

La constellation de la défaite Histoire d'un objet non identifié

Yvan Lamonde
Université McGill

La victoire seule noue. La défaite divise l'homme d'avec les
hommes, mais elle le divise avec lui-même.
Saint-Exupéry, cité dans Vadeboncœur, 1992, p. 98)

Il faut qu'on nous donne une autre histoire qui ne nous
apprenne pas seulement que nos pères ont été vaincus en
1760 et n'ont plus fait ensuite que défendre leur langue;
une histoire qui nous les montre réclamant les libertés
politiques en 1775 et en 1837 [...]. On dira que c'est
accorder trop d'importance aux livres où se raconte le
passé; c'est que seul l'historien peut psychanalyser pour
ainsi dire nos consciences malheureuses; seul il peut
fonder, en définitive, nos choix dans les fidélités.
Dumont, 1991, p. 299

Nous domestiquons notre angoisse en nous réfugiant dans
l'analyse des faits.
Bouthillette, 1972, p. 14

Dans la culture québécoise, l'idée de la « défaite » a connu un double-cheminement : un cheminement mémoriel, dont la trace ne commence nulle part sinon après 1760, et un cheminement historiographique, celui des façons par lesquelles les historiens, patentés ou pas, ont intégré dans l'Histoire les événements de 1760 ainsi que de 1837 et de 1838. On peut penser que ces deux cheminements se sont d'abord mutuellement alimentés et se sont ultérieurement nourris des résultats des référendums de 1980 et de 1995 sur la souveraineté du Québec, sans exclure que les conscriptions militaires de 1917 et de 1942 aient aussi contribué à ce sentiment de défaite.

Voilà donc, comme « la Peur » étudiée par Jean Delumeau, un objet historique, « la défaite », objet non identifiable quant à son origine mais objet construit par la mémoire, sorte de processus d'intériorisation d'un affect « collectif » qui aurait marqué sur le long terme la mentalité québécoise. Objet historique purement mental, affectif, de perception, qui se transmet de générations en générations. Objet historique peu usuel qui parlerait d'une expérience et de la façon dont elle a été reçue et vécue sur plus de deux siècles. Car la victoire des troupes anglaises sur les Français et les Canadiens en 1760 et sur les Patriotes en 1837 et en 1838 est avérée et incontestable. C'est sa réception et son introjection à une expérience individuelle et collective qui font problème. Marque qui paraît indélébile, constitutive au sens de constitutionnel, mais relevant non pas de l'État, mais d'un état de perception et de définition de soi. Objet au statut ontologique curieux, dont on pourrait entreprendre d'en nier l'existence dans des générations amnésiques ou sans culture historique et pour lesquelles chaque génération X, Y, Z

devient le degré zéro de la durée. Curieux objet dont l'inexistence est, en un sens, tout aussi difficile à prouver que son existence. La question critique pourrait être la suivante : non pas l'hypothétique scénario d'un Québec qui aurait connu autre chose en 1760 et lors des Rébellions — la victoire, par exemple — mais la question de savoir comment auraient pu et pourraient se vivre des défaites d'une façon non défaitiste.

Même si l'analyse et l'interprétation de la « Conquête » sont un moment obligé du travail historien, de Garneau à Groulx en passant par Chapais, c'est l'École de Montréal — Maurice Séguin et Michel Brunet, principalement — qui, au milieu de la décennie 1950, a commencé à thématiser un effet traumatique de la Conquête, en particulier sur la bourgeoisie coloniale francophone « décapitée », face à des historiens de Québec — Fernand Ouellet, Jean Hamelin, le doctorant Cameron Nish — qui récusait cette analyse (Lamarre, 1993). De cette lecture faite par l'École de Montréal est née ce que Léon Dion a appelé en 1957 le « nationalisme pessimiste » (1957, p. 2-3).

Mon propos sera de faire voir comment la défaite a été différemment nommée, comment cette préoccupation s'est intensifiée depuis une cinquantaine d'années et comment les penseurs et essayistes qui ont travaillé cette notion polysémique de défaite visaient une même cible au cœur de la mémoire et de la pensée. Je serai enfin tout aussi attentif aux modes de dépassement ou de sortie possibles de ce sentiment de la défaite.

