

Bulletin d'histoire politique

Le *dire* et le *faire*, généralement solidaires, sont, au Québec, dissociés

Roger Payette



Volume 22, Number 1, Fall 2013

L'incendie du parlement à Montréal : un événement occulté

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1018829ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1018829ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Payette, R. (2013). Le *dire* et le *faire*, généralement solidaires, sont, au Québec, dissociés. *Bulletin d'histoire politique*, 22(1), 209–221.
<https://doi.org/10.7202/1018829ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2013

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

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

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

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

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

Le *dire* et le *faire*, généralement solidaires, sont, au Québec, dissociés

ROGER PAYETTE
Historien

Révéler la conclusion dès le commencement

Ce qui est commun au *dire* et au *faire*, c'est qu'ils sont partenaires dans la confection de l'existence des hommes. Ils peuvent prendre différentes formes et le *dire* se dire dialogue, parole, discours ou écrit, et le *faire* s'appeler œuvre, technique, méthode, art, science ou agir, il ne change pas que *dire* et *faire* sont intimement associés entre eux et avec le bâti de l'histoire de l'humanité. Les sociétés que cette humanité a générées, génère et générera ont toujours eu et auront toujours, pour se définir et agir, à se mobiliser sous la conduite d'un discours, d'une morale ou d'une utopie qui aura fourni à son activité, et lui fournira encore, une fin propre. L'un produit l'autre puisque l'un comme l'autre s'épanouissent par et dans l'œuvre collective de cette humanité qui se fait. On pourrait dire que ces deux phénomènes se «compénètrent» selon l'expression du sociologue québécois Esdras Minville¹.

Ce phénomène coopératif du verbe et de l'agir est possible parce que la langue n'est pas qu'un simple mécanisme de communication social. Toute langue porte une vision du monde et, en cela, n'est pas l'élémentaire instrument de l'expression de significations préexistantes, mais les constitue. «La langue, note le professeur de philosophie, Ole Hansen-Løve, est porteuse d'une vision du monde spécifique et c'est toujours à l'intérieur de cette vision qui est à la fois universelle – puisqu'elle s'étend à l'ensemble du possible – et subjective – puisqu'elle est tributaire de l'individualité de la langue – que se meut l'homme.»²

Mais là où le *dire* et le *faire* sont déconnectés, le réel se désertifie, le monde s'appauvrit, la vie s'épuise. L'histoire n'y est bien souvent qu'un passé stérile parce que sans avenir. La vie collective tourne en rond, mouvement circulaire du temps qui, comme l'exprime le poète Saint-Denys Garneau,

 Passe sans rien changer aux choses
 Dans un présent cristallisé
 Où l'avenir et le passé
 Seraient comme deux portes closes³.

En ce type de société, on ne fait que subir son aliénation, s'en plaindre sans volonté de s'en libérer, et repousser le bonheur de la surabondance de vie que procure le fait d'agir par soi. Dans cette sorte de collectivité, et surtout dans le récit qu'elle poursuit, la conclusion est déjà contenue dans l'aménagement de tous les commencements. Et dans les assemblages de tous les faits est déjà établi le dénouement.

« Qu'ils obéissent donc à la grammaire, ceux qui ne savent penser ce qu'ils sentent », écrit Fernando Pessoa, la grammaire dont parle ici l'écrivain portugais pouvant être perçue comme le serait un régime politique. « Que s'en servent au contraire ceux qui savent dominer leurs expressions, poursuit-il. On raconte que Sigismond, roi de Rome, ayant commis une faute de grammaire dans un discours public, répondit à quelqu'un lui en faisant la remarque : "Je suis roi de Rome, et au-dessus de la grammaire" Et l'histoire raconte que le nom lui est resté de Sigismond « super grammaticam ». Symbole merveilleux ! Tout homme sachant dire ce qu'il dit est, à sa façon, roi de Rome »⁴. La grammaire n'est jamais qu'un outil, les régimes politiques aussi, structure grammaticale comme régime politique n'étant que les idées concrétisées que se fait une communauté de l'organisme de la pensée appliquée dans l'un et l'autre de ces domaines de l'activité humaine. Et quand, pour se maintenir, un régime politique déconnecte le *dire* et le *faire*, il nuit à ceux qui y évoluent parce que ce régime n'est plus l'outil pour la vie heureuse de la collectivité, mais l'objectif essentiel de son activité. En devenant « la chose » d'une élite qui veut conserver ses privilèges, en devenant le relais d'une oppression et une machine à fabriquer l'enrichissement du petit nombre, le régime politique étouffe la collectivité dans son inventivité, dans son accomplissement et la contraint à tourner en rond. Il est alors temps de renouveler l'outil afin que la conclusion ne soit pas déjà contenue dans le commencement, que la liberté du peuple ne se limite pas à choisir parmi ce qui est, mais que sa liberté soit globale, c'est-à-dire, parce que

cela est toujours nécessaire, que sa liberté sache faire autre chose, créer du neuf.

