

Article

« Dialectique et désespoir dans "La fatigue culturelle du Canada français" »

Jeffrey Reid

Horizons philosophiques, vol. 3, n° 1, 1992, p. 77-84.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/800910ar>

DOI: 10.7202/800910ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Dialectique et désespoir dans «La fatigue culturelle du Canada français»

Prenons le texte d'Aquin au sérieux, philosophiquement. J'entends par là outrepasser son contenu polémique afin d'examiner l'édifice lui-même dans ses fondements et extensions théoriques, un procédé qui, ne soyons pas naïfs, nous ramènera en pleine polémique. J'avoue d'emblée que cet examen révélera une contradiction de fond qui semble priver «La fatigue culturelle du Canada français» de toute conséquence. J'avoue également qu'à mes yeux l'intérêt philosophique du texte relève, en grande partie, de cette contradiction.

Dès le début de son article¹, Aquin évoque «la dialectique». Il manifeste la volonté de dépasser les «étiquettes exclusives» et dualistes qui représentent «un fragment du réel» et qui n'aboutissent qu'à «un dialogue de sourds», à une «petite guerre des tendances idéologiques». Il s'agit plutôt de dialoguer avec Trudeau à travers son article «La nouvelle trahison des clercs», de l'engager dans un processus dialectique, «parce que la vraie dialectique est dialogue et non pas parallélisme de deux monologues». La valeur de la dialectique se révèle dans le fait que «la lutte dialectique est génératrice de lucidité et de logique». La lutte qu'Aquin entend engager avec Trudeau n'est possible que parce que «La nouvelle trahison des clercs» dépasse l'engagement partisan et «témoigne d'un effort précis de raisonnement». Grâce à l'adversaire, au rival, il est possible de dépasser «la petite guerre des tendances idéologiques» pour réaliser la lutte pleinement dialectique, celle qui serait porteuse de «lucidité et de logique». En l'invitant au dialogue, Aquin déclare la guerre à Trudeau, mais pas n'importe laquelle.

La première forme dialectique qui apparaît dans l'article d'Aquin est donc celle du dialogue-lutte, schéma «socratique»

1. «La fatigue culturelle du Canada français», *Blocs erratiques*, Montréal, Quinze, 1977, p. 69-70.

assumé par Aquin à un tel point qu'il reporte sur sa propre personne une approximation de l'axiome de l'ignorance : «L'adversaire peut découvrir autant de vérité et peut comprendre autant de réel que celui qui est de *mon* côté.» Est-il de bonne foi? Ou est-ce que cette protestation constitue ce que Hegel appelait la vraie ironie socratique : faire semblant de ne pas savoir afin de dissoudre les idées préconçues de l'adversaire²? En tout cas, et sans entrer dans les détails, il y a suffisamment de «méprises» dans ce dialogue pour soulever des doutes à l'égard de son objectivité³.

Le dialogue-dialectique classique (c'est-à-dire celui qui suit et dégage une «logique») est progressif. Il avance vers quelque chose même si son «aller vers» reste toujours elliptique et n'arrive jamais à terme, que celui-ci soit la Vertu, la Beauté, ou encore l'Être. Mais d'une certaine manière, pourrait-on dire, l'Idée universelle visée entraîne le dialogue et même l'anime (comme le *telos* constitue la forme parfaite, animatrice). Et dans la mesure où l'on peut considérer le dialogue comme l'Idée même aux prises avec le sensible, aux prises avec les adversaires du dialogue, la vraie lutte se joue entre l'universel et les particuliers. C'est *cette* lutte qui est «génératrice de lucidité et de logique». Quel est l'universel visé dans le dialogue-dialectique Aquin-Trudeau? Examinons d'abord une autre application du terme «dialectique» dans l'article d'Aquin.