La pauvreté

Alimentée par l'histoire, la pensée de la défaite a pris d'autres voies d'expression, dont le propos est, *mutatis mutandis*, le

même. Des écrivains et des essayistes, en particulier, ont mis au jour la dimension culturelle ou spirituelle de la conscience de la défaite. Dans un texte de 1938, « Le mauvais pauvre », le poète et essayiste Hector de Saint-Denys Garneau s'est demandé comment l'homme défait pouvait se refaire, « Comment le pauvre pourrait-il être lui-même »? Thématisant le manque, la carence, sans convoquer le misérabilisme, le poète démembré, réduit aux os du squelette, vit la pauvreté comme présence ontologique, et sa reconnaissance, comme seule fondation valable à une marche vers la vraie richesse. La recherche anxieuse d'une voie de sortie de la pauvreté habite le texte.

Gilles Marcotte, auteur de l'introduction à l'édition du *Journal* du poète en 1954, épinglera cette dimension fondamentale de la démarche du poète, suggérant d'y voir un trait constitutif de la culture canadienne-française.

En 1989, trois décennies plus tard, Jean Larose oriente l'idée du « mauvais pauvre » vers celle de « l'amour du pauvre »; prenant prétexte du séjour parisien (1935-1937) d'André Laurendeau, qui avait connu l'expérience négative et auto-dépréciative de Saint-Denys Garneau lors de son voyage culturellement raté de 1937 en France, Larose place le « retour d'Europe » de Laurendeau en face de la pauvreté de son père, des générations précédentes : « Il y avait chez Laurendeau un amour, qui le rendait aimable, comme sa force le rendait admirable. Ce n'était pas une admiration sans condition du Québec [...]. C'était un amour et une reconnaissance de la pauvreté québécoise. » (1991, p. 140) L'essayiste associe la pauvreté au passé et se demande comment on peut alors rompre avec le passé sans le ruiner, comment on peut repousser la pauvreté autrement que Sisyphe.

Yvon Rivard, pour sa part, plaide en 1998 pour une conception de cette pauvreté comme véritable richesse « des seuls écrivains qui méritent d'être lus » (Lamonde, 2008, p. 143-149). Le thème de la pauvreté peut ainsi être vu comme passage obligé d'une catharsis, tout comme la défaite place le sujet dans l'obligation d'un face-à-face, ruineux ou pas.

La fatigue culturelle et l'ambivalence

Le thème récurrent de « La fatigue culturelle » de 1962 à 2008 touche tout autant à la culture qu'à des dimensions politique et identitaire. Fatigué « de son identité atavique », Hubert Aquin avait répliqué en mai 1962, dans *Liberté*, à la dénonciation du nationalisme faite un mois plus tôt dans *Cité libre* par Pierre Elliott Trudeau.

Le cheminement de la pensée mène Aquin de la fatigue culturelle à la défaite. Historien d'un nouveau type, l'essayiste omniscient sait affectivement que « [t]out était prévisible » en 1837. Ni la fausse ironie d'un scénario imaginé (la manufacture d'armes sur les bords du Richelieu) ni l'audace de penser consciemment et anachroniquement Saint-Denis en termes de guérilla ni le recours à Mao pour explorer les guerres révolutionnaires ni l'affirmation de la « fuite » de Papineau ne le gênent. Il arrive pourtant, en méconnaissant même l'hypothèse que les Patriotes n'auraient pas été culturellement et symboliquement là où il leur aurait fallu être pour ambitionner une victoire, à une conclusion forte, à savoir le conditionnement à la défaite et la passivité du vaincu, ontologiquement résumées en termes sartriens ou heideggériens par leur « être-pour-la-défaite » (Aquin, 1995). On a chez Aquin une bonne question d'essayiste historiquement mal posée.

