

Le livre blanc de « La politique québécoise du développement culturel »

Esquisse critique d'une philosophie de la culture

Jean-Guy Meunier

Volume 6, numéro 2, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203126ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203126ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Meunier, J.-G. (1979). Le livre blanc de « La politique québécoise du développement culturel » : esquisse critique d'une philosophie de la culture. *Philosophiques*, 6(2), 347–360. <https://doi.org/10.7202/203126ar>

LE LIVRE BLANC DE
« LA POLITIQUE QUÉBÉCOISE
DU DÉVELOPPEMENT CULTUREL »

Esquisse critique d'une philosophie de la culture

par Jean-Guy Meunier

Dans la tradition parlementaire que nous connaissons, il nous est rarement donné des propositions législatives qui présentent un effort de réflexion théorique visant à justifier l'entreprise politique. À part quelques préliminaires, les textes se donnent dans leurs formes légales et leurs formules d'applications techniques. On s'encombre peu de préliminaires philosophiques ou théoriques, la politique les refusant au nom de la pratique concrète. De toute manière, les tribunaux en donnent, dans les moments litigieux, l'interprétation que constitue pour une part la jurisprudence.

Dans cette tradition, le livre blanc de « *La politique québécoise du développement culturel* » fait exception. Dans ces deux volumes, il s'offre plus comme un essai sur la culture que comme un texte de loi, et à peine comme un livre blanc. Son degré de généralité, si souvent reproché, indique nettement un effort de distance dans la prise de décision. Il se livre, en toute honnêteté, comme un lieu de débats où doivent s'affronter au-delà des réalisations immédiates les diverses positions des Québécois quant à leur politique culturelle. Dans cet ordre de choses, il se déploie avant tout comme une réflexion qui, malgré les lacunes de son contenu de justification et de planification, manifeste un effort inhabituel pour insérer, entre les facteurs déterminant l'action à entreprendre et la décision politique finale, un espace réflexif où se confrontent analyses de la situation et principes de solution.

Les diverses réactions que nous avons eu l'occasion de lire depuis la parution de ce livre blanc s'attardent (après lui avoir reproché sa généralité) à la critique des divers lieux d'application de la politique générale proposée, tels l'éducation, les réseaux de communication, etc.

Il me semble opportun, ne fût-ce que pour souligner l'effort entrepris, de réagir au niveau même où le cœur du débat est situé et qui lui donne son allure d'universalité : à savoir la théorie sous-jacente de la culture, qui traverse l'entreprise théorique des auteurs de ce livre.

Peut-être le débat philosophique que ce livre blanc jette sur la table apparaît-il limité pour certains : les décisions véritables étant prises de toutes manières par d'autres instances que celles impliquant la réflexion. Pour ma part, il m'apparaît essentiel de s'y insérer avec le souci de mieux comprendre l'ordre des problèmes en jeu.

La définition de la culture dans le livre blanc

Dès les premières pages de ce livre, les auteurs indiquent clairement ce qu'ils entendent par culture. Elle est, nous dit-on, « un milieu de vie » (p. 9). Elle ne se réduit pas aux objets qui la manifestent et l'expriment. Elle est une création commune où les citoyens élaborent de manière indirecte des « façons de concevoir leur existence, de l'interpréter, de lui donner un avenir ». Précisant davantage cette thèse générale, les auteurs distinguent deux sens du mot *culture* : le premier, celui utilisé par les sciences de l'homme, réfère à « des ensembles plus ou moins vastes de façon de parler, de penser, de vivre et, en corrolaire, à des langages, à des institutions » (p. 11). Dans un second sens, la « culture » désigne l'accomplissement intellectuel et spirituel de la personne, son accès à la prise de conscience de soi et du monde, sa faculté créatrice. Ces deux sens sont reliés comme le général et le particulier, ou mieux le collectif et le personnel.

De cette thèse générale, le livre blanc déduit plusieurs conclusions qui sont toutes liées, mais d'une manière qu'il n'est pas toujours facile de saisir.