Pour que les Québécois retrouvent le chemin du *faire*, ce *faire* collectif, seul *faire* prometteur, qu'ils ont laissé tomber à un moment jadis de leur histoire, il faut démonter la mécanique du *dire* pour le comprendre, comprendre que cette mécanique peut autant servir la liberté qu'être assujettie à un dessein d'oppression. Tel est le propos de ce texte, être critique par rapport au discours ambiant, être alerté, reconquérir cette aptitude de « penser ce que nous sentons, dominer notre expression » selon la formule de Pessoa, et favoriser que sur leur parcours, les Québécois récupèrent cette détermination qui fut leur autrefois, recouvrent cette soif d'entreprendre collectivement qui leur avait, un temps, apporté tant de contentement.

Le rôle du langage

Le rôle du langage est double. Premièrement, il permet de faire des « enfants des hommes » des humains, des membres à part entière de l'humanité. Par le langage, c'est l'humanité qui se perpétue: « l'expérience nous montre [que l'homme] ne saurait se rapprocher de son humanité sans la présence d'autrui et sous l'action, notamment au moyen de la parole, des autres hommes sur lui »⁵. C'est dire que si le langage opère chez le membre un approfondissement et une plus grande compréhension de son individualité, son humanité par ce mouvement intérieur gagne en extension, car, par cette extension, l'homme dépasse les limites apparentes de sa propre nature, c'est-à-dire qu'il se rapproche de son tout, et de ce fait de son humanité. « C'est le langage qui rend possible une telle entreprise, [...]. Le langage opère ici une ultime synthèse entre l'individualité et la totalité, [...] »⁶.

Ensuite, la production du langage par l'humanité répond à l'une de ses nécessités intérieures. Loin de ne répondre qu'à un besoin extérieur de communication sociale, le langage, la cause de sa production, réside dans ce sujet agissant, est contenu dans la nature de l'être-humanité. Il est le dispositif indispensable pour que l'humanité puisse développer les capacités intellectuelles qui l'animent et, par lui, produire une appréhension du monde et agir sur lui. Cette nécessité intérieure répond ainsi à l'exigence de l'homme de devoir confronter sa pensée à celle des autres hommes pour comparer et se rapprocher du réel, et trouver la vérité en clarifiant son savoir du monde en lui donnant plus de rigueur. Démarche pour être plus conscient de lui-même et être capable de se projeter hors de lui. Ce jeu de comparaisons, les hommes l'exercent entre eux, individuellement et collectivement. Il semble qu'aucun groupement humain quel qu'il soit ne puisse y échapper: aucun peuple,

écrit Sylvie Courtine-Denamy, « ne peut accéder à la réalité et à la plénitude de son existence qu'en se confrontant à la pluralité des nations »⁷.

Qu'est-ce que le *dire*

Le *dire* n'est pas le langage, comme une réplique n'est pas tout le scénario d'un film. Puisque « la langue n'est, tout bien considéré, fera remarquer le philologue von Humboldt, que la projection totalisante de la parole en acte »⁸. En fait, si le langage des hommes est si différencié et compte une si grande variété de langues, c'est que le langage se trouve conditionné par les circonstances, par l'ensemble des conditions naturelles et sociologiques dans lesquelles il se décline, l'homme étant moins celui qui donne forme au langage en produisant des langues que le témoin étonné d'en découvrir les éclosions pour ainsi dire spontanées, les langues se trouvant générées, même dans leur opération, par les circonstances au milieu desquelles elles se manifestent⁹. « Une langue, écrit Guy Rocher, porte déjà en elle une vision du monde, qu'adoptent nécessairement ceux qui la parlent »¹⁰. Il sera donc logique d'affirmer que nous trouverons incarnées dans l'individualité de la langue d'une nation son *dire*, à savoir ses valeurs intellectuelles et affectives¹¹.

