



# La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois

## Self confidence of the poor : for an history of the Quebec self

Yvan Lamonde

Numéro 58, 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1008116ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1008116ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions La Liberté

ISSN

0575-089X (imprimé)

1920-437X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lamonde, Y. (2004). La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois. *Les Cahiers des dix*, (58), 21–36. <https://doi.org/10.7202/1008116ar>

Résumé de l'article

Ce texte part d'une réflexion sur deux textes de Ralph Waldo Emerson et explore cette « confiance en soi » qui a rendu possible le penseur américain, *The American Scholar*, titre d'un texte culturellement fondateur. J'essaie de baliser l'histoire de cette « confiance en soi » au Québec et propose de voir dans les années 1930 un point tournant. Cette « confiance en soi » passe par la reconnaissance d'une pauvreté que Saint-Denys Garneau a identifiée, nommée et qui semble, à moi et à d'autres, le passage obligé de la découverte d'une « confiance en soi » qui ne masque pas la mémoire mais lui fait passer la porte étroite du face à face.

## La confiance en soi du pauvre: pour une histoire du sujet québécois

PAR YVAN LAMONDE

La recherche et la définition d'un texte fondateur ou de textes fondateurs font partie de la réflexion sur ce qu'on appelle l'américanité du Québec. La définition du texte fondateur ne se réduit évidemment pas à l'américanité — la *Magna Carta* et la Déclaration des droits du citoyen le rappelant —, mais à partir du moment où l'on prend comme point de départ le fait que le Québec est en Amérique et qu'il appartient au continent, la comparaison avec les autres expériences américaines s'impose. Tout comme s'impose l'étude comparée des modes et rythmes de développement culturel des colonies et pays qui appartiennent à cet univers commun d'un recommencement dans le Nouveau Monde. J'ai proposé cette approche pour la littérature québécoise, qui a tout à gagner d'une étude comparée avec les littératures coloniales américaines plutôt qu'avec la seule littérature métropolitaine, de France en l'occurrence<sup>1</sup>.

Un texte fondateur n'est pas que politique. Encore qu'il faille pour qu'il y ait fondation qu'il y ait eu, à un moment ou à un autre, un commencement ou un recommencement, un degré zéro d'existence politique « souveraine ». Un texte fondateur peut-être culturel ou intellectuel, et j'en prendrai comme exemple la conférence faite par Ralph Waldo Emerson à Harvard le 15 août 1837, intitulée

---

1. Y. LAMONDE, « Pour une étude comparée de la littérature québécoise et des littératures coloniales américaines », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, 32, 2 (été 1997), p. 72-78.

« *The American Scholar* »<sup>2</sup>, texte que j'associerai à un autre essai d'Emerson, « *Self-Reliance* », écrit à l'été de 1839<sup>3</sup>

### « *The American Scholar* »

La grande conférence d'Emerson porte à la fois sur sa conception de l'Homme, sur la définition du *scholar* (formation et devoirs) et sur les caractéristiques proprement étatsuniennes de ce *scholar*.

Emerson insiste sur l'unité de l'Homme, sur le partage d'une même humanité chez « l'homme de la ferme » et chez tous les hommes, la majuscule subsumant et rappelant cette humanité commune à tous<sup>4</sup> (73). Il faut voir ici un héritage civil de sa formation religieuse « unitarienne ».

Le *scholar* se définit à la fois par une dynamique et par une individualité fondatrice : « ...l'intellectuel est le délégué de l'intellect. Lorsque les choses sont telles qu'elles doivent être, il est *l'Homme pensant*. Lorsqu'elles sont en dégénérescence, lorsqu'il est victime de la société, il tend à devenir un simple penseur ou, pis encore, le perroquet de la pensée d'autrui » (73). À la différence du penseur, l'Homme pensant est confronté au présent de l'action, au pragmatisme : « Chez l'intellectuel, l'action est subordonnée, mais elle est essentielle. Sans l'action, il n'est pas encore un homme. Sans l'action, la pensée ne peut jamais mûrir jusqu'à devenir vérité » (82). Conscient de vivre à « l'âge de l'Introspection », le conférencier use d'une métaphore végétale pour décrire cette dialectique de la pensée et de l'action : « L'action est la matière première avec laquelle l'esprit façonne ses splendides produits. Étrange, en vérité, est le procédé par lequel l'expérience est convertie en pensée, comme la feuille du mûrier est convertie en satin » (83). Si la nature familière fournit à Emerson ses analogies — « L'acte nouveau fait encore partie de la vie, demeure un temps immergé dans notre vie inconsciente. Puis, en

- 
2. Le texte « *The American Scholar* » est repris dans l'ouvrage de KENNETH S. CLARK, *Understanding Emerson. « The American Scholar » and the Struggle for Self-Reliance*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 131-145. J'utilise ici la traduction Emerson, *L'intellectuel américain*, traduit, préfacé, annoté par Sylvie Chaput, Québec, Le Loup de Gouttière, 1992, 108 p., même si l'usage au XIX<sup>e</sup> siècle du mot « intellectuel » continue à faire difficulté pour moi. Autre traduction : [Anonyme], « Le savant américain (*The American Scholar*) », *Critique*, n° 541-542, juin-juillet 1992, p. 548-566.
  3. « *Self-Reliance* », dans *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson. Volume II. Essays: First Series*, Introduction and Notes by Joseph Slater, Text Established by Alfred R. Ferguson and Jean Ferguson Carr, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1979, p. 27-51.
  4. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de R. W. EMERSON, *L'intellectuel américain*, traduit, préfacé, annoté par Sylvie Chaput, *op. cit.*

quelque heure contemplative, il s'en détache tel un fruit mûr pour devenir pensée» (83) —, c'est que la « première des influences qui s'exercent sur l'esprit est celle de la nature » (74).

