

Le discours politico-religieux des conservateurs du Canada anglais

by

Colin L. Fagnan

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts
in
Études-canadiennes

Faculté Saint-Jean
University of Alberta

© Colin L. Fagnan, 2016

Abstract

In January of 2006, the New Conservative Party of Canada took power in Ottawa and remained in place for a decade. Many observers have remarked that these conservatives carried out a change in direction from both their liberal and conservative predecessors regarding above all the theme of the religious discourse in politics. In light of journalist Marci McDonald's work on this religious discourse of the conservatives, we have ideologically traced out what I call the interpenetration of the political and the religious, from the birth of modernity until today. As its goal, the research analyzes the nature of conservatism in Canada using a philosophical and academic approach, specifically regarding the thought of great conservative figures such as George Grant and Preston Manning. The study of their thoughts regarding the political religious discourse will shed light on the religious rhetoric of the conservatives under Stephen Harper, as well as the new Canadian "religious right" identified by Marci McDonald.

Résumé

En janvier 2006, le Nouveau Parti conservateur a pris le pouvoir à Ottawa pour rester en place pendant presque une décennie. Plusieurs observateurs avaient remarqué que les conservateurs ont entraîné un changement de direction en comparaison de leurs prédécesseurs libéraux et même conservateurs, surtout par rapport au thème du discours religieux dans la politique. À la lumière du travail de la journaliste Marci McDonald sur le discours religieux des conservateurs, nous avons examiné ce que j'ai appelé l'interpénétration du religieux et du politique, de la naissance de la modernité jusqu'à nos jours. La recherche a pour but d'analyser la nature du conservatisme au Canada, spécifiquement par rapport à la pensée des figures conservatrices canadienne que sont George Grant et Preston Manning. L'étude de leur pensée quant au discours politico-religieux éclairera la rhétorique religieuse des conservateurs sous Stephen Harper et de la nouvelle « droite religieuse » canadienne identifiée par McDonald.

Remerciements

Je tiens à remercier avant tout mes parents, Pierre et Marica, de m'avoir appuyé tout au long de ce trajet étendu et souvent rempli de moments d'épreuves et de grandes difficultés personnelles. Sans leur aide et soutien continu, cette maîtrise n'aurait pas vu le jour.

Je prends aussi l'occasion pour remercier ma chère copine, Olga Ivanova, qui m'a encouragé durant les deux dernières années de la rédaction. Avec sa bonté, générosité et gentillesse, elle m'a poussé à réaliser ce qui m'est paru autrement impossible.

Merci à Laurent Beaudoin, ainsi qu'à tous mes amis et familiers qui m'ont permis d'achever ce travail lourd. L'amitié des gens qui m'entourent, ainsi que l'aide du Bon Dieu, ont grandement allégé le fardeau de cette maîtrise.

Finalement, je voudrais remercier Frédéric Boily qui a été très patient et accommodant avec moi du début jusqu'à la fin.

Colin Fagnan

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION | 1 |
| 1.1 PLAN DU MEMOIRE | 3 |
| I. LES RACINES PHILOSOPHIQUES DU CONSERVATISME POLITIQUE | 8 |
| 1.1 LES LUMIERES ET LE RENVERSEMENT EMPORTE PAR LE LIBERALISME | 9 |
| <i>i. Le projet des temps modernes: la sécularisation et la nouvelle justice politique</i> | 14 |
| <i>ii. La montée de l'individu et la centralisation</i> | 17 |
| 1.2 DES LUMIERES A L'ETAT DU CONSERVATISME AUJOURD'HUI..... | 24 |
| <i>i. La nature du conservatisme : une tradition réactionnaire ?</i> | 26 |
| <i>ii. Le conservatisme au Canada et le toryisme</i> | 34 |
| 1.3 CONCLUSION..... | 36 |
| II. GEORGE GRANT | 37 |
| 2.1 CONTEXTE HISTORIQUE | 38 |
| 2.2 CONCEPTION DU CANADA..... | 44 |
| 2.3 INTERPENETRATION DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE | 52 |
| 2.4 CONCLUSION..... | 61 |
| III. PRESTON MANNING | 63 |
| 3.1 CONTEXTE HISTORIQUE : LE CREDITISME | 66 |
| <i>i. William Aberhart</i> | 67 |
| <i>ii. Ernest Manning</i> | 72 |
| 3.2 CONCEPTION DU CANADA..... | 75 |
| 3.3 INTERPENETRATION DU RELIGIEUX ET DU POLITIQUE | 81 |
| 3.4 CONCLUSION..... | 88 |
| CONCLUSION FINALE | 91 |
| BIBLIOGRAPHIE | 98 |

INTRODUCTION

Le sujet abordé dans ce travail est celui de la relation entre le conservatisme politique canadien et la religion. La recherche se situe dans le cadre de la philosophie politique plutôt que dans celui de la seule actualité politique ou du journalisme. Cette décision découle de la lecture de l'ouvrage *The Armageddon Factor* publié en 2010 par la journaliste canadienne, Marci McDonald, qui est devenu l'inspiration de ce mémoire. Rappelons que McDonald tente de dévoiler la présence et la croissance domestique d'un nouveau « nationalisme chrétien » au sein de la société canadienne et du gouvernement fédéral conservateur depuis 2006, et ainsi de tracer les liens entre les conservateurs américains et leurs voisins du nord. D'autres auteurs ont par la suite insisté sur la présence de la religion dans les politiques du gouvernement Harper¹.

En un sens, McDonald répondait à la question que Frédéric Boily, spécialiste du conservatisme canadien, se posait dans son livre sur les conservateurs de Stephen Harper : « Qui sont les nouveaux conservateurs à Ottawa? »² Ne suivent-ils pas plutôt une tradition canadienne bien établie? Forment-ils plutôt une nouvelle sorte de conservateurs plus favorable à l'égard de la religion? La question de la religion dans la politique canadienne a alors été plus prédominante lors des dix dernières années avec le gouvernement de Harper en comparaison avec les décennies précédentes. Voilà qui nous

¹ Brooke Jeffrey, *Dismantling Canada. Stephen Harper's New Conservative Agenda*, p. 62; Donald Gutstein, *Harperism. How Stephen Harper and his think tank colleagues have transformed Canada*, p. 241-242; Lawrence Martin, *Harperland. The Politics of Control*, p. 247-248. Jonathan Malloy. "The Relationship between the Conservative Party of Canada and Evangelicals and Social Conservatives".

² Frédéric Boily, *Stephen Harper : De l'École de Calgary au Parti conservateur*, p. 2.

invite à réfléchir sur la question du religieux et du politique au Canada et d'en faire l'analyse par l'intermédiaire d'un travail plus académique que celui entrepris par McDonald. La recherche entreprise s'inscrira dans un cadre philosophique et intellectuel avec la lecture de sources primaires plutôt que secondaires et l'analyse des écrits publiés des figures étudiées.

Dans cette recherche nous tenterons spécifiquement d'entreprendre l'analyse de l'histoire intellectuelle du conservatisme canadien par rapport au discours religieux dans la politique. Il faudra avant tout formuler notre question de recherche : quelle est la place de la dimension religieuse dans le conservatisme précédant celui de Stephen Harper? Ensuite, quelle est la conception du Canada et du politique qui en découle? Nous allons donc considérer deux personnages canadiens de manière spécifique, George Grant et Preston Manning, et le conservatisme associé à leur personne.

De ce fait, nous examinerons à la fois par la philosophie politique et la réflexion historique, la place du religieux en commençant par les Lumières en Europe et remontant jusqu'au XX^e siècle. Il nous paraît propice de commencer au temps des Lumières étant donné que les principes et concepts qui définissent le conservatisme politique moderne furent générés au cours de cette époque. Nous verrons également si Grant et Manning et autres figures conservatrices importantes développent une idée du rapport entre la religion et le politique, différente de celle énoncée par McDonald, et s'ils se sont à tour de rôle « américanisés ». Enfin, le « conservatisme » analysé dans ce travail doit être compris dans son contexte intellectuel et politique, plutôt que strictement religieux ou économique. Autrement dit, ni la théologie ni les conflits interreligieux ne seront discutés.

1.1 Plan du mémoire

En ce qui concerne le plan de mon mémoire, le premier chapitre sera plutôt philosophique et sera suivi, dans les deux chapitres suivants, d'une brève mise en scène historique du traitement par les conservateurs des thèmes politiques touchant à la religion au Canada. Nous verrons comment les principes identifiés dans le premier chapitre se situent face à cette mise-en-scène. Spécifiquement, le premier chapitre aborde la question de savoir comment articuler le religieux et le politique. Y a-t-il entre ces derniers une véritable *séparation*, ou faut-il parler de ce que j'appelle une *interpénétration* entre les deux domaines? Une fois que certains principes de cette interpénétration seront explicités davantage et avec l'aide de certains concepts philosophiques comme la sécularisation et la justice³ politique, on examinera le travail de George Grant et de Preston Manning. On verra subséquemment comment ces personnages ont influencé la discussion du rôle de la religion au Canada.

Au premier chapitre, nous explorons une dimension intéressante de la religion : est-ce qu'elle se fait expulser naturellement ou non de la politique? Cette question du discours religieux dans la politique est associée intimement à la sécularisation, et la sécularisation est profondément liée au libéralisme⁴. Pour notre propos, il faudra d'abord réaliser une analyse conceptuelle du projet du libéralisme, car nous verrons plus tard que la compréhension du conservatisme passe d'abord par celle du libéralisme. Cela requiert

³ « Justice » compris dans son sens philosophique existentiel, soit de savoir comment la personne humaine se situe face à l'État en tant qu'individu, et les conséquences qui en découlent.

⁴ Le « libéralisme » compris dans son sens philosophique et idéologique comme étant le projet issu de la Renaissance

de revenir à la pensée des Lumières, car le libéralisme trouve ses origines à cette époque, du moins en partie. L'époque des Lumières fut effectivement le moment où le libéralisme imprégna les concepts de sécularisation et de justice politique d'un nouveau sens, ouvrant ainsi la porte à la centralisation et à la montée de l'individu. Par la suite, nous serons mieux placés pour examiner comment le conservatisme politique canadien d'aujourd'hui se situe par rapport aux concepts touchant à l'interpénétration du politique et du religieux

Dans le deuxième chapitre, le choix d'aborder George Grant s'est imposé à nous (a) en fonction du projet que nous avons, celui d'examiner les relations entre le religieux et le politique, et (b) également du fait de sa notoriété dans les cercles conservateurs. Les écrits de Grant, souvent de nature philosophique, ont mené à beaucoup de discussion au sujet du nationalisme canadien : « *Grant's brilliant study served further to stimulate the growing debate on nationalism.* »⁵ Il est utile d'analyser sa pensée car sa vision du Canada et sa rhétorique religieuse conservatrice étaient bien définies et précises. Il était d'ailleurs un homme dont la pensée était respectée, fait confirmé à la lumière de la médaille de Pierre Chauveau⁶ qu'il gagna en 1981.

Dans le troisième chapitre, nous allons discuter de Preston Manning, fils de l'ex-Premier Ministre albertain Ernest Manning. Les deux sont des politiciens bien connus dans les annales historiques de la politique canadienne, surtout dans l'Ouest d'où ils

⁵ Colin Campbell, et William Christian, *Parties, Leaders, and Ideologies in Canada*, p. 180.

⁶ La distinction de la médaille Pierre Chauveau de la Société royale du Canada est attribuée en reconnaissance d'une contribution exceptionnelle aux sciences humaines, à l'exclusion de la littérature canadienne et de l'histoire du Canada.

proviennent. Par contre, c'est le fils, Preston Manning, qui a fini par atteindre un certain statut sur le plan national sans même devenir Premier Ministre. En tant que fondateur du Parti réformiste et chef de l'opposition officielle de 1997 à 2000, Manning s'est distingué de Grant par son activité politique et sa carrière beaucoup plus médiatisée. Cela lui a permis de laisser sa propre marque, sans être un intellectuel de la même trempe que Grant. Quoi qu'il en soit, le travail politique de Manning a été important dans les années 80 et, aujourd'hui encore avec le Manning Centre, il cherche à influencer la culture politique canadienne. Il est possible de constater que son influence est toujours perceptible sur la politique albertaine et canadienne.

Dans ce mémoire, il faudra malheureusement laisser de côté les Canadiens français et le conservatisme québécois, non pas par manque d'importance, mais plutôt parce que cela impliquerait un autre type d'approche. Le conservatisme québécois est assurément très important pour l'histoire politique et intellectuelle des rapports entre le religieux et le politique au Canada. George Grant en était même conscient quand il parla de ce conservatisme dans le 6^e chapitre de son œuvre *Lament for a Nation*; un conservatisme qui s'identifiait comme étant « l'effort de la France chrétienne en Amérique ». ⁷ Le conservatisme canadien-français a pourtant été écarté dans cette recherche parce qu'il ne nous permettait pas de comprendre le conservatisme canadien-anglais qui découle de traditions intellectuelles différentes. L'étude de penseurs canadiens-français ou québécois aurait donc exigé un travail dépassant les limites de ce mémoire. De plus, ce conservatisme n'a pas aussi grandement marqué le processus de

⁷ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 92.

maturation du conservatisme que nous allons tracer du début du Crédit social en Alberta jusqu'à la fondation du Nouveau Parti conservateur en 2003. Le présent mémoire cherche à comprendre davantage le conservatisme actuel, qui fut marqué particulièrement dans la dernière décennie par les Conservateurs de Stephen Harper.

En somme, notre plan de route nécessite en premier lieu de réfléchir au dialogue entre le religieux et le politique au début des Lumières jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle. Il faudra, en deuxième lieu, examiner davantage la pensée des conservateurs canadiens face à ce dialogue et ce à la lumière des questions soulevées par McDonald. Comme bilan final, avec la recherche effectuée, il sera possible de tracer l'évolution du rôle de la religion au Canada à travers les XX^e et XXI^e siècles via la pensée des figures conservatrices de G. Grant et P. Manning.

L'étude permettra possiblement d'entrevoir l'avenir de la rhétorique religieuse au Canada au sein du camp conservateur pour autant qu'il parvienne à gagner les élections à nouveau. Il sera également possible d'identifier si certaines traditions ou modèles ont été développés. Ainsi, cette recherche tentera de répondre non seulement à la question de Boily, à savoir « qui sont ces conservateurs? », mais de faire allusion—sinon même d'offrir une réponse—au « détour par l'histoire longue » énoncé dans *La droite en Alberta* : « [L]histoire albertaine présente (a) des particularités politiques qui n'existent guère ailleurs, ce qui implique (b) un nécessaire détour par l'histoire longue pour comprendre cette singularité politique. »⁸ Le mémoire se veut donc une étude

⁸ Frédéric Boily, *La droite en Alberta : D'Ernest Manning à Stephen Harper*, p. 14.

philosophique et historique de cette singularité politique qu'est le conservatisme canadien actuel en relation avec la religion.

I. LES RACINES PHILOSOPHIQUES DU CONSERVATISME POLITIQUE

Afin de bien saisir qui sont les conservateurs au Canada et pourquoi ils soutiennent possiblement un point de vue favorable envers à la religion (et divergent de celui des libéraux), il est nécessaire de revenir brièvement à l'époque des Lumières. En effet, c'est effectivement au cours des changements initiés par les Lumières qu'on distingue une transformation de la place de la religion dans la politique. Entreprendre ce retour au temps de la Renaissance en Europe à partir du 13^e siècle permet de se doter d'un regard appuyé sur un contexte historique à la fois intellectuel et intégral qui nous rend mieux en mesure de bien apprécier les changements du traitement « politique » de la religion, un processus compliqué et lent qui se perpétue autant aujourd'hui.

Il est également essentiel, dans un premier temps, de débiter par l'explicitation de certains concepts et principes qui seront abordés tout au long de ce mémoire. Certaines idées et concepts abstraits précisés dans un contexte philosophique éclaireront l'analyse intellectuelle de la relation dynamique qui existe entre le conservatisme et le libéralisme. En outre des termes clés, il faudra comprendre le *pourquoi* et le *comment* des origines du libéralisme, surtout avec l'idée selon laquelle que de bien concevoir le libéralisme est aussi de bien concevoir le conservatisme. En effet, nous allons considérer que l'un n'existe qu'en fonction de l'autre.

Nous vivons actuellement dans le dénouement du projet englobant du libéralisme qui a changé la face de la civilisation occidentale. Certes, une étude profonde et bien réfléchie du courant du libéralisme dépasse les fins de ce mémoire; une analyse

spécifique dans ce chapitre touchant à deux concepts philosophiques — la **sécularisation** et la **justice politique** — suffit alors pour notre propos. Avancer notre compréhension de la réalité du sécularisme requiert aussi l'analyse de la centralisation de l'État. En ce qui concerne celle de la justice politique, nous allons discuter de la montée de l'individu.

1.1 Les Lumières et le renversement emporté par le libéralisme

Le libéralisme est aujourd'hui l'élément constitutif central du monde occidental sur les plans philosophique, politique, économique, culturel et moral. Son arrivée en tant que manière de penser—et par conséquent les changements institutionnels qui en sont ressortis—changea le *Weltanschauung* ou la vision du monde de la société des siècles précédents. En effet, il est possible de constater que le projet moderne que nous cernerons dans cette section est effectivement caractérisé par l'avancée du libéralisme. Telle est son importance dans le monde de la politique moderne que tous les débats contemporains au sein de la politique prennent place dans le cadre d'une conception libérale du monde. En d'autres termes, les « conservateurs », les « libéraux » et les « socialistes » actuels mettent tous l'accent sur différents aspects d'un type de *corpus* libéral dont le fondement est généralement accepté par tous. Quel est donc ce changement de paradigme, voire cette révolution conceptuelle, qui prit place en Europe pour donner naissance au libéralisme et quel en a été le résultat?

À l'époque de l'Europe médiévale des pré-Lumières où la religion (spécifiquement le christianisme) était le *legem terrae*, la nature⁹ était tenue par les lettrés comme étant intelligible, ordonnée, et dépendante de Dieu—non pas *directement* ou *imminemment*, comme c'est le cas avec la causalité efficiente—mais plutôt *ultimement*. La nature agissait donc comme signe potentiel menant *éventuellement* vers Dieu : « le Créateur ». Les grands penseurs dans les universités raisonnèrent donc de la *nature* et de la *révélation chrétienne* afin de faire dériver certains principes de l'un pour ensuite les appliquer à l'autre avec une certaine cohérence à leurs yeux. Toute la « création » fut ainsi un ensemble organique, avec l'être humain au centre selon le dogme chrétien.¹⁰

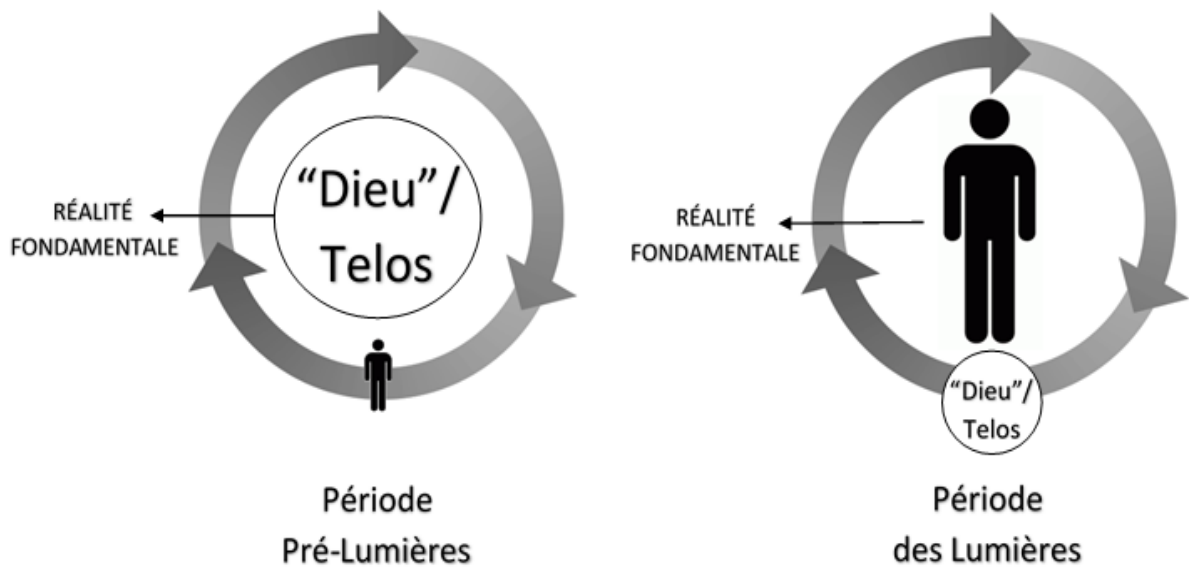
Le christianisme fournissait donc le métarécit pour l'être humain à trouver sa place dans le monde et de s'orienter vers une certaine fin spécifique. En tant que « Créateur », Dieu était porteur des buts dans la vie, le législateur suprême, qui donnait sens à toute l'existence. Dieu fournissait ce que la tradition philosophique pérenne de l'époque appelait le *telos*¹¹, ou « objectif » de la vie. Chacun et chacune avait pour ainsi dire un rôle fournit par Dieu ou par l'intermédiaire de sa création : le monde—ou *cosmos*—qu'il fallait *découvrir*. La politique n'était donc pas une réalité à part de cet ensemble organique; elle devait elle-même respecter l'*ordo mundi* prescrite par la religion. Cette mentalité a subi de grands changements en fonction d'une multitude de facteurs, le tout pouvant se regrouper au sein du courant du libéralisme, ce dernier ayant

⁹ « Nature » compris dans son sens philosophique pérenne plutôt que physique ou darwiniste.

¹⁰ Ici, l'emplacement de l'être humain au centre signifie plutôt le rôle d'un protagoniste dans le récit du monde plutôt que sa base métaphysique.

¹¹ « But » ou « fin » en grecque.