Ce qu'est le *faire*

En règle générale, le *dire* conduit au *faire* parce que le *dire* ne serait que l'expression de l'idée qui veut prendre forme dans le réel. Humboldt en est si persuadé qu'il voit la tâche ultime à laquelle doit s'employer tout historien comme devant traduire et exprimer cet « effort que mène une idée pour se donner corps dans la réalité »¹². Cette association entre le *dire* et le *faire*, Humboldt n'est pas le seul à l'avoir remarquée. Surtout de nos jours où l'homme imagine son *savoir faire* comme illimité. « Après le langage, écrit le philosophe espagnol Fernando Savater, l'autre institution décisive de la liberté, grâce à laquelle nous protégeons notre vulnérabilité et nous élargissons notre capacité de choisir, c'est la technique »¹³.

En plus de cette inévitable alliance, le *faire* est, comme le *dire*, un objet diversifié, une diversité de la production concrète des hommes étroitement reliée à cette diversité linguistique. Ces deux phénomènes, en fait, s'éclairent et se dynamisent mutuellement. Par cette vitalité multiple se manifeste encore la nécessaire pluralité du réel pour sa fertilité, et de l'humanité pour sa continuité. Les naturalistes découvrirent rapidement, à l'encontre des idéologies des Lumières qui voyaient en l'action de la Nature une volonté supérieure de recherche de standardisation et d'uniformisation pour faire de tous les hommes « les enfants d'une même mère » comme le pensait Spinoza, que la Nature fuyait l'uniformisation

parce qu'elle en serait morte, sa durée, au contraire, nécessitant la diversité. « C'est précisément cette diversification qui conditionne la réussite de l'universel », c'est-à-dire la réussite de l'humanité, écrira Humboldt¹⁴. Hannah Arendt traduira cette capacité de l'humanité à se maintenir dans la durée par son aptitude à entrevoir une multitude de perspectives¹⁵, ouvertures qui permettent « là où l'essai en a été imparfait, dira Humboldt, [que] des individus ou des groupes surgissent, qui y implantent ce qui a mieux réussi ailleurs »¹⁶.

Mais dans le langage, il y a aussi le *silence* et l'*écoute*

Les Anciens ne limitaient pas le langage des hommes à la parole parce qu'ils avaient compris la portée toute ontologique que le langage pouvait avoir. Aussi, lui joignirent-ils le *silence* et l'*écoute*, qui pour eux étaient deux potentialités tout autant efficaces que le *dire* pour cette humanité qui se fait. Le *silence*, par exemple, n'est pas le mutisme, mais un mode du langage qui peut créer l'ouverture sur le réel parce qu'il permet à l'individu, dialoguant avec lui-même, avec sa conscience, d'utiliser toute la puissance de la liberté intérieure de se déterminer soi-même. L'homme est, certes, l'animal du langage, « ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il parle [...] »¹⁷. Car il est aussi l'animal de la conscience, d'un monde intérieur. Or ce dernier « discourt uniquement et constamment sur le mode du faire-silence »¹⁸. Le langage met donc en branle une ardeur cognitive chez l'homme en ce qu'il mobilise et articule des forces, appelons-les intellectuelles, qui lui permettent, en dehors de l'expression externe, de se comprendre comme être autonome capable de se saisir et de se projeter dans l'espace et le temps, fondement de sa liberté individuelle qui le rend responsable de ce qui arrive socialement et destin individuel partagé par tous qui enfante son histoire collective.

Cependant, nous retrouvons également dans le fondement ontologique du langage, avec le *dire* et le *silence*, l'indispensable *écoute* qui, si elle est manquante, rend le langage inopérant parce que stérile, sans bénéfice puisque rien n'est entendu, donc accueilli, rien n'est échangé, rien n'est créé. Il n'y a pas de Mozart au pays des sourds, pas d'écrivains dans la patrie des illettrés, pas de philosophes dans la nation de l'ignorance. S'il n'y a aucune attention bienveillante, comment devenir un homme meilleur, progresser, se solidariser pour vaincre les obstacles ou le malheur. Il faut « quelqu'un pour m'écouter » comme le suggère le romancier québécois, Réal Benoît. Combien est grande, dans la foule insensible, la solitude de ceux qui, voyant un nœud dans le fil qui nous unit tous, veulent agir pour le dénouer. Foule insensible parce que trop souvent mystifiée par de faux prophètes. Car l'*écoute* est toujours active, que nous le voulions ou non. L'*écoute* est plus que simplement entendre.

L'écoute est la face cachée du langage. Elle est la pénétration de l'esprit humain par la parole, libératrice ou oppressante. Les mots peuvent être indignes de notre confiance parce que capables autant de justifier le maître et l'esclave, le vice et la vertu, une chose et son contraire. L'homme à *l'écoute* prétendument passive se laissera intoxiquer par les mots qui masquent, qui taisent la réalité du monde, de si faibles mots qu'il voudra opposer à la fureur du monde, et à son impénétrable opacité qui le terrrise. Des thèses qu'on aura inventées pour lui, pour l'illusionner afin qu'il s'en bouche les oreilles pour ne pas entendre le grondement du maelström de la vie qui bat.