La deuxième emprise dialectique (en suivant l'ordre d'exposition) est celle de la guerre-dialectique. Il ne s'agit plus ici ni de «la petite guerre des tendances idéologiques», ni du «dialogue-lutte» mais de la vraie guerre, celle qu'évoque Trudeau comme un mal, *le* mal du nationalisme. C'est cette position qu'Aquin critique avec acharnement au fil de neuf pages, d'abord en démontrant la faiblesse «du lien causal» que Trudeau «établit»

2. Hegel, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1970, B.18, S. 459-461.

3. La plus importante de ces «méprises» est le refus de la part d'Aquin d'engager Trudeau explicitement sur le thème principal de son article : nationalité et souveraineté.

entre la guerre et le nationalisme⁴ et, ensuite, en réduisant la guerre elle-même à une dialectique. L'«écart engendre la lutte; il fonde ainsi, par sa métamorphose protéenne indéfinie et toujours nouvelle, la dialectique, en recréant indéfiniment les deux termes éloignés⁵». Cette dialectique des écarts que constitue la guerre serait, comme le dialogue-lutte, porteuse de logos et même «se réduirait peut-être au dialogue» selon une étude «scientifique» de la guerre⁶. C'est alors qu'apparaît explicitement l'Idée universelle, la visée animatrice des deux formes dialectiques. Avec une résonance étrangement schellingienne, Aquin évoque l'identité de cet universel synthétique : «Cette inégalité basique de toute civilisation ne peut être éliminée que par le transfert de l'inégalité sur un troisième terme : la nature, après avoir purgé puis dépassé leur tension contre le terme supérieur⁷.» L'on comprend donc cette dialectique chez Aquin lorsqu'on la considère comme un processus naturel qui vise un «état de Nature» ou un équilibre naturel, universel dans lequel tous les écarts seraient dissous. La dialectique-guerre se révèle être une *évolution* des «espèces», que celles-ci soient les classes, les sociétés, les nations, les états ou les cultures, vers cet universel animateur, toujours hors de portée en tant que but, mais toujours là en tant que moteur de la dialectique, c'est-à-dire la Nature. Dans son dialogue avec Trudeau, la position d'Aquin est celle-ci : si la guerre n'est qu'un processus naturel, implicite à toute différence, l'on ne peut pas la considérer comme un simple effet du nationalisme. Revenons un moment sur cette première dialectique, celle du dialogue — et qui s'est révélée, elle aussi, être un état de guerre.

Le plus grand écart entre les prises de position d'Aquin et de Trudeau n'est pas d'abord que l'un soit séparatiste et l'autre fédéraliste mais qu'ils visent deux termes (au double sens du

4. Ce qui pourrait constituer une autre méprise du dialogue dans la mesure où Trudeau ne traite jamais de causalité, au moins au sens de cause efficiente comme Aquin semble l'entendre.

5. «La fatigue...», p. 75.

6. *Ibid.*, p. 74.

7. *Ibid.*, p. 75.

mot) universels traditionnellement opposés. En effet, la progression qu'évoque Trudeau dans «La nouvelle trahison des clercs», progression qui fait du nationalisme, et même des nations, un moment à dépasser, vise aussi un idéal animateur, celui de la raison universelle⁸. Cette progression (Trudeau n'évoque pas de «dialectique») se veut avant tout raisonnable, c'est-à-dire qu'elle vise la Raison et est animée par la Raison. La guerre entre les nations, les États, les classes, n'est pas «naturelle» mais un objet de choix et donc volontariste (et morale) au sens kantien : la volonté (libre) est celle qui est déterminée par la raison.

C'est ainsi que la pensée de Trudeau semble participer de l'esprit des Lumières. Et l'État dont il traite serait justement l'État constitutionnel des Lumières, celui qui se constitue par le libre (raisonnable) choix des citoyens. Ce que Trudeau récuse dans l'idée de la nation est justement sa dimension irrationnelle, son côté naturel, naïf, natif. Mais bien que sa dialectique se révèle être un processus naturel, Aquin se défend pourtant de tout nationalisme. En fait, il ne s'agit même pas de nation puisque «il n'y a plus de nation canadienne-française, mais un groupe culturel-linguistique homogène par la langue⁹». Examinons ce concept de culture, qui se définit d'abord par la langue.

Il y a deux arguments principaux dans l'article d'Aquin. Le premier met en doute le lien «causal» entre la guerre et le nationalisme, pour ensuite réduire la guerre, à travers la notion de dialectique, à une expression naturelle des «écarts» qui évoluent vers l'état d'équilibre parfait de la Nature universelle. Le deuxième argument opère un glissement entre le concept de la nation et celui de la culture. Il cherche ainsi à désarmer toute critique qui identifie le séparatisme au nationalisme. Par un saut

8. «Or, l'histoire de la civilisation, c'est l'histoire de la subordination du "nationalisme" tribal à des appartenances plus larges... la pensée se développa, les connaissances se répandirent, les inventions furent connues et l'humanité progressa...» Pierre Elliott Trudeau, «La nouvelle trahison des clercs», *Fédéralisme et société canadienne-française*, Montréal, HMH, 1967.