été alimenté par un sécularisme grandissant et un esprit de spéculation. Les arts, la science, et même la politique, ont reflété ce sécularisme naissant. L'être humain, à travers sa domination sur la nature par la technique et un retour aux valeurs du monde classique (préchrétien), a donc voulu se *libérer* de cet ordre cosmique auquel sa religion le soumettait. Toutes les grandes religions du monde ont toujours fourni un métarécit à l'être humain pour l'orienter dans la vie et dans le cosmos. C'était la religion qui donnait à la personne sa « place », son rôle; voilà ce que nous entendons par *telos*. Avec l'arrivée du libéralisme, cette « place » de l'être humain fut déplacée dans l'ordre des choses, tel qu'indiqué par les diagrammes ci-dessous. L'être humain a pris la place centrale où « Dieu » se trouvait pour ainsi donner une nouvelle direction et un nouveau sens à la vie.



Nous voyons ci-dessus qu'avant la révolution déclenchée par la période des Lumières, la vie était subordonnée objectivement à une réalité plus grande que soi-même : le *telos*. Ce concept était fourni et sustenté par la religion; ou « Dieu », dans le cas du monde occidental. À l'instar du chrétien, il fallait ainsi se diriger vers son *telos* en

cherchant pour le *verum* et faire le *bonum* (Dieu était le porteur suprême des deux).¹² En termes philosophiques, la justice politique de l'époque exigeait la protection de cette disposition. Il fallait avoir, par conséquent, aux yeux des Chrétiens, un gouvernement politique propice à permettre à l'individu de trouver ces *bonum* et *verum* énoncés par la foi. Par contre, le libéralisme renversa cette structure. À la place d'avoir un « Dieu », ou un *telos* autour duquel notre monde circulait, l'être humain est devenu le centre d'intérêt de nos efforts et le focus des arts, de la science, de la philosophie et même de la religion.

« Dieu » et la religion ne sont pas disparus, mais un processus de diminution constant de la portée de ces derniers sur la société fut déclenché, et se poursuit aujourd'hui avec à peine quelques exceptions. Un retour à la grandeur de l'homme et de sa préoccupation avec lui-même est devenu *la* réalité fondamentale. Cette révolution marqua le début du libéralisme classique, car l'être humain s'est effectivement « libéré » des contraintes imposées sur sa personne, voire, sur son rôle personnel et sociétal. À la place d'être subordonné au cosmos autour de lui, l'être humain devait lui-même subordonner le cosmos par sa *raison* et sa *technique*, une mentalité représentée et défendue par les enseignements de René Descartes et Francis Bacon. Pour Descartes, la *raison humaine* était le guide suprême pour nous orienter dans la vie et pour nous procurer notre nouveau *verum*. Pour Bacon, c'était la domination de la nature et du monde qui était notre nouveau *bonum*; « Savoir, c'est pouvoir. »¹³ (*Scientia potestas est*). Comme résultat, un compte-rendu séculier pour atteindre le *bonum* et *verum* dans la vie

¹² La « vérité » et le « bien » selon la tradition philosophique pérenne pour décrire le *telos*.

¹³ Francis Bacon, *Meditationes Sacrae*, vol. 1, « *De Haeresibus* », (1597).

est entré dans notre entendement et une réorientation philosophique du « bien commun » organique pour le « bien de l'individu » s'est effectué. Par conséquent, notre façon de percevoir l'entité politique a également changé, ainsi que notre concept de justice politique.

Quel autre résultat (parmi plusieurs) s'est manifesté de ce recentrage sur l'être humain, c'est-à-dire de s'être écarté de la religion, qui dessinait le destin des individus? Si on s'éloigne d'un Dieu qui fournissait à la société une réalité stable et objective, c'est-à-dire une base métaphysique philosophiquement parlant, était-il également possible de trouver une seconde réalité stable et objective qui reposerait sur la personne? Sur l'individu? L'être humain était-il alors capable de prendre la relève en remplissant cette tâche métaphysique? Le travail de Descartes ne fut pas par contre tout à fait suffisant pour enlever l'attrait de la religion car la raison humaine, glorifiée par Descartes, sollicite un monde « rationnel » pour comprendre, un monde construit sur des principes d'unité et d'ordre que seul un Dieu rationnel aurait pu créer, voire « ordonner ».

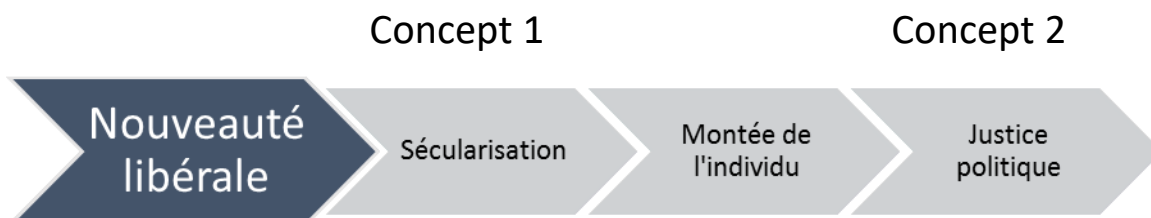
Or, au cours des siècles durant la période des Lumières, sur le plan philosophique, l'idée d'un monde intelligible, construit sur des principes d'unité et d'ordre, fut éventuellement réexaminée. L'être humain (sans Dieu), semblable au monde autour de lui, était perçu comme étant une agglomération d'éléments multiples, liés ensemble au hasard ou par convention. N'importe quel dessin conçu dans le monde ne fut qu'une imposition mentale de notre part.

Ici la philosophie idéaliste de la haute renaissance fit son œuvre; le monde ne fut plus un point de départ pour raisonner envers un Dieu, car comment est-il possible de

raisonner du chaos à l'harmonie? La « révélation » de Dieu fut pareillement reléguée aux oubliettes. Ces deux réalités de la *révélation chrétienne* et du *cosmos organique* furent non seulement questionnées et critiquées; leur existence même fut mise en doute. Un résultat logique et calculable de cette révolution (qui joue toujours un rôle dans les enjeux de la rhétorique religieuse d'aujourd'hui) est la sécularisation. La Révolution française de 1789 ne fit qu'accélérer, or, cimenter, cette révolution qui avait dès lors commencé quelques siècles auparavant.

i. Le projet des temps modernes: la sécularisation et la nouvelle justice politique

La **sécularisation** est alors le premier signe d'une différence qui émerge pour marquer une certaine distinction entre le libéral classique et le conservateur classique, ce qui caractérisera plus tard la montée de l'individu. La divergence par rapport à la conception de la **justice politique** en est une autre. C'est sur ces deux concepts principaux que nous allons mettre l'accent.



La **sécularisation** est un exemple démontrant ce changement conceptuel qui eut lieu avec l'arrivée du libéralisme et fut central à la question du discours religieux. À l'origine, elle ne voulait pas dire la « disparition » de la religion. C'était plutôt le désir

d'avoir une séparation saine, telle que décrite par James Farney,¹⁴ de la religion et de la politique, puisque le mélange des deux était—dans le meilleur des cas—une cause de confusion de compétences mutuelles, et—dans le pire des cas—une cause de guerre.¹⁵ Ce sont deux réalités qui offrent à la personne un bien divers et qui sont mieux desservies quand l'un ne piétine pas sur les droits de l'autre. La sécularisation est aussi un désir de reléguer la religion à une autre place, plutôt que de demeurer au premier rang. Cette relégation à un rang secondaire a permis à l'individu de se trouver moins contraint et de poursuivre d'autres fins à part celles énoncées par la religion.

L'autre exemple de nouveauté apportée par le libéralisme est la façon dont la conception de **l'individu** s'est transformée. Comme nous l'avons vu, la téléologie pré-Lumières a changé en fonction du sécularisme. Elle a aussi changé la façon dont le citoyen obtient sa justice fondamentale. Il n'est plus question d'être libre de découvrir et choisir les *bonum* et *verum* énoncés par la foi a priori, mais plutôt de les créer lui-même *a posteriori*. Certains (tel qu'Edmund Burke, le « père » pour ainsi dire du conservatisme politique tel que nous le connaissons) ont observés qu'à un certain degré, le projet moderne soutient *ipso facto* que l'essence de l'homme est sa liberté au lieu d'être sa soumission.¹⁶ Il est ainsi libre à briser les structures qui lui sont imposées, que ce soit une loi humaine (telle qu'une législation civile) ou une loi supérieure (telle que sa nature

¹⁴ James Farney, *Social Conservatives and Party Politics in Canada and the United States*, p. 25.

¹⁵ Il va de soi que les guerres européennes des 16^e et 17^e siècles furent causées en grande partie par les changements religieux de cette époque.

¹⁶ Burke, Edmund. "Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud." *Hachette Pluriel* (1989): 78., p. 43-44.

humaine) ou bien même l'ordre du monde duquel il est entouré. Burke se méfiait justement d'une « telle liberté » avancée et sauvegardée par la Révolution française.¹⁷

En fonction de cette conception de **justice politique** nouvelle, la société doit y correspondre, c'est-à-dire qu'elle doit concevoir chaque personne comme étant un citoyen libre et égal. Par association, un gouvernement basé sur la raison humaine doit donc protéger ce statu quo de liberté et égalité à tout prix, un statu quo qui entraîne selon certains conservateurs un « individualisme » ressortant du libéralisme. Ce nouveau « individualisme » du point de vue du conservateur engendre alors cette nouvelle conception politique différente de la justice; celle-ci ne découlant plus d'un ordre divin mais d'une notion à construire.

C'est justement les conservateurs qui se caractérisent en tant que tels par leur rejet de cette maxime de la raison humaine, constatant que celle-ci est trop faillible en elle-même pour lui accorder un si haut degré de confiance pour nous guider. Pour eux, la nature¹⁸ telle qu'établie *naturellement* dans la société se présente comme un meilleur guide pour nous orienter. Burke partageait également cette position, comme il soutient dans son œuvre *Observations on a Late Publication on the Present State of the Nation* et plus en détail dans le travail *Réflexions sur la Révolution de France*.¹⁹ Nous avons maintenant identifié, avec la sécularisation, la montée de l'individu et la justification politique de la personne envers l'État, une des premières conséquences qui divisa les

¹⁷ *Ibid.*, p. 10-11

¹⁸ « Nature » compris dans son sens philosophique aristotélicien, et non dans un sens social-darwiniste.

¹⁹ Burke, Edmund. « Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud. » *Hachette Pluriel* (1989): 78., p. 33-44.

libéraux et les conservateurs. Ces trois concepts permettent effectivement aux libéraux et aux conservateurs de se particulariser, surtout par rapport à la religion.

De manière plus précise, nous observons le désir chez les conservateurs d'avoir ce que nous pouvons désigner une certaine « interpénétration » publique/politique de la religion à l'ordre du jour; la vie publique/politique²⁰ doit être alimentée d'une certaine téléologie garantie par une source pseudo religieuse ou surnaturelle. Au contraire, le libéralisme pousse pour une certaine sécularisation en s'opposant en principe à une interpénétration. Cela ne veut pas dire que la sécularisation n'est pas voulue par les conservateurs. Le fondement du sécularisme est d'ailleurs accepté et même encouragé par les enseignements de l'Église catholique—le porte-parole *ipso facto* de l'ensemble de la chrétienté—tel qu'affirmé par Benoît XVI, un de ses penseurs intellectuels les plus représentatifs des temps récents.²¹

ii. La montée de l'individu et la centralisation

En nous éloignant quelque peu des premiers siècles de la Renaissance, nous tournons le regard vers les deux derniers siècles car nous aboutirons avec la situation philosophique politique *canadienne* plutôt qu'*européenne*. Nous désirons examiner le thème de l'« individualisme » signalé ci-dessus, car la montée de l'individu et la centralisation de l'État sont employées par les conservateurs pour justifier leur accusation

²⁰ Ainsi que la vie quotidienne.

²¹ Joseph Ratzinger (Pape Émérite Benoît XVI), *Church, Ecumenism and Politics: New Essay in Ecclesiology*, p.162.

d'un individualisme libéral qui, selon eux, existe aujourd'hui en Amérique. Le philosophe américain, John Rawls, agit dans ce mémoire comme représentant de ce libéralisme raffiné et mûri des temps récents en fonction de sa renommée dans les cercles philosophiques moraux et politiques actuels.

Après quelques décennies de tourmente intellectuelle au début du XX^e siècle, due aux avancées des idéologies extrémistes²², Rawls fut capable de redonner vie au libéralisme avec son œuvre la *Théorie de la justice* (1971) et plus tard avec *Libéralisme politique* (1993). Les idées derrière ces textes peuvent se formuler ainsi : étant donné que la société démocratique moderne est considérablement pluraliste, il faut l'organiser autour d'une conception commune de la justice *politique* (plutôt que *morale*) pour assurer sa stabilité. Il décrit la réalité actuelle comme suit :

La communauté sociale n'est plus fondée sur une conception du bien [*telos* surnaturelle] telle qu'elle était donnée par une confession religieuse ou une doctrine philosophique répandues, mais sur une conception publique commune de la justice [politique et séculier], en accord avec la conception qui considère les citoyens dans un État démocratique comme des personnes libres et égales.²³

Essentiellement, Rawls met de l'avant l'idée exposée selon laquelle la société d'aujourd'hui n'est plus capable de s'orienter à l'aide d'une seule conception (téléologie) de la vie humaine, comme c'était le cas avant l'époque moderne. Il est donc nécessaire d'organiser la société en fonction d'un système politique *moralement*²⁴ neutre dans lequel chaque personne agit comme citoyen égal et libre. Ce système politique peut

²² Le national-socialisme et le communisme léniniste/staliniste parmi d'autres.

²³ John Rawls, *Libéralisme politique*, p. 361.

²⁴ Compris dans son sens philosophique, ce n'est pas un système totalement dépourvu de « morales ».

seulement fonctionner avec l'aide d'un État qui met en place un gouvernement propice à cette neutralité. Ce gouvernement doit, dans le domaine du possible, agir comme arbitre et maintenir les citoyens sur un pied d'égalité.

Par conséquent, les libéraux classiques s'inscrivent contre le « paternalisme étatique »; en ce sens, il est *injuste* politiquement parlant d'imposer une certaine façon de penser en ce qui concerne la conception du bien²⁵ des autres membres de la communauté, ou quant à leur façon de mener une bonne vie. Une telle imposition est illégitime à leurs yeux en considérant l'idée selon laquelle une valeur quelconque²⁶ doit *s'intérioriser* pour être acceptée. Le philosophe canadien, Will Kymlicka, explique ce raisonnement de la manière suivante :

[N]ous n'accéderont pas à une vie meilleure si notre existence est orientée de l'extérieur en conformité à des valeurs que nous n'avons pas intériorisées. Le chemin de la vie bonne passe par une existence autonome qui obéit à nos propres convictions quant aux valeurs. [...] Même si la personne en question a tort de considérer [une activité saine, mais imposée] comme une perte de temps, cela ne marchera pas, car une vie dotée de sens doit être menée de façon autonome.²⁷

Kymlicka soutient que la stratégie d'obliger quelqu'un (sous le prétexte de paternalisme) à suivre un certain *bien* ou de se diriger vers une certaine *fin*, viole cette « contrainte d'intériorisation ». Une personne ne peut pas tirer profit d'une activité imposée, telle que les fins, et cette idée se trouve au cœur du libéralisme. Selon Rawls, le *moi* précède alors mes *fins*, et c'est ici que se retrouve le fondement d'un individualisme discernable pour certains observateurs.

²⁵ *Bonum et Verum.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Will Kymlicka, *Les théories de la justice*, p. 222-223.

Pour les conservateurs classiques, les *fins* (ou *teloi* en grec) constituent en fait notre identité, et s'inscrivent contre cette apparente dichotomie moderne entre le *moi* et mes *fins*. Nos *fins* sont à leurs yeux un sine qua non de la personne humaine. Cette position philosophique²⁸ est défendue par Michael Sandel, qui va plus loin, disant que ces *teloi* sont « découverts » lorsqu'on se situe dans un contexte social précis, renforcé par un historique culturel qui dépasse le simple individu. Kymlicka accorde le nom d'« enracinement » à cette idée.²⁹ On comprend pourquoi alors, qu'avant les Lumières, l'individu circulait autour de la réalité du surnaturel et avait recours à la *tradition*. Sur le plan philosophique, certains critiques du libéralisme, tel que le philosophe écossais Alasdair MacIntyre, suggèrent que la société moderne libérale n'a pas forcément besoin de l'histoire ou de la tradition en tant que telle pour le bon fonctionnement de soi-même.³⁰

Aux yeux de Kymlicka, les grands récits ne sont plus nécessaires comme ils l'étaient auparavant; le besoin idéologique n'est plus là. Le citoyen d'aujourd'hui peut théoriquement se distancier de son passé car ce n'est pas du passé que découle sa conception du bien. L'individu doit découvrir sa conception du bien, ou la créer et la formuler. La justice politique pour lui est donc qu'on lui accorde la liberté politique personnelle pour entreprendre cette recherche d'une conception du bien. Voilà comment le libéral conçoit la justice politique dans les temps modernes; il en a droit (*entitlement*)

²⁸ Une position soutenue par la philosophie pérenne, légèrement discutée dans le mémoire.

²⁹ Henry Tam, *Communitarianism : A New Agenda for Politics and Citizenship*, p. 231.

³⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 222.

pour ainsi dire. Pourtant, cette autonomie présente-elle réellement de l'individualisme? Cette dispute prend toujours place entre le conservateur et le libéral.

La perception de notre concept de justice sur le plan philosophique peut alors entrer en jeu comme mécanique générale pour différencier le conservateur du libéral; un concept de justice qui découle de notre conception de la nature humaine. Le libéral classique met de l'avant la primauté de la personne individuelle—le libéral moderne étant toujours reconnaissant de sa responsabilité envers le bien commun et au bon fonctionnement de la société—mais désireux d'une large marge de manœuvre pour poursuivre ses propres fins. De l'autre côté, le conservateur classique aspire toujours à suivre les traces établies et renforcées par la tradition, peu importe la source précédant l'individu (la religion, le métarécit de la communauté, le contexte historique, l'histoire populaire du peuple, etc.)

La ligne de démarcation entre ces deux points de vue est compliquée à tracer, sinon parfois arbitraire. Néanmoins, il suffit d'énoncer que les conservateurs reprochent à leurs homologues libéraux d'être tombé dans ce qu'ils croient être catégoriquement de l'individualisme³¹ en accordant la primauté à l'individu sur l'État, c'est-à-dire sur la communauté. Par contraste, le libéral accuse le conservateur d'une préoccupation déficiente pour le droit de l'individu qui doit être protégé de la tyrannie ou des impositions morales illégitimes, comme l'a remarqué Russell Kirk dans son travail *The Conservative Mind*.³²

³¹ Les conservateurs sociaux vont ici associer ce qu'ils appellent le subjectivisme moral à cet individualisme.

³² Russel Kirk, *The Conservative Mind*, p. 424.

Comme il a été mentionné auparavant, il semble qu'un certain « État de droit » doit être mis en place pour atteindre les fins du libéralisme, et un « gouvernement centralisé » peut agir comme tel. À cet égard, les conservateurs craignent la montée de l'individu (justice politique), ce qui entraîne, selon eux, l'individualisme. Nous verrons maintenant qu'ils ont également peur de la centralisation, laquelle peut entraîner un gouvernement de droit libéral.

La **centralisation** est un phénomène observé au cours des derniers siècles, surtout dans les États unitaires. Il est possible d'associer cette centralisation au projet moderne du socialisme. L'idée d'un gouvernement étatique grandissant, qui englobe les institutions autrefois privées, est apparue durant les temps modernes par l'intermédiaire des gouvernements de plus en plus démocratiques et libéraux. Pour certain, l'évolution centralisatrice des gouvernements est inévitable et continue (Frank Scott 1977)³³. Alexis de Tocqueville affirme, dans le 33^e chapitre de son œuvre *De la démocratie en Amérique*, que le gouvernement central, uniforme et fort, sera la forme naturelle des gouvernements démocratiques/libéraux, même si cela ne parvient pas naturellement au peuple. Ce gouvernement « se plaît à imaginer une grande nation dont tous les citoyens ressemblent à un seul modèle et sont dirigés par un seul pouvoir. »³⁴ Le processus de centralisation doit donc s'établir, sinon s'imposer.

C'est précisément cette notion d'un gouvernement³⁵—ou système imposé—qui est parfois critiqué par certains conservateurs. La centralisation des gouvernements

³³ Frank R. Scott, « État fédéral canadien et provinces », *Essays on the Constitution*, p. 4-6, 136.

³⁴ Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique : les grands thèmes*, p. 312.

³⁵ Moralement neutre, au désespoir des conservateurs.

modernes forment (ou formeront) a priori ce que certains d'entre eux appellent un « nouvel ordre mondial » apporté par le libéralisme. Le conservatisme cherche souvent à ralentir le processus de centralisation gouvernementale, parfois avec le mot « déréglementation » comme devise. Le projet centraliste de grande envergure entrepris par le Premier Ministre Pierre E. Trudeau en est un exemple pertinent. Pour Trudeau, en mode libéral, chaque citoyen libre et égal reçoit de l'État toute la protection et tout le soutien dont il a besoin pour formuler sa propre conception du bien, et de recevoir les moyens nécessaires pour l'atteindre.³⁶ Tous les citoyens doivent donc, selon Trudeau, être placés sur un pied d'égalité envers l'État fort et uni (centraliste) avec le moins d'attention possible ou préférence portée sur les collectivités ou groupes sociaux culturels (tel les Québécois ou les Autochtones).

Bien qu'il existe néanmoins l'idée d'un fédéralisme centré sur les collectivités³⁷, il semble que la centralisation d'un gouvernement fort est une condition sine qua non de l'État libéral idéal propice à la protection voulue, afin de protéger les droits inhérents de chaque citoyen. La logique derrière cette idée de la centralisation des institutions est que, dans la mesure où le(s) pays (a)ont des intérêts liés ensemble par le moyen d'institutions communes, il y aura moins de possibilité de se faire la guerre ou d'enchaîner le désordre.³⁸ Le conservateur n'ose pas affronter cette logique dans la mesure où elle ne réponde pas au problème de tyrannie possible d'un gouvernement englobant et grandissant. Le

³⁶ Pierre E. Trudeau, *Le fédéralisme : et la société canadienne-française*, p. 17, 5.