Dédoublement et lassitude

Dix ans plus tard, Jean Bouthillette scrute l'histoire humiliée intériorisée par le Canadien français : « Blessure toujours ouverte, notre passé, à seulement en rappeler un certain visage, semble nous happer, comme pour nous engouffrer à jamais » (1972, p. 13). Le « malheur initial » vient de la Conquête, malheur « qui s'est figé dans l'âme commune en une durée qui nous ravit le présent » (p. 21); la « présence anglaise » dans le Nous canadien-français « va nous déloger de nous-mêmes, la dépossession se faire invisible » (p. 23). Après la tenue des États généraux du Canada français, Bouthillette lève le « mythe » du Canada français hors Québec (voir p. 37 et 96). Partant de la présence du « double » anglais en chaque Canadien français, il s'emploie à revoir la signification du rapport du Québec à la France :

Mais la France a servi, à rebours, d'abcès de fixation à notre sentiment de dépossession. Coupé trop tôt, et brutalement, le cordon ombilical qui nous reliait à la mère patrie, nous avons été amenés, par compensation, à en tisser un artificiellement, non avec la France, en tant que pays étranger mais en tant que mère. La chute est un retour au sein maternel. Mais la France, c'est aussi la mère qui nous a abandonnés après 1760. D'où la dualité de nos sentiments exacerbés : amour et haine à la fois, aussi irraisonnées l'un que l'autre. (p. 51)

Après Crémazie, Bouthillette sait quoi penser du « regard vers l'embouchure du grand fleuve dans l'attente d'un bateau français ». Pour lui, « notre profonde mélancolie et nos états dépressifs » viennent de cette nostalgie de la France : « Nous attendons toujours quelque chose dans notre long hiver intérieur, le regard tourné vers un en-deça de nous-mêmes, et nous souffrons profondément de ne voir rien venir. Or rien ne peut venir que de nous-mêmes. » (p. 52)

Présence anglaise et absence française nourrissent un dédoublement de la personnalité, qui « a conduit tout naturellement au double jeu politique, caractéristique des peuples dominés » (p. 58), qui a mené à un « Moi canadien-français », écartelé entre « le refuge du passé consolateur » et « un autre refuge dans l'universalisme abstrait », et à un Moi de « l'histoire après l'échec », où « un avenir glorifié [...] ressemble singulièrement à notre passé glorifié » (p. 61). Le refus de choisir est devenu un refus de soi (p. 69).

L'essai se clôt sur un projet de « reconquête » où, avec Dumont et avec Vadeboncœur et « à l'heure de la décolonisation », Bouthillette trouve dans le « réflexe nationaliste, à travers notre Histoire », le rappel de « notre instinct le plus profond et le plus sûr : l'instinct ontologique de la liberté » (p. 95). Il faut conquérir la Conquête, la reconquérir : « La Conquête avait engendré en nous le terrible dialogue de la liberté et de la mort. C'est dans le dialogue de la liberté et de la vie que se fera notre Reconquête. » À condition de vaincre la « grande fatigue, cette sournoise tentation de la mort » (p. 97).

À son tour, le philosophe et essayiste Serge Cantin entendait en 1988 « affronter [sa] propre fatigue » et mieux faire connaître la démarche de Bouthillette (p. 15). Dans un numéro de *Liberté* (1992) sur « Le Québec des écrivains », Pierre Vadeboncœur mettait le doigt sur une plaie culturelle et spirituelle incicatrizable, la perplexité comme résultante de l'ambivalence, de l'indétermination : « nous sommes le reflet d'une situation toujours mêlée, peut-être est-ce l'inverse : par nos profondes hésitations, est-ce plutôt nous qui, en dernière analyse, faisons à mesure ces situations inextricables, compliquées, difficiles,

impossibles, jamais nettes, qui nous plongent en retour dans nos perplexités » (1992, p. 98).

C'est dans ce contexte que j'ai développé l'idée de « l'ambivalence » comme composante historique de la pensée et de l'identité québécoises, au moment où les résultats du référendum de 1995 mettaient la loupe du présent sur une trame historique plus longue, que je suivais dans mon histoire intellectuelle du Canada français (Lamonde, 2001, p. 13-25). Je développais cette notion d'« ambivalence » parallèlement à une analyse de « la modernité » du Québec, que je définissais et définis toujours comme étant nécessairement un rapport au temps, un rapport au passé à l'égard duquel les positionnements et les interprétations varient.