C'est la deuxième influence — « l'esprit du passé » (76) —, qui permet à Emerson de décrire à son auditoire l'individualité caractéristique de l'intellectuel. Il le fait en utilisant le livre qui est « la meilleure source » pour évoquer cette influence du sens du passé et l'autonomie impérative de l'intellectuel : « Des penseurs, et non l'Homme pensant, écrivent des livres sur ce livre — c'est-à-dire des hommes de talent qui commettent l'erreur de s'appuyer sur des dogmes au lieu de partir de leurs propres principes. Des jeunes gens dociles grandissent au milieu des livres, croyant qu'il est de leur devoir d'accepter les opinions de Cicéron, de Locke, de Bacon, oubliant que Cicéron, Locke et Bacon n'étaient que des jeunes gens dans des bibliothèques quand ils ont écrit » (77). Le rapport à la nature paraît toujours présent dans la façon d'Emerson de concevoir les relations entre la culture et la nature, lorsque le rapport au livre dégénère : « Ainsi, au lieu de l'Homme pensant, nous avons le rat de bibliothèque », des « annotateurs » (78), des gens qui glosent, répètent, « shakespearisent » (79).



*Ralph Waldo Emerson (1803-1882), philosophe américain, poète et essayiste.  
(American People Encyclopedia)*

Cette démythification d'une certaine culture, de la culture « scolaire » ou académique, de « la pensée d'autrui » dont on peut se faire le perroquet, implique certes que « l'Homme pensant ne doit pas être asservi à ses instruments », à ses livres (79). Mais elle présuppose d'abord et avant tout des devoirs pour l'intellectuel, qui se résument à un précepte : « On peut tous les englober dans la foi en soi-même » (86). Cette confiance ou cette foi en soi-même (*self-reliance*) est la condition de possibilité de l'intellectuel, le nord magnétique de l'individualité : « Au lieu d'opter pour l'agréable et le facile, de suivre les sentiers battus, d'accepter les modes, l'éducation, la religion de la société, il s'impose le fardeau de tracer son propre chemin. Or, elle est encombrée de ronces, la route de celui qui n'a pas d'autre guide que lui-même [...] » (87). L'intellectuel, pour être « l'œil du monde » et « le cœur du monde » (87) doit avoir « toute confiance en lui-même » et « [s'appuyer] sur lui-même » (88). L'intellectuel (socratique) qui se connaît lui-même peut alors reconnaître : « This is my music : this is myself » (140).

C'est à cette condition d'individualité, d'autonomie et de souveraineté personnelles, « dans un pays trop affairé » (71), que peut naître et se reconnaître l'intellectuel « américain ». La sortie de la dépendance marque la fin de quelque chose : « le moment est peut-être venu » où « l'intellect paresseux de notre continent soulèvera ses paupières d'airain et répondra enfin aux attentes du monde par quelque chose de mieux qu'une répétition machinale. L'époque de notre dépendance tire à sa fin. Elle s'achève la longue période où nous ne faisons qu'assimiler le savoir venu d'autres contrées. Les restes flétris des moissons étrangères ne peuvent pas nourrir indéfiniment les milliers de gens qui, autour de nous, se lancent dans la vie » (71-72). Un « scholar » inédit est ainsi annoncé.

La sortie de la dépendance a créé un commencement qui permet de départager un avant et un après : « S'il est une période au cours de laquelle on souhaiterait être né, n'est-ce pas l'âge de la Révolution — ce moment où l'ancien et le nouveau sont côte à côte et peuvent être comparés, ce moment où tous sont partagés entre la peur et l'espoir, ce moment où les riches possibilités de l'ère nouvelle peuvent compenser les gloires historiques de l'ancienne ? » (94). Ce moment fondateur conforte la confiance en soi, qui avait été une des conditions d'entreprise et de réussite de la guerre d'Indépendance de 1776. Croire en soi, c'est dorénavant croire à la valeur intrinsèque de son monde, connaître et reconnaître son familier : « Au lieu du sublime et du beau, on s'est mis à explorer et à poétiser le proche, le simple, le commun. Soudain, on découvre que ce qui avait été foulé aux pieds par ceux qui s'en allaient au bout du monde est plus riche que toutes les contrées étrangères. La littérature du pauvre, les sentiments de l'enfant, la philosophie de la rue, le sens de la vie domestique, tels sont les sujets du jour » (94). L'homme du Nouveau Monde « découvre avec surprise que les choses proches ne sont pas moins belles, moins merveilleuses que les choses éloignées »

(95). Parlant au « je », Emerson affirme : « Je ne réclame pas de l'exotique, du grandiose, du romantique ; ce qui se passe en Italie ou en Arabie, ce qu'est l'art grec ou l'art du troubadour provençal ne m'intéresse guère. J'embrasse le commun ; j'explore le familier, le simple ; je m'assois à leurs pieds » (94). L'intellectuel se définit par la confiance en soi individuelle *et* collective : « tout justifie, tout annonce que cette confiance en la puissance inexplorée de l'homme, c'est l'Intellectuel américain qui doit l'avoir. Nous écoutons depuis trop longtemps les muses raffinées de l'Europe » (97). Pour Emerson, la « destinée » est claire : « Nous nous tiendrons debout. Nous mettrons la main à la pâte. Nous dirons ce que nous pensons » (98).