³⁷ Dimitrios Karmis, « Les multiples voix de la tradition fédérale et la tourmente du fédéralisme canadien », *Le fédéralisme canadien contemporain*, sous la direction d'Alain-G. Gagnon, p. 71, 3 et p. 72, 1.

³⁸ *Ibid.*, p. 66, 3

concept de « tyrannie », et ainsi la « dictature du relativisme » envisagée par le conservateur, sera abordé plus tard avec George Grant et Preston Manning.

1.2 Des Lumières à l'état du conservatisme aujourd'hui

Le Canada, en tant que nation et peuple rattachés à l'Europe, s'est développé sur les dimensions culturelle, sociale, et politique au sein du projet moderne commencé avec les Lumières. Avec la Révolution française de 1789 jouant le rôle d'apogée politique sociale à ce projet moderne du libéralisme remontant jusqu'aux Lumières, les effets de cet événement européen de grande envergure s'est fait sentir partout en Europe et en Amérique du Nord. Néanmoins, le Canada pour sa part était protégé à un certain degré des effets étendus de la Révolution française par le simple fait que ce jeune pays avait été incorporé dans l'Empire britannique trente ans avant la Révolution. La conquête britannique du Canada coupa effectivement les liens entre le Canada et sa mère patrie, la France, ce qui a eu pour conséquence une influence française réduite. L'Angleterre s'opposa à la France non seulement *politiquement* parlant—un fait déjà présent depuis bien des siècles—mais aussi, dû à l'arrivée de la Révolution, l'Angleterre s'est trouvé à porte-à-faux avec la France *idéologiquement* parlant. Une nouveauté pour les deux nations (fini les simples différences culturelles et linguistiques), la France s'est libéralisée en suivant les traces laissées par la Révolution américaine, achevée seulement treize ans auparavant.³⁹

³⁹ Edmund Burke, « Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud. », 78., p. xxxv.

Au sein de l'Empire britannique, le Canada a suivi les traces politiques de son maître outre-mer en gardant l'esprit tory anglais au lieu de l'esprit révolutionnaire de la France. Avec « *God, King and Country* » servant de devise, le toryisme anglais se battait pour les valeurs conservatrices de l'Angleterre monarchiste contre le camp whig qui se sensibilisait quelque peu à la cause des révolutionnaires français. Pour cette raison-là, Edmund Burke, critique assidu de la Révolution, changea d'avis pour s'éloigner du camp whig et se tourner vers le toryisme afin de défendre le conservatisme traditionnel. En termes généraux, et pertinent pour notre propos dans ce chapitre, ce genre de conservatisme soutient le droit de la communauté par-dessus celle de l'individu en question du bien commun.

En Amérique du Nord, cette même question idéologique de conservateur/libéral se disputait dans chaque coin du continent. À cette époque spécifiquement, la France et les États-Unis se distinguaient par leur inclinaison mutuelle envers les valeurs libérales. L'Angleterre, pour sa part, avait institué un gouvernement au Canada qui était non seulement identique au sien sur le plan institutionnel mais pratiquement identique en valeurs. Or, l'attraction britannique idéologique exercée sur le Canada ne peut être niée ; le conservatisme tory anglais s'est donc bel et bien implanté au Canada au temps de sa germination et fut un rempart efficace contre les influences libérales française et américaine.

La centralisation de l'État français suivant la Révolution ne trouva donc pas de parallèle comparable à la confédération canadienne naissante. Par contre, les Américains sont-ils véritablement plus libéraux que leurs voisins canadiens? De toute évidence, il

semble que la réalité est tout à fait l'opposé. Les Américains, de leur côté, ne sont conservateur que dans un sens très singulier; ils sont moins progressiste *morale*ment *parlant* comparé aux Canadiens d'aujourd'hui. Or, ils sont (ou étaient) d'ailleurs des *libéraux à l'ancienne mode*, se préoccupant davantage de la liberté de l'individu d'utiliser sa propriété à son propre gré. De plus, pour l'Américain, le gouvernement doit s'impliquer le moins possible dans le marché. Dans ce sens particulièrement institutionnel, ils sont de la sorte caractérisés par le libéralisme.

i. La nature du conservatisme : une tradition réactionnaire ?

Définir un mot, c'est délimiter un terme afin de le préciser. Il faut effectivement tracer ses limites et tenter d'expliquer par la suite la nature de ce qui est retenu. Cependant, quand nous parlons du « conservatisme », nous évoquons une réalité fluide et contingente qui n'est pas facile à délimiter. Frédéric Boily, qui consacre un chapitre à la définition du conservatisme dans son livre *Le conservatisme au Québec*, affirme que le conservatisme n'est pas facile à définir et à préciser; il avance de son côté que c'est une « idéologie mouvante ».⁴⁰ De même, Jerry Weinberger remarque cette difficulté d'offrir une définition propre au conservatisme dans sa contribution sur ce thème dans le manuel *Political Philosophy : Theories, Thinkers, and Concepts*.⁴¹

⁴⁰ Frédéric Boily, *Le conservatisme au Québec : Retour sur une tradition oubliée*, p. 15.

⁴¹ Jerry Weinberger, « Conservatism », *Political Philosophy : Theories, Thinkers, and Concepts*, Edited by S. M. Lipset, p. 37.

En conséquence, il n'est pas évident de ranger le conservatisme dans une théorie spécifique, ou de le caractériser par une idéologie bien définie comme c'est peut être le cas avec le libéralisme. Cela devient clair quand nous envisageons que le conservatisme est conduit par la valorisation du *bonum* et *verum* en dehors de la personne, c'est-à-dire par la valorisation d'un bien commun (ou plusieurs) qui tient la société ensemble et donne un sens au monde et à l'individu, tel que cela a été expliqué au début de ce chapitre. Subséquemment, en cernant davantage la nature du conservatisme, la question se pose donc : *quel* est ce bien (*telos*) exact et spécifique en dehors de la personne? De plus, comment le reconnaître, comment le choisir, et comment l'atteindre? Existe-t-il une théorie conservatrice générique pour regrouper tous les différents mouvements conservateurs?

Plusieurs sociétés dans le passé ont identifié des biens (*teloi*) communautaires qui dépassent l'individu; pourtant, chaque cas dans chaque situation se distinguait de l'un à l'autre grâce aux différences culturelles, sociales et religieuses de leurs époques respectives. Comme le soutient Boily : « Mais le fait de se donner une définition de la droite ne doit pas faire perdre de vue que celle-ci n'est pas une, précisément en raison de caractère situationnel »⁴². Il est vrai, qu'au cours de l'histoire, des sociétés ont présenté à leurs membres un bien à achever, un *telos*, qui variait selon les endroits ; par exemple la gloire et l'honneur de la patrie (Rome), une harmonie symbiotique entre les êtres humains et le monde naturel (les Autochtones), la sauvegarde des traditions familiales et l'honneur des ancêtres (le Japon), etc.

⁴² Frédéric Boily, *La droite en Alberta : D'Ernest Manning à Stephen Harper*, p. 14.

Ici nous voyons le dilemme de définir le conservatisme en termes de pure théorie idéologique, car chacune de ces sociétés très distinctes tentaient de réaliser leur *telos* commun de manières différentes dans des contextes divergents. Le problème de définir le conservatisme se complique davantage comme l'explique Boily plus tard dans son ouvrage :

Cependant, tout examen de la nature et de l'évolution idéologique d'un système politique est tributaire de la manière dont la droite et la gauche sont comprises. N'en déplaise aux amateurs de définitions claire et établie une fois pour toutes dans le ciel éternel des philosophes politiques, il n'est pas aussi simple qu'il y paraît de déterminer le contenu de ces catégories. C'est que l'univers politique est structuré par des perceptions rendant incertaines les catégories d'analyse. Ainsi, la nécessaire volonté de mettre de l'ordre qui anime les philosophes ne peut oblitérer l'idée que l'étude des idéologies politiques ne se conforme pas aux canons de la logique et qu'elle s'insère, avant tout, dans un univers de représentations où s'affrontent des acteurs politiques en lutte pour le pouvoir. L'historien français René Rémond avait mis en lumière ces fluctuations qui rendaient la recherche de critères fixes pour définir droite et gauche périlleuse.⁴³

Par la suite, Boily continue en énumérant différentes caractéristiques politiques normalement associées aux « gens de droite ». Pourtant, je crois qu'il est possible de réduire le tout à une simple maxime *philosophique*, utile pour notre propos : le conservatisme se caractérise principalement par la croyance qu'il n'est pas possible de créer un ordre à partir de rien, encore moins par la raison humaine. L'ordre, au contraire du chaos, est un bien universellement apprécié, mais qui ne trouve pas sa source selon la mentalité conservatrice dans une théorie, un programme, un système ou un projet résultat d'une création de la seule raison humaine. Pour le conservateur, la source du bien

⁴³ *Ibid.*, p. 12-13.

qui caractérisera le *telos* se trouve en *dehors* de la personne humaine, soit déjà établie dans le cosmos, ou en fonction d'une réalité surnaturelle dépassant le monde à découvrir.

À la lumière de notre exposé du libéralisme offert dans la première section de ce chapitre, et compte tenu des réflexions avancées jusqu'à présent sur la nature du conservatisme, il est donc possible de constater que ce dernier est souvent (sinon toujours) une réaction au libéralisme. Nous avons vu que le libéralisme est effectivement une idéologie avec une fin plus claire et définie, et qu'il valorise le *telos* différemment du conservatisme.⁴⁴ En conséquence, le conservatisme peut se définir en étant l'idée (ou disposition) qui valorise un bien (moral) communautaire au-dessus du bien (moral) de l'individu dans l'ordre des choses. Si le libéralisme est alors le projet moderne par lequel la civilisation occidentale se développe au cours des siècles, le conservatisme en tant que réaction — peu importe sa forme — en est son antithèse. C'est pourquoi le libéralisme rejette et repousse cette idée que le religieux et le politique soient imbriqués l'un dans l'autre alors que le conservatisme cherche d'une manière ou d'une autre à conserver une alliance entre les deux.

Or, à l'ère du sécularisme militant et agressif de la Révolution de 1789, Burke s'est trouvé parmi les premiers à nous mettre en garde. Il se voulait le défenseur, nous dit Philippe Raynaud, d'un « compromis réussi entre la tradition et la modernité » menacé par la Révolution.⁴⁵ Bien que Burke vivait à l'ère où le débat entre le conservatisme et le

⁴⁴ Rappelons-nous que le libéralisme en tant qu'idéologie cherche à garantir une société libre et égale où chaque citoyen a le droit de se doter de sa propre conception du bien, et que ce dernier dispose de larges marges de manœuvre pour l'atteindre.

⁴⁵ Burke, Edmund. « Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud. », 78., p. xxii.

libéralisme était assujéti aux développements de la Révolution française, et que les enjeux de la « droite » et de la « gauche » étaient en état de fluctuation constante, nous allons nous concentrer sur le thème spécifique de cette interpénétration entre le religieux et le politique. La Révolution française était justement l'époque où ce débat sur la place de la religion dans le domaine publique/politique se trouvait au centre des discussions de l'Assemblée nationale française. C'est précisément ce débat que Burke analysait dans ses *Réflexions sur la révolution de France*.

La devise libérale bien connue de la Révolution « Liberté, Égalité, Fraternité », posait de nombreux problèmes pour Burke et les autres critiques de la Révolution. L'un de ces problèmes concernait la place de la religion dans la société. Burke, par exemple, croyait qu'il n'y aura jamais de vraie égalité au sein de la société française et qu'il y aura toujours un groupe « dans le premier rang » pour se distinguer des autres.⁴⁶ De plus, les acteurs derrière la Révolution qui finiront dans ce premier rang « méprisent l'expérience, qui n'est à leurs yeux que la sagesse des ignorants... »⁴⁷ Burke craint que ces derniers n'accorde pas une vraie valeur à l'expérience, c'est-à-dire à la tradition qui remonte jusqu'au début de la civilisation européenne imprégnée par la noblesse et par l'esprit de la religion.⁴⁸

La tentative des révolutionnaires d'effacer la religion de la politique et d'instaurer la « déesse raison » posait le plus grand danger aux yeux de Burke : « Leur science est une

⁴⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁷ Burke, Edmund. "Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud.", 78., p. 99.

⁴⁸ *Ibid.*, 73.

présomptueuse ignorance et leur humanité, une brutalité sauvage. »⁴⁹ Burke, en s'inspirant de la tradition établie par les scholastiques, croit en la religion⁵⁰ comme base de la société civile.⁵¹ Selon lui, l'être humain est par nature un animal religieux, et l'athéisme est contraire à notre raison et instinct.⁵² En conservateur assumé, il déplore le manque d'importance accordée à la tradition religieuse de sa civilisation, car celle-ci offrait un standard moral en-dehors de la personne. Or, pour lui, le libéralisme par l'intermédiaire de la Révolution défaisait ce standard : « C'est pourquoi il est d'une importance infinie de ne souffrir jamais que le peuple puisse s'imaginer que sa volonté soit... la mesure du bien et du mal. »⁵³ En d'autres termes, un subjectivisme moral se manifesterait si la mesure du bien et du mal reposait dans les mains de la communauté des citoyens. L'interpénétration de la religion dans le monde politique était alors valide et juste⁵⁴.

Si la nature du conservatisme est alors d'être réactionnaire, peut-on dire qu'il n'avance pas de prescription positive en soi? En tout cas plusieurs auteurs semblent aller dans ce sens. Par exemple, le spécialiste des idéologies Michael Freeden relate que le *corpus* conservateur se résume comme suit : « (1) *'resistance to change, however unavoidable, unless it is perceived as organic and natural'* and (2) *'an attempt to subordinate change to the belief that the laws and forces guiding human behavior have extra-human origins'* » (Freeden 1996, 344). De même, dans son étude du conservatisme

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ La religion, c'est-à-dire l'institution qui offre le *telos* à la communauté.

⁵¹ Burke, Edmund. "Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud.", 78., p. 114.

⁵² *Ibid.*, p. 115.

⁵³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁴ Burke, Edmund. "Réflexions sur la Révolution de France, préface de Philippe Raynaud.", 78., p. 126.

en Amérique, James Farney fait référence aux points identifiés par Freedon et ajoute ce qui suit: « *This core means that conservatism is practically defined by its 'reaction to progressive ideology,' but that this reaction is 'substantively flexible' as conservatives react to challenges from different progressive ideologies.* »⁵⁵ On peut donc soutenir qu'à telle forme du libéralisme correspond telle forme du conservatisme. En ce sens, le conservatisme, qui se dépeint en plusieurs nuances, accompagne le développement de la modernité.

Dans l'introduction de *The Portable Conservative Reader*, Russell Kirk va dans ce sens: « *As a coherent body of political thought, what we call conservatism is a modern development. It is approximately as old as the different body of opinions called liberalism...* ». ⁵⁶ Il perçoit également le conservatisme comme une réaction qui correspond aux changements apportés par la modernité. Plus tard, il ajoute : « *So we commence with the age of Edmund Burke... Modern use of the word "conservatism" implies those principles of social thought and action that are set against radical innovation after the pattern of the French Revolution.* » ⁵⁷ De son côté, Bénéton offre dans l'introduction de son ouvrage *Le Conservatisme* (1988), une définition semblable à celle présentée par Freedon, c'est-à-dire, que le conservatisme serait une « réaction » au libéralisme et à la modernité. Bénéton poursuit en affirmant que le conservatisme est « fondamentalement anti-moderne ». ⁵⁸

⁵⁵ James Farney, *Social Conservatives and Party Politics in Canada & the United States*, p. 12.

⁵⁶ Russell Kirk, *The Portable Conservative Reader*, p. xi.

⁵⁷ *Ibid.*, p. xii.

⁵⁸ Philippe Bénéton, *Le Conservatisme*, p. 8-9.

Le ton anti-moderne du conservatisme démontre-t-il une nécessité de remonter dans le temps et de revenir au passé? Il est clair que les traditionalistes espèrent pour un tel retour, mais le traditionalisme n'est pas forcément un trait essentiel du conservatisme. Burke lui-même ne voulait pas un retour à l'Angleterre et à la France de la féodalité. Il s'agissait plutôt de s'adapter, voire de « réagir » au libéralisme avec vigilance. Si réellement la nature fondamentale du conservatisme n'est pas de régresser, peut-il alors mettre de l'avant un programme à suivre pour l'avenir?

Dans son livre sur le conservatisme britannique *Inside Right: A Study of Conservatism*, le politicien de carrière sous Margaret Thatcher, Ian Gilmour, explique comment le conservateur britannique ne peut produire un système abstrait d'idées politiques ni même une idéologie.⁵⁹ Il explique comment le conservateur est méfiant de l'élaboration de la théorie abstraite, et ce, dû en sorte au rattachement à la nature humaine et à la tradition :

Conservative thinking is seldom purely speculative. It is, or should be, always grounded in practice. [...] Had we been considering 'pure' reasoning, that would have been pointless. But since Conservative thinking is based on facts and human nature, the degree to which that thought accorded with action is relevant to the assessment of it.⁶⁰

L'idée que nous pouvons nous organiser autour d'une idéologie, d'une théorie, d'un projet humain, revient à notre première tentative de définir le conservatisme : créer de l'ordre à partir de rien. Est-ce alors possible, selon le conservateur, d'organiser la société autour de la raison humaine qui ne dépend pas d'une source préexistante? À la

⁵⁹ Ian Gilmour, *Inside Right: A Study of Conservatism*, p. 111.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 112.

lumière des descriptions et explications des auteurs conservateurs soulevés ci-dessus, comme celle offerte par Gilmour, la réponse semble être non. Nous examinerons la pensée de Grant et Manning face à cette réponse.

ii. Le conservatisme au Canada et le toryisme

Nous avons discuté de la nature du conservatisme, et nous avons identifié quelques caractéristiques pertinentes pour faire un certain contraste entre les Américains et les Canadiens, tel que le toryisme. Cette différence permet alors de comprendre comment les Canadiens vivent possiblement dans un État caractérisé par le conservatisme alors que les Américains vivraient dans un État caractérisé par le libéralisme, bien que les Canadiens apparaissent plus libéraux et progressistes, moralement parlant, en comparaison de leurs voisins du sud. Le toryisme anglais évoque cette mentalité « vieille mode » pré-Lumières. Keith Feiling (1884-1977), professeur anglais à Oxford et écrivain sur le conservatisme, a capté l'esprit du toryisme dans son œuvre *Toryism : A Political Dialogue*. À la lecture de cet ouvrage, on aperçoit certaines qualités essentielles du toryisme, tel qu'un point de vue englobant et organique de toute la réalité⁶¹—une réalité que nous devons respecter et non pas concevoir par la raison humaine (auquel le Toryisme est anathème selon Feiling).⁶² Le toryisme est aussi enraciné dans les faits de la nature, la tradition et la révélation divine.

⁶¹ Keith Feiling, *Toryism : A Political Dialogue*, p. 47-48.

⁶² *Ibid.*, p. 37-38.

En d'autres termes, le toryisme est conscient de l'ordre du monde qui doit être sauvegardé, un trait conservateur incontournable ayant des origines pré-Lumières. Si alors « l'ordre des choses » naturellement développé est bon et doit être respecté, doit-il naturellement s'apprêter à se protéger et être maintenu par une force extérieure comme le gouvernement ou l'État? Nous trouvons ainsi une justification possible pour le paternalisme étatique qui est souvent associé au toryisme, car celui-ci répond dans l'affirmative à la question posée. L'État doit s'impliquer (ou même s'imposer) pour le bien de la société au-dessus mêmes des biens individuels des individus. C'est ainsi que le tory est le protecteur du bien de la société (bien social communautaire), alors que le whig est le protecteur du citoyen en face de l'État (bien individuel).

En somme, le toryisme servirait pour ainsi dire comme standard britannique et canadien contre la tradition politique américaine (ou libérale, ou conservatrice). Il est un outil permettant la distinction parfois arbitraire entre les conservateurs canadiens et leurs homologues américains. Heath Macquarrie (1919-2002), politologue tory et écrivain canadien, a reproché au gouvernement Mulroney de s'être trop distancié du « bon » nationalisme canadien en s'associant trop intimement avec les É.-U. par le simple fait du libre-échange.⁶³ À ses yeux et en pleine tradition tory, l'acte du libre-échange a enlevé selon lui le devoir et la responsabilité de l'État canadien d'exercer son rôle (paternaliste) inhérent pour protéger la société canadienne. Le libre-échange avec les É.-U. serait donc néfaste, selon lui, à la culture canadienne. Cette position est caractéristique de celle des

⁶³ Heath Macquarrie, *Red Tory Blues*, p. 347.

penseurs conservateurs de style tory qui cherchent à assurer la sauvegarde de la communauté.

1.3 Conclusion

Dans ce chapitre nous avons discuté de plusieurs principes de philosophie politique et nous sommes demeurés dans le champ de l'idéologie et des idées abstraites. Quand ils sont adaptés au pragmatisme de la *realpolitik*, les principes et concepts énumérés ci-dessus se compliquent davantage. Pourtant, nous allons souvent faire un retour sur les idées abordées jusqu'à présent au long de ce mémoire, au fur et à mesure que les thèmes se concrétiseront en regard de la pensée de nos deux auteurs choisis. Il était essentiel de discuter du libéralisme pour ensuite aboutir au thème de la sécularisation, car celle-ci permet une meilleure compréhension de la nature du conservatisme que nous avons tenté de définir. Par conséquent, selon les conservateurs, la sécularisation mène à l'individualisme, ce qu'ils reprochent à leurs collègues libéraux. C'est à ces conservateurs en particulier que nous tournons maintenant notre attention.

II. GEORGE GRANT

Si les principes évoqués dans le premier chapitre nous permettent de mieux nous situer face aux enjeux politiques canadiens, les personnages conservateurs du 20^e siècle abordés dans les deux prochains chapitres seront d'une importance primordiale. Étant donné qu'ils sont considérés comme représentatifs du mouvement conservateur au Canada, ils donneront à leur tour une clarté plus spécifique à la situation politique du conservatisme canadien d'aujourd'hui. Les deux figures que nous avons choisies d'analyser sont George Grant et Preston Manning. Ils sont tous les deux responsables, à leur façon (Grant en tant qu'écrivain philosophe et Manning en tant que politicien), d'avoir fourni une certaine portée au conservatisme de leur époque.