La reconnaissance et la distance : le travail du deuil

En 2000, le métahistorien — un historien dont la recherche se fait par et dans l'écriture — Jocelyn Létourneau cherchait à « faire passer le passé », à guérir la « souffrance immémoriale » des Québécois, ces « éternels endeuillés » embourbés dans un « accablement historique » et dans un « passé réputé douloureux, plein d'épreuves et de sacrifices et qui, apparemment, commande un souvenir impérissable de tourmente exigeant réparation et rachat » (2000, p. 39, 20, 22 et 17). Cherchant avec véhémence une diagonale entre le rejet et le rappel du passé, entre « ce qui doit être assumé ou désassumé », Létourneau propose de « dissocier histoire et prédication historique » (p. 17), de « racheter le monde et son passé dans un récit régénérateur » (p. 12), résumant ainsi son intention primordiale : « comment se souvenir en oubliant et comment oublier en se souvenant, avec en tête l'idée que, à la fin, la tension entre

l'ancien et le nouveau doit être résolue au bénéfice de l'avenir » (p. 22). Dans cette véhémence nourrie d'une « espérance » qui « doit être au commencement de l'histoire et de la mémoire du passé » (p. 38), d'un projet qui mise sur « la victoire de l'espoir sur la douleur et celle de la délivrance sur l'animosité » (p. 39) et d'une gageure sur un passé capable « de produire de la bonté plutôt que de la nocivité » (p. 27), le métahistorien pense pour « les héritiers », souhaitant que « par un retournement mémoriel orchestré en faveur de l'avenir, ce [soient] les anciens qui doivent être solidaires des projets des contemporains, et non l'inverse » (p. 25). Pour sortir d'un passé vécu comme « terreau de réminiscence affligeante et désolante », pour se dégager « d'un imaginaire de sinistrés et d'une mentalité de créanciers » (p. 27), Létourneau opte pour l'avenir comme impératif catégorique : « le passé ne doit en aucun cas être facteur d'écrasement ou éteignoir d'avenir pour les descendants ». Ou, autrement formulé : « Ce sont les enjeux du maintenant qui doivent déterminer les usages de l'ancien. » (p. 29) Dans ce positionnement éthique que Létourneau appelle pour tout historien et dans un plaidoyer où la richesse du lexique, des métaphores et des analogies pointe vers une diagonale, on peut trouver une idée du processus qui ferait passer le passé. D'abord, la proposition selon laquelle « l'histoire et la mémoire doivent être tout à la fois reconnaissance et distance », proposition qui mène à la fois à un affranchissement qui ne peut être que relatif et à « une émancipation salutaire » (p. 29). La méthode la plus explicite du passage du passé au présent et surtout à l'avenir est le travail de deuil :

Celui-ci est à la fois sélection, intériorisation, réappropriation et réactualisation du passé. Il est la transformation du passé en mémoire en un héritage d'espoir. Par la transformation du

passé en mémoire, le travail de deuil assure la survivance des valeurs positives projetées vers l'avenir. En pratique, l'opération de deuil constitue rien de moins qu'un acte fondateur et régénérateur permettant de passer à autre chose. Le travail de deuil n'est ni quittance ni renoncement, mais bien production de sens *pour* la vie et *pour* l'avenir. (p. 28-29)

Dans la dialectique et la réflexivité inversée du souvenir et de l'oubli chez Létourneau, l'oubli « n'est pas un mode de refoulement ou d'anéantissement du passé conduisant à taire ou à assassiner la mémoire qui pourrait en naître. Il s'agit plutôt de l'aboutissement d'un deuil qui, s'étant mué en pardon, ouvre un univers d'avenir, de possibles et de compréhension fondé sur le rappel des bontés du passé plutôt que sur le souvenir de ses nocivités. En ce sens, l'oubli est un passage, une transformation. » (p. 37)

Dès lors, « se souvenir d'où l'on s'en va », c'est « s'adonner à un travail de deuilleur et non pas d'endeuillé », c'est « cesser de remuer la sédimentation des pertes pour plutôt transformer la conscience de ses pertes en une source de créativité », c'est « se donner les moyens de penser le passé en le pansant », c'est « y chercher un élan qui permette de dépasser les tourments anciens plutôt que d'y revenir constamment » (p. 31). Faire passer le passé, c'est avoir appris à passer le relais (p. 143).