### La foi en soi (*self-reliance*)

L'originalité de l'étude de Kenneth S. Sacks sur Emerson réside dans la thématization du lien qui existe chez ce penseur entre la conférence de 1837 et l'essai de 1839. La suite de la réflexion de et sur l'intellectuel américain va dans le même sens, celui de la valeur fondatrice de la *self-reliance*.

La métaphore musicale sonne à nouveau pour donner le ton : « Trust thyself : every heart vibrates to that iron string » (28)<sup>5</sup> Ce cheminement d'une « self-relying soul » (41) n'est pas un refuge dans l'individualisme ; la recherche de son individualité propre est universelle, humaine : « To believe your own thought, to believe that what is true for you in your private heart, is true for all men, that is genius » (27). Il n'est surtout pas arrogance ; Emerson confie à son lecteur, usant d'un « je » qui pourrait être celui de chacun : « I do this not selfishly, but humbly and truly » (42).

L'essayiste poursuit sa réflexion sur l'intégration de la foi en soi dans la vie quotidienne : « it is easy in solitude to live after your own ; but the great man is he who in the midst of the crowd keeps with perfect sweetness the independence of solitude » (31). La chose ne va pas de soi, l'autre et l'ailleurs remettant sans cesse en question cette confiance en soi. L'ailleurs, le repliement sur la culture européenne, la tentation de trouver ailleurs, encore et toujours, sa vérité font écrire à Emerson : « It is only as a man puts off all foreign support, and stands alone, that I see him to be strong and to prevail » (50, 41, 46). Le voyage vers soi est imprévisible : « The voyage of the best ship is a zigzag line of a hundred tacks » (34).

5. Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination de R. W. EMERSON, « Self-Reliance », dans *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson. Volume II. Essays : First Series*, Introduction and Notes by Joseph Slater, Text Established by Alfred R. Ferguson and Jean Ferguson Carr, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1979, p. 27-51.

Mais une fois conquise — « that with the exercise of self-trust, new powers shall appear » (43) —, la confiance en soi ouvre grandes les portes du possible : « It is easy to see that a greater self-reliance must work a revolution in all the offices and relations of men ; in their religion ; in their education ; in their pursuits ; their modes of living ; their association ; in their property ; in their speculative views » (44). Soi est le point de départ et d'évaluation : « Nothing is at last sacred but the integrity of your own mind » (30).

Le précepte est à ce point important qu'Emerson prend la peine d'en décrire le verso, de montrer comment l'homme « travels away from himself » (46). Cet éloignement de soi peut prendre la forme de l'imitation, qui est « suicide » (27) : « We imitate ; and what is imitation but the travelling of the mind ? Our houses are built with foreign taste ; our shelves are garnished with foreign ornaments [...] » (47). Le rapport aux grands penseurs ne doit pas plus être de l'ordre de l'imitation : « Phocion, Socrates, Anaxagoras, Diogenes, are great men, but they live no class. He who is really of their class will not be called by their name, but will be his own man... » (49).

L'aliénation de soi peut aussi prendre la forme du conformisme : « Whoso would be a man must be a nonconformist » (29), la confiance en soi étant précisément le rejet de tout conformisme (29). Elle peut aussi prendre la forme encore de la partisanerie : « I am ashamed to think how easily we capitulate to badges and names, to large societies and dead institutions » (30). L'homme de parti ou de secte porte « the prison-uniform of the party » et devient intellectuellement prévisible (32). C'est l'originalité issue de la confiance en soi qui définit l'individu : « Your genuine action will explain itself and will explain your other genuine actions. Your conformity explains nothing » (34). C'est l'être et non l'avoir : « They measure their esteem of each other, by what each has, and not by what each is » (49).

Emerson a ainsi défini son « American scholar » comme « l'Homme pensant » qui a foi en lui-même (*self-reliance*) et qui s'est situé par rapport à la « pensée d'autrui ». La foi en lui-même l'a fait sortir de la « répétition machinale » et lui a fait trouver son propre chemin. La croyance en la valeur de son « familier » est l'une des révolutions qui viennent avec la croyance en soi.

## Faire l'histoire de la « foi en soi »

« L'Homme pensant » qui a foi en soi est d'abord un « soi », un sujet. Prendre prétexte du texte fondateur d'Emerson pour penser l'expérience québécoise, c'est se demander maintenant quel est ce soi, ce sujet québécois. C'est se demander aussi quelle est la foi en soi qui accompagne historiquement ce sujet québécois. Quels que soient chez Emerson les acquis de la foi en soi *politique* (1776)



inscrits dans la foi en soi *intellectuelle* de «l'American scholar», le discours de 1837 et l'essai de 1839 mettent le «scholar» québécois sur la piste peu battue mais prometteuse d'une question : et s'il fallait s'assurer du sujet culturel tout autant que du sujet politique ? Et si l'antériorité était du côté de la culture et non de la politique ?