Afin de mieux cerner les différences (et les similitudes) entre Grant, Manning et les conservateurs du 21^e siècle, nous nous contenterons de jeter un regard sur la pensée des deux figures conservatrices de ce chapitre par rapport aux thèmes centraux du premier chapitre. Nous allons donc analyser 1) leur **conception du Canada** (et par extension la centralisation et la justice politique); et 2) leur point de vue sur **l'interpénétration du religieux et du politique** (le sécularisme et l'individualisme). Grant et Manning ont tous les deux généré une vaste littérature à leur sujet, et les questions qu'ils ont posées sur le conservatisme restent, à mon avis, toujours pertinentes pour les conservateurs. Le politologue Tom Flanagan, souvent considéré comme avec d'autres comme ayant eu une influence majeure sur Stephen Harper, a rédigé de nombreux textes sur Manning. Pour sa part, Grant, qui est considéré comme un des penseurs les plus

représentatifs du pays, est un penseur auquel on se réfère dans les écrits des conservateurs (ou même libéraux) en raison des questions qu'il posait par rapport au nationalisme canadien dans la deuxième moitié du 20^e siècle mais aussi par rapport à la modernité. Par exemple, H. D. Forbes, spécialiste de la pensée de Grant, va même jusqu'à dire que : « *To understand Grant is to understand much about Canada.* »⁶⁴ Dans ce contexte, on pourrait même dire que comprendre Grant, c'est aussi comprendre le conservatisme canadien.

2.1 Contexte historique

Né le 13 novembre 1918 en Ontario, George Grant n'a jamais œuvré comme politicien ou encore occupé de poste dans la fonction publique. Sa vie professionnelle et ses activités intellectuelles non médiatisées étaient principalement rattachées aux universités et à son bureau personnel. Pourtant, beaucoup de ses travaux—recueils d'écrits sur la philosophie, la politique et la religion—laissèrent une certaine marque sur de nombreux penseurs canadiens de son époque et des générations suivantes⁶⁵. À un certain degré, il a généré une série de discussions sur l'avenir politique du Canada (surtout par rapport à ce qu'il appelait l'« empire américain » des É.-U.). Il a laissé aux Canadiens une invitation à réfléchir profondément sur la nature de leur pays. La publication de son œuvre la plus reconnue, *Lament for a Nation*, fut le véritable catalyseur de sa popularité.

⁶⁴ Forbes, Hugh Donald, *George Grant: A guide to his thought*, p. 4.

⁶⁵ *George Grant and the Subversion of Modernity. Art, Politics, religion, and education*, edited by Arthur Davies.

En grande partie en raison du ton anti-américain du livre, beaucoup d'universitaires s'identifiaient au livre tout en vibrant au sentiment public de l'époque (notamment à l'égard de l'intervention américaine au Vietnam). Cependant, ce n'est qu'après quelques années que les vraies idées derrière ce travail, au-delà de la méfiance envers les États-Unis, ont été identifiées et que les véritables couleurs conservatrices de Grant sont apparues.

Néanmoins, cet homme qui fut pour ainsi dire un porte-parole du conservatisme, n'a pas toujours été accepté (ni compris) parmi les cercles conservateurs. Les idées politiques associées à sa personne varient au point où sa position exacte sur l'ensemble du spectre politique change également : « *In short, the Red Tory vision of Grant did not fit easily into the rather simplistic categories of left or right, progressive or conservative.* »⁶⁶ Quant à ses opinions sur les thèmes spécifiquement religieux, et à la pratique de sa foi personnelle, il fait encore une fois l'objet de désaccord : « *The question no one can answer for him [Grant] is how much of a Christian is he, really?* »⁶⁷

Cependant, une chose est clairement acceptée : George Grant était un vrai nationaliste canadien. De plus, le Canada se voulait pour lui (en esprit et dans ses institutions) un État catégoriquement conservateur, et lui enlever ce caractère conservateur engendrerait aussitôt la perte même de son identité, tout en entraînant sa dissolution éventuelle dans l'« empire américain ». ⁶⁸ Cependant, sa peur pour le Canada

⁶⁶ Dart, Ronald Samuel, et Ron Dart. *The Red Tory Tradition : Ancient Roots, New Routes : a series of essays*, p. 23.

⁶⁷ T. F. Rigelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 38.

⁶⁸ George Grant. *Lament for a Nation: The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 81.

ne se résumait pas en termes simples de « grand pays versus petit pays »; il se préoccupait d'un conflit multidimensionnel, idéologiquement parlant, dans lequel le Canada représentait le camp conservateur contre le camp libéral renforcé par les États-Unis, une divergence idéologique que nous avons abordé dans le premier chapitre. Cette force idéologique libérale aux yeux de Grant engloba toutes les nations et exaltera la liberté comme valeur suprême. Il affirma ainsi à David Cayley, en invoquant l'idée du « nouvel ordre » identifiée ci-dessus, que toutes les autres places et conditions politiques seront éventuellement obligées de s'ajuster à une égalité statique en raison des forces de la technologie et l'économie.⁶⁹ « *Grant held before them as a society in which the common good had meant more than the sum of individual interests, and made them feel that politics ought to be about the conservation of this good and not just the management of technological progress.* »⁷⁰

Le vrai *Angst* philosophique et politique de Grant était donc le libéralisme, qui caractérise beaucoup de ses écrits. Il se méfiait également de l'idée selon laquelle le « progrès » ne pouvait être forcément associé qu'au libéralisme, et que le progrès vient automatiquement et graduellement avec le temps.⁷¹ Ce « progrès » aux yeux de Grant se manifestait par la technologie moderne, ce qui était pour lui l'intermédiaire par lequel le monde se libéralise (et se centralise) pour garantir l'égalité et la liberté des êtres

⁶⁹ David Cayley, *George Grant in Conversation*, p. 5.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 3

⁷¹ George Grant, *Est-ce la fin du Canada?*, p. 2, 3.

humains.⁷² Mais il y avait plus que le progrès technologique. Dans le chapitre « History as Progress » de son œuvre *Philosophy in the Mass Age*, il constate :

To repeat, the fundamental difference between our modern society and the old is not only, or even primarily, the external differences shown by our master over nature through science and technology, but a profound difference in man's very view of himself. We no longer consider ourselves as part of a natural order and as subordinate to a divine law. We see ourselves rather as the makers of history, the makers of our own laws. We are authentically free since nothing beyond us limits what we should do.⁷³

It may appear that the spirit of the modern world is the very antithesis of the religious, rooted as it is in the idea of progress rather than the idea of law, and emphasizing man's trust in his own ability to make the world rather than his trust in God.⁷⁴

Comme il a été mentionné au premier chapitre, la liberté est considérée comme l'essence de l'homme pour le monde moderne, et Grant en était conscient, comme la citation ci-dessus le montre.⁷⁵ Sa pensée est opposée à celle qui aurait distingué Descartes et Bacon. Nous verrons qu'il associait le libéralisme—avec cette nouvelle conception de l'homme—à l'individualisme mentionné au chapitre précédent.

Toujours préoccupé du bien-être national du pays, Grant était critique face au libéralisme dans la mesure où celui-ci posait, à ses yeux, un danger pour l'identité canadienne et pour le conservatisme philosophique. Voilà pourquoi tout son travail avait souvent comme but l'affermissement politique du Canada. Il est donc à la fois contre le capitalisme et l'individualisme, car pour lui les deux découlent ensemble du libéralisme. Nous observerons que, pour Grant, la religion servait un objectif important à cet égard.

⁷² David Cayley, *George Grant in Conversation*, p. 64-65.

⁷³ George Grant, *Philosophy in the Mass Age*, p. 38.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 44

⁷⁵ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 106.

Cette importance de la religion pour contrebalancer ce que Grant percevait comme étant les effets néfastes ou délétères du libéralisme et de la technologie est bien présente dans le chapitre que l'écrivain Charles Taylor a consacré au philosophe.

Commentateur et contributeur au dialogue sur le conservatisme canadien, Charles Taylor présente une investigation utile du thème du conservatisme canadien avec l'ouvrage *Radical Tories : The Conservative Tradition in Canada*. Tout en évitant les *partisan politics*⁷⁶ et en dévoilant son propre cheminement vers une position politique de plus en plus conservatrice, nous allons faire usage de sa pensée et de son étude sur Grant et les conservateurs. Rappelons que dans *Radical Tories*, Taylor mène son lecteur dans une tournée à travers le pays pour faire connaître les multiples visages des conservateurs canadiens, dont George Grant joue le rôle central. Taylor avait en effet un accès direct à la pensée de Grant grâce aux mois passés à converser avec lui tout juste avant la mort de ce dernier en 1988. Au domicile de Grant, Taylor a compris à quel degré son interlocuteur prévoyait à la fois le *danger* et la *réussite* assurée du libéralisme sur le conservatisme britannique (et même francophone) du Canada. Comme le dit George Grant lui-même : « *Liberalism was, in origin, criticism of the old established order. Today it is the voice of the establishment.* »⁷⁷

Selon Grant, et suivant la ligne de pensée avancée par Taylor lui-même, le libéralisme est incapable de répondre à nos aspirations comme Canadiens⁷⁸ et nécessite une meilleure alternative pour mieux servir le pays. Qui plus est, Grant avance l'opinion

⁷⁶ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 20, 2.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁸ Charles Taylor, *Radical Tories*, p. 7.

selon laquelle le libéralisme est effectivement la cause principale de la dissolution éventuelle de l'État canadien. Avec ce danger à l'horizon, la recherche d'un contrepoids au libéralisme a amené Taylor à rendre visite à Grant (et à plusieurs figures conservatrices), une quête qui l'a mené à une certaine consternation. De son côté, Grant n'a pas laissé aux Canadiens une vraie vision pragmatique de l'avenir du conservatisme. Quel système répondra donc aux aspirations des Canadiens?

Il semble qu'aux yeux de Taylor, le rôle historique de Grant est celui d'un diagnostiqueur par excellence de l'état difficile dans lequel le conservatisme canadien se trouve subordonné. Par rapport au libéralisme, Taylor ne découvre ni chez Grant, ni parmi ces contemporains, un système viable pour agir comme solution de rechange. Le conservatisme canadien de l'époque de Grant subit donc une crise d'identité à la fois dans le domaine des idées et dans le champ de la politique.⁷⁹ Toutefois, pour Grant, la vraie source du problème auquel le conservatisme se trouve confronté n'est pas uniquement dans le Canada, mais dans son voisin américain. Aux yeux de Grant, la faillite du Premier Ministre *conservateur*, John Diefenbaker, dans sa tentative de fortifier le Canada contre l'influence américaine, a été le catalyseur. Les gestes politiques de rapprochement entre les É.-U. et le Canada durant le mandat de Diefenbaker ont démontré à Grant comment le conservatisme de son époque n'a pas pu sauver le pays.

⁷⁹ Les libéraux ont formé le gouvernement fédéral de 1963 jusqu'à 1984 avec l'exception d'une période de quelques mois entre 1979-1980.

2.2 Conception du Canada

Le mécontentement de Grant envers les É.-U. est bien documenté, et si ce n'était pas de notre sort géographique et historique comme voisin de ce dernier, disait-il, le Canada ne serait pas autant menacé.⁸⁰ Aux yeux de Grant, les É.-U. agissent comme force *libérale* et impérialiste par excellence dans le monde alors que le Canada est plutôt *conservateur* dans son essence constitutive.⁸¹ Étant donné que le Canada—pays conservateur—se trouve seul sur ce continent avec cette superpuissance dont l'essence constitutive est plutôt basée sur la doctrine libérale (toujours selon Grant), l'éventuelle dissolution du Canada est chose assurée. Cette configuration géopolitique et idéologique était indéniable pour Grant, notamment si le Canada continuait de s'écarter de l'Europe pour suivre la dynamique de rapprochement vers les É.-U.

Comme il le soutenait dans *Lament for a Nation* de Grant, Taylor soutient lui aussi l'idée selon laquelle le conservatisme est inhérent au Canada,⁸² dont l'origine britannique (et surtout pas américaine) est due en partie à la venue des Loyalistes, avec l'ajout d'un courant conservateur canadien-français, et plus tard avec la venue des immigrants de la Grande-Bretagne.⁸³ Comme Grant, Taylor ira encore plus loin en ajoutant que les valeurs conservatrices *sont* le Canada.⁸⁴ Le Canada est-il en son essence véritablement conservateur, et les É.-U. libéraux? Une recherche entreprise par un groupe de

⁸⁰ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 81.

⁸¹ Grâce à la tradition tory du Canada.

⁸² Charles Taylor, *Radical Tories*, p. 56-57.

⁸³ *Ibid.*, p. 109, 2.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 212, 2.

sociologues canadiens semble confirmer cette idée.⁸⁵ Le politologue Louis Hartz avançait de son côté l'idée qu'à travers la guerre civile américaine, la nation américaine, née et enracinée dans le libéralisme, a repoussé la réaction « conservatrice du sud » en raison de sa nature libérale.⁸⁶ Le politologue Seymour M. Lipset, qui a consacré certains de ses travaux aux différences et aux similitudes entre le Canada et les É.-U., a lui aussi soutenu que le conservatisme était inhérent au Canada.⁸⁷ Mais d'autres ont montré que les thèses de Lipset étaient trop rigides et qui fallait nuancer le portrait d'une Amérique libérale opposée à un Canada conservateur en identifiant plutôt des régions⁸⁸. Cela dit, si on accepte l'idée que les États-Unis représentent le noyau libéral de l'ouest, à quel point l'influence américaine (dont nul ne peut vraiment contester l'existence) rend-elle le Canada plus libéral? Afin de comprendre le souci de Grant envers les É.-U., il faut bien saisir sa vision conservatrice de la nature du Canada et de la « nature divergente » des É.-U.

Dans un premier temps, selon Grant, il est possible de dire que la Première Guerre mondiale a déclenché un processus par lequel l'Angleterre n'était plus capable d'offrir au Canada une véritable remorque politique forte en fonction de sa perte de prestige et de puissance sur la scène mondiale. L'Empire britannique d'après-guerre a subi un coup profond qui s'est fait sentir dans les colonies outre-mer, et le Statut de Westminster de

⁸⁵ D. Baer, E. Grabb, W. Johnston, *National Character, Regional Culture, and the Values of Canadians and Americans*, p. 2.

⁸⁶ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, p. 172-7.

⁸⁷ Seymour M. Lipset, *Continental Divide : The Values and Institutions of the United States and Canada*, p. 46-9.

⁸⁸ Edward Grabb et James Curtis, *Regions Apart : The Four Societies of Canada and the United States*. Voir la synthèse critique de cet ouvrage par Claude Couture.

1931 manifesta ce dégagement politique envers le Canada. Le pays avait subséquemment un choix : ou se laisser conduire tranquillement vers les É.-U., ou bien se forger une identité qui lui serait propre. Quelle est donc la singularité de l'État canadien qui pourra le distinguer clairement de son voisin au sud?

Grant soutient l'idée selon laquelle la nature même du Canada, avec sa reconnaissance officielle des groupes culturels tels que les Français et les Anglais,⁸⁹ est un élément distinctif de tradition conservatrice et britannique. Un tel élément servira comme résistance unique contre le « mouvement mondial libéral » mené par les É.-U., qui par sa « nature individualiste » ne fait que propager le libéralisme. La mise en garde soulevée par Grant envers le danger représenté par la tradition politique libérale des Américains se fonde surtout sur cet « individualisme » qui, soutient-il, se retrouve omniprésent chez eux. Il faut donc éviter un rapprochement avec les É.-U. et ralentir la centralisation pour sauver les groupes culturels au Canada et par conséquent, sauver cette idée fondamentale sur laquelle le pays est fondé. Il croit avoir souligné cette distinction importante en ce qui concerne les Canadiens et leur conception de l'État versus la conception de l'État des Américains :

One distinction between Canada and the United States has been the belief that Canada was predicated on the rights of nations as well as on the rights of individuals. American nationalism was, after all, founded on the civil rights of individuals in just as firm a way as the British appeal to liberty was founded on these rights. As the price of that liberty, American society has always demanded that all autonomous communities be swallowed up into the common culture.⁹⁰

⁸⁹ Grant ne donne pas suffisamment d'information sur les Autochtones pour justifier leur mention ici.

⁹⁰ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 39.

Pour Grant, la recherche en tant que Canadien pour une société plus stable et ordonnée, protégée par un État paternaliste qui attache une grande importance à la diversification et aux communautés locales l'emporte sur la recherche—américaine—pour une société totalement ouverte et dynamique fondée sur les libertés individuelles.⁹¹ Le respect de la tradition (qui est plus fort au Canada, selon Grant) peut mener la société à demeurer plus statique car : tel est le peuple, telles sont ses institutions.

Il semble qu'il y a effectivement des traces de paternalisme qui persistent au pays, par exemple, avec le système bancaire canadien qui est plus contrôlé et réglementé, donc plus stable. De plus, certains médias ont été nationalisés dans le but de protéger la culture canadienne.⁹² On peut aussi observer que les Canadiens portent moins d'attention à la politique, et sont grosso modo moins actifs durant la période électorale en comparaison avec nos voisins plus politisés du sud, surtout si le déroulement de *business as usual* quotidien ne semble pas compromis. Bref, les Canadiens seraient plus habitués à un gouvernement du type paternaliste que ne le sont les Américains, et je crois qu'ils sont, par conséquent, moins portés à l'activisme politique.

La préoccupation, qui est né en Amérique, de la primauté de la liberté pour l'individu sur un ordre établi paternaliste, ne fut pas présente de façon formelle en Europe pendant plusieurs générations.⁹³ L'Europe conserva plus longtemps (avant tout au sein de l'Empire britannique dont le Canada faisait partie) cet esprit d'« ordre établi qui

⁹¹ Rappelons-nous que l'ordre, la stabilité et le paternalisme sont tous des traits tory.

⁹² Radio-Canada, fondée en 1936, est une société de la Couronne canadienne.

⁹³ En effet, la révolution française qui déclencha cette préoccupation dans l'ancien régime ne fut qu'un fruit de la révolution américaine qui l'a précédée.

précède l'individu » peu importe la nature de cet ordre—monarchie, système de classes ou castes, etc.—en autant que le bien-être commun était respecté. L'histoire des É.-U., par contraste, est marquée par son dynamisme sociétal en quête d'une identité différente de l'Europe, surtout par rapport aux institutions gouvernementales et communautaires.⁹⁴ Or, les liens avec l'Europe se fracturèrent par la Guerre de l'indépendance américaine de 1776, qui procéda à une période de neutralité distante du vieux continent du 19^e siècle jusqu'en 1941. Il y a eu effectivement de grandes fissures qui se sont faites sentir entre le vieux et le nouveau monde, surtout dans sa dimension anglo-américaine. Cependant, au Canada, ce n'était tout simplement pas le cas :

George Grant argued that unlike the Americans, both English-Speaking and French-speaking Canadians refuse to break their connections with Western Europe. In doing this, in maintaining formal connections with Europe, Canadians insist that the past can teach us something of the future. We are more conservative than Americans, more willing to make slow advances and far more willing to rein in our individual rights and freedoms for the sake of good social order. We want to be free but not so free that we endanger the freedom of others. We insist on greater discipline and higher standards in the public school system. Because of this, we are one of the most diversified nations on earth.⁹⁵

Si le Canada est en effet plus conservateur que les É.-U. (au niveau des institutions et des structures politiques), comment discerner les changements causés par l'influence de celui-ci? Le capitalisme américain, disait Grant, est le premier symptôme à se manifester à travers la frontière avec l'intégration économique nord-américaine qui semble croître exponentiellement. Cet effet d'association économique de plus en plus

⁹⁴ Il est apparent, je crois, qu'une grande motivation des immigrants européens est caractérisée par leur fuite des pouvoirs centraux des États européens et de trouver une nouvelle liberté salvatrice.

⁹⁵ T. F. Rigelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 67.

intime, le continentalisme, qui pose un grave danger pour le Canada conservateur, selon Grant. À ses yeux, l' « infiltration » du libéralisme américain aura comme précurseur la venue d'un capitalisme qui engendrera une croissance sans limite de la quête de gains économiques favorables au plan individuel, un *modus vivendi* déjà apparent, soutient-il, à Toronto et à Montréal.

En lisant Grant, nous sommes subséquemment menés à penser que notre désir intrinsèquement canadien de vouloir une « société locale bien ordonnée » (en mode conservateur) sera approprié par le désir d'une « société de libertés individuelles » et une préoccupation excessive pour le capital (penchée en mode libéral). En d'autres termes, l'individualisme (et le capitalisme) ressortant du libéralisme, aux yeux de Grant, l'emportera sur le communautarisme (paternalisme) du conservatisme. Pour Grant, un trop grand rapport avec une préoccupation économique semble étranger pour le Canadien et ne fait pas partie de la tradition politique canadienne. En effet, Grant maintient une conception de l'homme bien plus profonde que la simple réduction à sa dimension purement économique, comme le pensait Karl Marx. Or, la mentalité économique est un problème qu'il rattache au libéralisme, surtout à l'américaine. À ses yeux, cet « individualisme américain » économique pose par conséquent un danger éventuel pour la personne, et lui enlève sa dimension philosophique et religieuse. Pour lui, le conservatisme britannique s'adonne à repousser cette tendance excessivement économique :

The west-east pull of trade – from the prairies, down the Great Lakes and the St. Lawrence, to western Europe – provided a counter-thrust to the pull of continentalism. It depended on the existence of a true North Atlantic triangle. But the Britishness of Canada was more than economic. It was a tradition that

stood in the firm opposition to the Jeffersonian liberalism so dominant in the United States. By its nature this conservatism was not philosophically explicit, although it had shaped our institutions and had penetrated into the lives of generations of Canadians.⁹⁶

Sans le conservatisme, Grant craint la perte du nationalisme canadien, car un libéralisme Jeffersonien ne sert pas les fins nationalistes du Canada : « *The economic self-seekers had never been the ones to care about Canada as a nation.* »⁹⁷ Il soutient d'ailleurs que les élites corporatistes sont dans le fond antinationales.⁹⁸ Aux yeux de Grant, ces élites cherchent une ouverture des marchés canadiens et américains sans tenir compte des frontières, coutumes et autres qui séparent les deux. Quant à lui, les politiciens doivent désormais contrôler les forces antinationalistes concentrées dans les capitales économiques de Montréal et Toronto.⁹⁹

Certes, ce genre d'implication suggérée de la part du gouvernement peut démontrer le côté moins « conservateur » de Grant, puisque nous n'attribuons que rarement au raisonnement conservateur un rôle important du gouvernement dans la gestion de l'État. Il semble faire allusion à la possibilité, ou encore mieux au « devoir », du gouvernement fédéral d'exercer son pouvoir pour rendre service à la cause du nationalisme canadien.¹⁰⁰ Alors pourquoi une telle méfiance envers Pierre E. Trudeau qui faisait de même?¹⁰¹ À vrai dire, Grant soutient l'opinion selon laquelle les libéraux servent bien la cause du nationalisme.¹⁰² Nonobstant son admiration pour le projet nationaliste

⁹⁶ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 49-50.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁰ Un signe qu'il soit peut-être centriste?

