

Le chemin de l'immanence

Yves Couture

Volume 3, numéro 1, automne 1992

La fatigue culturelle du Canada français

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/800909ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/800909ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Couture, Y. (1992). Le chemin de l'immanence. *Horizons philosophiques*, 3(1), 59–75. <https://doi.org/10.7202/800909ar>

Le chemin de l'immanence

La fatigue culturelle du Canada français : pour plus d'un, il s'agit là d'une de ces généralités sur l'histoire et l'air du temps qu'affectionnent les âmes artistes avides de frissons. Contre ce jugement rien à redire, sauf qu'à s'y arrêter on risque de passer à côté de l'essentiel. Car certains termes d'aspect vague recouvrent un enjeu crucial. L'enjeu du texte d'Aquin était et demeure la place et la nature de l'Universel au sein de la société québécoise moderne. Donc, les rapports complexes entre tout critère général d'évaluation critique du réel et l'affirmation du singulier, tout spécialement — mais non uniquement — l'affirmation de la singularité ou, si l'on veut, de l'*identité* nationale. On aurait tort de croire la question abstraite. Nulle n'imprègne plus d'aspects de la vie courante comme de la vie politique et ne jette plus de lumière sur l'évolution de la société québécoise depuis trente ans, évolution dont la connaissance, à son tour, peut seule éclairer le présent. Notre premier effort doit donc viser à mettre en place les éléments d'analyse qui permettront de retrouver cet enjeu.

D'emblée le constat sévère d'Aquin sur le Canada français fait vibrer tout un monde de résonances intellectuelles. Il évoque d'abord, pour nous lecteurs tardifs, les bilans historiques plus généraux, inquiets ou désabusés, qui ont scandé les dernières années : ère de l'individu, ère du vide, défaite de la pensée, *closing of the American mind*... Le rapprochement fait ressortir un premier élément d'interprétation. Aquin, à son niveau, doit être rejoint dans ce désir âpre de lucidité historique qui anime tant de jugements sur l'état actuel de la modernité occidentale. Il faut lire ses analyses du Canada français en gardant à l'esprit les thèses similaires d'une «fatigue culturelle» plus globale. Ainsi évite-t-on le cloisonnement du propos sur la seule réalité québécoise, erreur qui empêche d'ailleurs de saisir la portée et la nature véritables de son originalité historique. Pourtant on sent à quel point un premier aperçu comparatif très général demeure insuffisant et reste loin de la préoccupation

qui anime et justifie chaque page de «La fatigue culturelle...» Car Aquin, comme tant d'intellectuels québécois, a voulu élever à l'expression, par l'art ou le concept, ce qu'il percevait comme la vérité latente d'une nation, comme sa vérité latente d'écrivain et d'homme de cette nation. Généraliser d'emblée l'idée de fatigue culturelle en la coupant de cet effort conscient, c'est s'empêcher d'en retrouver le sens enraciné dans l'histoire québécoise. Ainsi la question du sens du concept est d'abord la question de son sens pour Aquin. Ensuite seulement peut-on se demander si l'idée conserve une quelconque valeur pour l'analyse de la société québécoise actuelle c'est-à-dire une société qui présente des traits historiques semblables à ceux des autres sociétés occidentales modernes et qui, en même temps, a sa dynamique propre, résultat d'un enchevêtrement de ces traits modernes avec des influences et des faits particuliers. La seconde question, en vérité pour nous la plus intéressante, est plus complexe qu'il n'y paraît. Car la thèse de la fatigue culturelle et ce qu'elle impliquait fut plus qu'un simple outil d'analyse. Aquin, sans doute de manière plus nette et concise que tous les intellectuels de l'époque, a mis en lumière un dispositif intellectuel qui devait jouer un rôle central dans le néo-nationalisme québécois, une arme stratégique qui allait contribuer à la redéfinition collective de l'identité québécoise. Ce sont ainsi les deux aspects, d'abord ce qu'Aquin entendait par fatigue culturelle, ensuite l'usage que l'on peut faire aujourd'hui du concept, qui demandent que l'on décortique le contexte de son utilisation initiale.

