmonton », *Le Devoir*, 3 décembre.

——— (1955c). « Un Canadien français est-il partout chez lui au Canada ? », *Le Devoir*, 26 novembre.

Maclure, Jocelyn (2005). « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. Une évaluation normative de la "nouvelle" approche du Québec », Éthique publique, vol. 7, nº 1, p. 132-144.

Oldenquist, Andrew (2008). « Varieties of nationalism », dans Deen K. Chatterjee (dir.), *Democracy in a global world: Human rights and political participation in the 21st century*, Lanham, Rowman and Littlefield, p. 147-160.

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

Mots clés

anthropologie de la reconnaissance, reconnaissance culturelle, formation de l'identité personnelle, Axel Honneth, André Laurendeau

Keywords

anthropology of recognition, cultural recognition, personal identity formation, Axel Honneth, André Laurendeau

Correspondance

andrew.gibson@mail.mcgill.ca