¹⁰¹ George Grant, *Lament for a Nation : The Defeat of Canadian Nationalism*, p. 34.

¹⁰² *Ibid.*, p. 53.

des libéraux fédéraux, Grant fait preuve ici d'un autre genre d'implication du gouvernement—un gouvernement paternaliste—suivant en cela la manière de penser du conservatisme classique; un gouvernement ayant le devoir et la préoccupation de protéger la société des forces externes menaçantes. C'est précisément en ce sens, celui d'un État agissant, que l'étiquette tory ou conservateur classique a pu être accordée à Grant¹⁰³.

Le mépris pour le libéralisme peut certainement rapprocher Grant d'un bon nombre de penseurs conservateurs, et nous avons vu qu'il n'est pas le seul à partager un dédain pour les É.-U., perçus comme étant le symbole par excellence du libéralisme moderne.¹⁰⁴ La logique derrière le rejet de certains conservateurs (tel Grant) du libéralisme peut se résumer grosso modo ainsi : dans la mesure où nous maintenons des relations étroites avec la Grande-Bretagne, nous garantissons à un certain degré nos racines conservatrices, alors que si nous nous rapprochons de notre voisin du sud, nous permettons une polarisation vers le libéralisme.¹⁰⁵ Rappelons-nous que Grant (parmi d'autres¹⁰⁶) ose même accuser Diefenbaker, Premier Ministre conservateur, de se situer en territoire libéral du simple fait de son association avec les Américains. À l'égard des Premiers Ministres libéraux Laurier et King, nous commençons à voir la porte s'ouvrir encore plus au libéralisme américain, ou pour le dire comme Taylor, ces deux libéraux ont

¹⁰³ Philip Massolin, *Canadian Intellectuals, the Tory Tradition, and the challenge of the Modernity, 1939-1970*, p. 260.

¹⁰⁴ Charles Taylor, *Radical Tories.*, p. 23, 2, p. 84, 3.

¹⁰⁵ Nous pourrions nous poser la question à savoir comment le libéralisme (surtout « à l'américaine ») pourrait nuire au Canada. Une telle question fait face à un thème complexe, dont la nature exige une étude profonde et dont l'explication satisfaisante est hors du domaine du possible pour ce présent travail.

¹⁰⁶ Charles Taylor, *Radical Tories.*, p. 69, 1.

« *sold out the nation* » aux Américains—Laurier par ses gestes politiques à l'intérieur du Canada (la « libéralisation » du pays),¹⁰⁷ et King par ses gestes politiques à l'extérieur du Canada (un rapprochement aux É.-U.)¹⁰⁸

En bref, Grant souhaitait voir un conservatisme canadien qui défendait ses institutions politiques et communautaires contre les avancées libérales américaines, un conservatisme qui résistait contre un rapprochement politique et économique trop prononcé avec les É.-U. Seul le conservatisme canadien pourrait donc empêcher ce que nous avons nommé la montée de l'individu et la centralisation libérale. Ce souhait, quoique qu'il ne soit pratiquement plus possible, pouvait se réaliser en conservant nos liens avec l'Europe (surtout avec la Grande-Bretagne), mais le développement de l'histoire semble aller à l'encontre de l'aspiration exprimée par Grant. Il était conscient que le Canada ne retournerait pas à son association avec la Grande-Bretagne de jadis, et cela explique le sens de sa lamentation¹⁰⁹.

2.3 Interpénétration du religieux et du politique

Nous avons vu que la tradition politique canadienne, aux yeux de Grant, est divergente de celle qui existe aux É.-U. Les systèmes politiques des deux pays se sont développés à part, et quoiqu'ils aient certaines similarités¹¹⁰, les essences constitutives de chacun, toujours selon Grant, proviennent de deux doctrines distinctes. Une telle

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 13, 3.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 14, 2.

¹⁰⁹ Étienne Haché, « George Parkin Grant et le nationalisme de la conservation ».

¹¹⁰ Ce sont des démocraties constitutionnelles.

différence engendra inévitablement une dissemblance dans la fonction et la nature de nos institutions politiques. Une des différences concernait précisément le discours religieux au sein de la politique, faisant allusion à la sécularisation et à la nouvelle justice politique.

Il faut noter, en effet, que le système politique canadien fut plus marqué par la présence des églises chrétiennes plutôt *hiérarchiques* et *légalistes* (principalement catholique et anglicane) que celles aux É.-U. (surtout évangélique et baptiste). Cette notion est également développée par Seymour M. Lipset.¹¹¹ La tradition, la cérémonie, et la pratique de la foi sont plus rattachées à une histoire institutionnelle associée à la gestion de l'État pour les catholiques (le Canada français) comme pour les anglicans (le Canada anglais). En ce sens, il y avait donc au Canada un espace ou un milieu dans lequel le discours religieux avait sa place : l'institution de l'Église. Le chrétien canadien n'était donc (en ce qui concerne la question des croyances religieuses) situé envers l'État que par l'intermédiaire d'une organisation religieuse contractuelle bien définie et engagée. La « voix » du fidèle, pour ainsi dire, se voit alors accorder un rôle moindre, car l'Église dans son ensemble « s'en occupe ». Le politologue William Christian et son coauteur Colin Campbell font allusion à cette idée dans leur ouvrage *Parties, Leaders, and Ideologies in Canada* :

Liberal political ideas developed in close relationship with both Protestantism [tel les Baptistes et Évangéliques américains] and capitalism. Protestant theology, especially in its Calvinist form, exalted the individual and ultimately solitary nature of the relationship of man to God and denied the authority of

¹¹¹ Seymour M. Lipset, *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*, p. 76-80.

collective institutions such as the Catholic Church [y inclut l'Église anglicane]. [...] In George Grant's words : "Calvinist individualism and the development of capitalism went hand in hand, and ... the contractualist political regime was a useful expression for both."¹¹²

En contraste avec le Canada, et suivant le raisonnement de Grant par rapport aux différences entre les Églises américaines et canadiennes, je constate que la tradition *religieuse* du Canada est plutôt centrée sur la « communauté » face à l'État, au lieu de l'« individu » face à l'État. Edward Grabb et James Curtis ont collaboré ensemble pour la publication de *Regions Apart : The Four Societies of Canada and the United States*, une étude sur les similitudes et différences entre les Américains et les Canadiens. Dans la deuxième section du livre, en parlant de la religion, les auteurs abordent les théories du politologue américain Seymour M. Lipset :

Religious involvement is an especially significant topic to consider in the American case, because, as many others have noted, Americans exhibit a greater devotion and commitment to religion than most other peoples of the world, including Canadians... Lipset suggests that personal freedom—to worship one's own God in one's own way—is sacrosanct for Americans, overriding pressures for group constraint or conformity imposed by the church or religious community. To Lipset, the 'Protestant sectarian' nature of American religion is a key indicator of this emphasis on individual choice, and is reflected in the large and varied range of churches in the United States. He contrasts the diversity in American religious organizations with the allegedly more monolithic, authoritarian, and 'state-supported' Catholic, Anglican, Lutheran, and Orthodox church that he sees dominant in Canada... This alleged difference is said to reflect and promote a greater acceptance of hierarchical authority and collectivist restrictions among Canadians, compared with a strong desire for religious freedom and a distrust of 'statist communitarianism' among Americans (Lipset 1968: 52-3, 248-51; also 1963b: 52-6; 1990: 16, 80-2; 1996: 19, 31).¹¹³

¹¹² Colin Campbell, et William Christian, *Parties, Leaders, and Ideologies in Canada*, p. 5.

¹¹³ Edward Grabb et James Curtis, *Regions Apart : The Four Societies of Canada and the United States*, p. 111-112.

Les églises chrétiennes tenaient un rôle très important pour Grant. Le cheminement du « progrès » sous les formes scientifique, sociale et politique doit également être accompagné, selon Grant, par un développement moral parallèle. Sans ce développement simultané, le « progrès » qui débouchera sur la maîtrise du monde grâce à la technique, conduit seulement à satisfaire nos besoins individuels,¹¹⁴ ou le besoin insatiable de la tyrannie du « nouvel ordre ».¹¹⁵ C'est dans ce contexte que, pour Grant, il existe une grande utilité à la religion et aux églises chrétiennes. Elles nous rappellent la réalité du « sacré », que l'Homme doit respect — ou dans certains cas doit se « subordonner » — à la nature¹¹⁶ et comprendre qu'il existe une réalité plus grande que soi, peu importe sa forme exacte. Voilà qui nous ramène à la discussion des nouveaux *bonum* et *verum* apportés par le libéralisme.

Indeed there are still some people in our society who can accept the [moral] law as something given, rather than as something self-legislated. But such a morality of authority will have less and less significance in our society, particularly as the conditions of our lives are more and more rationalized in a scientific era.¹¹⁷

Le monde de la technologie et l'amélioration de la technique dans les sciences est alors pour Grant chose périlleuse et délicate. Elle nous fait voir la loi naturelle comme une loi dont la réalité est conventionnelle. Elle n'est plus alors une loi en tant que réalité métaphysique *datum* que nous découvrons. Il croit que, dans la mesure où nous dépendons de la technologie, nous devenons plus centrés sur notre avenir personnel et

¹¹⁴ En d'autres termes, c'est une allusion à la nouvelle justice politique décrite dans le premier chapitre.

¹¹⁵ David Cayley, *George Grant in Conversation*, p. 73.

¹¹⁶ Compris encore une fois dans son sens philosophique.

¹¹⁷ George Grant, *Philosophy in the Mass Age*, p. 96.

les changements que nous pouvons effectuer nous-même. De plus, nous pensons trop en fonction de l'avenir plutôt que de regarder dans le passé et attacher plus d'importance à la tradition, laquelle devrait servir comme guide et indiquer *comment* vivre. La tradition est sauvegardée par la communauté, laquelle est plus saine aux yeux de Grant; il craint une trop grande focalisation sur l'avenir individuel et la technologie. Mais il n'était pas l'ennemi des avancées technologiques en tant que tel, évoquant à maintes reprises les avantages de ces dernières dans son entrevue avec David Cayley.¹¹⁸ Il s'inquiétait plutôt de la capacité des individus à se diriger avec une boussole morale personnelle¹¹⁹ ainsi que du remplacement des églises comme guide moral.

La situation décrite ci-dessus mène alors à un problème pour ceux attachés à une présence du religieux au sein du système politique canadien : si les églises perdent leur influence sur la société et se taisent face au gouvernement¹²⁰, et que le peuple se sécularise davantage, quelle sera la place du discours religieux, surtout pour le chrétien canadien? Comment envisageons-nous un pays fondé sur le christianisme, avec des institutions chrétiennes,¹²¹ mais qui perd tranquillement son caractère chrétien? Comme la deuxième moitié du 20^e siècle a été marquée par une période de laïcisation, de révolution sexuelle et par la diminution de la portée sociétale des Églises, la rhétorique religieuse dans le monde de la politique a donc subi de grands changements.¹²²

¹¹⁸ David Cayley, *George Grant in Conversation* (1995).

¹¹⁹ Une boussole morale est synonyme de repère moral, c'est-à-dire un critère éthique objectif.

¹²⁰ C'est-à-dire à l'État.

¹²¹ T. F. Rigelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 86.

¹²² John Simpson, « Religion and the Churches », Ed. James Curtis et Lorne Tepperman, p. 364-5.

Cette absence de la religion sur la scène politique canadienne fut moins perçue comparée aux É.-U.; les Canadiens ayant tardé à développer une droite chrétienne du genre *grass roots* pour alors donner voix à leur foi dans la sphère publique. C'est parce que le véhicule par lequel la foi du chrétien canadien se défendait ou se propageait était réalisé par l'Église—catholique ou anglicane—suivant la tradition canadienne de *communauté* au-dessus de *l'individu*. En d'autres termes, en tant que Canadiens, nous ne sommes peut-être pas assez tenaces, ambitieux, et nous ne faisons pas preuve d'opiniâtreté politique comme le font les Américains pour la politisation de la foi chrétienne et la propagation de la pratique de la religion. C'est-à-dire que nous sommes moins aptes en quelque sorte à *imprégner* la politique avec des valeurs chrétiennes, notamment avec l'absence d'un leadership fort de la part des églises institutionnelles dans ce domaine.

En lisant Grant, nous ne pouvons pas dire qu'il voulait nécessairement voir augmenter l'influence ou le pouvoir des églises en tant que tel¹²³. Mais il croyait à l'effet positif et indispensable des églises pour renforcer notre force morale afin de nous préparer pour les nouvelles potentialités offertes par la technique et le nouvel ordre du monde. Il semble alors qu'en l'absence de l'influence des églises de jadis, il y a peut-être, dans l'optique de Grant, une nécessité pour un nouveau conservatisme politique de prendre le relais et agir en chef de file pour défendre le discours religieux, ou maintenir une relation plus étroite entre les deux domaines du politique et de la religion.

¹²³ Il n'avait surtout pas, je crois, de sensibilité envers le cléricalisme.

Pour maintenir une moralité élevée, ancrée dans sa conception de justice politique, Grant fait ainsi appel à un retour au temps passé, quand le concept du sacré faisait encore partie du discours public et quand la foi n'avait pas totalement divorcé de l'activité politique.¹²⁴ L'intention de Grant, semblable à Burke, ne serait pas de faire un retour complet à des structures sociales des temps pré-sécularisés lorsque les églises étaient beaucoup plus impliquées dans la gestion de la société. Il critiquait d'ailleurs ce qu'il appelait le « christianisme triomphant »¹²⁵. Grant désire plutôt retourner à l'époque où la philosophie et la religion n'étaient pas évacuées des grands débats publics. Pour lui, la religion trouve sa juste place dans les discussions de la philosophie politique,¹²⁶ comme dans la philosophie de l'époque prémoderne. Ici, on retrouve l'influence de Leo Strauss qu'il respectait énormément.¹²⁷

La réalité de la religion peut avoir un effet positif sur le bien-être d'une société sur le plan social, même si la religion est autre que le christianisme. L'espoir de Grant pour une société moralement élevée et éclairée faisant face à la montée du pouvoir de la technique et à la croissance de la technologie, n'était pas rattaché à une religion spécifique. Dans la tradition pérenne des grands penseurs occidentaux, il y avait une nécessité pour au moins *une* sorte d'expérience religieuse pour que l'individu « sorte » de lui-même et se situe face à une réalité plus grande, aussi bien l'État que la société ou n'importe quelle autre collectivité. La réalité de la religion en général, ou d'une tradition

¹²⁴ Alasdair MacIntyre partage ce point de vue.

¹²⁵ Terme employé pour désigner l'Église catholique gestionnaire et péremptoire du moyen âge.

¹²⁶ Umar, Yusuk K. *George Grant and the future of Canada*, p. 47, (Citation d'un article dans ce livre).

¹²⁷ T. F. Riegelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 131.

religieuse spécifique, n'était pas alors pour ainsi dire « personnelle » pour Grant, quoiqu'il était inspiré par la spiritualité chrétienne, si on croit Harris Athanasiadis.¹²⁸ Ceci le différencie alors du conservatisme social qui se retrouve dans le conservatisme provenant de l'ouest du Canada et que nous aborderons plus tard. Nous verrons que dans l'Ouest canadien la religion, et plus spécifiquement le christianisme, était pratiquée d'une façon à la fois plus personnelle et profonde en lien avec la politique.

Mais si, pour Grant, la religion devait faire partie intégrante de la société et jouer un rôle social important, elle devait faire le faire d'une façon *indirecte* dans le processus politique, en informant les membres de la communauté. Nos institutions ne devraient pas nous séparer des vérités transmises à travers les temps, ni nous enlever le sens du *sacré* : que la foi et la justice, la spiritualité et la vie publique/politique fonctionnent ensemble,¹²⁹ ce qui va quelque peu à l'encontre du sécularisme promulgué par les avancées libérales.¹³⁰ Grant marche d'ailleurs dans les traces des penseurs prémodernes qui associaient politique, philosophie et théologie dans un même ensemble,¹³¹ semblable à la tradition philosophique scholastique pérenne évoquée plus haut. Grant semble avoir été mis à leur école, selon Rigelhof, grâce à ses proches amis du collège Balliol à Oxford :

[...] the pursuit of beauty, truth, and goodness through art, music, literature, philosophy, and religion was far more important than financial or social success. [...] They are young men who take religion and art and morality

¹²⁸ Edited by Ian Angus, Ron Dart, and Randy Peg Peters, *Athens and Jerusalem: George Grant's Theology, Philosophy and Politics*, p. 256.

¹²⁹ Edited by Ian Angus, Ron Dart, and Randy Peg Peters, *Athens and Jerusalem: George Grant's Theology, Philosophy and Politics*, p. 21.

¹³⁰ La sécularisation est une maxime du libéralisme classique.

¹³¹ T. F. Rigelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 72.

seriously. He's intoxicated by their vision of a world where economic progress and material prosperity are not the be all and the end-all of life.¹³²

Bref, la nature du libéralisme américain, que Grant associe étroitement au capitalisme et à l'individualisme, pose donc un danger pour le Canada en lui enlevant cette conception organique. Une telle compréhension du monde et de la personne mène inévitablement à l'individualisme, lequel est présent et domine, selon Grant, dans la société américaine libérale. Le libéralisme, disait-il, surtout dans sa forme américaine, doit alors être écarté pour que le Canada puisse repousser l'individualisme et défendre son caractère conservateur. Un tel individualisme va à l'encontre des traditions conservatrices canadiennes qui croient en une société organique¹³³, avec la religion qui joue le rôle de sauvegarde et devient le ciment de la communauté.

From lamenting the disappearance of Canada in the American empire, he [Grant] has gone on to describe how the imperatives of modernity [le libéralisme] are forcing all mankind toward a world order in which traditional concepts of justice, freedom and individual worth will be threatened by an awesome tyranny. From an early liberal faith that Western societies could further human excellence [utilisant la raison humaine]... all democratic politics... are irrelevant in a world which is governed by technology and bureaucracy. Finally, he is even prepared to speculate that the entire Western experience has been some sort of gigantic error...¹³⁴

La citation de Taylor illustre à quel point Grant (dans un style presque nostalgique et romantique) craint un monde mené par la technologie et la bureaucratie; un monde qui, comme il l'enseignait à ses étudiants, nuit à notre capacité de savoir qui nous sommes vraiment. Selon Grant, ce n'est qu'à travers l'expérience du divin dans la nature que nous

¹³² *Ibid.*, p. 42-44.

¹³³ Charles Taylor, *Radical Tories.*, p. 110.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 154, 1.

pouvons nous connaître, donc le conservatisme (et par extension le système politique) doit souscrire à cet entendement de la personne et du monde.¹³⁵

2.4 Conclusion

Grant était conscient des obstacles se dressant, dans l'avenir, contre le conservatisme, et cela se trouve partout dans ses écrits. Les conservateurs sont d'ailleurs souvent habités par le pessimisme quant à l'avenir de leur idéologie; maints conservateurs indiquent qu'un tel avenir (s'il existe réellement) n'est pas prometteur¹³⁶. Alors où trouveront-ils la solution? Qui prendra la relève? En revenant à Taylor et à la fin de *Radical Tories*, il se demande autant que Grant lui-même s'il y a effectivement un avenir possible pour le conservatisme.¹³⁷ L'historien Donald Creighton, conservateur aussi interrogé par Taylor, ne voit de son côté aucun facteur qui unifierait les conservateurs au sein d'une même famille.¹³⁸

Il est alors possible d'envisager Grant comme un genre de prophète du conservatisme de son époque; et par une sorte d'ironie, un prophète qui démontre plus les faiblesses que les forces de cette idéologie. À travers ses écrits, il n'a pas réussi à offrir de réponses adéquates aux questions qu'il posait face à la destruction du Canada—révélateur diront certains—par rapport à la nature réactionnaire du conservatisme. Est-ce que nous pouvons constater que c'est la « modération » quant à l'avenir du

¹³⁵ T. F. Rigelhof, *George Grant : Redefining Canada*, p. 79-80.

¹³⁶ Voir les textes réunis par William Gairdner, *After Liberalism. Essays in search of Freedom, virtue, and Order*.

¹³⁷ Charles Taylor, *Radical Tories*, p. 125.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 26, 4.

conservatisme qui est son unique message? Grant était-il le porte-parole intellectuel du message du conservatisme de son époque? A-t-il agit comme une sorte de système d'alarme avertissant que les forces transformatrices du libéralisme et de la modernité avancent trop rapidement? C'est peut-être la raison pour comprendre le pessimisme qu'on décèle dans sa pensée.

Le conservatisme qu'il a connu et qu'il a tenté d'encourager n'était point capable de vraiment renverser le « nouvel ordre du monde » mené par le libéralisme. Cette perte de vigueur du conservatisme signale la défaite éventuelle du Canada à ses yeux. Or, le conservatisme peut-il renaître, tel un phénix de ses cendres? Est-ce que le conservatisme peut vraiment évoluer et s'adapter au dynamisme d'un courant de pensée qui ne semble pas perdre son élan depuis quelques siècles déjà? Le conservatisme du style de Grant semble faire vieille mode, voire vieux monde. Existe-t-il alors un conservatisme capable de survivre dans la société moderne du Canada? C'est ici que nous tournons notre attention vers le conservatisme de Preston Manning et du Parti réformiste, une formation politique qui voulait justement répondre à ces interrogations.