Une première conclusion touche l'autonomie politique. En effet, la culture est un milieu de vie ; elle présuppose un ensemble particulier de modes de réalisation, tels les moyens de communication, d'éducation, etc., donc des moyens financiers et politiques adéquats. Or, les contrôles de ceux-ci sont entre d'autres mains ; il faut les reprendre et être autonome.

Une deuxième conclusion touche la justification de l'intervention de l'État.

Dans la mesure où le « milieu de vie » se déploie dans une diversité de décisions, l'État doit avoir un rôle politique de cohésion. Il ne joue pas à dresser des barrages, mais « dispose des filtres » et « assure la cohérence », « soulève les obstacles collectifs » (p. 9, 13) et « met des moyens collectifs » à la disposition des citoyens.

Une troisième conclusion s'applique à la langue. Le « milieu de vie » où se manifeste de façon privilégiée la culture se situe dans la *langue* : elle doit donc être privilégiée et faire l'objet de politiques particulières.

Bref, la culture est pour un corps social le lieu de son expression la plus profonde. Il faut en être maître. L'État assurera la cohérence d'action, surtout dans le cas de son mode privilégié d'expression, la langue. Telle est, brièvement résumée, l'une des structures d'argumentation qui justifiera les divers points d'application d'une politique générale sur la culture que l'on trouve dans le deuxième volume et qui traite de l'habitat, du loisir, du travail, des communications, de l'information, de la recherche, des arts et des lettres, des industries culturelles, du patrimoine, de l'éducation, etc. Dans tous ces cas, se joue le problème de l'autonomie, de la fonction de l'État et de la langue.

L'objectif des réflexions qui suivront sera de voir dans quels espaces théoriques problématiques l'argumentation précédente évolue ; j'essaierai d'en cerner les diverses thèses, pour en montrer l'origine, la cohésion et les difficultés.

Une conception empruntée de la culture

Tout au long du premier volume, les auteurs, dans un souci de prudence intellectuelle, avertissent le lecteur qu'ils

n'ont aucunement l'intention d'offrir une « théorie de la culture québécoise » (p. 10), de se perdre dans des concepts abstraits, « mais plutôt d'offrir une sobre vue des choses », de considérer « les faits » pour ce qu'ils sont et de tenter d'en donner les caractéristiques principales. Ces remarques méthodologiques, semées régulièrement au hasard du texte, donnent à celui-ci une allure générale d'hypothèse non dogmatique, dont la validité repose sur l'analyse, la « constatation » et l'observation de la « réalité » québécoise. Ainsi le texte présente-t-il une formulation qui assure la confiance et entraîne la conviction.

Pourtant, ce texte est loin d'être un texte descriptif de type empirique où serait formulé, à la manière sociologique ou anthropologique, un ensemble simple de « constatations et d'observations ». Bien au contraire, pour qui y prête attention, ce texte fait dominer le normatif et le théorique sous la devanture rassurante du descriptif.

Ainsi le concept même de *culture* fait problème dans ce texte. Celui-ci, semble se présenter comme une expression simple, référant à une réalité concrète qui ne peut échapper à l'œil d'un observateur un tant soit peu attentif. Pourtant, il faut bien se rappeler que ce terme est un terme théorique. En effet, ce qui se donne comme « culture » n'est pas un objet comme tel. La « culture » se livre à travers tout un ordre de généralités conceptuelles par lesquelles on croit pouvoir penser un complexe particulier de phénomènes. Le concept de culture appartient à une construction conceptuelle bien articulée et définie avec cohérence. Il apparaît dans un discours qui en règle tant l'usage que la signification. Or la présumée connaissance permise par le concept de culture demeure toujours dépendante des rapports que ce concept entretient avec l'espace théorique dans lequel il opère et où son objectivité est définie. Le concept de « culture » n'appartient pas au vocabulaire des sciences physiques, encore moins au vocabulaire de l'observation. Il ne nomme pas un objet précis, comme une étiquette de bouteille identifie son contenu. Sa référence dépend d'un ensemble de critères d'identification livrés dans un corpus théorique complexe. Ainsi, lorsqu'on dit que la « culture » n'est pas un fait, on souligne que la réalité