Au début des années 60, la sévérité critique à l'endroit du passé et du présent canadiens-français constituait en soi le thème central de la vie intellectuelle québécoise. S'inscrivant dans ce contexte, l'analyse d'Aquin n'avait à première vue rien d'original. Elle prolongeait d'ailleurs explicitement une double lignée. Celle du *Refus global*, dont elle cherchait à retrouver le sens de la révolte. Celle du néo-nationalisme plus récent, illustré notamment par l'école historique de Montréal, avec lequel elle aspirait à faire surgir de la lucidité critique à l'endroit du passé, le courage de faire face aux causes globales de la

«médiocrité» nationale proclamée. Toutefois, plus que ce contexte général de critique du passé, ce fut le programme d'une modernité libérale purgé de tout nationalisme, et dont la «pensée tranchante» de Pierre Trudeau était l'expression la plus claire, qui poussa explicitement Aquin à l'écriture. L'enjeu pressenti par les uns et par les autres touchait à la direction que prendrait l'effort tant attendu de modernisation de la société québécoise. Il faut rappeler les traits principaux de l'analyse faite par Trudeau dans «La nouvelle trahison des clercs», en 1962, car c'est en réponse à ce défi libéral et fédéraliste qu'Aquin articulera sa propre analyse¹.

Le libéralisme modernisateur, opposé à tout nationalisme, dont Trudeau restera la figure emblématique, s'était peu à peu précisé dans l'opposition au régime Duplessis. Sa tâche première avait été de contribuer à une prise de conscience critique de la nature de la société canadienne-française d'alors, de ses retards historiques et de l'autoritarisme qui y étouffait le sens de la liberté politique, mais aussi de favoriser la quête de l'excellence et l'audace d'aller au bout de soi-même. Au-delà des critiques spécifiques était visée l'emprise intellectuelle du nationalisme conservateur et idéaliste qui relativisait notamment l'importance et le sens de la vie politique, soit du passage obligé de toute transformation majeure. Au contact d'une double influence, celle du libéralisme classique, anglais notamment, mais aussi celle du personnalisme, Trudeau appuyait sa critique sur une conception universaliste de l'histoire et de l'homme. Le pivot de sa pensée était l'idée que l'humanité progresse moralement, intellectuellement et matériellement en dépassant les singularités de race, de religion et de culture, et que ce dépassement est rendu possible par l'État libéral moderne, neutre, et garant des droits individuels.

L'article de 1962 devait préciser et déployer ces principes généraux pour répondre au défi d'un nationalisme rajeuni et tourné désormais vers l'avenir. Trudeau généralise d'abord sa critique du nationalisme en le présentant comme une crispation

1. «La nouvelle trahison des clercs», *Cité Libre*, avril 1962, p. 3-16.

des peuples sur leur identité particulière, frilosité provoquée par la dynamique d'autodéfense nationale, et non plus dynastique, qui a découlé des guerres de la Révolution française. Cette crispation se serait nourrie de la mystique nouvelle d'une essence des Nations, qui a pourri peu à peu la politique internationale en justifiant les guerres totales, avant de hisser l'horreur au niveau du génocide. Fauteur de guerre, le concept de nation amènerait de plus à juger des oeuvres de l'esprit suivant de faux critères, car «il ne peut pas placer plus haut que lui-même dans l'échelle des valeurs la vérité, la liberté et la vie même²». Le nationalisme, fait historique récent, triomphe du singulier sur l'universel, et à ce titre sorte de rechute de l'humanité hors de la voie de son progrès global, aurait donc amplement montré son caractère néfaste.

Or, l'accélération de la modernisation politique du Québec après la fin du régime Duplessis n'entama en rien la vivacité du nationalisme canadien-français : elle contribua plutôt à son effort de régénération à travers l'idée, moderne elle aussi, d'État-Nation. L'enjeu pour Trudeau fut désormais de démontrer le caractère tout aussi néfaste du nouvel objectif de ce nationalisme. Nous devons retenir quelques-uns de ses arguments. D'abord, affirmait-il, fonder la légitimité de l'État sur le fait sociologique de la nation entache sa neutralité en amenant à définir le bien commun en fonction du groupe ethnique «plutôt qu'en fonction de l'ensemble des citoyens», ce qui pose d'emblée le problème des injustices à l'endroit des minorités. Le principe justifie par ailleurs un processus infini de parthéno-génèse politique, car chaque minorité nationale pourrait se prévaloir du droit à la pleine souveraineté, avant que ne se découvre en son sein une nouvelle minorité, et ainsi de suite. De plus, l'idée même de souveraineté lui paraît témoigner d'une volonté d'assurer à une communauté nationale le statut de société politique totale et parfaite, idée rétrograde et incompatible avec la conception moderne de l'homme comme individu qu'aucune appartenance ne peut définir essentiellement. Enfin,

2. *Ibid.*, p. 6.

dans le contexte québécois, canaliser les passions vers un objectif nationaliste, en plus de nourrir potentiellement l'intolérance, détournerait des vrais défis une trop grande part de l'énergie disponible dans une petite société.