III. PRESTON MANNING

Tout au long de sa carrière, George Grant s'est contenté de demeurer dans le milieu académique et dans les cercles intellectuels. Au contraire, Preston Manning s'est pleinement engagé dans la politique pour y laisser sa marque, même si celle-ci n'a pas aussi fructueuse qu'il l'avait prévue. Sans jamais avoir été élu Premier Ministre du pays, Manning est quand même parvenu à devenir le chef de l'opposition officielle de 1997 jusqu'à l'an 2000. De plus, le Nouveau Parti conservateur fédéral d'aujourd'hui trouve ses racines presque deux décennies auparavant, soit jusqu'au Parti réformiste fondé par Manning en 1987. Comme nous l'avons fait avec Grant, nous allons tourner notre regard vers la pensée de Manning au regard des concepts clés soulignés à travers ce mémoire. C'est surtout parce qu'il représente un autre courant du conservatisme canadien, plus éloigné des rives tory, et qu'on présume plus religieux et plus américain, qu'il faut examiner ce courant du conservatisme.

Né le 10 juin 1942 à Edmonton, Preston Manning a grandi durant l'époque où son père Ernest Manning gouvernait l'Alberta en tant que Premier-ministre avec le Parti du Crédit social (CS). Au moment où Ernest Manning est devenu Premier Ministre, en 1943, le CS albertain possédait déjà une influence nationale discernable durant la première moitié du 20^e siècle. D'autres partis créditistes sont apparus ailleurs au Canada, dont le Québec, plusieurs de ces partis partageant d'ailleurs certains traits idéologiques. Nous désirons par contre laisser de côté ces autres groupes, notamment le Parti CS du Québec, puisque le CS albertain sous Ernest Manning a été le vrai générateur de cette tradition

conservatrice que nous tenterons de mieux comprendre. Il faut enfin se rappeler que le CS avait aussi une présence fédérale, mais l'incarnation fédérale du créditisme n'a obtenu que peu de succès électoral en comparaison avec son homologue provincial en Alberta.

Or, une personne responsable d'avoir transporté fidèlement l'esprit du CS provincial de l'Alberta d'Ernest Manning vers la scène politique fédérale a été son fils, Preston. Par contre, cela ne s'est pas effectué par l'intermédiaire du parti du CS, mais par le nouveau parti fondé par Preston Manning : le Parti réformiste du Canada. Cette formation, sous sa direction, a connu un certain succès, et elle a joué le rôle de catalyseur pour la carrière nationale de Stephen Harper et plusieurs autres conservateurs comme Jason Kenney. C'est dans ce contexte qu'il importe de comprendre davantage la pensée de Preston Manning en association à son prédécesseur et mentor¹³⁹ (Ernest Manning) ainsi qu'à son successeur (Stephen Harper), question d'y discerner une continuité de tradition d'idées. Manning admet lui-même l'impossibilité de comprendre le réformisme albertain sans remonter jusqu'à William Aberhart, ce qui permet de comprendre la portée de ce mouvement politique rattaché à son père et à W. Aberhart.¹⁴⁰

Preston Manning n'a toutefois pas commencé sa carrière avec les réformistes. Sachant peut-être que le territoire provincial était celui de son père, et attristé par les résultats décevants du CS au niveau fédéral, Preston Manning s'est présenté aux élections fédérales de 1965 comme créditiste, mais n'a pas réussi à se faire élire. Persuadé, éventuellement, que le CS albertain, avec son caractère unique à cette région du pays, ne

¹³⁹ Preston Manning, *Think Big*, p. 1.

¹⁴⁰ *Ibid.*, *The New Canada*, p. 7.

pourrait jamais vraiment être populaire à l'échelle nationale, il a temporairement laissé les rangs du CS pour explorer d'autres avenues.¹⁴¹ Plus tard dans les années 80, avec son retour dans la politique, il a tenté de créer un nouveau mouvement pour rassembler l'Ouest et, par conséquent, canaliser le mécontentement envers l'aliénation de l'Est au sein d'un nouveau parti politique. C'est effectivement ce Parti réformiste qu'a rejoint le jeune Stephen Harper¹⁴².

Après un certain succès électoral durant la fin des années 80, le nouveau Parti réformiste fondé par Manning remporta 52 sièges durant les élections fédérales du 25 octobre 1993, à la grande surprise de tous. Son célèbre slogan « *The West wants in* » a réussi à attirer l'attention des Canadiens de l'Ouest, mais le succès de ce nouveau parti aux élections a attiré également l'attention des Canadiens de l'Est, pour qui il a fallu prendre au sérieux ce nouveau mouvement. L'idée selon laquelle le Parti réformiste représentait le mécontentement de l'aliénation de l'Ouest est évidente, et révéla le besoin pour un parti ayant comme objectif de défendre les intérêts de l'Ouest, comme le faisait le Bloc québécois pour le Québec. Cependant, les idées défendues par le Parti réformiste de Preston révélèrent une certaine nouveauté dans la politique canadienne fédérale que le Bloc (l'autre nouveau parti politique) n'avait pas pu apporter. Une citation de Preston Manning semble illustrer cette mentalité différente—celle de défendre des valeurs non seulement politiques ou culturelles, mais aussi religieuses :

In many parts of the world, people [de profession chrétiennes par exemple] with deeply held values that have been ignored or rejected by pragmatic and

¹⁴¹ Il œuvrait au sein d'une entreprise de consultation jusqu'à son retour en politique, en 1984.

¹⁴² William Johnson, *Stephen Harper and the future of Canada*, p. 58 et suivantes.

supposedly “value-free” politicians [séculiers] have organized themselves into political movements or interest groups to bring their values more effectively to bear on public policy making through concerted political action.¹⁴³

Ainsi, le thème de la religion était et demeure toujours rattaché à Preston Manning et à son parti. Il est donc pertinent pour notre recherche sur le discours religieux au Canada.

3.1 Contexte historique : Le créditisme

La section qui suit sera divisée en fonction des personnages importants associés au créditisme social et qui ont par la suite marqué la pensée de Preston Manning. Mais commençons d’abord par l’explicitation du créditisme social car les racines du mouvement réformiste se trouvent en Alberta, à l’époque de William Aberhart, qui luttait contre le gouvernement fédéral pour les mêmes raisons que ses prédécesseurs au gouvernement. À plusieurs niveaux, Aberhart sentait la poigne du gouvernement fédéral qui, par exemple, était contre les actions du CS albertain alors qu’il a voulu contrôler les banques, une responsabilité appartenant au gouvernement fédéral. Le soutien du mouvement provenait aussi des gens de la base (*grassroots*) qui se sentaient en opposition à Ottawa—c’est-à-dire éloignés et aliénés—une réalité autant politique que physique.

Il n’est pas possible, dans ce travail, d’examiner d’une façon satisfaisante la portée du populisme présent dans le mouvement créditiste qui s’est propagée jusqu’au Parti

¹⁴³ Preston Manning, *The New Canada*, p. 103.

réformiste par le biais du fils d'Ernest Manning. Cependant, il est important de comprendre dans quelle mesure cette aliénation politique influença la tradition conservatrice des députés réformistes qui étaient présents à Ottawa. Alvin Finkel relate combien l'approche des réformistes au gouvernement reflétait un populisme engendré par leur sensibilités *grassroots* : « *Historians have tended to underrate the importance of the grassroots Social Credit organization because, in Social Credit philosophy, experts, not party members, determined the details of policy.* »¹⁴⁴ Laisant alors de côté pour l'instant le populisme de Manning, nous allons analyser les influences sur sa personne et sa rhétorique religieuse dans la politique en commençant avec l'influence de William Aberhart.

i. William Aberhart

En parlant du Crédit social (CS), il faut bien évoquer William Aberhart (autrement connu sous le nom de *Bible Bill* à cause de son activisme chrétien) qui fut le mentor et prédécesseur d'Ernest Manning. Il servit en tant que Premier Ministre de l'Alberta de 1935-1943. Il est responsable en grande partie pour la transformation d'une philosophie de la répartition des richesses (teintée d'un socialisme chrétien) à un *mouvement*, et par la suite à un *parti politique provincial*.

Directeur d'école et prêcheur évangélique à la radio, il attirait les foules non seulement par sa personnalité imposante et sa prédication au ton solennel,¹⁴⁵ mais

¹⁴⁴ Finkel, Alvin. *The Social Credit Phenomenon in Alberta*. p. 47.

¹⁴⁵ Lloyd Mackey, *Like Father, Like Son: Ernest Manning & Preston Manning*, p. 18.

surtout avec la promesse d'un avenir meilleur pour les Albertains par l'intermédiaire de nouvelles mesures économiques. En conséquence, il tâcha de créer un nouveau parti politique provincial, le CS, qui avait comme but de faire sortir les Albertains de leur misère économique de la période des années 1930 avant la venue de la prospérité qui sera apportée par la découverte du pétrole. Toutefois, derrière le programme visant l'amélioration de leur sort économique, Aberhart tenta de propager, voire de susciter, un esprit chrétien dans son travail politique et religieux (souvent difficile à distinguer chez lui). Animé par le désir de convertir la société par l'Évangile, ce désir le mena à fonder un institut biblique¹⁴⁶ à Calgary. Il fut convaincu de l'usage de la Bible comme étant sur sorte de guide pratique pour se débarrasser de certains problèmes associés à la pauvreté.¹⁴⁷

Protestant évangélique, chrétien « dispensationaliste »¹⁴⁸ et fondamentaliste¹⁴⁹ : voilà quelques termes associés à sa pensée.¹⁵⁰ Son image et sa popularité, renforcée par un air de piété, d'honnêteté et de vertus chrétiennes, faisaient en sorte que sa renommée — et celle rattachée à son parti — entraînerait les critiques des adversaires. Il misait sur « droiture » morale pour se maintenir au pouvoir, un phénomène qui se perpétua comme stratégie politique en Alberta. Selon Manning, il se considérait comme un éducateur (et moi j'ajouterais prêcheur) avant d'être politicien.¹⁵¹

¹⁴⁶ Calgary Bible Prophetic Institute, 1927.

¹⁴⁷ Lloyd Mackey, *Like Father, Like Son: Ernest Manning & Preston Manning*, p 21.

¹⁴⁸ Le dispensationalisme est un système de théologie qui fournit une approche biblique à l'interprétation de l'histoire, à la révélation progressive de la vérité, sur la base du règne souverain de Dieu. Il concerne la façon particulière dont Dieu administre son règne sur le monde comme il atteint progressivement son objectif.

¹⁴⁹ T.C. Byrne, *Alberta's Revolutionary Leaders*, p. 78.

¹⁵⁰ Mackenzie, Nadine, *Preston Manning : réformiste de l'Ouest*, p.13.

¹⁵¹ Preston Manning, *The New Canada*, p. 10.

Le programme économique d'Aberhart n'était pas difficile à expliciter; il s'agissait de régler le problème de base au sein du capitalisme qui s'est dévoilé durant la Grande crise économique avec des solutions avancées par l'ingénieur britannique, Clifford Hugh Douglas. Selon ce dernier, le capitalisme moderne a réussi (ou *peut* réussir) à générer un excès de produits pour répondre aux besoins des individus, alors même que les consommateurs n'ont pas assez d'argent ou de crédit pour profiter de cette surabondance. Le remède du CS est donc formulé simplement et comme le dit l'historienne amateur Nadine Mackenzie : « Pour remédier au décalage entre les dépenses possibles des consommateurs et la production, Douglas propose que le gouvernement verse régulièrement des sommes d'argent qualifiées de « dividendes sociaux » à tous les citoyens. »¹⁵²

Aberhart a tenté de réaliser cette politique qui correspondait d'une certaine façon au socialisme. Il commença à incorporer les grandes lignes du CS de Douglas dans ses discours publics et après peu de temps—avec la diffusion de sa prédication à la radio—on entendait parler du CS partout dans la province. En tant que pasteur protestant assidu, il mêla les théories économiques du CS avec sa foi chrétienne, engendrant comme résultat un genre de socialisme chrétien,¹⁵³ dirigé et réglementé par un gouvernement paternaliste. Désillusionnés avec l'Est du pays et alimentés par leur foi, les Albertains de souches rurales ont pris à cœur le message d'Aberhart, il a été élu Premier Ministre le 3 septembre 1935. Les Albertains n'ont pas voté pour le Crédit social purement pour des

¹⁵² Nadine Mackenzie, *Preston Manning : Réformiste de l'Ouest*, p. 32.

¹⁵³ T.C. Byrne, *Alberta's Revolutionary Leaders*, p. 80-81.

raisons économiques,¹⁵⁴ puisque l'attrait d'un gouvernement animé par une ferveur religieuse éleva le parti au-dessus des autres choix politiques (les socialistes, entre autres) qui promettaient eux aussi des mesures économiques semblables.

Une fois au pouvoir, Aberhart mena le gouvernement créditiste jusqu'à sa mort, 8 ans plus tard, en 1943, sans jamais avoir réalisé complètement la devise économique originale du CS. Quoique ses intentions aient été bonnes, la réalité des finances publiques ne permettait pas les mesures économiques promises aux Albertains. Les demandes continues d'Aberhart au gouvernement de Mackenzie King pour des fonds fédéraux ne furent pas fructueuses, et donc cela intensifia l'animosité entre les deux échelons gouvernementaux. Ce que nous pouvons appeler l'esprit de « rébellion » du CS a connu une recrudescence à cette époque, pour connaître d'autres épisodes de fièvre, si on peut dire, par la suite.¹⁵⁵

C'était aussi à l'époque d'Aberhart que les hommes d'affaires américains ont répondu à son invitation—encore une fois à l'encontre d'Ottawa—de venir investir en Alberta, et que les grandes compagnies pétrolières des É.-U. s'établirent peu après. Aberhart ne se souciait pas du mécontentement d'Ottawa¹⁵⁶ face à ses entretiens politique et pseudo diplomatique « albertains » avec les É.-U. (une compétence fédérale). Il se sentait d'ailleurs plus à l'aise avec les Américains, notamment avec l'héritage baptiste

¹⁵⁴ Alvin Finkel, *The Social Credit Phenomenon in Alberta*, p. 9.

¹⁵⁵ Une dynamique qui se reproduisit envers l'Alberta à plusieurs reprises par maints Premier Ministres fédéraux, notamment Pierre E. Trudeau.

¹⁵⁶ Le gouvernement fédéral éprouvait également un ressentiment par rapport à l'ingérence de l'Alberta dans le système bancaire, une autre compétence fédérale.

et la rhétorique religieuse et évangéliste du sud s'accordaient convenablement à son *Weltanschauung*; ils furent bien reçus.

Deux éléments caractéristiques du CS d'Aberhart doivent être retenus pour notre propos, et les deux ont rapport aux deux thèmes soulignés dans ce mémoire.¹⁵⁷ Le créditisme d'Aberhart est animé d'un **esprit rebelle** (conception du Canada) contre Ottawa qui remonterait, selon C. B. Macpherson, au « quasi-colonialisme » dans lequel la province se trouvait avant 1905¹⁵⁸ ainsi que d'un **conservatisme social** (peu de séparation entre le religieux et le politique), les deux étant quelque peu uniques au conservatisme provenant de l'ouest du pays, surtout de l'Alberta. Ces particularités caractérisent en quelque sorte la tradition conservatrice que nous pouvons tracer jusqu'aux conservateurs de Harper au 21^e siècle.

Aberhart meurt le 23 mai 1943 à Vancouver. Il ne demeurait plus en Alberta parce que sa popularité avait été grandement réduite auprès des Albertains, surtout dans les classes urbaines. Sa gouvernance fut parfois caractérisée par un manque d'identité nettement *politique*, c'est-à-dire une idéologie non-religieuse qui lui était propre et qui était claire pour les créditistes comme pour les électeurs. Au sein du parti on trouvait à la fois des partisans de toutes souches de la société et de toutes convictions : socialistes, capitalistes, populistes, etc. Il semble que *Bible Bill* n'avait pas le savoir-faire requis pour unir tous les créditistes sous une même bannière et un programme commun. Par contre, une chose était claire pour l'identité du CS : aux origines, il était un mouvement

¹⁵⁷ Conception du Canada et l'interpénétration du religieux et du politique.

¹⁵⁸ C. B. Macpherson, *Democracy in Alberta: Social credit and the Party system*, p. 6-10.

économique chrétien, et Aberhart est mort en chrétien convaincu. Le rôle essentiel de la religion dans la vie sociale accordé par le CS constitue son héritage.

ii. Ernest Manning

La responsabilité de mener le parti est tombé sur les épaules de son protégé, Ernest Manning, secrétaire de la province sous Aberhart, et ministre du Commerce et de l'industrie. En effet, Ernest Manning, le père de Preston, qui a gouverné « *as Canada's most powerful politician back when men wore hats* »¹⁵⁹, et qui fut Premier Ministre pendant deux décennies sera toujours évoqué dans les discussions du CS. Sous sa direction, le CS resta au pouvoir pendant presque trois décennies et élaborait une identité plus déterminée politiquement parlant. Selon le professeur Alvin Finkel, c'est grâce à Ernest Manning si le CS s'est orienté vers un discours et un programmes pro-capitalistes. Le résultat fut le départ de plusieurs radicaux (dont plusieurs étaient créditistes dès la fondation du parti) puisqu'ils avaient perdu espoir dans le parti qui leur avait jadis donné de larges marges de manœuvre.¹⁶⁰

Né en 1908, à Carnduff, en Saskatchewan, Ernest Manning est responsable d'avoir non seulement transformé le CS, mais d'avoir également transformé sa province d'adoption, l'Alberta. En se débarrassant des tendances socialistes — courtisées autrefois par Aberhart — Ernest Manning était animé par la mentalité de l'époque suivant la Deuxième Guerre mondiale; une époque marquée par une peur et une aversion politique

¹⁵⁹ Brian Brennon, *The Good Steward : The Earnest C. Manning Story*, p.VI.

¹⁶⁰Alvin Finkel. *The Social Credit Phenomenon in Alberta*. p. 82.

grandissante pour le socialisme. Cette appréhension a souvent été (sinon toujours) associée au nouvel adversaire du Canada et vainqueur de guerre, l'Union soviétique. Il était alors question de repousser cette idéologie considérée comme impie et athée, ce qui était conforme à la tradition fortement chrétienne sur laquelle s'appuyait le CS.

Il est aussi possible de constater le rapport plus intime d'Ernest Manning avec le capitalisme, qui est vu comme étant la solution de rechange au socialisme sur le plan idéologique mais aussi parce que le socialisme va à l'encontre de ses croyances concernant l'autodétermination de l'individu.¹⁶¹ Selon lui, l'individu, spécifiquement le chrétien, n'atteint le salut que par ses propres efforts et non pas par l'intermédiaire de l'État, c'est-à-dire à partir d'un programme social ou économique mis en place par l'État. Le conservatisme d'Ernest Manning ressemblait à celui en vigueur aux É.-U. (centré sur l'individu) et différent de celui de Grant (centré sur la communauté). Ce faisant, Ernest Manning s'éloigne des rives tory (anglais/britannique) côtoyées par Aberhart, qui souscrit à un gouvernement paternaliste pour se diriger vers une tradition beaucoup plus « américaine ».

Même en s'éloignant des courants créditistes de William Aberhart, Ernest Manning a toujours été convaincu de l'importance de l'image du « bon chrétien » pour lui-même comme pour le parti. Ernest Manning a donc préservé l'impression de la religiosité au Parti du Crédit social afin de garder une image chrétienne et ainsi être bien vu de l'électorat albertain. Le discours religieux incita une rhétorique religieuse marquée qui n'était jamais trop éloignée du parti. « *Godless Materialism Condemned : Convention*

¹⁶¹ Murray Dobbin, *Preston Manning & The Reform Party*, p. 9.

Speakers Urge Return to God as Necessary to Survival », pouvait-on lire sur la première page du *Canadian Social Crediter* de décembre 1950.¹⁶²

Pourtant, comme le remarque Alvin Finkel, Ernest Manning a tenté d'expliquer sa politique en termes purement séculiers,¹⁶³ une différence notable par rapport à Aberhart. Cela ne veut pas dire qu'Ernest Manning n'était pas un chrétien assidu comme ce dernier, ou bien qu'il voulait séparer sa foi de sa fonction publique. Au contraire, il était lui-même convaincu de l'importance pour le chrétien d'incorporer une dimension religieuse à son travail, surtout si l'on se trouve dans le champ de la politique. Finkel cite Ernest Manning :

There is no way in which a truly born-again Christian can divorce his own nature from any phase of his activities from that time on nor would he ever desire to do so. It has always been my belief that there is a great need for Christian men and women in public life for, after all, if we are going to have our public affairs guarded by those who appreciate and know the importance of spiritual matters how can we expect other than more materialism and more godlessness to develop in our land. In my opinion it is completely contrary to the Scriptures that Christians, who are intended to be the salt of the earth should avoid the field of public life where the influence of their Christian experience is so desperately needed.¹⁶⁴

Donc, tandis qu'Ernest Manning était animé d'un esprit chrétien similaire à celui d'Aberhart, il n'a pas voulu promouvoir des fins religieuses (dispensationalistes par exemple) comme objectif de sa politique. Là où il a pu effectivement prendre la relève d'Aberhart, ce fut par une filiation encore plus intime avec les investisseurs américains. Il est possible de constater qu'Aberhart partageait une affinité religieuse avec les Américains, alors que pour Ernest Manning, c'était plutôt une question d'affinité

¹⁶² Alvin Finkel, *The Social Credit Phenomenon in Alberta*, p. 136.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 137

¹⁶⁴ Alvin Finkel, *The Social Credit Phenomenon in Alberta*, p. 141.