Mais aussi, une parole libératrice pour prendre l'empire que l'homme peut prendre sur le réel. Car nous n'avons que *l'écoute* de nos intentions pour briser notre solitude. Nous n'avons que *l'écoute* du murmure de nos voix prononçant nos mots pour faire croire que notre aventure dans l'existence a un sens. C'est par *l'écoute* du fracas de nos déterminations que nous nous reconfortons les uns les autres et, dans cette entraide, que nous trouvons la voie de l'inventivité, de la solidarité, de la liberté qui entretient notre conviction que nous pouvons agir. En fait, *l'écoute* de notre *dire* est absolument le combat contre l'apparent mutisme du monde.

Désunion du *dire* et du *faire* au Québec

Wilhelm von Humboldt reviendra souvent sur cette idée: la langue marque l'étendue de l'horizon de ceux qui la parlent. « Car, si intérieure que soit la langue, elle ne cesse pas d'exister comme un être indépendant, extérieur et qui fait violence à l'homme même »¹⁹. Parce que, fait-il remarquer, « c'est la langue qui m'impose les limites que j'éprouve »²⁰. Ceci, notera enfin Humboldt dans *De l'origine des formes grammaticales*, est dû au fait que la langue crée toujours un univers mental clos: « Tandis que d'une part la masse des mots qu'elle possède donne la mesure de l'étendue du monde qu'elle embrasse, de l'autre, sa structure grammaticale représente pour ainsi dire l'idée qu'elle se fait de l'organisme de la pensée »²¹. Pour sa part, Guy Rocher, s'appuyant sur les travaux de Benjamin Lee Whorf et Edward Sapir écrit que « les symboles du langage participent à l'éclosion des concepts, des idées, comme ils pourraient aussi déterminer le contenu même des concepts, [...]. On voit combien le symbolisme, la pensée et la communication sont interreliés, s'influencent et se conditionnent mutuellement »²².

Il est donc peut-être faux de dire que le mot chien n'a jamais mordu personne. Les mots ont leur impact, il faut le reconnaître, ils ont une signification et la langue exprime une réalité. Pas nécessairement le réel, mais une réalité. Par exemple, Marc Chevrier fera remarquer qu'au Québec « ces mots [indépendance et république] font peur, les Québécois étant

habitués au langage modéré, sinon flou, par crainte atavique du conflit et du radicalisme... »²³. Comment se redéfinir et revendiquer si des mots recouvrant des réalités émancipatrices sont tabous? On se retient de saisir, d'appréhender le réel en s'enfermant dans une réalité qui nous rend incapables d'agir sur lui. Maurice Séguin était très conscient de ce danger qui réprime l'agir en dissimulant le réel: «...refuser de voir clair, écrivait-il dans *Les normes*, c'est d'abord, par ignorance des facteurs, des pressions qui limitent et paralysent, se mettre dans l'impossibilité de comprendre d'une manière réaliste la situation actuelle »²⁴.

Un discours indépendantiste ou républicain ou les deux à la fois – tout pouvoir, tout succès, toute richesse émanant du peuple – éclaire d'une trop violente lumière l'étendue de la soumission politique québécoise et son incapacité à entreprendre par elle-même ce que les autres semblent avoir tant de facilité à *faire*, c'est-à-dire agir dans et sur le réel. Refoulement douloureux, souffrant, d'une « nécessité intérieure » – « Il y a une souffrance canadienne-française [...]. Nous souffrons de la souffrance diffuse et rampante des vaincus et des expropriés du monde; [...] »²⁵ – que nous étouffons par nos réparties subliminaires artistiques et humoristiques, et dans un délire sémantique: celui qui dit crée le scandale qui n'existerait pas s'il ne le révélait pas. Ici, au Québec, le « pur et dur », l'« extrémiste », le « révolutionnaire », ce n'est pas celui qui tue pour une idéologie à laquelle il est aliéné, mais celui qui décrit un fait tel qu'il le voit, tel qu'il l'entend, tel qu'il lui est arrivé (Jean-Claude Devirieux, par exemple, avec sa description de la Saint-Jean de 1968). Devant la tromperie érigée en système, le seul fait de dire la vérité est un acte révolutionnaire, a écrit George Orwell.

Si ceux qui disent ce qui est sont des extrémistes, que sont ceux qui ne veulent ni voir, ni entendre, ni écouter ce qui est?