Si le nationalisme et l'idée d'État-Nation progressaient néanmoins, selon Trudeau, c'était en partie parce qu'un transfert s'était opéré dans les esprits entre le modèle démocratique d'égalité des individus et l'idée d'égalité des nations souveraines, en partie parce que la nouvelle génération s'identifiait à l'État québécois, principale institution lui offrant des perspectives de carrière. Mais le moteur principal du nationalisme québécois lui paraissait encore être une réaction à l'accaparement des institutions canadiennes par le nationalisme canadien-anglais. Celui-ci, s'adossant à la majorité, avait destitué l'État fédéral de sa neutralité, sans parler de celle des neuf autres États provinciaux. Dans cette optique, le projet d'indépendance du Québec s'inscrivait dans une dialectique des nationalismes enclenchée par le Canada anglais, et qui, si elle venait à terme, marquerait l'échec d'une conception pluraliste de l'État pourtant supérieure en tous points à la régression que représenterait le repli au stade d'États-Nations.

L'analyse de Trudeau ouvrait un programme : désamorcer le nouveau nationalisme québécois en transformant un État canadien encore tout «britannique» en véritable État pluraliste respectueux des droits de tous les citoyens. Soit fonder enfin l'État sur les principes libéraux, placés au-dessus de toute considération d'identité nationale, et sortir ainsi les Canadiens de la spirale d'affirmation de leurs différences, ce qui devrait leur permettre d'accorder une pleine attention aux questions de portée universelle. La formule fédérale paraissait par ailleurs assez souple pour tenir compte des considérations identitaires des provinces. Les États provinciaux exerceraient leurs compétences sur les affaires locales et privées qui rejoindraient naturellement l'homme dans ses moeurs et ses valeurs nationales singulières. C'est donc à ce niveau, celui de l'articulation de deux paliers de gouvernement, que Trudeau fera place à la

singularité, incarnée dans des moeurs nationales spécifiques, face à l'Universel, symbolisé par un État fédéral en principe neutre.

Nous n'avons pu que résumer ce défi libéral auquel Aquin devait répondre. Néanmoins ce bref exposé présenté par Trudeau comme une formulation brillante mais problématique, permet de repérer les difficultés internes. Soulignons d'abord l'identification de la nation à l'ethnie, simplification qui offrira à Aquin un point d'entrée critique. Mais la difficulté la plus essentielle touche à la tension entre le statut que Trudeau confère à l'Universel dans sa vision de l'histoire et sa vision de l'homme. D'un côté, il concède que l'homme, être incarné, a un double caractère qu'exprime la philosophie politique par l'opposition des champs d'action *public* et *privé*, par l'opposition du lieu de l'Universel et du lieu du particulier. La nation, sur cette base, n'est pas une «anti-valeur». Elle constitue la matrice de valeurs culturelles singulières, le milieu de vie de l'homme privé. Toutefois, fonder l'État sur une base nationale revient en quelque sorte à le *privatiser*, et donc à enlever à la sphère publique son véritable caractère. Par ailleurs, Trudeau ne concède aux valeurs nationales qui incarnent aujourd'hui la singularité humaine qu'une valeur temporaire liée à un «stade transitoire de l'histoire du monde³». Par quoi seront-elles remplacées? La place du singulier reste vide dans cette vision de l'histoire comme processus d'universalisation. Enfin, l'idée d'un pareil processus historique prive l'État canadien de sa propre consistance. Si le dépassement du particulier marque un progrès, pourquoi ne pas fondre le Canada dans l'ensemble nord-américain, étape dès maintenant envisageable dans la marche vers l'État universel? On peut répondre que l'État fédéral trouve sa justification dans un rôle préalable : il serait la voie de dépassement des deux nationalismes canadiens. Mais, même sous une forme nouvelle, cet État ne ferait-il pas toujours l'objet d'une appropriation identitaire de la part de la majorité? Le cas

3. *Ibid.*, p. 15.