économique. Durant le mandat d'Ernest Manning, l'industrie pétrolière a atteint son plein développement. Et les promesses de dividendes créditistes disparurent : « *Most of the province's operating budget in the Social Credit years went into health, education, public welfare, and highway expenditures.* »¹⁶⁵

Toujours en suivant les grandes lignes de la tradition établie par Aberhart, le CS, sous Ernest Manning, était maintenant marqué par un nouveau caractère et il est finalement devenu un parti avec une plateforme mieux définie. L'évolution, commencée par un simple mouvement, était réussie. Le Parti CS est ainsi à remplacer les autres partis de l'Alberta comme « le » parti *contra* les libéraux et les socialistes; en d'autres termes le CS était devenu de facto le « Parti conservateur » par excellence en Alberta.¹⁶⁶ Spécifiquement, il était devenu un parti de conservatisme subtilement social, avec une affinité pour la droite économique, teintée par la droite de style « américain ». Le socialisme politique est alors disparu du parti, mais la rhétorique religieuse est demeurée avec une portée plus modérée. C'est dans ce milieu, en tant que fils du Premier Ministre albertain, que germèrent les idées politiques de Preston Manning.

3.2 Conception du Canada

En ce qui concerne la conception du Canada par rapport à la pensée de Preston Manning, ce fut le fruit d'un processus de maturation de cette tradition du CS commencée en Alberta par William Aberhart et Ernest Manning. Concernant l'interpénétration du

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 189-190.

domaine religieux et politique, nous aborderons ce thème à la lumière de cette même tradition dans la prochaine section de ce mémoire. Comme nous l'avons signalé auparavant, la tradition du CS qui a commencé en Alberta avec Aberhart se caractérisait par l'« esprit rebelle ». Nous observons ce même esprit présent durant la carrière d'Ernest Manning, et qui a suivi son cours avec son fils Preston. Par contre, l'esprit rebelle de Preston Manning s'est traduit par un populisme politique en opposition au statu quo fédéral typique de « Parti libéral versus Parti conservateur » à Ottawa¹⁶⁷. En effet, Preston Manning savait qu'un esprit de rébellion en tant que tel n'obtiendrait que peu de succès électoral à l'échelle nationale. Il fallait surmonter le simple désir de défendre l'Ouest.

Il est donc possible de constater que les avancées du nouveau Parti réformiste dans l'Ouest sous Manning se fondent sur le mécontentement avec les partis politiques traditionnels des libéraux et conservateurs.¹⁶⁸ La désillusion des électeurs conservateurs avec le gouvernement conservateur de Brian Mulroney a pris de l'ampleur avec les actions de ce dernier, surtout dans son choix d'accorder le contrat des avions chasseurs F-18 à une compagnie du Québec plutôt que du Manitoba. Le choix d'offrir le contrat à une compagnie dans l'est du pays plutôt que dans l'Ouest ne passa pas inaperçu, la compagnie de Winnipeg offrant un coût plus économique et un travail de qualité supérieure.

Néanmoins, Mulroney finit par choisir Montréal en raison de « l'intérêt national » malgré sa supposée promesse d'appuyer l'Ouest. Cette décision notoire donna une

¹⁶⁷ David Laycock, *The New Right and Democracy in Canada*; Trevor Harrison, *The Passionate intensity*.

¹⁶⁸ Tom Flanagan, *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative Movement*, p. 51.

impulsion au projet de Preston Manning de donner vie à un nouveau parti politique qui canaliserait l'« esprit rebelle » déjà présent dans l'Ouest. Dans son livre *The New Canada*, qui sert de *manifesto* personnel au mouvement réformiste, Manning dédie un chapitre entier à l'aliénation de l'Ouest et débute expressément avec Louis Riel comme allusion ironique de sa part et de ses amis Métis en comparant le mouvement réformiste à la rébellion de Louis Riel.¹⁶⁹

Pour emprunter l'expression de Tom Flanagan, penseur conservateur et homme de confiance de Manning pendant plusieurs années : « *In strategic terms, he was proposing not a Party of the Right but a Party of the West.* »¹⁷⁰ Cela explique la raison pour laquelle Manning ne tenta pas de travailler au sein du Parti conservateur fédéral existant (au grand désespoir de son ami Joe Clark). Il ne voulait pas « renouveler la droite » en tant que telle, ni « créer une nouvelle droite ». Il faut se rappeler que grâce à son populisme, Manning autant que possible n'adhérait pas aux positions traditionnelles de droite/gauche; une vision expliquée dans son livre et signé par son père, *Political Realignment*.¹⁷¹ Son mécontentement à la fois idéologique et politique envers l'échiquier politique établi du pays faisait donc partie intégrante de sa philosophie. Tom Flanagan rappelle, dans la préface de son livre, l'exploit de Preston Manning :

In twelve fast-moving years, with no initial political assets beyond meticulously crafted ideas about social conservatism and the ideals of populist politics, Manning created the most clearly defined alternative to the

¹⁶⁹ Preston Manning, *The New Canada*, p. 20, 118, 259.

¹⁷⁰ Tom Flanagan, *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative Movement*, p. 53.

¹⁷¹ Par exemple, son populisme lui permettait une vision beaucoup plus ouverte quant à la position politique exacte d'un parti.

Liberal Party and its malleable brand of liberalism that Canada had seen in seventy years.¹⁷²

Le nom choisi, le Parti *réformiste*, avait donc une pertinence qui découlait de l'histoire politique albertaine; il voulait effectivement apporter un certain nombre de changements, voire de *réformes*, aux politiques canadiennes, surtout contre le Parti libéral. Il faut dire par contre que—à l'exception peut-être du Sénat—les réformistes voulaient toujours travailler au sein du système existant sans vouloir tout réformer.¹⁷³ Il était alors question de défendre les intérêts de l'Ouest et d'offrir à tous les Canadiens une voie nouvelle à propos du fédéralisme canadien. En somme, ce « nouveau » Canada serait marqué par une certaine décentralisation politique¹⁷⁴ au contraire de l'approche libérale jugée trop centralisatrice.

Manning avance donc une nouvelle conception du Canada—pour reprendre le titre de son livre—caractérisée non pas par le conflit d'une société envers une autre (les Français contre les Anglais), mais par un conflit idéologique entre ceux soutenant ce qu'il appelle le « vieux » Canada et ceux épousant le « nouveau » Canada.¹⁷⁵ Dans la préface de son livre il explicite davantage sa conception de ce nouveau Canada :

Reformers seek a New Canada—a Canada which may be defined as “a balanced, democratic federation of provinces, distinguished by the sustainability of its environment, the viability of its economy, the acceptance of its social responsibilities, and the recognition of the equality and uniqueness of all its citizens and provinces.”¹⁷⁶

¹⁷² Frank Dabbs, *Preston Manning: The Roots of Reform*, p. viii.

¹⁷³ Preston Manning, *The New Canada*, p. 132.

¹⁷⁴ Preston Manning, *The New Canada*, p. 318.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. viii, 249, 282-284.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. viii.

Cette citation exprime bien son point de vue sur cette « fédération des provinces » à l'intérieur de sa conception du Canada. Preston Manning, avec son père Ernest, avait proposé en 1970 une stratégie politique à la saveur américaine, *Request for Proposals and Society Contracts*, pour faire avancer son projet de « fédération des provinces ». Ce serait une tournée aux É.-U. qui aurait amené Preston Manning à avancer l'idée d'un gouvernement limité à jouer le rôle de simple fonctionnaire/gestionnaire de l'État qui « définit les buts et les normes, distribue les subventions, attribue les contrats et vérifie les résultats. »¹⁷⁷ Il est alors question d'un gouvernement qui serait moins impliqué dans l'économie et la gestion de l'État, car les communautés et groupes sociaux naturels qui se développent (en référence au premier chapitre) peuvent, aux yeux de Manning, se débrouiller sans l'ingérence d'un gouvernement libéral. Ce genre de gouvernement fédéral voulu par Manning reflète donc une sensibilité capitaliste. Il est différent du paternalisme ou du socialisme avancé par d'autres groupes présent au Canada depuis quelque temps. Comme le soutient Boily, en se référant au populisme qui a caractérisé Manning, « ...le populisme peut tout aussi bien se greffer à une idéologie de tendance libérale sur le plan économique qu'à un programme politique au socialisme. »¹⁷⁸

Ici nous pouvons rappeler que George Grant, de son côté, était contre une telle conception « capitaliste » ou « économique » de la société et du gouvernement. Bien qu'il ne soutenait pas le conservatisme de l'Ouest ni les idées derrière celui-ci en raison de

¹⁷⁷ Nadine Mackenzie, *Preston Manning : Réformiste de l'ouest*, p. 105.

¹⁷⁸ Frédéric Boily, *Mario Dumont et l'Action démocratique du Québec entre populisme et démocratie*, p. 17.

leurs positions qui étaient vues comme étant sectaires à ses yeux,¹⁷⁹ il croyait qu'une conception de gouvernement capitaliste telle que voulue par Preston Manning menaçait l'État canadien. Toujours défenseur du gouvernement paternaliste à la tory britannique, il repoussait l'idée du gouvernement ouvertement et profondément capitaliste du style de la droite américaine. Dans son étude de Preston Manning, Nadine Mackenzie formule la pensée de celui-ci par rapport à ce type de gouvernement :

L'idéologie de ce nouveau parti repose sur la conception d'un pays libre entreprise et d'entreprises privées où l'harmonie règne entre employeurs et employés, et où les entrepreneurs vont résoudre toute difficulté puisque la privatisation a la priorité. Le parti réclame des gouvernements provinciaux plus forts, un gouvernement centralisé plus faible, un contrôle serré des dirigeants politiques élus par les citoyens qu'ils représentent, et la même opportunité pour tous, sans aide spéciale à qui que ce soit.¹⁸⁰

Quoique ce type de capitalisme soit rejeté en principe par Grant, il existe néanmoins un terrain commun entre lui et Manning. Alors qu'il est en désaccord avec le concept du Canada défendu par les réformistes, il serait satisfait avec le renouvellement, quel qu'il soit, du discours religieux dans la politique. En fait, le mélange du discours religieux et politique signalé par Burke au 18^e siècle est le lieu de rencontre pour ces deux conservateurs de différents milieux. C'est vers cette rhétorique religieuse que nous tournons maintenant notre attention.

¹⁷⁹ Il faut tenir compte de l'esprit fort nationaliste duquel Grant était animé tout au long de sa vie.

¹⁸⁰ Nadine Mackenzie, *Preston Manning: réformiste de l'Ouest*, p. 7.

3.3 Interpénétration du religieux et du politique

Comme nous l'avons fait avec le thème de la conception du Canada, nous devons analyser la pensée de Manning par rapport au religieux en fonction de cette tradition que nous avons abordé jusqu'à présent. La rhétorique religieuse est un enjeu important pour Manning, comme elle l'a été pour ces prédécesseurs. Pourtant, dans son cas, elle se distingue quelque peu. Elle est avant tout un élément important pour Manning, sinon essentiel, mais *non* constitutif de la politique en tant que telle. Alors qu'Aberhart était un conservateur social assidu et même « dispensationnaliste », et que Manning père était par la suite un conservateur social moins accentué, Preston Manning se voulait un conservateur social réservé et circonspect. En d'autres termes, il ne cherchait pas la conversion de la société par une rhétorique religieuse explicite, mais il permettait plutôt à sa foi d'informer ses décisions à la fois personnelles et publiques, de manière semblable à son père. Bien que les trois forment un genre de tradition qui a évolué, les conservateurs Aberhart/Ernest/Preston se sont distingués de Grant par rapport à leur conception du Canada. Par contre, là où tous ces acteurs concernés se trouvent sur un terrain commun, c'est dans le champ de la rhétorique religieuse.

Comme l'a fait son père par rapport à Aberhart, Preston Manning a en quelque sorte continué la dynamique avec le Parti réformiste voulant atténuer la portée du socialisme chrétien dont le CS était teinté, surtout à ses débuts. Il serait en conséquent trop facile d'accorder l'étiquette de « politicien chrétien » à Manning par un jugement superficiel de sa personne. Son successeur, Stockwell Day, serait plus à l'aise d'accepter

cette étiquette, semblable ici au candidat présidentiel américain Mike Huckabee¹⁸¹. Une telle étiquette fait allusion (dans son sens politique) à un chrétien dans la politique cherchant à défendre et à propager les droits du christianisme et de parler ouvertement de sa foi en public. Manning, de son côté et suivant les traces de son père, n'a pas ouvertement tenté de promouvoir le christianisme. Cependant, Manning permettait à sa foi de l'informer dans sa façon de faire. Il est essentiel de comprendre ce que cela veut dire pour Manning.

La grande majorité des Canadiens d'aujourd'hui ne se rappellent pas des concepts politiques du Canada avancés par Manning, sinon uniquement son affiliation *religiosi* parmi d'autres choses. Cette association à la religion semble naturelle dans son cas et pour de bonnes raisons. Pour citer encore une fois son proche associé à une époque, Tom Flanagan : « *He has integrated the personal, the religious, and the political to produce this unique vision, which, though unrealistic in many respects, is still his greatest asset.* »¹⁸² Il utilisait parfois la religion pour communiquer un concept politique, ou vice-versa, pourtant ce fut toujours des cas isolés ou encore dans ses écrits personnels. Dans son livre *The New Canada*, il partage un exemple marquant de cette façon de faire : « *In 1983, I attempted to develop a conflict-resolution model based on the Christian doctrine of reconciliation but expressed in systems language and stripped of any religious terminology. I used this model to some extent in my consulting work.* »¹⁸³ Cette citation

¹⁸¹ Ordonné ministre baptiste, la carrière de Mike Huckabee a été marquée par son activité religieuse et pastorale au sein de la communauté baptiste de 1980 à 1992 avant d'entrer dans la politique. Il a écrit l'avant-propos du guide des électeurs américains chrétiens, *With Christ in the Voting Booth* par David J. Shedlock, 2012.

¹⁸² Tom Flanagan, *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative Movement*, p. 165.

¹⁸³ Preston Manning, *The New Canada*, p. 101-102.

de Manning offre un exemple démonstratif des relations entre le religieux et le politique que nous désirons souligner et qui est effectivement voulu et pratiqué par Manning. Il n'est donc pas question d'une interpénétration du religieux et du politique au niveau des institutions, mais plutôt au niveau personnel. Manning explique ici dans ses propres mots comment il voit les choses pour lui-même en matière de conciliation du religieux et du politique :

What role, if any, does my personal faith play in my decision making on public issues and my attitudes to the public policy questions? Is the Reform Party of Canada a religious party because it happens to have a leader with religious convictions? Does the Reform party have a hidden religious agenda? The answer to the second and third questions is No. The Reform Party of Canada is not a religious party, nor does it have a hidden religious agenda. As a populist and democratic party, the Reform Party of Canada draws its agenda from consultations with Canadians, and although it has chosen me, a practising Christian, as its first leader, no doubt the party will one day be led by someone with different convictions.¹⁸⁴

Le labeur politique de Manning est donc, selon lui, un *modus faciendi* chrétien, qui n'est pas caractérisé comme étant de l'activisme cherchant des fins purement chrétiennes.¹⁸⁵ Ce n'est pas surprenant si l'on considère la période et l'endroit dans lesquels Manning commença sa carrière en politique. Contrairement à son père et à Aberhart, Manning n'a pas fait d'études formelles en religion.¹⁸⁶ Débutant par des études dans les sciences à l'université, il a fini par changer de programme pour étudier l'économie.¹⁸⁷ Cela dit, et au-delà de sa formation, Manning est entré en politique dans

¹⁸⁴ Preston Manning, *The New Canada*, p. 102-103.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁸⁶ Lloyd Mackey, *Like Father, Like Son: Ernest Manning & Preston Manning*, p. 20.

¹⁸⁷ Preston Manning, *The New Canada*, p. 35.

un monde très différent de celui de son père, un monde où la prédication religieuse est devenue politiquement impossible.¹⁸⁸ Même si les Albertains étaient déjà accoutumés depuis longtemps à un discours religieux plus marqué dans le service public; leurs chefs politiques ayant prêché à la radio depuis déjà un demi-siècle, cette façon de faire n'avait plus cours.

Quel que soit la différence d'environnement pour le père et le fils, Preston comme Ernest croit à l'importance des valeurs chrétiennes au sein de la vie publique, et comme son père, il modéra davantage la rhétorique religieuse.¹⁸⁹ Il savait en effet que le grand public canadien n'était pas comparable à la communauté de sa province natale. Pour avoir du succès au niveau fédéral, il fallait s'adapter.

Je ne veux pourtant pas minimiser l'importance de la pratique de la religion pour Manning et je n'avance pas que Manning ne fut guère motivé par sa foi dans son action politique. Pour prendre une image, sa foi était plutôt l'essence de la voiture au lieu d'être la destination du voyage. Semblable à son père, il ne cherchait pas (et je le dis avec une certaine réserve) à transformer profondément les institutions dans lesquelles il se trouvait—des institutions démocratiques indispensables—mais il cherchait plutôt à « se permettre de se faire transformer » par la religion au niveau personnel afin de prendre de meilleures décisions.

Certes, les politiques des libéraux touchant à la moralité (l'avortement, le mariage gai, etc.) ont eu un effet d'inciter Manning comme tous les conservateurs sociaux, en

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸⁹ James Farney, *Social Conservatives and Party Politics in Canada and the United States*, p. 102.

raison de leurs croyances religieuses, à s'exprimer parfois fortement. Si l'esprit de rébellion de l'Ouest a peut-être commencé avec la conscience d'une disparité économique avec l'est du pays, il a fini par aboutir à un conflit plus profond, plus philosophique, de nature moral. L'esprit rebelle à dimension gouvernementale « Alberta-Ottawa » (période *Bible Bill* et Ernest) est donc devenu l'esprit rebelle à dimension morale « conservateur/libéral » (période Manning).

Les politiques des libéraux n'ont pas toujours été bien reçues par les Albertains conservateurs.¹⁹⁰ Les actions des libéraux ayant suscité l'indignation populaire de plusieurs Albertains conservateurs, elles ont eu comme effet d'alimenter leur désir de se faire entendre. Mackey a raison quand il remarque : « *The Socreds, the Reformers, and the Tories would not have been nearly as strong in western Canada if they had not known how to tap into the need for evangelical Christians in the west to find a place in the political sun.* »¹⁹¹

En bon conservateur social et chrétien pratiquant de l'Ouest, Manning accusa le gouvernement libéral de Jean Chrétien d'être tombé dans le relativisme moral : « *It is moral relativism, at the highest levels of the government. It is a moral relativism that not only blinds our parliamentarians and senior bureaucrats to ethical issues but also robs the government of any real moral authority on any subject.* »¹⁹² Il ne dit pas qu'un manque de ferveur religieuse ou que la pratique de la foi contribuent à ce relativisme. Néanmoins,

¹⁹⁰ L'Alberta sous « King » Ralph Klein menait l'opposition au mariage gai.

¹⁹¹ Lloyd Mackey, *Like Father, Like Son: Ernest Manning & Preston Manning*, p. 134.

¹⁹² Preston Manning, *Think Big*, p. 119.

plus tard, il semble faire allusion à un standard moral dont l'absence mène inévitablement à une mauvaise gouvernance. Citons ses propres mots :

It would of course be a mistake for a member of Parliament – including a practising Christian like myself – to see moral issues in every matter before the House. But from time to time, moral issues of real significance do arise. [...] If indifference or moral relativism blinds us to the necessity of moral standards on which to base these choices, we are in danger of making fundamental mistakes. And if a government refuses to recognize ethical standards and practise ethical behaviour in the day-to-day conduct of public affairs, where will it get the skill or the authority to deal with the big moral issues when they are thrust upon it?¹⁹³

Suivant la pensée de son père, le politicien doit alors avoir recours à un code moral, quel qu'il soit. Pour Aberhart, la réponse était le christianisme et la Bible. Pour les Manning, ce n'est pas forcément le christianisme, ni la Bible. On retrouve l'importance rattaché à la religion signalé auparavant par Grant pour qui celle-ci offre le meilleur standard moral pour effectuer une décision politique. Il y a donc, pour Manning, un manque de « quelque chose » dans la politique canadienne, un « quelque chose » de nature morale qui devrait alimenter notre jugement sur les décisions politiques. Le citoyen (et avant tout le politicien) doit permettre, selon Manning, que le religieux irrigue d'une façon ou d'une autre le politique : « *It is insufficient, for example, for politicians to respond to such questions by saying, "My most deeply held values and beliefs are a private matter and have no bearing on my political behaviour."* »¹⁹⁴ Cette conviction de Manning va à l'encontre de l'opinion contraire et reconnu de John F. Kennedy quant à la pratique de sa foi catholique dans la politique. En effet, la citation suit les mots presque exacts de

¹⁹³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹⁴ Preston Manning, *The New Canada*, p. 97.

Kennedy dans son discours bien médiatisé¹⁹⁵ aux É.-U. Mark S. Massa offre une réflexion révélatrice des paroles de Kennedy :

[T]he separation between church and state that Kennedy envisioned was shortly adumbrated with breathtaking clarity: "I believe in a President whose views on religion are his own private affair [...]" But Kennedy's speech that evening adumbrated a "wall of separation" between religion and public service [...] Kennedy's "theology" appeared to outline a relationship between "private" belief and "public" action that social scientists and scholars of religion have termed the "privatization of religion": [35]

[...]

Religious leaders and political pundits at the time (and since) of Kennedy's "Houston Speech" have raised searching questions about the implications of a faith "not limited or conditioned by any religious obligation," about a theology that is one's "own private affair [...]" [39]¹⁹⁶

Au contraire, Manning soutient qu'il y a effectivement un lien—une relation—entre ce que l'on croit et la morale publique.¹⁹⁷ Il ne souscrit pas à la « privatisation de la religion » énoncé par Massa. Sans la religion et un standard moral ancrés dans le passé, selon son entendement, il n'y a qu'une neutralité libérale, fer de lance du grand projet moderne de sécularisation et de libéralisation qui prend de plus en plus d'ampleur. La religion tombe manifestement dans le domaine de tradition comme il a été mentionné au premier chapitre, et pour Manning la tradition est comme un manuel de survie.¹⁹⁸ La religion tient alors pour Manning une place importante pour notre bien-être *public* et *personnel*.

¹⁹⁵ John F. Kennedy, 12 septembre, 1960, Greater Houston Ministerial Association, Discours publique.