Le problème vient de ce que le peuple québécois immerge dans une culture qui n'est pas globale, c'est-à-dire fragile car elle n'a que peu de prise sur le monde. Et ceux qui en sont empreints le ressentent, ressentent cette fragilité, leur fragilité. Ce qui leur fait craindre le mouvement, un trop important manquement, de trop nombreuses manipulations qui risqueraient de tout casser. Ils sont manœuvrés par d'autres, non par leur propre dynamisme, ne s'appartiennent pas et ne voient pas ou ne comprennent pas que là est l'origine de leur vulnérabilité: leur culture inachevée n'inclut qu'une faible influence, qu'une faible prise sur le monde, qu'une maigre emprise sur le réel. C'est-à-dire que cette culture ne contenant que peu de politique, ne fournit que peu de possibilités d'*agir* collectif, n'autorise que l'*agir* individuel et son libre arbitre – une démarche qui se limite à agir dans ce qui est, qui n'a pas la liberté de créer autre chose en inventant de l'inédit, collectivement. La collectivité est ici enfermée dans une introspection stérile et dans l'inhibition de l'action.

L'art québécois n'a de cesse de nous révéler cette caractéristique de la collectivité québécoise, de nous révéler à nous-mêmes sans parvenir, jamais, à la réconciliation de son *dire* et de son *faire*. Les exemples sont légions : fin des années 1930, Menaud, personnage central du roman *Menaud, maître draveur* de Félix-Antoine Savard, qui tourne en rond enfermé dans son discours partiel et stérile, et à la fin délirant, parce que ne conduisant pas à l'apprentissage d'un *savoir agir* collectif dans et sur le réel pour pouvoir changer la condition des siens ; fin des années 1950, début des années 1960, l'œuvre du dramaturge Marcel Dubé qui pourrait être vue comme la tragédie de l'échec, même pour *Florence*, ce personnage qui malgré ses répliques dénonciatrices se laisse séduire par son patron, vulgaire trousseur de jupons, et qui s'exilera à New York, car elle aussi ne s'attaquera pas à l'obstacle réel de son malheur pour le surmonter, Florence, comme toute la société dépeinte par Dubé, s'acharnant à poursuivre une chimère composée d'un *dire* individuel de révolte, mais sans un *faire* collectif qui aurait pu ouvrir une réelle évasion ; début des années 1990 dans *Léolo*, film de Jean-Claude Lauzon, où le grand frère de Léolo, Fernand, montagne de muscles, est incapable de vaincre la détermination morale d'un adversaire anglophone, pourtant plus petit et plus faible physiquement, parce que prisonnier d'un comportement superficiel puisque non soutenu par un propos libérateur ; enfin, milieu des années 2000, la télésérie de Jean-François Rivard et François Létourneau, *Les Invincibles*, dans laquelle quatre amis conviennent dans un pacte – un *dire* en apparence déterminé mais en réalité futile – de rompre avec leurs conjointes respectives dans le but de retrouver leur liberté d'adolescents parce qu'ils ne veulent pas s'engager, leur point de vue de la liberté s'appuyant sur une conception opposée, parce que étriquée, laquelle consistait à refuser de grandir afin de ne se consacrer qu'au plaisir immédiat et immature, ne contracter aucun engagement, donc, afin de n'être responsable de rien, une liberté improductive puisque conçue sans ouverture à dessein de ne rien *faire* pour n'être responsable d'aucun engagement devant aucune morale.

Pourquoi cette désunion au Québec du *dire* et du *faire*

Une élite s'est emparée du *dire* collectif québécois pour le déconnecter du *faire*, ceci à son seul avantage. « C'est seulement dans l'action que chaque époque exerce sur celle qui la suit, qu'on aperçoit clairement l'influence qu'elle a reçue de l'époque précédente »²⁶. Cette élite a comme tiré le rideau de la fenêtre de la liberté collective, populaire, de faire autrement. Elle a créé comme un moule politique inamovible et dont le discours qui le maintient en place « n'est pas la formation de citoyens, mais plutôt d'esclaves au sens qu'accordaient à cette idée les anciens, c'est-à-dire d'instru-