échéant, il continuerait à servir de repoussoir à la minorité, et de nourrir ce nationalisme compensateur que le fait fédéral devait pourtant contribuer à éteindre.

L'habileté de la réponse d'Aquin à Trudeau fut de repérer ces faiblesses et de les réinterpréter dans sa propre lecture de l'histoire du Canada français, de ses misères et des défis qu'ouvrait sa modernisation. Le fondement de son analyse ne diffère en rien de celle de Trudeau : le passé et le présent canadiens-français sont déplorables, étouffants, remplis d'illusions idéologiques compensatoires, et cela parce que le choc des deux nations a entraîné notre minorisation politique. Trudeau, au nom d'un idéal rationaliste, avait conclu à l'urgence d'une neutralisation de l'État canadien. Aquin, loin de refuser ce défi rationnel, entend réhabiliter la singularité nationale et l'aspiration à l'indépendance sur la base d'un rationalisme supérieur, celui d'un savoir qui ne condamne plus le non-rationnel au nom de la morale ou de l'histoire, mais le saisit par le concept et lui reconnaît sa part insurmontable dans le réel.

Il démasque d'abord le fond d'émotivité sur lequel serait construit le discours universaliste du fédéralisme québécois. L'argument ultime contre le nationalisme était l'affirmation de son incidence conflictuelle : on l'accusait de jeter les peuples les uns contre les autres. Du choix de la paix était donc déduite la relativisation de la nation. Or, Aquin prend le parti de dénoncer le caractère nihiliste de l'idéal pacifiste ainsi hissé au rang de valeur absolue et transcendante. Cette *absolutisation* de la paix relativiserait tout autre idéal. Il disqualifierait l'homme lui-même tel que le révèlent les sciences humaines contemporaines. S'appuyant sur l'autorité de Lévi-Strauss, Aquin redonne au conflit, lié à l'affirmation d'une différence, un rôle nécessaire et positif dans la structuration de l'identité individuelle et collective. Le conflit doit être géré, mais il ne peut être éliminé. Cela suffit pour rendre illégitime toute disqualification morale du singulier au nom d'une morale universelle.

«L'universalisme abstrait» sur lequel Trudeau fondait l'apologie du fédéralisme canadien procéderait en fait d'une volonté négatrice du fait national comme *culture globale*. En ce sens il est pour Aquin un produit typique du Canada français. Il en illustre très précisément la «fatigue culturelle», traditionnelle sublimation de notre insignifiance politique, manifestée par l'exil réel ou symbolique dans une objectivité ou un absolu inaccessibles, et dont n'a résulté qu'une absence toujours plus grande à nous-mêmes. Trudeau avait mis le doigt sur la cause de cette fatigue culturelle. Elle résulte de la dialectique des nationalismes au Canada. Mais plutôt que de comprendre le caractère insurmontable de celle-ci, il aurait poursuivi le refus et l'exil par l'utopie d'un État-neutre, au-dessus des nations. Au mieux, pour Aquin, cette neutralité ne pourrait être qu'une hypocrisie derrière laquelle la majorité canadienne-anglaise continuerait d'assumer seule et pour elle-même un destin politique où le Québec n'aurait qu'un rôle de figurant. Au pire, elle ne serait qu'une universalité vide, sans âme et sans attaches, le symbole d'une double absence.

La fatigue culturelle du Canada français est donc pour Aquin un mal global et protéiforme qui atteint la volonté et la conscience de soi de tout un peuple. D'autres l'analyseront après lui comme la manifestation d'une âme de colonisé, qui justifie indéfiniment l'ordre des choses — Église, État — qui l'opprime. Cette fatigue se manifesterait, par exemple, dans le face à face pathétique des délires d'autodénigrement et de surévaluation *patriotarde*. Elle pousserait à chercher ailleurs, à Paris ou à Ottawa, le déploiement d'une excellence individuelle qu'on ne croit pas possible ici, autre signe d'une culture qui se tourne le dos. Le dépassement d'une telle pathologie collective exigerait suffisamment de lucidité pour retrouver le «chemin de l'immanence», c'est-à-dire l'acceptation nouvelle de la réalité nationale comme culture globale, et la sortie du système qui entretient sa négation. La critique du passé débouche donc bien sur un projet, l'Indépendance, qui renouerait le lien du politique et du culturel. L'utopie de l'État canadien neutre, loin de s'affran-

chir du passé, ne ferait que reproduire le schéma de nos exils antérieurs dans l'irréel d'une mission spirituelle. L'universalisme de Trudeau est ainsi réinterprété par Aquin comme le dernier avatar d'un *déni de réalité*.