¹⁹⁶ Massa, Mark S. "A Catholic For President? John F. Kennedy And The 'Secular' Theology Of the Houston Speech. 1960." *Journal Of Church & State*, Vol. 39 Issue 2, p. 307.

¹⁹⁷ Preston Manning, *The New Canada*, p. 103.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 98.

Il convient d'ajouter que la plateforme réformiste sous Manning ne démontre pas de l'activisme chrétien en tant tel et qui chercherait à répondre à cette « neutralité libérale », bien qu'il attache une plus grande importance aux thèmes religieux. Le programme officiel du parti, par exemple, ne contient pas un thème religieux spécifique : 1) responsabilité fiscale, 2) renouvellement démocratique, 3) sénat triple-E : égal, élu, efficace, et 4) opposition au bilinguisme officiel. On pourrait bien dire que Manning est convaincu de l'importance de la religion, surtout le christianisme (mais pas exclusivement). Cependant, il est aussi ouvert à d'autres facteurs ou éléments transformateurs pour améliorer le sort de la personne,¹⁹⁹ ce qui le différencie surtout d'Aberhart. Il croit aussi que le peuple canadien suit encore grosso modo cette manière de pensée et je crois qu'il a tenté d'utiliser son mouvement réformiste comme véhicule politique pour mieux représenter cette aspiration de la part d'une majorité des canadiens (avec un style populiste) dans l'arène politique fédérale. J'ajouterais qu'il était convaincu, pendant déjà plusieurs années, que les libéraux piétinaient les aspirations des Canadiens conservateurs.

3.4 Conclusion

Tout ce qui concerne le Parti réformiste n'est pas apparu de nulle part et il est l'aboutissement d'un processus de maturation et d'évolution d'un ensemble d'idées. Il s'agit d'une certaine tradition intellectuelle qui remonte même jusqu'aux conservateurs

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 97-98.

à Ottawa durant leur mandat 2006-2015. Afin d’approfondir la pensée de Manning et d’apporter certains éclaircissements aux idées qui sont les siennes, nous avons fait un détour dans le passé pour jeter un regard sur Ernest Manning et William Aberhart afin de faire ressortir les liens entre les trois hommes.

Ernest et Preston Manning ont incontestablement donné vie au conservatisme social canadien²⁰⁰—une étiquette adoptée de bon gré—et ils lui ont donné une portée imprévue dont les conséquences se font encore sentir aujourd’hui. Suivant les traces de son père,²⁰¹ Manning a profité des circonstances politico-sociales pour lancer ce type de conservatisme en lui donnant forme par une institution politique. Nous pouvons donc observer la tradition d’idées transposées du CS jusqu’à cette nouvelle institution, le Parti réformiste.²⁰²

L’héritage laissé par Manning, en Alberta et sur la scène nationale, peut se calculer de plusieurs façons, et il en va de même pour son père. Cependant, dans l’intérêt de notre démarche, nous soulignerons avant tout les deux thèmes de notre fil conducteur. En premier lieu, l’évolution du CS au cours de son histoire jusqu’à sa métamorphose en Parti réformiste, illustre une certaine tendance : à travers notre thème de conception du Canada, il existe un certain esprit réactionnaire/rebelle envers Ottawa commencé par Aberhart et perpétué par Manning. Traduit en d’autres termes, un populisme est né en conséquence de cette réaction à l’aliénation de l’Ouest par Ottawa. Le désir de vouloir

²⁰⁰ Alvin Finkel, *The Social Credit Phenomenon in Alberta*, p. 191.

²⁰¹ Murray Dobbin, *Preston Manning and the Reform Party*, p. 4-5.

²⁰² Ce ne fut pas seulement des idées qui ont fait le trajet; Ray Speaker par exemple, un pasteur protestant et député du CS, s’est éventuellement joint aux Tories, et par la suite aux réformistes fédéraux.

changer la scène politique fédérale (par rapport aux partis politiques) a alors pris de l'ampleur, notamment avec le désir de réduire la portée du gouvernement fédéral. Concernant l'interpénétration des domaines du religieux et du politique, aux yeux des conservateurs abordés dans ce chapitre, le Canada a subi une perte, enchaînant une série de politiques allant à l'encontre de certains standards moraux maintenus par les conservateurs sociaux.

CONCLUSION FINALE

L'étude entreprise par ce mémoire nous a permis d'observer quelques développements politiques du conservatisme au Canada, en commençant avec sa naissance à l'époque des Lumières. Notre objectif était de comprendre la place de la religion chez certains conservateurs du passé alors que cette question de la nature religieuse du conservatisme de Stephen Harper était fréquemment soulevée pendant les dix années qu'il a été au pouvoir. Nous avons donc fait usage de concepts philosophiques et politiques pour aborder ce que j'ai appelé l'interpénétration du religieux et du politique. Le conservatisme canadien a été représenté à la lumière de cette interpénétration dans cette recherche, en examinant la pensée et l'activité de Grant et de Manning.

Dans un premier temps, nous pouvons comprendre que Grant et Manning sont opposés à la nouveauté amenée par le libéralisme quant à la place de la religion dans le monde politique. C'est-à-dire qu'ils sont opposés à la dichotomie moderne identifiée au premier chapitre et qui s'est développée entre la conception de la relation citoyen/État, centrée sur un *telos* communautaire (fortifié par la religion) et la conception centrée sur la personne individuelle (garantie par l'État de droit). Subséquemment, quant à l'interpénétration du religieux et du politique, nous avons montré qu'aux yeux de Grant et Manning, le conservatisme canadien doit défendre — sinon même renouveler — l'importance de la religion dans la politique contre cette apparente dichotomie moderne. Ils craignent l'individualisme qui, selon eux, est promu par le libéralisme, ce qui a

engendré possiblement un relativisme moral néfaste aux croyances religieuses traditionnelles.

Il existe donc certaines similarités entre Grant et Manning, lesquelles sont partagées par plusieurs conservateurs du 21^e siècle. Cependant, des différences ont été également identifiées. Par exemple, nous avons vu dans ce mémoire que leur conception du Canada, qui découle de leur pensée sur l'interpénétration du religieux et du politique, varie considérablement. Nous avons mentionné que les deux partagent l'esprit canadien du toryisme²⁰³, mais l'un (Manning) est plus caractérisé par le toryisme en tradition plutôt « américain » provenant de l'Ouest. Grant s'inscrivait dans la pensée du conservatisme classique « britannique » avec le paternalisme, alors que Manning s'entendait bien avec l'idée d'un État de libre marché. Ainsi, en termes de philosophie politique, les deux se distinguent au point où leur classement dans le même camp idéologique n'est pas possible.

Nous pouvons poursuivre la discussion de l'interpénétration jusqu'à Stephen Harper. Est-il l'aboutissement de cet historique philosophique que nous avons tracé jusqu'à présent? En comparaison avec Grant et Manning, je crois que Harper ne fut pas essentiellement caractérisé par son activité purement idéologique, issu d'un conservatisme doctrinal. Je crois que son approche *realpolitik* lui a permis d'éviter de se faire ranger dans un certain camp conservateur spécifique (y inclut un camp américain). Il s'est mieux adapté pour cela, car son prédécesseur Manning (et j'ajouterais Grant) était plutôt idéologue. D'ailleurs, Flanagan affirme la même chose :

²⁰³ Provenant du conservatisme britannique.

Although he [Harper] agreed with Manning on many policy matters, Harper differed fundamentally on Manning's conception of a non-ideological regional party, which would eventually grow into a non-ideological national party large enough to govern the country. Indeed the difference is almost like night and day.²⁰⁴

Dans *The Armageddon Factor*, McDonald avance l'idée que Bush et Harper sont très similaires et s'équivalent politiquement, semblable peut-être à la relation conservatrice Reagan/Mulroney des années 80. Elle regroupe sans réserve tous les conservateurs de sensibilités religieuses dans un même ensemble. Certes, il y avait des similitudes entre Bush et Harper, notamment en ce qui concernait le militarisme²⁰⁵. Néanmoins, Harper a pris son propre chemin canadien pour gouverner le pays. Il est plutôt demeuré flexible, cherchant ce que Boily appelle à trouver « un équilibre entre les deux grands blocs de son parti, c'est-à-dire entre l'aile hayéko-réformiste qui désire un gouvernement limité et l'aile du conservatisme plus traditionnel qui est animée par une conscience sociale plus forte... »²⁰⁶ Cette stratégie de la part de l'ancien Premier Ministre a permis un équilibre en ce qui concerne le discours religieux de son Parti et des conservateurs, afin de demeurer au pouvoir le plus longtemps possible. Néanmoins, McDonald avait aussi raison de croire à une influence religieuse chez Harper.

Au mois de juin 2003, Harper avait livré un discours fort révélateur devant le groupe Civitas, un club conservateur privé. En conservateur social, semblable à Grant et Manning, il avait partagé son inquiétude face à certaines actions politiques excessives des libéraux et il se préoccupait du bien-être de la société et du discours religieux dans la

²⁰⁴ Tom Flanagan, *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative movement*, p. 54.

²⁰⁵ Frédéric Boily, *La droite en Alberta: D'Ernest Manning à Stephen Harper*, p. 199.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 211

politique. Il faut d'abord, disait-il, ramener les vertus et la moralité au devant de la scène politique, et utiliser cette lutte morale pour rassembler tous les conservateurs ensemble. Les actions de Harper, par contre, et en dépit de son discours au Civitas, n'allaient pas plus loin que celle de Preston Manning. Son discours justifiait que la religion avait une place dans la politique. Cependant, il faut se rappeler que Harper parlait devant un groupe manifestement conservateur et suivait le modèle de Manning père et fils à savoir que l'apparence d'un conservateur social, voire d'un bon chrétien, n'est pas toujours suivie par des actions correspondantes.²⁰⁷

Ainsi, Harper et compagnie suivaient effectivement une nouvelle tradition canadienne conservatrice qui répondait d'une certaine façon au dilemme du conservatisme diagnostiqué par Grant. Quoique ce « nouveau » conservatisme de Harper avait certains traits en commun avec le conservatisme américain, comme indiqué par McDonald,²⁰⁸ les deux n'étaient pas de la même famille. Les racines du conservatisme canadien provenant de l'Ouest ont peut-être grandi sur les terres du conservatisme social, néanmoins ce courant s'est tourné davantage vers une tradition plutôt conservatrice classique, et ce, depuis sa transformation en un mouvement provincial (le Créditisme social albertain) jusqu'à un parti fédéral (le Nouveau Parti conservateur). Flanagan avance, dans *Waiting for the Wave : The Reform Party and the Conservative Movement*,

²⁰⁷ Il est possible de dire de même concernant Harper et d'un autre groupe conservateur : l'École de Calgary. Pendant plusieurs années suivant l'élection de 2006, on observa la publication de certains livres sur l'affiliation intime de Harper et de Flanagan à ce *think-tank* conservateur albertain. Pourtant, après son élection, Harper s'était éloigné de ce groupe, précisément par les besoins du *realpolitik* et des limites auxquelles le Premier Ministre est ordinairement assujéti.

²⁰⁸ Un historique alimenté par un conservatisme social ancré dans le christianisme.

que le Parti conservateur est effectivement l'héritier du Parti réformiste en raison des similarités, mais aussi des différences,²⁰⁹ qui sont nombreuses.

En grande partie en raison de l'histoire du Canada, il n'est alors pas possible de constater une ressemblance stricte du conservatisme américain avec le conservatisme canadien, grâce au toryisme qui les différencie. L'un est beaucoup plus influencé par le conservatisme social et pour ainsi dire par la tradition de la droite américaine alors que l'autre se rapproche plus du toryisme de tradition britannique.

Il est toutefois intéressant d'évoquer les écrits de Gad Horowitz. Ce dernier ne partage pas l'opinion de Lipset cité dans le premier chapitre par rapport aux différences idéologiques marquées entre les Américains et les Canadiens. Lorsque Lipset maintient l'idée d'un Canada conservateur en contraste avec les É.-U. libéraux, Horowitz (ainsi qu'Edward Grabb et James Curtis) critique cet réalisme superficielle et « simpliste ». Il parle de la société canadienne comme étant fragmentée,²¹⁰ avec des influences allant jusqu'au toryisme britannique et jusqu'au libéralisme français et américain. Malgré cela, Horowitz affirme qu'il existe des différences essentielles entre les conservateurs américains et canadiens, en se référant spécifiquement au toryisme :

Canadian conservatives have something British about them that American Republicans do not. It is not simply their emphasis on loyalty to the crown and to the British connections, but a touch of the authentic tory aura—traditionalism, elitism, the strong state, and so on. The Canadian Conservatives lack the American aura of rugged individualism. Theirs is not

²⁰⁹ Tom Flanagan, *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative Movement*, p. x.

²¹⁰ Les États-Unis est aussi une société fragmentée à ses yeux.

the characteristically American conservatism that conserves only *liberal* values.²¹¹

Il est donc possible d'imaginer un style de conservatisme « américain » qui ne sera pas présent au sein des « fragments conservateurs » au Canada. Boily affirme lui aussi l'idée selon laquelle le camp conservateur albertain actuel se divise en deux branches de la droite qui forment « deux droites distinctes ayant [chacune] une personnalité propre, même si les frontières entre l'une et l'autre sont parfois poreuses ».²¹² En somme, le conservatisme canadien d'aujourd'hui est ultimement différent du conservatisme américain en dépit de certaines similarités qui les rassemblent, surtout quant à la rhétorique religieuse.

Par l'intermédiaire de la philosophie politique, nous avons examiné le conservatisme à la lumière du discours religieux politique. De ce fait, nous avons identifié des points de repères qui différencient les deux, ce que McDonald a plutôt mis de côté dans sa recherche car elle a trop facilement englobé tous les conservateurs (et les chrétiens) au sein d'une même famille. Bien que le conservatisme spécifiquement de souche albertaine semble plus américain, surtout avec son irruption sur la scène politique fédérale avec le réformisme, cela n'a pas pu formellement prendre racine à Ottawa, où la tradition britannique du conservatisme classique demeure toujours en place. En somme et quoi qu'il en soit de l'influence politique de la nouvelle droite religieuse à Ottawa, identifiée par McDonald, il me semble que les aspirations de cette droite ne peuvent pas

²¹¹ Gad Horowitz, « Conservatism, Liberalism, and Socialism in Canada : An Interpretation », Ed. Janet Ajzenstat and Peter J. Smith, *Canada's Origins: Liberal, Tory, or Republican?*, p. 30.

²¹² Frédéric Boily, *La droite en Alberta: D'Ernest Manning à Stephen Harper*, p. 216-217.

se traduire en réalité concrète et ainsi exercer un impact politique réel et durable dans l'avenir.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ajzenstat, Janet. *Canada's Origins: Liberal, Tory, Or Republican?*. Montréal et Kingston McGill-Queen's Press-MQUP, 1995
2. Angus, Ian H., Ron Dart, and Randy Peg Peters, eds. *Athens and Jerusalem: George Grant's Theology, Philosophy, and Politics*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press, 2006
3. Bacon, Francis. "1597." *Meditationes Sacrae-Religious Meditations, Of Heresies—knowledge is power* (2013). Web.
4. Bénéton, Philippe. *Le conservatisme*. Paris, Presses Universitaires de France-PUF, 1988
5. Boily, Frédéric. *La Droite en Alberta: d'Ernest Manning à Stephen Harper*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013
6. ---. *Le Conservatisme au Québec: Retour sur une Tradition Oubliée*. Québec: Presses Université Laval, 2010
7. ---. *Mario Dumont et l'Action démocratique du Québec entre populisme et démocratie*. Québec : Presses Université Laval, 2008
8. ---. *Stephen Harper: de l'École de Calgary au Parti Conservateur: les Nouveaux Visages du Conservatisme Canadien*. Québec: Presses Université Laval, 2007
9. Brooke, Jeffrey. *Dismantling Canada. Stephen Harper's New Conservative Agenda*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press, 2015
10. Byrne, Timothy Clarke. *Alberta's revolutionary leaders*. Detselig Enterprises, 1991
11. Cayley, David. *George Grant in Conversation*. Concord: House of Anansi, 1995
12. Couture, Claude. « Bouchard, Gérard – La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français; Grabb, Edward, and James Curtis – Regions Apart: The Four societies of Canada and the United States ». *Histoire sociale/Social history*, vol. 38 no. 75, 2005: 105-114.
13. Curtis, James E., and Lorne Tepperman. *Understanding Canadian Society*. Toronto, Ont.: McGraw-Hill Ryerson, 1988

14. Dabbs, Frank. *Preston Manning: The Roots of Reform*. Vancouver: Greystone Books, 1997
15. Dart, Ron. *The Red Tory Tradition: Ancient Roots, New Routes. A Series of Essays*. Dewdney: Synaxis Press, 1999
16. Davies, Arthur, edited by. *George Grant and the Subversion of Modernity. Art, Politics, religion, and education*. Toronto: University of Toronto Press, 1996
17. De Tocqueville, Alexis. *De la Démocratie en Amérique*. Vol. 1. Paris: Librairie de Charles Gosselin, 1842
18. Dobbin, Murray. *Preston Manning and the Reform Party*. Toronto: James Lorimer & Company, 1991
19. Douglas Baer, Edward Grabb, and William Johnston. "National character, regional culture, and the values of Canadians and Americans." *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie* 30.1 (1993): 13-36
20. Grabb, Edward G., and James E. Curtis. *Regions apart: The four societies of Canada and the United States*. Oxford University Press, 2005
21. Farney, James. *Social Conservatives and Party Politics in Canada and the United States*. University of Toronto Press, 2012
22. Feiling, Keith. *Toryism: A Political Dialogue*. London: G. Bell & Sons Ltd., 1913
23. Finkel, Alvin. *The Social Credit Phenomenon in Alberta*. Toronto: University of Toronto Press, 1989. Web.
24. Flanagan, Tom. *Waiting for the Wave: The Reform Party and the Conservative Movement*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2009
25. Forbes, Hugh Donald. *George Grant: A Guide to His Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 2007
26. Gagnon, Alain-G. *Le Fédéralisme Canadien Contemporain : Fondements, Traditions, Institutions*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2006
27. Gairdner, William, ed. *After Liberalism. Essays in search of Freedom, virtue, and Order*. Toronto: Stoddart, 1998
28. Gilmour, Ian. *Inside Right : A study of conservatism*. London: Hutchinson, 1977

29. Grant, George Parkin. *Lament for a Nation: The Defeat of Canadian Nationalism*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005
30. ---. *Philosophy in the Mass Age*. Ed. William Christian. Toronto: University of Toronto Press, 1995
31. Gutstein, Donald. *Harperism. How Stephen Harper and his think tank colleagues have transformed Canada*. Toronto: James Lorimer and Company LTD Publishers, 2014
32. Haché, Étienne. « George Parkin Grant et le nationalisme de la conservation », *D'une nation à l'autre : Discours nationaux au Canada*, sous la direction de Frédéric Boily et Donald Ipperciel. Québec, PUL, 2011 : 85-106.
33. Harrison, Trevor. *The Passionate intensity. Right-wing Populism and the Reform Party of Canada*. Toronto, Buffalo, London: Toronto of University Press. 1995
34. Hartz, Louis. *The liberal tradition in America*. Houghton Mifflin Harcourt, 1991
35. Johnson, William. *Stephen Harper and the future of Canada*. Toronto: A Douglas Gibson Book, 2005
36. Kirk, Russell, ed. *The portable conservative reader*. Viking Adult, 1982
37. ---. *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Regnery Publishing, 2001
38. Laycock, David. *The New Right and Democracy in Canada*. Don Mills: Oxford University Press, 2002
39. Lipset, Seymour Martin. *Continental divide: The values and institutions of the United States and Canada*. Psychology Press, 1991
40. ---. *Political philosophy: Theories, thinkers, concepts*. CQ Press, 2001
41. MacIntyre, Alasdair. *After virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984
42. Mackenzie, Nadine. *Preston Manning : réformiste de l'Ouest*. Saint-Boniface: Éditions des Plaines, 1995
43. Mackey, Lloyd. *Like Father, Like Son: Ernest Manning and Preston Manning*. Toronto: ECW Press, 1997

44. Macpherson, C. B. *Democracy in Alberta: Social credit and the Party system*. Toronto: University of Toronto Press, 1953
45. MacQuarrie, Heath. *Red Tory Blues: A Political Memoir*. Toronto: University of Toronto Press, 1992
46. Malloy, Jonathan. "The Relationship between the Conservative Party of Canada and Evangelicals and Social Conservatives", *Conservatism in Canada*, edited by James Farney and David Rayside, Toronto, Buffalo, London. Toronto University Press, 2013: 184-206.
47. Manning, Preston. *The New Canada*. Toronto: Macmillan of Canada, 1992
48. ---. *Think Big: Adventures in Life and Democracy*. Toronto: McClelland & Stewart, 2002
49. Martin, Lawrence. *Harperland. The Politics of Control*. Toronto: Penguin Canada, 2011
50. Massa, Mark S. "A Catholic for President? John F. Kennedy and the "Secular" Theology of the Houston Speech. 1960." *Journal of Church & State*. ed. Derek H. Davis. Vol. 39. Number 2. 1997. Waco: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, 1997. Web.
51. Massolin, Philip. *Canadian Intellectuals, the Tory Tradition, and the challenge of the Modernity, 1939-1970*. Toronto, University of Toronto Press, 2001
52. Ratzinger, Joseph (Pope Emeritus Benedict XVI). *Church, Ecumenism and Politics: New Essay in Ecclesiology*. St Paul publications, 1988
53. Rigelhof, Terrence Frederick. *George Grant: Redefining Canada*. Montreal: XYZ Publishing, 2001
54. Scott, Frank R. *État Fédéral Canadien et Provinces, Essays on the Constitution*, University of Toronto Press, 1977
55. Taylor, Charles. *Radical Tories: The Conservative Tradition in Canada*. Toronto: Anansi, 1982
56. Trudeau, Pierre Elliott. *Le Fédéralisme et la Société Canadienne-Française*. Montreal: Éditions HMH, 1967

57. Umar, Yusuf K, ed. *George Grant and the Future of Canada*. Calgary: University of Calgary Press, 1992