ments animés [...]. [Un discours] qui parvient à convaincre la population au moyen de quelque machination rhétorique, s'assure... bien mieux [de l'obéissance du peuple] que toute autorité fondée sur l'usage des armes»²⁷. Ce *dire* vise à cacher que tout pouvoir, tout succès, toute richesse viennent du peuple en diffusant partout, par exemple, l'idée que c'est l'entrepreneur qui crée la richesse et donne du travail, alors que c'est le peuple qui par sa consommation engendre la nécessaire production de biens et de services et non l'entrepreneur qui ne fait que s'emparer de la nécessaire production pour satisfaire les besoins en la privatisant; en colportant *urbi et orbi*, par exemple, un individualisme toujours plus pénétrant, une conception de la société même qui prétend que l'on est citoyen et qu'on ne peut s'épanouir comme personne qu'en luttant contre la cité, contre la collectivité pour s'en distancer le plus possible, une parade flagrante pour occulter le plus possible l'évidence de notre nécessaire solidarité pour vivre et agir. L'individu ne pourrait prospérer que loin de la collectivité, un succès personnel qui ne se fixerait sur rien puisque chez les hommes tout est éminemment social²⁸.

L'effet le plus corrompateur de cette pratique du *dire* par l'élite de la collectivité québécoise est que cette collectivité n'est pas capable de se redéfinir²⁹ et que même pendant cette période d'effervescence que fut sa Révolution tranquille, elle n'est pas parvenue à «refond(er) le langage de [sa] liberté politique»³⁰. Puisqu'elle n'est pas parvenue, non plus, à faire mûrir le germe de l'agir collectif qu'elle avait commencé à pratiquer, cette élite lui ayant assez tôt fait entendre un discours individualiste inscrit dans des chartes affirmant que «chacun se situe dans la sphère d'appréhension qui est la sienne, en tenant pour acquis que tous ces espaces de compréhension offrent une vue comparable sur le réel... [Ce qui fonde que chacun] s'estime en droit d'aborder la vérité sans le soutien d'aucune autorité, puisque toute autorité n'est formée que de l'opinion d'un semblable à lui-même...»³¹.

Le sens de la communauté est perdu. Ou, par ce discours individualiste, le sens de la communauté est caché à la compréhension des citoyens. Déguisement du réel humain. Pourtant, les hommes savent qu'il s'agit d'une dangereuse manœuvre, parce qu'elle a toujours été cet instrument usé du pouvoir et de l'enrichissement du petit nombre contre la collectivité et la nécessaire solidarité des hommes. Et ils le savent depuis longtemps, Émile Durkheim le leur ayant fait remarquer à la fin du XIX^e siècle: «Ainsi, au moment où [l'homme] s'affranchit avec excès de son milieu social, il en subit encore l'influence [puisque même l'individualisme est un mouvement social]. Si individualisé que chacun soit, il y a toujours quelque chose qui reste de collectif...»³².

Dans la lutte que mène le peuple québécois pour son émancipation, fédéralistes et souverainistes sont aussi condamnables, les uns comme les

autres, « pour leur silence » sur cette notion politique qui veut que tout, succès, pouvoir, richesse, émane du peuple. Par leur silence, tous « ont implicitement admis qu'il n'y a de loi fondamentale que canadienne... »³³. Autrement dit, la légitimité de l'agir collectif n'émane pas du peuple québécois, de son *dire* et de son *faire*, mais réside en un lieu supérieur et inaccessible au peuple et que seule l'élite peut aménager et « constitutionnaliser ». Déficience aberrante de la pédagogie souverainiste qui scie, par son silence, la branche à laquelle elle essaie d'accrocher son pouvoir. Ce peuple a peut-être peur en ce moment d'entendre qu'il est le maître du jeu politique, mais de ne pas le lui dire n'arrangera pas les choses. Comment ce peuple arrivera-t-il à le reconnaître et à l'assumer si la fraction de sa population la plus consciente de sa nécessaire emprise sur le réel le tait dans son propre *dire*? Ont-ils vraiment le choix, ces souverainistes? Ils ont beau savoir que le peuple québécois est plus un peuple de tradition orale qu'un peuple de l'écrit – remarquez le prestige des grands tribuns, Henri Bourassa, Pierre Bourgault, René Lévesque, Lucien Bouchard et la difficulté qu'éprouvent les institutions à graver de grands textes politiques dans la mémoire collective, ne serait-ce que la déclaration d'indépendance du Bas-Canada de Robert Nelson –, mais Marc Chevrier dans son ouvrage, *La République québécoise*, insiste pour affirmer que l'écrit est une condition nécessaire pour une cité viable: « la parole souveraine peut aussi être celle du tyran, du démagogue, du fanatique, et le silence sans écriture est le mur terrifiant derrière lequel s'abritent les puissants qui ne veulent pas rendre des comptes. [...] la parole protestataire, c'est bien joli, mais la justice et l'égalité se gravent dans l'écrit »³⁴. En somme, les choses doivent être dites pour trouver leur efficacité. Et l'écrit, indéniablement, en est un bon moyen.