La pensée impuissante

Ce n'est ni dénaturer ni solliciter trop fortement la réflexion de Gérard Bouchard que de lire dans *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)* une réflexion sur une impasse, sur un sentiment d'échec et de défaite. À la recherche de « mythes fondateurs » capables d'éradiquer les mythes « dépresseurs », Bouchard se colletaille avec le con-

tradictoire, mythe ici mobilisateur, et met ce contradictoire devant trois types de pensée susceptibles de le lever. La pensée *radicale* supprime ou rejette tout simplement le contradictoire. La pensée *fragmentaire* maintient la désarticulation en maintenant le contradictoire. La pensée *organique*, enfin, paraît être celle qui est susceptible de fournir un principe de résolution du contradictoire, de produire un mythe efficace, sinon fondateur, en maintenant le contradictoire, mais en tentant de l'accommoder et de l'articuler. Telle est ma compréhension de ce qu'est une « pensée puissante », une pensée capable de penser le dépassement du contradictoire et de l'échec. Mais je pense qu'il faut un mythe fondateur plus global pour « casser la pensée circulaire » et que la « pensée puissante » qui permettrait de rompre l'ambivalence et l'impuissance mais que ne nomme pas Bouchard est du côté d'une souveraineté d'abord personnelle du sujet québécois puis d'une souveraineté politique. C'est, faute de référence à un véritable mythe fondateur, ce vers quoi me semble mener toute la réflexion.

La fatigue politique

Dans un essai qui a la puissance de pensée et l'éclat de l'écriture de *La Ligne du risque* de Vadeboncœur, Daniel Jacques, qui avait déjà scruté l'idée aquinienne de fatigue culturelle (1993), franchit un pas décisif en comprenant qu'on ne pouvait pas ne pas considérer autant le versant politique de cette fatigue que son versant culturel. L'essayiste, qui parle du texte « L'art de la défaite » du paradoxal Aquin comme « [d']une psychanalyse échelonnée de notre histoire », est manifestement dans l'intertextualité des réflexions sur la défaite et l'échec en

avouant chercher « à comprendre la source véritable de notre impuissance politique actuelle » (2008, p. 39-40, 50 et 14).

Sa réflexion commence par une analyse critique de la Révolution tranquille, qu'il voit en rapport avec la condamnation du religieux et qui est devenue, dans une certaine opinion publique, une « détestation tranquille » et, du coup, une « disqualification de l'ordre ancien » (p. 20), une « dépréciation radicale du passé canadien-français » (p. 21). Devenus « modernes à l'encontre de leur histoire » (p. 31), les Québécois construisent dorénavant leur avenir à rebours du passé (p. 32) quand ils ne veulent pas en finir avec le passé (p. 15 et 21). Jacques estime qu'Aquin, « pour son propre désespoir, a pressenti dès le début, c'est-à-dire dès les premières années de la Révolution tranquille, que le risque était grand que cette petite opération symbolique nous tienne lieu de coup d'État et rende ainsi plus improbable encore toute révolution véritable » (p. 41). Il se demande quel est l'héritage d'Aquin, « quelle part du désir d'émancipation qui traverse son œuvre subsiste en nous » (p. 36), désir d'émancipation qui se jauge à l'aspiration véritable du peuple québécois « à la plénitude de son être historique » (p. 47).

Le défi consiste dorénavant à envisager « notre devenir historique sous l'angle du politique, et non de la culture », véritable test de « la volonté de cette *majorité minoritaire* ». Dès lors, la notion de fatigue politique subséquente à 1980 et à 1995 « permet d'entrevoir que la volonté de cette *majorité minoritaire* se révèle n'être, à terme, ni déterminée ni déterminante pour la suite de l'histoire » (p. 63). La plénitude politique qui peut prendre appui sur la plénitude culturelle est celle qui opte pour « la primauté accordée au politique » (p. 64).