Comment donc l'histoire de la collectivité québécoise passe-t-elle par l'histoire du soi, du sujet, de l'individualité québécoise, comment peut-elle s'y appuyer ? La «foi en soi» collective ?

Je proposerai ici quatre lieux de prospection de l'histoire de ce soi, de ce sujet et de cette foi en soi : le soi qui se dégage de la littérature personnelle, qui gravite autour du «je»; le sujet qui résulte de la place faite au cartésianisme dans la tradition philosophique; le «je» non exploré de l'essai et de la prose d'idées au XIX<sup>e</sup> siècle; et la place faite au «je» dans les traditions nationalistes du «nous».

Il y a vingt ans, mon ouvrage sur la littérature personnelle ou intime au Québec, *Je me souviens*<sup>6</sup>, commençait avec les questions suivantes : «Quelle expérience collective les Québécois ont-ils fait de la subjectivité ? Y a-t-il une tradition écrite de la subjectivité ? Comment une conscience historique s'est-elle profilée sur des consciences individuelles ?». Il me semble et il me semblait que la confiance en soi ou à tout le moins la recherche de confiance en soi trouvait un lieu d'expression dans la décision d'écrire un journal, une autobiographie, des mémoires ou des souvenirs. L'expérience du retour sur soi et de la réflexivité part d'une croyance telle en soi qu'elle justifie une entreprise qui mène justement à une auto-évaluation de soi, à une vision de soi, fut-elle confiante, critique ou dubitative. Écartons tout de suite les mémoires, où le «je» énonciateur se masque le plus souvent dans le «nous» sociohistorique, et les souvenirs, plus ou moins sélectifs et faits de pointillés, qui n'annoncent guère de ligne vraiment personnelle.

On retient du corpus des journaux «intimes» qu'ils furent nombreux, peu personnels et que les plus personnels ou intimes furent évidemment publiés souvent longtemps après le décès des diaristes : Saint-Denys Garneau (couvrant la période 1929-1939 de sa vie) en 1954 avec réédition en 1971, Henriette Dessaulles (1874-1880) en 1971, Lionel Groulx (1895-1911) en 1984, Amédée Papineau (1837-1855) en 1998 et Joséphine Marchand-Dandurand (1879-1900) en 2000. Outre la diversité de la littérature personnelle des Patriotes dont le *Journal d'un Fils de la Liberté* d'Amédée Papineau constitue l'alpha et l'omega, ce sont paradoxalement deux journaux féminins qui, au XIX<sup>e</sup> siècle, portent la marque de

6. Y. LAMONDE, *Je me souviens. La littérature personnelle au Québec 1860-1980*, Québec, IQRC, 1983, 275 p.



l'intimité. Le suivi de soi, la construction de soi et de la confiance en soi me semblent prendre un essor irréversible avec Groulx, diariste, épistolier et mémorialiste. Dans le maillage des écrivains et écrivains de littérature personnelle — du collégien diariste dirigé ou pas par lui aux hommes politiques comme Laurendeau ou Chaloult marqués par l'abbé — Groulx occupe une place centrale comme éveilleur de consciences individuelles et de la conscience collective. Sa recherche de confiance en lui-même s'est prolongée en un effort constant — avec ses hauts et ses bas — de bâtir une confiance collective.

La trajectoire des autobiographies significatives me semble commencer avec celle de Paul-Émile Borduas couvrant les années 1927 à 1949 et publiée en 1949, se poursuivre dans la décennie 1960 avec celles de Jean-Paul Desbiens (1927-1965), de Claire Martin (1914-1935) et de Pierre Vallières (1937-1968), pour s'établir durant la décennie suivante avec celles de Fernand Ouellette (1930-1976), de Paule Saint-Onge (1922-1979) et de Gérard Bessette (1920-1970). L'itinéraire de déconstruction et de reconstruction de ces autobiographes témoigne d'une plongée dans la subjectivité, d'une capacité de regard sur soi et de l'émergence d'une individualité trempée dans la réflexivité.

Chronologiquement, trois scissions se dégagent eu égard aux périodes de vie des auteurs : une première où Groulx inaugure de façon variée une tradition d'exploration de soi, de sa jeunesse (1895) à la maturité de rédaction de ses mémoires (1958) ; une seconde marquée par de Saint-Denys Garneau où journal et correspondance singularisent la période de la Crise économique et spirituelle (1929-1939) ; une troisième, la décennie 1960, durant laquelle s'affirme une littérature de qualité.

## Le refus du « je » : le cartésianisme dans la tradition philosophique québécoise

L'éclectisme dans l'enseignement de la philosophie au Collège des Jésuites de Québec à compter de 1665 a fait une place non polémique à Descartes qui meurt en 1650 et dont le *Discours de la méthode* était paru en 1637. C'est dans la foulée de 1789 et de la Terreur de 1793 que l'on se met, dans l'enseignement des collèges, à répudier et réfuter le cartésianisme identifié à la fois au protestantisme, à la nouvelle déesse Raison, au scepticisme et à la critique en général. La recherche anxieuse d'une philosophie catholique connaît alors deux étapes : celle de la récupération religieuse et catholique de la philosophie du sens commun écossais, transformée en traditionalisme philosophique où l'évidence de l'autorité est opposée à l'autorité de l'évidence du cogito cartésien. Cette « autorité » prend de multiples formes, allant de la « tradition » biblique, catholique à l'autorité de l'Église, quand ce n'est pas l'autorité du prêtre lui-même. Cette première

étape mène à la seconde: la restauration du thomisme où la philosophie sera constamment la servante de la théologie dans un arbre de la connaissance où la foi encadre et limite la raison<sup>7</sup>.