Le Canada français, globalement «fonctionnarisé [...] est employé par de grands patrons inébranlables et justes : l'État fédéral ou l'Église catholique et, en choisissant la fonctionnarisation de préférence à sa totalisation, il jouit de tous les avantages de la fonction (salaire, honneurs, sécurité, promotion) et ne connaît pas d'autres responsabilités⁴». La réponse d'Aquin au défi libéral est claire : il faut démonter les mécanismes de soumission du Canada français à des universaux extérieurs à lui-même. Son analyse, dès 1962, posait les bases du dispositif intellectuel central par lequel le néo-nationalisme devait contrer la critique. L'exemple extrême et longtemps le plus influent sera le nationalisme marxisant défini à la revue *Parti pris*. L'élévation du peuple québécois au statut de sujet historique révolutionnaire permettait de disqualifier la critique libérale et universaliste du nationalisme comme bourgeoise et donc non avenue. Mais ce mécanisme de défense mis en forme par la thèse de la fatigue culturelle, et fondé sur une logique de soupçon à l'endroit de l'Universel, soulevait deux difficultés auxquelles Aquin, le premier, devait se confronter. Son effort pour les surmonter annonce déjà les principales voies où s'engagerait le nationalisme québécois moderne.

La première difficulté est le risque de disqualification pure et simple de toute valeur à prétention universelle, pente qu'Aquin cherche à éviter : «On m'aurait mal compris si, au cours de ce texte, on avait cru que je dépréciais l'universalisme⁵.» Ce refus d'abandonner à ses adversaires le terrain de l'Universel se précise par un double effort pour penser la synthèse du particulier et du général. Au niveau individuel, l'atteinte de l'excellence ne peut être dissociée de l'enracinement de l'homme dans une

4. Hubert Aquin, «La fatigue culturelle au Canada français», *Blocs erratiques*, Quinze, 1977, p. 93.

5. *Ibid.*, p. 101.

culture nourricière. Le modèle privilégié est littéraire : les grands écrivains ont écrit «des oeuvres universelles parce qu'enracinées. Plus on s'identifie à soi-même, plus on devient communicable, car c'est au fond de soi-même qu'on débouche sur l'expression⁶». La référence à l'idée classique de l'authenticité par l'identité à soi est cependant équivoque. Le «fond de soi-même» consiste-t-il en une différence identitaire procédant d'un particularisme national? Cette part culturelle du soi, est-ce là l'essence de l'homme? La question revient hanter chaque aspect de la pensée d'Aquin. On la retrouve dans son affirmation d'une synthèse de l'universel et du singulier dans l'histoire. Aquin ne conteste pas que, comme le dit Trudeau, un mouvement d'universalisation se manifeste dans l'histoire. Mais, s'appuyant sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin, il voit ce mouvement comme la convergence de tous les «rameaux humains» dans une dialectique d'unité. Les nations seraient donc les acteurs essentiels de la grande épopée évolutive de l'humanité. Ainsi les deux efforts pour repenser l'Universel depuis la singularité d'une culture nationale ramènent Aquin au centre problématique de son argumentation : la conception du tout organique de la nation et de son rapport à l'individu.

Cette conception est la deuxième grande difficulté de la réponse du nationalisme québécois moderne à l'argumentation libérale. La vieille vision essentialiste de la nation avait vécu. La grande affaire était de lui trouver, à l'aide de matériaux intellectuels neufs, un substitut qui ait toutes ses qualités de globalité sans ses défauts (traditionalisme religieux et conformisme). Repenser la nation sans références à un universel dont l'effet pratique serait de la soumettre à une nouvelle fonctionnarisation. La penser en elle-même et pour elle-même, plonger en son fond, trouver le «chemin de l'immanence». Pour ce faire, Aquin emprunte tour à tour deux avenues : les sciences sociales l'aident à définir la nation comme *culture globale*; l'existentialisme philosophique à la définir comme *volonté*.

6. *Ibid.*, p. 95.