Sans l'écrit qui donne généralement corps à des institutions, l'élite peut affaiblir le *dire* populaire en le privant, précisément, de ces institutions si nécessaires qui concrétisent le *dire* par le *faire* – c'est ainsi que le philosophe, Daniel D. Jacques, décrit la mort du savoir antique à l'époque des Modernes, savoir qui « ne disposait plus [...] que d'alliés de circonstances, à la fidélité incertaine, et [qui] ne pouvait s'appuyer sur aucun pouvoir public voué à sa préservation »³⁵ – et canaliser le *dire* populaire et le *faire* tourner à vide, pour rire, ou pour contrefaire le réel dans des spectacles orchestrés présentant à la télévision un faux quotidien pour distraire la multitude. Et, parce que la vérité est devenue publique, « La vérité des modernes est donc essentiellement publique »³⁶, l'élite envahira l'espace public avec sa tribu mercenaire de journalistes à tout faire pour mettre sur pied un véritable système de protection de la rectitude morale et politique, une espèce de « mafia du commentaire » comme nous le décrivait très bien une étude commandée par le journal *Le Devoir* et publiée dans son édition du 19 novembre 2012. Quand cette élite a vu que le peuple québécois a commencé dans les années 1960 à se redéfinir, se nommer, cette élite a

cherché à détourner ce *dire* trop collectif, potentiellement autonome parce que considérant que quand on commence à se définir, on commence à se posséder et trouver en soi sa légitimité, non plus chez l'autre de qui on cherche moins la reconnaissance, l'aval, et à moins consentir aux limites à l'intérieur desquelles il nous autorise à agir. On commence à explorer des lieux affranchis de réflexion et de liberté, et un espace civil de débat où peut s'épanouir la nécessité intérieure d'une emprise collective sur le réel. Ce « nouveau langage pour se dire » déterminait « une nouvelle légitimité pour établir leur autorité » sur leur monde³⁷ : de Canadien français à Québécois ; de province à État ; de relations fédérales-provinciales à relations internationales ; de nation culturelle à nation politique ; de création d'emplois à une pensée économique globale... l'apprentissage, donc, d'un nouveau vocabulaire que l'élite a tout de suite compris comme potentiellement révolutionnaire et dangereux pour son ascendant sur le peuple puisque « [d]u langage émerge une nouvelle catégorie d'outils, plus spirituels, qui permettent » une plus grande connaissance de ce que nous devons être³⁸. Cette élite craignait que l'efficacité symbolique de ce nouveau *dire* impose une vérité telle qu'elle vienne, dans son aptitude à capter et diriger l'attention des Québécois, à mobiliser leur énergie en vue d'une tâche commune³⁹.