Des générations d'étudiants des collèges classiques ont ainsi appris à se méfier du sujet cartésien, du « je », y voyant plutôt proposées l'autorité du sens commun, de la majorité, et les certitudes « données » par la foi. L'effet global d'une telle éducation aura été une disqualification de la démarche de fondation de l'individualité, du « je », au profit d'un « nous » diversement autoritaire.

On trouverait sans doute d'autres exemples que le cas du radical Louis-Antoine Dessaulles pour évaluer ce qu'ont pu être dans le Québec du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles la revendication et la défense du rationalisme, de la raison individuelle associée à la liberté individuelle. La défense de l'autonomie civile de la bibliothèque de l'Institut canadien de Montréal contre les visées censoriales de M<sup>gr</sup> Bourget suscite chez Dessaulles un plaidoyer en faveur de la raison qui lui fait écrire: « Que ce n'est pas en niant notre raison qu'ils peuvent nous donner une bien haute idée de la leur », que « ce n'est pas en nous conseillant l'abdication de notre propre raison qu'ils peuvent nous persuader de la supériorité de la leur sur la nôtre »<sup>8</sup>. Une histoire du statut de la raison dans la pensée québécoise serait ici fort éclairante sur la consistance du sujet dans la tradition intellectuelle.

## Le soi et le « je » de l'essai

Les deux genres littéraires utilisés par Emerson, la conférence publique et l'essai, pourraient donner lieu à une comparaison des institutions culturelles du Bas-Canada et de la Nouvelle-Angleterre. Ils serviraient plutôt de prétexte, ici, à la poursuite de la réflexion sur les trajectoires du soi et sur les formes de construction et d'affirmation de l'individualité au Québec.

Les travaux incontournables de Robert Vigneault sur l'essai l'ont mené à la définition suivante de l'essai comme genre: « discours argumenté d'un SUJET énonciateur qui s'interroge et s'approprie le vécu par et dans le langage »<sup>9</sup>. Plus on est familier avec l'essai, plus on est sensible à cette présence cruciale du « je » dans le texte; le refus de prise en compte de cette composante décisive du genre

7. Y. LAMONDE, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, *passim*.

8. Y. LAMONDE, *Louis-Antoine Dessaulles. Un seigneur libéral et anticlérical*, Montréal, Fides, 1994, p. 100-101, 169, 173, 201; *Histoire sociale des idées au Québec, I: 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000, p. 399-344; L.-A. Dessaulles, *Écrits*, édition critique par Y. LAMONDE, Montréal, PUM (« Bibliothèque du Nouveau Monde »), 1994, p. 213-219, citation, p. 218.

9. ROBERT VIGNEAULT, *L'écriture de l'essai*, Montréal, L'Hexagone, 1994, p. 21.

entretient l'habitude de concevoir l'essai comme un genre fourre-tout. La définition est donc bienvenue; elle sépare le bon grain de l'ivraie. Mais une longue pratique du corpus des écrits du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'essai et de la définition de R. Vigneault m'a fait voir que pour l'essentiel, la construction de la définition de l'essai du professeur Vigneault s'est faite à partir d'un corpus d'essais québécois du XX<sup>e</sup> siècle et, vraisemblablement, d'un corpus postérieur à 1945. D'une part, cette définition devient un indicateur du moment où, selon l'auteur, ce « je » central s'énoncerait, s'affirmerait et permettrait l'essai; mais, d'autre part, elle laisse dans les limbes génériques les textes de prose d'idées d'avant 1945 et du XIX<sup>e</sup> siècle, où le « je » a un statut, disons, différent.

Le fait que nous ne disposions pas d'une étude sur l'essai québécois antérieur à 1945 ou à 1930 laisse non seulement dans l'indétermination générique cette prose d'idées, mais laisse aussi dans l'inconnu la position et l'évolution du « je » dans ce type de textes. Quelles sont les formes et la récurrence du « je » dans les conférences de L.-A. Dessaulles, d'Étienne Parent, dans les écrits variés d'Arthur Buies, d'Edmond de Nevers, de Jean Charbonneau, dans la poésie? Les traces d'oralité de la conférence publique ou du discours oratoire sont-elles des empêchements à la reconnaissance de ces textes comme essais? On reste donc avec des questions: où et quand un « je » d'un certain type apparaît-il dans l'essai québécois? Ce « je » essayistique est-il contemporain ou antérieur au « je » du *Journal*, de la correspondance et de la poésie de Saint-Denys Garneau? Qu'a-t-il à voir avec la promotion et la défense de la raison chez L.-A. Dessaulles?

### «Je» et «nous» dans les traditions nationalistes

Le « nous » collectif est évidemment un déterminant, un marqueur du « je » individuel. J'associe personnellement le « je » au libéralisme de deux façons. D'abord par ce « je » qui correspond à l'affirmation de l'individu dans le libéralisme traditionnel. Ce libéralisme, compris sur le plan économique comme garantie de la propriété privée, est parfois *réduit* à l'individu et à l'individualisme. Puis le « je » libéral, dirait-on, est à comprendre comme l'affirmation d'un sujet, fondé sur le mode cartésien et dont la raison individuelle assure la survie et la force.