Après les Patriotes porteurs d'un projet — plus ou moins précis et plus ou moins urgent — d'émancipation nationalitaire, après le Rassemblement pour l'Indépendance nationale (RIN), après Vadeboncoeur et Miron, après le Parti Québécois, Jacques voit bien comment, historiquement, s'est posée *et se pose toujours* la question de la suture du culturel et du politique. J'ai montré que cette question non résolue se pose depuis l'Union, depuis que les réformistes de La Fontaine et de Cartier s'étaient repliés, après les échecs de 1837 et de 1838, sur un nationalisme culturel, sur un nationalisme sans véritable teneur politique (Lamonde, 2000, chap. IX et X et 2011). Pour l'essayiste, cette suture ne s'est pas « à terme » réalisée dans le projet de souveraineté; cet « idéal politique » de l'indépendance « se présente à la conscience des Canadiens français de cette province sous un aspect si imprécis qu'il n'engage que bien faiblement leur vouloir », il n'est pas « parvenu à dominer de manière durable l'imaginaire d'une majorité substantielle d'entre eux » (p. 66), signe « de l'échec de la pédagogie souverainiste » (p. 67).

Alors qu'on avait successivement misé sur la religion, puis sur la culture qui la remplaçait, cette culture ne trouvait pas et ne trouve pas encore sa voie politique. L'arrimage de la référence religieuse à la référence culturelle à la référence politique ne s'est pas fait (p. 70-72). Ces ratages expliquent notre « inaptitude à penser le politique, qui est à l'origine de notre incapacité commune à le vouloir »; ils sont le signe que nous « ne savons faire la grande politique tout simplement parce que nous ne savons la penser » (p. 79).

Une voie de sortie de cette inaptitude réside d'abord, pour Jacques, dans la reconnaissance d'un apport décisif de la

pensée de Fernand Dumont, la prise en compte « des périls de la modernité », puis dans un examen critique de sa philosophie de la culture (p. 111). Contre la vision abstraite de l'homme formulée par Pierre Elliott Trudeau dans *Cité libre*, Dumont, qui le fait quatre ans avant Aquin, développe l'idée des « dérives possibles » de la modernité qui est toujours « un arrachement à la culture traditionnelle héritée » (p. 100) en même temps qu'un défi à la conscience historique interminablement confrontée à « ce balancement incessant entre les exigences diverses et parfois contradictoires de la liberté et de la fidélité » (p. 106 et 115). C'est là le cœur de la démarche à la fois intellectuelle et politique de Dumont que de chercher ces « lieux médians, situés entre les exigences de la mémoire et les promesses de l'utopie » (p. 104, et Lamonde, 2009, p. 279-283).

La critique de la philosophie de la culture de Dumont passe par une inversion de la position de celui-ci et dans la démonstration du fait que la culture n'est pas première, que « la nature du lieu initial de l'homme » doit mener à une autre anthropologie de l'homme où la culture est présentée « comme un *état* résultant d'une *activité* qui lui est antérieure » (p. 110). En ce sens, la nation n'est pas seulement une appartenance subjective; elle est « d'abord et avant tout le lieu d'exercice de la Loi commune et constitue un fait politique *objectif* » (p. 112). Cette inversion, développée par le philosophe-essayiste, induit une représentation nouvelle des rapports entre culture et politique, propose une nouvelle primauté du politique sur la culture : dès lors, le rôle attribué au politique s'en trouve grandement transformé, puisqu'une

politique de la culture nationale, dans sa forme pleine et entière, doit viser à la création de la nation par un acte souverain et engendrer à sa suite un horizon de culture. Il ne s'agit plus

de prendre en charge la poursuite d'une histoire, mais plutôt d'assumer la tâche insigne de créer un événement qui ouvre sur une nouvelle histoire. (p. 112-113)

C'est ainsi que peut s'opérer une conciliation entre nation « ethnique » et nation « civique » :

il s'en suit qu'il n'est pas nécessaire que tous les individus se reconnaissent dans une nation, de manière subjective, pour qu'ils appartiennent de fait à celle-ci par leur inscription dans l'espace que délimite son existence. Si les francophones du Québec sont à l'origine d'une nation, c'est d'abord et avant tout parce qu'ils forment la majorité au sein d'un cadre politique préétabli. (p. 113)