La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la première⁴⁰

À une époque, c'est-à-dire autour des années 1830, il se disait ici, comme cela commençait à se dire de par le monde, que tout pouvoir émanait du peuple, et ce courant chercha, ici comme ailleurs, à donner corps à cette idée dans le réel, luttant pour que cette idée devienne une réalité politique afin que ce *dire* collectif puisse se convertir en *faire* social. Mais ici, cette conception du politique échoua. L'élite conservatrice et cléricale qui remplaça à la tête de la nation celle qui avait mené ce combat, s'empara de la parole et, au bénéfice de ses seuls intérêts privés, la déconnecta du *faire*. Ce *dire* collectif ne put dès lors se déployer, privé de son rapport au *faire*, que dans le rabâchage et les lamentations face à la stérilité de la réalité provinciale, que dans le lourd mutisme d'une introspection douloureuse parce que ce *dire*, que cette élite confia à son versant cléricale, fut sublimé dans une forme de délire religieux par lequel fut désarticulée la totalité de la condition humaine. L'introduction de ce *dire* dans la psyché collective engendra une matrice culturelle, chef-d'œuvre de colonialisme, encore aujourd'hui pleinement opérationnelle et efficace, la collectivité qui y est façonnée, y compris la fraction de cette collectivité qui la dénonce, en étant toujours affectée puisqu'elle en est encore à *dire* individuellement sans chercher réellement à *faire* collectivement.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Esdras Minville, « Agir pour vivre », *Actualité économique*, no. 3, novembre 1927, p. 160.
2. Ole Hansen-Løve, *La révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Paris, Vrin, 1972, p. 79.
3. Saint-Denys Garneau, « Le silence des maisons vides », dans Benoît Lacroix (textes choisis et présentés par), *Saint-Denys Garneau*, Montréal, Fides, 1956, p. 20.
4. Fernando Pessoa, *Le livre de l'intranquillité*, Paris, Christian Bourgois éditeur, 1999, p. 114.
5. Daniel D. Jacques, *La mesure de l'homme*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2012, p. 65.
6. Ole Hansen-Løve, *op. cit.* p. 322.
7. Sylvie Courtine-Denamy, « Préface », dans Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 34.
8. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, traduction de Pierre Caussat, Paris, Seuil, 1974, p. 183.
9. *Ibid.*, p. 416.
10. Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Éditions HMH, 1968, tome 1, p. 86. Il est intéressant de noter que le grand cinéaste Federico Fellini disait des langues que : « Le monde est une mosaïque de visions et chaque vision est capturée dans une langue. Chaque fois qu'une langue se perd, c'est une vision du monde qui disparaît ». Voir Federico Fellini, *citation dans DJOGHLAF Ahmed, Diversité culturelle, identités et mondialisation (de la ratification à la mise en œuvre de la Convention sur la diversité culturelle)*, « La diversité culturelle et la diversité biologique : les éléments constitutifs de la vie sur terre », Laval, Les presses de l'Université Laval, 2008, p. 225
11. Wilhelm von Humboldt, *op. cit.* p. 185.
12. *Ibid.*, p. 57.
13. Fernando Savater, *Choisir la liberté*, Paris, Hachette, 2005, p. 102, cité par Marc Chevrier, *La République québécoise. Hommages à une idée suspecte*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2012, p. 339. Pour sa part, assez pessimiste face à l'explosion technologique moderne, Martin Heidegger affirmera dans une conférence de 1955 que « la révolution technique qui monte vers nous depuis le début de l'âge atomique pourrait fasciner l'homme, l'éblouir et lui tourner la tête, l'envoûter, de telle sorte qu'un jour la pensée calculante fût la seule à être admise et à s'exercer. [...] Alors l'homme aurait nié et rejeté ce qu'il possède de plus propre, à savoir qu'il est un être pensant ». Voir Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart, Édition Klett-Cotta, 1959. Publié dans *Question III et IV*, traduction par André Préau, Paris, Gallimard, 1976, p. 147-148. Reproduction de la seconde partie du texte de Heidegger par Philippe Sollers, *La puissance cachée de la technique contemporaine*.
14. Wilhelm von Humboldt, *op. cit.*, p. 174.
15. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 153-154.
16. Wilhelm von Humboldt, *op. cit.*, p. 149.
17. Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990, p. 77.

18. Martin Heidegger, cité par Françoise Dastur, *ibid.*, p. 78.
19. Wilhelm von Humboldt, *op. cit.*, p. 153.
20. *Ibid.*, p. 202.
21. Wilhelm von Humboldt, *De l'origine des formes grammaticales*, Édition Ducros, 1969, p. 48-49.
22. Guy Rocher, *op. cit.*, p. 86-87.
23. Marc Chevrier, *op. cit.*, p. 40.
24. Maurice Séguin, *Les Normes*, dans Robert Comeau (dir.), *Maurice Séguin historien du pays québécois*, Montréal, VLB éditeur, 1987, p. 98.
25. Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*, Montréal, l'Hexagone, 1972, p. 92.
26. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, *op. cit.*, p. 169.
27. Daniel D. Jacques, *op. cit.*, p. 84.
28. Marc Chevrier, *op. cit.*, p. 100 et suiv.
29. *Ibid.*, p. 179-180.
30. *Ibid.*, p. 194. À ce sujet, il aurait été avantageux pour les «révolutionnaires tranquilles» des années 1960 qu'ils méditent sur ce passage de Thomas Hobbes qui conseillait à «celui qui vise la vraie science [d'examiner] les *définitions* des auteurs anciens [...], voir en établir pour lui-même de nouvelles. [...] Ceux... qui se fient trop à d'autres auteurs [...] sans mettre en question les principes de leurs maîtres, ne peuvent se tirer d'embarras [...]». Voir Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduit du latin par François Tricaud et Martine Pécharman, Paris, Vrin, 2004, p. 37.
31. Daniel D. Jacques, *op. cit.*, p. 129.
32. Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, PUF, 1986, p. 230.
33. Marc Chevrier, *op. cit.*, p. 238.
34. *Ibid.*, p. 301-302.
35. Daniel D. Jacques, *op. cit.*, p. 134.
36. *Ibid.*, p. 153.
37. *Ibid.*, p. 595.
38. *Ibid.*, p. 637.
39. *Ibid.*, p. 642.
40. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Éditions Garnier Frères, 1961, Fragment 19, p. 78.