9. «La fatigue...», p. 82.

théorique audacieux, le séparatisme devient dorénavant une expression *culturelle* tout comme la langue, c'est-à-dire «une expression de la culture des Canadiens français» parmi «toutes les autres expressions culturelles du Canada français¹⁰». Ce qui est d'abord frappant ici est l'idée expressiviste de la culture. L'expressivisme¹¹, que l'on trouve d'une façon embryonnaire chez Rousseau et développée chez Herder, est avant tout une théorie du langage selon laquelle celui-ci constitue l'expression propre et naturelle d'une culture et finalement de la nature elle-même. L'«âme» d'un peuple s'exprime dans sa langue et les deux sont indissociables à moins de les dénaturer mutuellement¹². Une langue puise sa nature dans ses origines précisément parce que celles-ci sont plus proches de la nature. Cette théorie linguistique représente une tendance importante du *Sturm und Drang* et a influencé, pour ne pas dire intoxiqué, tout un siècle d'écrivains et philosophes allemands, ivres de la redécouverte de leurs racines linguistiques purgées d'influences franco-latines¹³. Le fait d'avoir opéré ce glissement entre nation et culture ne change rien au fondement essentiellement naturel sur lequel les deux notions reposent.

À lire Aquin, l'on pourrait presque croire que les expressions culturelles, telles que la langue ou le séparatisme, ne sont que de simples manifestations qui se laisseraient constater phénoménologiquement et qui serviraient, comme autant d'indices, à fixer une certaine culture. Ainsi il cite E.B. Taylor qui décrit la culture comme «that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, laws, custom, and any other

10. *Ibid*, p. 83.

11. Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 368 et ss.

12. «Dans les climats méridionaux où la nature est prodigue, les besoins naissent des passions, dans les pays froids où elle est avare... les langues, tristes filles de la nécessité se sentent de leur dure origine.» J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, 1990, p.109.

13. L'oeuvre de Fichte, par exemple, «témoigne d'une réappropriation par la pensée allemande de son mode d'expression. L'outil linguistique devint simultanément l'expression du nationalisme et symbole d'un retour aux sources». Alexis Philonenko, «Le langage de Hegel» dans Hegel, *Foi et savoir*, Paris, Vrin, 1988.

capabilities and habits acquired by man as a member of society». Mais chez Aquin, les manifestations culturelles jouissent d'un statut d'essentialité qui dépasse la constatation empirique. Le séparatisme, par exemple, est «l'expression normale¹⁴» et «constituante¹⁵» de la culture «globale» des Canadiens français. Isoler ou écarter une de ces expressions essentielles et intégrantes du «tout» de la culture porterait nécessairement atteinte à ce tout. L'on ne peut abstraire ni la langue française ni le séparatisme de la culture québécoise parce que celle-ci est pensée «naturellement», comme un individu organique — individu précisément dans le sens où l'on ne peut pas le diviser sans le détruire, et organique dans la mesure où ses expressions constituent les «organes» qui font vivre le tout.

L'emprise de la métaphore organique¹⁶ sur la culture dans le texte d'Aquin entraîne un foisonnement de termes biologiques (dont «la culture» serait le premier). Ainsi les artistes sont condamnés «au déchirement stérile» et sont «déracinés» de l'«humus de leur peuple¹⁷». Le nationalisme traverse l'«âge ingrat» de «l'adolescence». C'est ainsi que l'exil à Ottawa comporte «le déracinement... le dépaysement... [de la]... patrie nourricière... du sol originel» et c'est dans cette lignée qu'apparaît «la fatigue» culturelle elle-même. Mais au-delà de cette ex-croissance du «naturel» dans le texte d'Aquin, il faut retenir le fait que cet organisme qu'est la culture globale constitue surtout un individu singulier, fini. En fait, pour «déduire» sa singularité (son caractère unique et individuel) l'on pourrait *presque* lui appliquer les catégories scolastiques de l'âme (une singularité monadique par excellence) telles que reprises dans les

14. «La fatigue...», p. 86.