visée par ce terme implique déjà tout un découpage conceptuel préalable, que souvent les discours qui l'utilisent négligent d'explicitier. Dans l'usage qu'il fait de ce terme, le livre blanc donne l'impression que l'on est placé devant un phénomène évident, clair et observable. Il faut bien voir cependant que son concept de culture est loin d'être aussi empirique qu'il le semble. Au contraire, il est issu d'un mélange de conceptions philosophiques et sociologiques qu'il n'est pas toujours facile de démêler et auquel il est bon de s'attarder un peu, ne fût-ce que pour briser la force de conviction rhétorique que l'illusion empirique livre au lecteur.

De plus, le texte dans sa totalité supporte une théorie très spécifique de la culture qui est loin d'être québécoise et même française. Elle emprunte, comme bien d'autres écoles de pensée taxées d'être « idéologiques », un ensemble conceptuel particulier (en l'occurrence de tradition allemande) qu'elle utilise d'une manière voilée pour analyser « sans prétention » la réalité québécoise.

Elle produit une analyse avec des concepts empruntés, tout comme les marxistes, les économistes libéraux le font. Elle est en ce sens aussi empruntée que les autres. Seule notre familiarité avec ce langage et ces concepts nous donne l'impression qu'elle offre une démarche rigoureuse, originale et valide.

Ainsi, on peut noter clairement une première influence conceptuelle d'origine herméneutique et humaniste. C'est sur celle-ci que repose la distinction des deux sens donnés au début du volume I. Dans cette conception, la culture est une transposition au niveau de la collectivité d'une philosophie classique du sujet ou de la personne, c'est-à-dire que l'on transpose à la collectivité l'ensemble des propriétés que l'on reconnaît à l'homme, et dans la tradition herméneutique, celle essentielle de l'activité *signifiante*. L'homme, dira-t-on, est être de signification. Ainsi, au niveau de l'individu, il existe un ensemble d'activités (volonté, conscience, travail, langage, production) qui *signifient* son existence ; il existe de même au niveau de la collectivité un ensemble d'activités (travail, institution, religion, langue, etc.) qui signifient son existence.

La culture est ici la sphère de l'expression de sens de la collectivité. Comme le dit le livre blanc, elle est son « milieu de vie » « le lieu où » s'exprime son « identité » et ses « choix existentiels » (p. 6).

En d'autres termes, la collectivité est pensée comme une personne, et la culture en est la conscience pratique. De ce rapprochement conceptuel suivent alors les conclusions classiques sur l'*identité* et la *liberté*. L'homme et la culture doivent s'identifier et doivent être libres de s'exprimer ou, pour le formuler de manière négative, ils ne doivent pas être autres qu'eux-mêmes, c'est-à-dire *aliénés* et *dirigés par d'autres*. Ainsi retrouvons-nous, à ce niveau de généralité, la tradition classique de l'humanisme, qui valorise les deux grandes caractéristiques de l'homme : la conscience et la liberté. Transposée au niveau de la collectivité : la culture est la reprise de cette thématique.

Sur le plan historique, la conception sous-jacente au livre blanc prend ses origines, premièrement dans la tradition chrétienne, qui privilégie la responsabilité individuelle et qui se théorise dans une théologie du péché, c'est-à-dire d'un acte personnel qui peut confronter le destin, deuxièmement, dans une philosophie de la connaissance d'inspiration idéaliste, à savoir Kant, Hegel, Husserl, et surtout Dilthey.