Le « nous » collectif est associé à la recherche nationalitaire du XIX<sup>e</sup> siècle, au nationalisme. Une façon de faire l'histoire du « soi » québécois consiste à faire l'histoire de la conjugaison du « je » et du « nous », du libéralisme et du nationalisme, à comprendre comment et pourquoi une priorité de l'un sur l'autre s'est installée et à évaluer les conséquences de cette primauté. On comprendra qu'on est ici en territoire de « fondation », le nationalisme pouvant mener à la « souveraineté ».

Je ne retiens ici de l'histoire du nationalisme québécois que son aspect le plus méconnu, sa composante libérale et démocrate. À trois moments de l'histoire du Québec, ce qu'on appelait au XIX<sup>e</sup> siècle la nationalité a connu une poussée d'abord libérale. Durant la décennie des rébellions de 1837 et de 1838, l'affirmation coloniale/nationale du Bas-Canada s'inspirait d'un principe des nationalités encore incomplètement articulé mais contenu dans la formule familière au milieu politique : « Nulle nation ne saurait obéir à une autre par la raison toute simple qu'aucune nation ne sait commander à une autre ». Au droit de *l'individu* à s'affirmer on ajouta l'idée d'une *nation* particulière en droit de s'affirmer face aux empires. Vers 1848, les libéraux de l'Institut canadien de Montréal ont donné un second souffle à cette idée en tentant de conjuguer libéralisme et nationalisme, d'affirmer et de défendre la primauté de la raison ; de faire place chez eux, de façon critique, à l'Autre, à l'anglophone et au protestant ; de concevoir les effets des mouvements migratoires et de penser le bien commun chez les peuples qui faisaient appel au principe des nationalités, au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Le dernier moment correspond aux deux dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle où s'imposa une conjoncture faite de souveraineté inscrite dans un parti politique au pouvoir, de dénatalité, de mouvements migratoires et de remise en question de certains modèles nationaux par la mondialisation ; il a fallu alors débattre de nationalisme civique et de nationalisme dit ethnique.

On comprendra pourquoi il faut maintenant s'attarder à cette longue période d'un siècle qui va, disons, de la Confédération canadienne aux années 1980, et expliquer ce qui se passe alors dans les rapports entre libéralisme et nationalisme. J'ai montré comment l'échec des Rébellions, de la résistance à l'Union et de la solution annexionniste joint au recul du libéralisme radical, avait mis les conservateurs en place et au pouvoir avec l'aide du clergé catholique, et comment en devenant conservateur, le nationalisme s'était confiné à ses dimensions culturelles (langue, religion, mœurs) sans revendication d'autonomie ou de souveraineté<sup>10</sup>. Les valeurs de ce « nous » se sont imposées sans que ce « nous » ne se veuille particulier, distinct, autonome au point de se vouloir souverain. Le « nous » civil du nationalisme conservateur renforcé par le « nous » de soumission du catholicisme traditionnel a ainsi contribué à marginaliser les tentatives de fondation du « je », du soi et de l'individualité. Mon hypothèse consiste à proposer que le « nous » conservateur s'est renforcé jusqu'aux années 1930, qu'il a été remis en cause alors et qu'il a cédé aux changements de l'après-guerre puis de la Révolution tranquille. Il s'est renforcé par un type de référence à « l'esprit du passé », par l'appesantissement sur la tradition et par la mise en place d'une orthodoxie

10. Y. LAMONDE, *Histoire sociale des idées au Québec, I : 1760-1896, op. cit.*, chapitres IX et X.

reconnue par les orthodoxes eux-mêmes. Un exemple d'aveu : l'abbé Groulx qui, au moment de la condamnation de *L'action française* de Paris, prévient le jeune Jean Bruchési des coûts de la contestation de l'orthodoxie intellectuelle : « Vous allez débiter dans la vie. Et vous savez — et c'est à mon avis tant mieux — que nous vivons dans un pays où il est périlleux de ne pas débiter sous le signe de l'orthodoxie. L'on pardonne tout en nos milieux, sauf une erreur doctrinale »<sup>11</sup>.

## La confiance en soi et en son familier

Quelle que soit, en bout d'analyse, l'histoire du soi et de la confiance en soi (*self-reliance*) des Québécois, une autre voie se présente à l'exploration. Si, en effet, une certaine affirmation du soi et une confiance en soi ont donné lieu à une croyance en son monde, à une mise en valeur de son familier, celui-ci devrait dire quelque chose de cette foi en soi. En un sens, la quête d'une histoire, d'une littérature et d'une botanique (on pense à Marie-Victorin) nationales porte la marque de cette croyance en soi culturelle. De François-Xavier Garneau, qui proposait de thématiser les « courses et découvertes dans les solitudes du Nouveau Monde » et d'Hector Fabre, qui constatait que c'est le « sentiment de la nature qui manque le plus à nos écrivains » en passant par les abbés Henri-Raymond Casgrain, Camille Roy et Lionel Groulx, qui ont proposé des voies pour « nationaliser » la littérature canadienne<sup>12</sup>, la recherche d'une esthétique du proche, du familier s'est poursuivie chez Jean Narrache, Jean-Paul Lemieux, Gaston Miron, Jean-Guy Pilon, René Derouin, pour ne citer que quelques noms-balises. Cette quête et cette expression d'une esthétique du familier se sont évidemment faites à l'enseigne d'idéologies diverses qui les ont datées.