À telle enseigne qu'avec un panthéon négatif de « héros perdants », de Montcalm à René Lévesque en passant par Papineau (p. 121), il faut aujourd'hui parler de « mythologie souverainiste », reconnaître l'échec de la politique du PQ et tirer la conclusion de la confusion générale dans laquelle « nous avons appris à parler de nous-mêmes, en tout et pour tout, dans la langue de la nation alors même que notre lieu politique véritable n'est toujours qu'une province » (p. 135). Le référendum de 1980, qui aurait dû être unique pour garder son sens fondateur, s'est soldé par un échec qui aurait dû être la fin du projet souverainiste et, du coup, de la Révolution tranquille, dont la souveraineté était un des principaux projets (p. 136). Il n'y a pas eu de « prise en charge de la défaite », mais choix de l'approche du « bon gouvernement » qui menait un projet radical d'indépendance avec les moyens du réformisme traditionnel. Avec « toutes les conséquences néfastes qui ont résulté de cette impuissance à penser l'histoire » (p. 137). Fatigue politique et impuissance politique sont le recto et le verso d'une même pièce. Au total, cette histoire nouvelle qui nécessite l'indépendance ne s'est pas faite parce que « l'attrait de la liber-

té politique » n'a pas été déterminant (p. 148). Telle est la fatigue devant l'inachèvement.

Des voies de dépassement de la défaite

La plupart des auteurs qui ont exploré ce sentiment de « la défaite » ont aussi plus ou moins explicitement suggéré des voies de dépassement de cet apparent cul-de-sac. La reconnaissance de la défaite et de la pauvreté, le consentement à leur réalité constituent la première étape obligée vers quelque sortie. La conscience du nœud, de la carence ne peut être gommée sauf pour conduire à l'immobilité, à l'impuissance de la pensée et à la vie circulaire. Chez Hector de Saint-Denys Garneau, la quête d'une richesse d'être passe par la porte étroite de la reconnaissance de la pauvreté ontologique; chez Jean Larose, la pauvreté doit être aimée pour être convertie en quelque forme de sérénité possible. Chez Pierre Vadeboncœur, Sisyphe pourra être un tant soit peu heureux s'il voit que l'enlisement dans les « perplexités » vient des « hésitations »; un agir nouveau et une pensée libérée sont possibles par une prise de conscience suivie d'une prise de décision, d'une dynamique de la culture nouvelle.

Pour Aquin, l'être-pour-la-défaite, pour qui toute guerre est « perdue d'avance » et qui serait même « désemparé de gagner », l'avenir est dans la révolution — d'où son admiration pour la « révolution » de 1838 et non pour la résistance de 1837 —, et le modèle est, plutôt que chez le « fuyard » Papineau, chez Chevalier de Lorimier, dont le « crime » tout autant que la grandeur étaient son « irréussite », mais transmuée en gloire dans sa lettre du 15 février 1839 à sa femme.

Pour Jean Bouthillette, la sortie du « malheur initial » est dans la « reconquête » de soi enfin dégagé du double avec le conquérant et dégagé d'une fausse représentation de la France. Cette reconquête passe, comme chez le Dumont du texte « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français » (1958), par la redécouverte de la liberté et de la décolonisation mentale.

Jocelyn Létourneau compte sur un « récit régénérateur », à la mise en mots duquel il contribue. À la devise « Je me souviens », l'essayiste ajoute « Je me souviens d'oublier » et du travail dialectique de cette combinaison sortira quelque chose d'inédit à condition que le pôle magnétique de cette dialectique soit l'avenir et « les héritiers ». Le métahistorien mise aussi sur le fait que la résultante de cette posture produise plus de « bonté » que de « nocivité » et que la reconnaissance dans la mémoire soit arrimée à la distanciation et à la distance dans l'oubli. Seul l'espoir, au bout du compte, peut laisser croire que le « travail du deuil » « assure la survivance des valeurs positives projetées vers l'avenir ».

C'est la découverte et la formulation d'un mythe mobilisateur, efficace à accommoder le contradictoire, qui, pour Gérard Bouchard, conférerait quelque puissance à la pensée québécoise.