La thématique de la culture globale, venue de l'anthropologie, comportait plusieurs avantages. Son caractère scientifique lui donnait l'autorité que n'avait plus la conception traditionnelle de la nation. Mais, surtout, il lui assurait le prestige d'un rationalisme supérieur qui pourrait échapper au moralisme de la critique libérale : «Avant même de porter un jugement de valeur sur nos péchés, nos déficiences, nos fautes et nos exploits, il importe froidement d'étudier le Canada français dès maintenant comme une culture qui même décevante n'en est pas moins globale⁷.» Une culture étant un *fait* à connaître, la critique morale paraît hors de propos : «Sur le plan de la connaissance, les modes d'être du groupe culturel donné sont également intéressants. La connaissance se préoccupe des réalités, mais non des valeurs⁸.» Toutefois, ce recours stratégique à la science fait plus que désamorcer la critique libérale du nationalisme. Il place Aquin face à des contradictions indépassables. L'exigence de l'indépendance se fondait sur l'idée que le Canada français constituait une culture globale dont la totalisation, jusque là empêchée par une situation de dépendance, restait à réaliser. Cette dépendance historique serait la cause de la mentalité de soumission qu'Aquin critique par ailleurs. Ce qui signifie paradoxalement que le refus de totalisation politique était un aspect important de la singularité culturelle canadienne-française. Sur la base d'une pure attitude de connaissance du fait, l'exhortation à l'indépendance n'avait aucun sens. Il ne suffisait pas que le Canada français soit une culture globale, encore fallait-il qu'il devienne une culture qui veuille son indépendance.

La tâche de redéfinition d'une nation qu'on souhaitait différente de ce qu'elle était alors rendait nécessaire la définition de la nation comme volonté. Aquin ébauche le thème en critiquant l'identification, que semblait faire Trudeau, de la nation à l'ethnie. La nation, rappelait Aquin, n'a pas de base

7. *Ibid.*, p. 86.

8. *Ibid.*, p. 98.

objective naturelle, puisqu'elle est une culture. Dans ce nouveau contexte d'argumentation, la culture n'est plus considérée comme un objet de connaissance mais plutôt comme la manifestation d'un *existant national*. Ses traits ne sont pas fixes, mais malléables : «Les peuples sont ontologiquement indéterminés, et cette indétermination est le fondement même de leur liberté⁹.» Si le Québec devait, malgré sa régénération historique nécessaire, conserver une identité spécifique et constante, celle-ci ne pourrait se situer, tout au cours du processus de transformation, que dans la volonté de régénération elle-même, seule garante de la persistance dans l'être : «Un homme se définit par son projet, a dit Jean-Paul Sartre. Un peuple aussi¹⁰.» L'existence du Canada français reposera désormais sur son projet. Les seules bases objectives de la nation, outre le persistant «différentiel linguistique», devenaient dans cette logique les manifestations concrètes du projet de totalisation qui la fondait ontologiquement. De fait, le signe par excellence d'une volonté d'être sans cela suspendue dans le vide, devenait le projet d'indépendance.

Penser tour à tour la nation comme fait à connaître, puis comme volonté d'être définie par un projet politique, pose évidemment autant de difficultés que cela en résout — la moindre n'étant pas la réconciliation des deux démarches. Par exemple, Aquin a accumulé les hésitations sur l'objectivité de la nation. Affirmant d'abord que la langue reste la seule «spécificité vérifiable» du Canada français, il dresse ensuite une liste plus consistante des éléments de cette spécificité : «...les arts, la littérature, la thématique globalisante de nos chercheurs en sciences humaines, et aussi, sans doute, la dynamique linguistique, la démographie, les luttes sociales, le particularisme religieux, etc.¹¹» Puis, finalement, il situe plutôt la spécificité d'une nation dans le *style* propre qui marque de son empreinte tous ses domaines d'activité. La recherche d'un substitut à la

9. *Ibid.*, p. 80.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 83.

vieille idée d'essence aboutit à l'idée, plus littéraire, de style. Mais cela ne résout pas la difficulté la plus sensible, qui reste de concilier l'exigence de totalisation avec l'idéal moderne de pluralisme et d'autonomie individuelle. Ici encore, Aquin contourne l'obstacle en multipliant les formules. Le nationalisme canadien-français manifeste sans doute le «désir d'une plus grande homogénéité» culturelle, dans une culture déjà si peu différenciée. Toutefois l'homogénéité «n'exclut pas, Dieu merci, le pluralisme sous toutes ses formes¹²». Or, précisément la conciliation n'est guère aisée entre l'idée de culture globale homogène dont Aquin s'est servi pour définir la culture, et l'idée de pluralisme, qui suppose que soit pleinement admis l'écart possible d'individus ou de groupes par rapport à toute opinion ou pratique majoritaires.