Dans la foulée d'Emerson, la question heuristique est maintenant de replier sur l'esthétique du familier la marche vers le soi, vers la constitution d'un sujet, et de voir comment et quand celle-ci devient partie prenante du familier. Mon hypothèse, partagée par quelques autres explorateurs littéraires et qui reste à être documentée à la façon d'un historien, consiste à identifier Hector de Saint-Denys Garneau comme le premier « expérimentateur » et formulateur d'un familier inédit où la familiarité conjugue l'extériorité et l'intériorité, l'espace et le temps, la nature et le soi. Je passe sur la place inédite qu'occupe précisément la nature dans la poésie, la peinture et la pensée de Garneau, qui le placerait déjà

11. Lionel Groulx à Jean Bruchési, 20 août 1927, Centre de recherche Lionel-Groulx, reproduit dans : *Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, n° 8 (automne 1997), p. 92-93.

12. Y. LAMONDE, *Allégeances et dépendances. Histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Éditions Nota Bene, 2001, p. 43-44, 60-61.

dans une position originale par rapport aux écrivains québécois depuis 1830<sup>13</sup>. L'analyse de la littérature personnelle québécoise l'a suggéré : Garneau inaugure un cycle par son journal, par sa correspondance, et, bien sûr, par sa poésie. L'histoire du soi, du sujet québécois trouve un aboutissement et un recommencement dans la crise spirituelle que connaît Garneau en 1935. Cette crise mène le diariste et l'épistolier à une réflexion sur lui-même qui culmine en avril 1938 dans un texte fondamental intitulé « Le mauvais pauvre ». Aboutissant à la reconnaissance de lui-même comme « pauvre », Garneau pose la question de savoir comment on consent à reconnaître cette pauvreté comme fondatrice et à quels défis conduit ce point de départ : « Comment le pauvre pourrait-il être lui-même ? »<sup>14</sup>, dans nos termes : comment le pauvre peut-il avoir foi en lui, en une richesse ?

Gilles Marcotte sera l'un des premiers hors du cercle des amis proches de Garneau à voir, dans son introduction à l'édition de 1954 du *Journal*, l'importance de cette trame de la pauvreté dans la démarche du poète et du prosateur. Vingt ans plus tard, le médiéviste et poète Jacques Brault, qui travaille à l'édition critique de la poésie de Garneau, propose une première réponse à la question de Garneau : « Qui saura jamais si un échec n'est pas une trouvaille ou tout au moins une petite clarté ». Pour lui, « Le mauvais pauvre » constitue « un texte de prise de conscience [qu'il] trouve encore extraordinaire et même indépassé dans la littérature québécoise »<sup>15</sup>.

Jean Larose reprend en 1989 ce fil d'Ariane de la pauvreté comme constituante de l'identité québécoise dans un essai sur André Laurendeau, correspondant privilégié de Saint-Denys Garneau au moment de la crise spirituelle de celui-ci. Laurendeau, qui a passé deux ans en France au moment où Garneau fait un séjour écourté à Paris dont on sait qu'il fut l'occasion d'une prise de conscience de sa pauvreté intellectuelle intrinsèque, s'interroge sur la marque laissée par la France sur ces « retour d'Europe » confrontés à leurs pères et à la problématique transmission entre des générations aux écarts culturels évidents. À propos de ce Laurendeau qui a connu Maritain, Mounier, Daniel-Rops, Berdiaeff, J. Larose demande : « de quelle coupure porte-t-il la marque ? »<sup>16</sup> Cette marque, l'essayiste la perçoit dans un texte de Laurendeau sur l'éducation où celui-ci se

13. À quand la thèse sur la place, la représentation et la signification de la nature dans la littérature québécoise ?

14. HECTOR DE SAINT-DENYS GARNEAU, *Cœuvres en prose*, édition critique établie par Giselle Huot, Montréal, Fides, 1995, p. 623-630, citation, p. 626.

15. *Ibid.*, p. 624 ; voir aussi JEAN GAGNON, « Le 'mauvais pauvre' de Saint-Denys Garneau. Étude textuelle », M.A. (Études françaises), Université de Montréal, 1974, V-136 p.

16. JEAN LAROSE, *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991, p. 219.



situé par rapport à son père : « 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, comme cela deviendrait à la mode quelques années plus tard. C'était un amour et une reconnaissance de la pauvreté québécoise »<sup>17</sup>. Essayiste, J. Larose reconduit la question de Garneau sur la difficulté du pauvre d'être lui-même, de se reconnaître comme pauvre, et associe cette pauvreté à la mémoire : « tout le problème de l'éducation repose dans cette tâche, apparemment impossible au Québec, de rompre avec le passé sans le ruiner »<sup>18</sup>. Comment rompre avec la pauvreté sans la ruiner, sans l'évacuer ? À l'hiver, identifiable à une forme de pauvreté, Laurendeau avait voulu opposer non seulement le printemps, mais une variété de printemps, une palette de nuances de printemps. Il reconnaissait néanmoins : « Mais à mesure que les années passent, [je vois que] ces printemps furtifs n'existent que pour les peuples qui n'ont guère de printemps. Je vois combien cet amour est un amour de pauvre »<sup>19</sup>. L'hiver de la pauvreté, du mécontentement.