Daniel Jacques formule des conditions draconiennes à la sortie de la « fatigue politique ». Il faut d'abord que s'opère dans la pensée politique une suture du culturel et du politique, seule capable de donner consistance à l'agir politique. Pour que le politique d'abord soit bien compris et admis, il faut prendre en charge la défaite du référendum de 1980, il faut renverser une philosophie de la culture classique chez les Québécois en faveur

d'un lieu initial de l'homme qui soit le politique et *ensuite* le culturel, le second ne pouvant tirer son sens, son accomplissement que du premier. Il faut voir ici une tentative philosophique non polémique de rendre possible un nationalisme « civique » qui ne soit pas « ethnique », culturel, mais qui rende possibles l'identification et l'adhésion de tous les citoyens à la société, puis à une société. Il faut que les lieux médians entre la liberté et la fidélité de la culture valent pour la liberté et la fidélisation à des raisons communes.

Bibliographie

- AQUIN, Hubert. (1995 [janvier-avril 1965]), « L'art de la défaite », dans *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement*, édition critique par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy, Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 127-144.
- BOUCHARD, Gérard. (2004), *La Pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal.
- BOUTHILLETTE, Jean. (1972), *Le Canadien français et son double*, Montréal, L'Hexagone.
- CANTIN, Serge. (1988), *Ce pays comme un enfant*, Montréal, L'Hexagone, p. 15-34.
- DION, Léon. (novembre 1957), « Le nationalisme pessimiste : sa source, sa signification, sa validité », *Cité libre*, n° 18, p. 2-3 et 18.
- DUMONT, Fernand. (1991 [1958]), « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français », dans Yvan Lamonde, en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité libre. Une anthologie*, Montréal, Stanké, p. 293-299.

- JACQUES, Daniel. (1993), « L'homme exorbité. Réflexion sur la notion de fatigue culturelle chez Hubert Aquin », *Horizons philosophiques*, p. 1-9.
- . (2008), *La Fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal.
- LAMARRE, Jean. (1993), *Le Devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Québec, Septentrion.
- LAMONDE, Yvan. (2000), *Histoire sociale des idées au Québec, I : 1760-1896*, Montréal, Fides, chapitres IX et X.
- . (2001), *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Nota bene.
- . (2008 [2004]), « La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois », dans *Historien et citoyen. Navigations au long cours*, avec la collaboration de Claude Corbo, Montréal, Fides, p. 129-149.
- . (2009), « Les médiations de la culture comme passage du nationalisme à l'universel », dans Serge Cantin et Marjolaine Deschênes (dir.), *Nos vérités sont-elles pertinentes ? L'œuvre de Fernand Dumont en perspective*, Sainte-Foy, PUL, p. 279-283.
- . (2011), « Le nationalisme culturel faute de nationalisme politique », dans Guy Lachapelle (dir.), *Le Destin américain du Québec. Américanité, américanisation et anti-américanisme*, Québec, PUL, coll. « Prisme », p. 57-68.
- LAROSE, Jean. (1991), *L'Amour du pauvre*, Montréal, Boréal, coll. « Papiers collés ».
- LÉTOURNEAU, Jocelyn. (2000), « Se souvenir d'où l'on s'en va », dans *Passer à l'avenir. Histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, p. 15-41.
- VADEBONCEUR, Pierre. (octobre 1992), « Un certain silence », *Liberté*, n° 203, p. 98-101.

Résumé

L'analyse tente de dégager le sens de la notion polysémique de « défaite ». À travers les notions de pauvreté (Saint-Denys Garneau), de fatigue culturelle et politique (Aquin et Daniel Jacques), d'ambivalence, de dédoublement (Bouthillette), de travail de deuil (Létourneau) et de pensée impuissante (Bouchard), on cherche à identifier un manque de la culture intellectuelle du Québec et son dépassement épinglés par chaque auteur.

Abstract

The present analysis explores the polysemic meaning of the defeat mentality in Quebec's intellectual history. Through the related notions of poverty (Saint-Denys Garneau), intellectual and political exhaustion (Aquin and Daniel Jacques), ambivalence, split personality (Bouthillette), mourning process (Létourneau) and impotent thought (Bouchard), the challenge is to identify a lack and ways to go beyond described by each author.