Si la culture nationale est un fait à connaître, il est possible d'identifier ses manifestations spécifiques et de les distinguer de tout fait culturel étranger. Intégrée au souci nationaliste, cette conception pousse à une suridentification aux traits les plus distinctivement nationaux, ce qui relativise tout à la fois l'Universel et l'étendue du droit à la différence. Aquin critiquera d'ailleurs un des aspects du nationalisme comme identification à un *fait* national, soit le joual comme langue supposément distinctive : «L'obsession de l'identité nationale va très loin chez nous, car certains Québécois se croient menacés de désidentification si toutes les composantes de l'identité nationale ne sont pas rigoureusement québécoises, en d'autres termes, ils professent que, pour s'exprimer totalement, une nation doit avoir une langue qui n'appartient qu'à elle¹³.» Cette obsession l'exaspère car elle lui paraît s'accompagner d'une relativisation de l'enjeu spécifiquement politique. Elle était pourtant logiquement déductible de sa propre riposte à la fonction critique de l'Universel, riposte fondée sur l'argument de la nécessaire reconnaissance de la culture nationale comme fait singulier.

12. *Ibid.*, p. 82.

13. «Le joual-refuge», *ibid.*, p. 139.

Faire place au pluralisme et à l'Universel n'est guère plus facile si l'on définit la nation comme projet. Dans sa structure même, l'idée suppose pour *l'existant national* une unité de volonté. Pour une nation qu'il faut au préalable transformer afin qu'elle accède au désir de sa propre totalisation, le contenu de la volonté doit se structurer en fonction d'un rejet du passé et de l'idée d'un moment d'accès à la totalisation désirée. Les manifestations historiques concrètes de ces deux axes de la volonté nationale seront, d'une part, les formes diverses du progressisme québécois et, d'autre part, l'indépendantisme. L'idée de nation-projet, qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire intellectuelle et politique du Québec, reposait donc sur le désir d'une purification historique qui permettrait enfin l'identité à soi d'une «société organique souveraine¹⁴». Un tel désir donnait à l'enjeu politique des résonances psychologiques et existentielles très profondes. Mais il réduisait le champ de la pensée politique à la critique du passé et à l'exigence de l'indépendance. Pour certains, être un intellectuel critique, au Québec, a pu ne pouvoir absolument pas signifier autre chose que de travailler à la synthèse d'un progressisme indépendantiste. Le refus d'un des deux axes du projet national signifiait soit un refus de la purification historique nécessaire, soit le refus aberrant de la totalisation politique appelée à fonder l'être national.

Ainsi, l'effort théorique pour proposer une nouvelle conception de la nation, auquel ont correspondu historiquement plusieurs vecteurs de transformation du fait canadien-français, a donné sa légitimité intellectuelle à la très forte emprise sociale et politique, au Québec, de la logique identitaire. Pour saisir la nature et le sens de cette emprise dans une société moderne, il faut exposer, nécessairement de manière brève et schématique, une caractéristique plus générale de la modernité. Celle-ci, sur le plan des rapports de l'Universel et du singulier, s'inaugure par l'affirmation de l'idéal d'autonomie de l'individu, qui tend à relativiser les fondements plus anciens de morales

14. Aquin, «La fatigue...», p. 84.

universelles, naturelles ou révélées. Les sociétés modernes sont celles où l'idéal d'autonomie, brisant le monopole des moralités substantielles, a ouvert une dynamique qui continue de les transformer. Or, cette dynamique est complexe, car l'idée d'autonomie est elle-même ambivalente. Sa conception rationaliste, en cela analogue aux moralités antérieures, affirme la primauté de l'Universel sur le singulier, et ce, par l'exigence d'accorder la volonté individuelle à un impératif rationnel. Mais l'autonomie se prête aussi à une lecture plus radicale et extrêmement cohérente sur le plan psychologique. Elle prend le sens d'un idéal d'authenticité compris comme adéquation à la *factuel* spontanée du contenu de la conscience, celui-ci fût-il fait du désir ou du sentiment. C'est le désir proprement *individualiste* de l'identité immédiate de soi à soi, qui sera immunisée contre la médiation critique d'une quelconque extériorité normative.