Deux ans plus tard, J. Larose réfléchit sur son propre séjour à Paris et sur son éventuelle condition de « retour d'Europe » ; il demande, comme l'avait fait Emerson en 1837 pour « l'*American Scholar* » conscient de sa dépendance à l'égard de l'Europe : « Qui — et où — sommes-nous quand nous sommes à Paris, nous Québécois ? »<sup>20</sup>. L'essayiste éprouve alors sur lui-même l'expérience de Saint-Denys Garneau et peut revoir le sens de l'œuvre du poète, du diariste et de l'épistolier : « J'ose affirmer pourtant qu'il fut et demeure à ce jour, contradiction vivante de l'ancien monde *chargé* des temps modernes, le plus moderne de nos auteurs. Ceux qui ont vu en lui 'le symbole de notre aliénation' n'ont que fourni, par ce jugement téméraire, la preuve qu'ils ne savaient pas lire »<sup>21</sup>, qu'ils négligeaient peut-être de voir un recommencement dans un aboutissement.

Yvon Rivard pousse plus loin la réflexion pour faire de cette pauvreté un héritage à identifier et à perpétuer. Le romancier et l'universitaire, qui a enseigné aux États-Unis, tentent de tenir ensemble les héritages européen et américain des Québécois, héritages de *richesse* chacun à sa façon, à l'égard desquels il est toujours tentant de transformer ces avoirs étrangers en être et avoir québécois. C'est pourquoi Y. Rivard écrit : « C'est aussi à la condition de ne pas se dérober à cette vocation de la pauvreté que le recommencement est possible, que la création

---

17. *Ibid.*, p. 140.

18. *Ibid.*, p. 141.

19. *Ibid.*, p. 144.

20. *Ibid.*, p. 219.

21. *Ibid.*, p. 247.



d'un nouveau monde est possible, aussi bien en Europe qu'en Amérique». Et pour que ce « nouveau monde soit possible, il faut d'abord avoir perdu le monde »<sup>22</sup>, perdu la richesse enviable de l'autre, occasion sans cesse prochaine d'aliénation. Y. Rivard inscrit lui aussi « Le mauvais pauvre » dans une filiation essentielle : « Je dis tout simplement que les écrivains québécois, qui ont souffert de cette pauvreté (pas de pays, pas de langue) et qui se sont crus longtemps exclus de la littérature à cause de cette pauvreté, découvrent de plus en plus la communauté des pauvres, des seuls écrivains qui méritent d'être lus »<sup>23</sup>.

En 2003, Gilles Marcotte revient sur cette trame de la pauvreté en rappelant que des réponses contemporaines à la question de savoir comment le pauvre peut être lui-même, peuvent porter leurs propres limites : « Le thème de la 'pauvreté', dans la culture québécoise, est le plus scandaleux qui soit; il heurte de plein fouet un discours de reconquête, de possession, qui depuis les années 1930 jusqu'à celles de la Révolution tranquille, se reproduit de mille façons »<sup>24</sup>.

Que portaient donc historiquement ces figures de la pauvreté, d'une pauvreté qui a peu à voir avec la pauvreté matérielle ou avec le misérabilisme et la complaisance dans sa marginalité? Où cette pauvreté historique loge-t-elle, comment en prend-on conscience, par quels signes, quelles souffrances? Vue par un historien de la culture, des idées et du symbolique, cette pauvreté est plus large que ce qui est découvert dans le rapport à la France, à l'ancienne mais toujours actuelle métropole. En un sens, l'héritage de la pauvreté est probablement tout ce qu'il est tentant d'évacuer de l'histoire de son identité: le labeur séculaire de la colonisation d'un pays neuf approprié par un conquérant d'une autre culture; les raisons persistantes d'un combat au quotidien pour survivre politiquement et linguistiquement; l'échec peut-être même attendu d'une résistance à une oligarchie coloniale et à LA puissance impériale; l'irrespect des droits de ceux qui avaient trop attendu de 1867; l'instruction minimale tirée d'une école confessionnelle; une croyance religieuse ombragée par une Église qui a fini par troquer la foi pour le pouvoir; la domination par les hommes et par le clergé; des femmes; une parole étouffée par le conservatisme politique et religieux. Il y avait de cela, et plus, en 1930, il me semble, dans la prise de conscience, dans un contexte de crise généralisée, d'une pauvreté démesurée.

22. YVON RIVARD, « L'héritage de la pauvreté », *Littératures* (McGill), n° 17(1998), p. 218.

23. *Ibid.*

24. GILLES MARCOTTE, « Pauvreté d'Hector de Saint-Denys Garneau (1912-1943) », dans GILLES ROUTHIER ET JEAN-PHILIPPE WARREN (dir.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 119.

De Saint-Denys Garneau a donné une réponse à sa question : « Comment le pauvre pourrait-il être lui-même » ? Il a vu, reconnu, assumé, nommé cette pauvreté. Peut-on faire mieux ? Il a fait plus : il a ouvert le chemin, en pays neuf. C'est ce pays neuf du soi et de la foi en soi depuis 1930 qu'il faudrait arpenter pour voir où en est le « Quebec Scholar » et la « self-reliance », pour comprendre si et où le « mauvais pauvre » s'est enrichi, pour entrevoir ce que pourraient être un ou des textes fondateurs, pour évaluer ce que le sujet politique doit au sujet culturel.

*Huile de Garneau*