15. *Ibid.*, p. 83.

16. Sur les métaphores du corps dans la politique, voir O. Tempkin, *Metaphors of Human Biology, The Double Face of Janus*, Baltimore-London, 1971, p. 271-283. Les métaphores organiques dans ce domaine jouissent d'une longue tradition, par exemple, Platon, *République* IV, *Lois* X, *Timée* 69b-70d.; Aristote, *Politique*, VII, chapitre 4-5; Alcmeon, *D.K.* B4.

17. «La fatigue...», p. 84.

«Paralogismes» de Kant dans *La Critique de la raison pure* : la culture globale serait alors une substance, indivisible, unique et distincte des autres. J'écris «presque» parce que l'individu organique, à l'encontre de l'âme, est destiné à périr, à finir.

Notre analyse du texte d'Aquin a progressivement mis en évidence une notion de la nation-culture qui s'est montrée d'abord comme purement naturelle pour ensuite «s'élever» jusqu'à l'individu organique. Notre «évolution» n'est pas encore parvenue à terme, mais c'est à ce niveau, au niveau de l'individu organique, fini que se manifeste la contradiction que j'ai évoquée plus haut, car elle relève justement de la finitude incontournable de l'individu organique. Voici comment cette contradiction se présente chez Aquin : si le séparatisme est compris comme une expression naturelle, constitutive de l'individu organique qu'est la nation-culture des Canadiens français, alors le séparatisme ne doit jamais s'accomplir puisque cela entraînerait la fin de cette nation-culture qu'il ne constituerait plus. Ce résultat contradictoire découle précisément de la tentative de penser la nation-culture comme un individu, singulier et organique, et finalement comme un être humain. Ainsi la référence à la dialectique du projet de Sartre, que fait ou évoque Aquin, est lourde de sens : «Un homme se définit par son projet. Un peuple aussi¹⁸.» Considérons cette dernière dialectique.

Chez Sartre, le projet n'est pas une intention quelconque mais justement ce par quoi l'individu singulier en-soi se projette hors de soi pour être pour-soi et pour-un-autre, c'est-à-dire pour être. Il se jette «dans le bain» de la particularité en participant au genre humain et à son histoire. Mais en se projetant hors de soi, l'individu se perd dans autrui et son projet devient alors une tentative de se récupérer¹⁹. La vie de l'individu est justement ce conflit avec autrui : «Mon projet de récupération de moi-même» implique que «*je ne cesse pas ... de nier de moi que je sois l'autre.*» Autrement dit, «c'est seulement en tant qu'il s'oppose

18. *Ibid.*, p. 80. Aquin cite Sartre, mais ne donne pas de référence.

19. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 413.

à l'autre que chacun est absolument pour soi; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être *individualité*²⁰». Le projet individuel est donc proprement contradictoire : je ne dois cesser de m'opposer à l'autre pour être une individualité, mais mon projet de récupération de moi-même implique la suppression de l'altérité de cet autre de laquelle je dépends dans mon être. C'est la même contradiction qui surgit dans le texte d'Aquin lorsqu'il pense la nation-culture comme un individu organique : si le séparatisme (en tant que projet de la nation-culture) s'accomplit, il disparaîtra et cette disparition entraînera la perte de la nation-culture dont il est une expression constituante.

Cependant la dialectique du projet de Sartre évoquée par Aquin ne forme pas un «huis clos» de conflit perpétuel entre l'individu et autrui. Elle est fatale; elle *finit* avec le «triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue *que je suis* sur moi-même». Ainsi, le projet ultime de l'individualité est sa propre mort comme «le projet qui détruit tous les projets et qui se détruit lui-même²¹». On pourrait alors dire que la nation-culture a atteint, à travers l'épopée de «La fatigue culturelle du Canada français», la plus haute forme de la nature — l'être humain, c'est-à-dire l'individu conçu comme un soi autoréalisant, conscient de sa propre finitude, comme un sujet, et peut-être finalement comme Aquin lui-même.

Aquin : «La lutte est fatale, mais non sa fin²².»

Jeffrey Reid
Paris

20. *Ibid.*, p. 281. [C'est moi qui souligne].

21. *Ibid.*, p. 598.

22. «La fatigue...», p. 97.