La modernité est donc l'espace historique où se déploie une tension entre les deux pôles possibles de la compréhension de l'autonomie individuelle, et entre ceux-ci et les moralités «anciennes». Ce serait une erreur d'y lire les tendances individualistes, telles que définies précédemment, comme un fait univoque, se déployant sans réserve. L'ambivalence de la notion d'autonomie conduit plutôt à considérer la dynamique moderne comme le choc de vecteurs multiples. Or, c'est en tenant compte de cette dynamique moderne qu'il faut lire l'influence, au Québec, de la logique identitaire à l'œuvre dans le nationalisme. Logique qui est, par ailleurs, non seulement légitimée mais tenue pour horizon obligé de la pensée par le discours intellectuel majoritaire dont Aquin avait fourni très tôt le modèle. Cette influence est maintenant claire pour nous : cette logique identitaire renforce de son propre dynamisme la relativisation de tout universel critique et accroît ainsi la potentialité individualiste de la modernité. Dans un premier temps, la logique identitaire constitutive du nationalisme québécois moderne, ayant intégré la nécessité d'une coupure avec le passé, accélérât la dissolution de l'ancien universel religieux qui longtemps a constitué le fondement de la morale sociale au Québec. Mais, du même

coup, parce que cette logique repose sur la primauté du singulier, elle relativise l'idéal moderne qui veut que la volonté soit orientée par un impératif rationnel. Bien sûr, c'est d'abord à un niveau collectif qu'elle appelle à l'authenticité, à la fidélité d'un moi national (que celui-ci soit défini par l'extériorité du fait culturel ou l'intériorité d'une volonté accordée au projet national). Mais, parce qu'elle a été magnifiée sur le plan collectif par la lutte nationale, la logique identitaire a, sans véritable contrepoids sur la perception que l'individu a de lui-même, nourri le désir plus fondamental d'être fidèle à une identité non plus seulement nationale mais personnelle, unique. Ainsi, au Québec, le nationalisme a préparé l'individualisme et lui a fourni son paradigme.

Ce paradoxe d'un mouvement social qui ouvre la voie à l'individualisme constitue le cœur de l'enjeu de l'interprétation du texte d'Aquin. Suivant une lecture brillante proposée par François Ricard, Aquin, loin d'annoncer l'individualisme, illustre une conception tragique et exigeante du destin national. À la fin des années 60 cette conception aurait été remplacée précisément par un discours nouveau, de plus en plus obnubilé, sous l'effet d'une culture individualiste centrée sur l'apologie du moi, par la logique identitaire¹⁵. Pourtant, cette idée d'une coupure historique entre un indépendantisme conséquent et un indépendantisme «narcissique» cache la filiation profonde qui unit la pensée d'Aquin aux formes ultérieures de l'indépendantisme. En montrant que l'on pouvait se défendre contre le libéralisme fédéraliste en utilisant la relativisation de l'Universel, Aquin cherchait sans doute non à disqualifier celui-ci mais à repenser ses rapports avec le singulier. Son souci de synthèse organique du singulier et du général n'a cependant abouti qu'aux conceptions de la nation comme fait ou comme projet, conceptions qui ont pu fonctionner toutes deux selon le schème de la fermeture du singulier sur lui-même.

15. François Ricard, «Quelques hypothèses à propos d'une dépression», *Liberté*, n° 153, p. 90-98.

Le «chemin de l'immanence» : l'orientation intellectuelle du nationalisme moderne au Québec a conduit à privilégier l'aspect le plus individualiste de l'idée d'autonomie. Désormais cet individualisme semble compensé uniquement par la hantise de réaffirmer symboliquement, et sans cesse, une identité nationale vécue comme incertaine. Pour desserrer la trop grande emprise de cette logique identitaire, au niveau individuel et collectif, il faut sans doute faire l'effort de repenser ce point d'ancrage de la réflexion et de la dynamique politiques au Québec : la nation, hors des impasses contraires qu'illustrent aussi bien la pensée de Trudeau que la réponse par trop stratégique d'Aquin.

Yves Couture

Paris