En effet, bien que chez ces penseurs l'utilisation du terme « culture » soit plutôt rare, leurs thèses sur la conscience n'ont pas été sans inspirer l'ensemble des théories européennes et américaines de la culture. En fait, ils ont donné naissance, indirectement, à toute la tradition herméneutique et à la sociologie de la connaissance qui ont traduit en termes de *Kultur* ce qui chez ces auteurs étaient la *Geist* (esprit) et la *Vernunft* (raison).

De nombreux penseurs allemands du début du siècle ont donné à la *Kultur* une fonction presque aussi englobante pour la collectivité que l'était le *Geist* pour l'individu.

Ainsi chez Rickert, Spengler, et surtout Cassirer, la culture devient projet de libération de l'humanité :

« La culture humaine en tant que totalité peut être écrite comme le processus progressif de l'auto-libération de l'homme.

Le langage, l'art, la religion et la science en sont les phases variées. Dans tous ces processus, l'homme découvre et trouve son nouveau pouvoir de construire un monde qui lui est propre, un monde idéal¹. »

Le projet universaliste d'une telle tentative est clairement illustré dans cette vieille définition du dictionnaire allemand de la philosophie :

« La culture est un mode d'être (*dasein weise*) de l'humanité comme la vie est un mode d'être pour les protoplasmes et l'énergie, le mode d'être de la matière, tout autant que le résultat de ce mode d'être, à savoir le dépôt culturel possédé ou la réalisation culturelle². »

Cette philosophie de la culture est devenue le foyer conceptuel de toute une tradition sociologique dont Mannheim est le maître à penser. Chez lui, la culture devient le terme supérieur de l'achèvement de l'humanité, elle dicte son mode d'existence et de dépassement. Elle déploie dans le temps et l'espace les fonctions d'une réalité qui installe sa domination. La réalité se métamorphose en signe de sa présence. Les produits et les agents culturels en marquent la puissance. Bref, elle est devenue vision du monde (*Weltanschauung*). Elle s'inscrit dans les institutions, les œuvres littéraires, philosophiques et scientifiques, l'art, le langage, la religion, etc. La culture est devenue le dépôt et le symbole de l'homme ou, comme disent les auteurs du livre blanc, son « milieu de vie ».

Sur le plan de la pratique scientifique, cette sociologie de la connaissance d'inspiration herméneutique devient alors enquête sur la rationalité originelle de ce projet collectif. Elle voit dans tous les produits de la société (éducation, communication, artisanat, etc.) le signe de la Volonté inscrite dans ce projet collectif. C'est cette école de pensée, tantôt teintée à la Marx et à la Freud, que l'on retrouve chez Lucacks, Goldmann, Fromm, Marcuse, et qui semble avoir influencé certains de nos sociologues et anthropologues, comme, entre autres Rioux, Dumont et Grand'Maison, et peut-être le psychiatre social Laurin.

1. E. Cassirer, *Essays on Man*, New Haven, 1944, p. 228.

2. *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig, 1922.

Si nous avons insisté quelque peu sur l'origine de la structure théorique sous-jacente aux propositions du livre blanc sur la culture, c'est qu'elles sous-tendent une série d'argumentations critiques, justifiant les positions autonomistes et linguistiques qui y sont prises. En effet, la politique autonomiste et la législation linguistique sont reliées au principe général de la liberté d'*expression* et d'*action* que l'on doit reconnaître au sujet-peuple. Comme nous l'avons vu, la société est, dans cette conception, analysée à travers le modèle du sujet-individu. Ce qui caractérise l'individu caractérise aussi le social. Ce qui est sacré chez lui l'est aussi chez l'autre. Si on reconnaît la liberté d'*action* et d'*expression*, on doit la reconnaître aussi à l'autre.

On dira certes que le social est plus complexe que l'individuel, mais il n'en demeure pas moins que, sur le plan rhétorique, la force de conviction que permet ce transport métaphorique est des plus efficaces. Comment s'opposer à une politique qui vise à démontrer l'entrave de l'autre à sa liberté d'expression et d'action ? Y-a-t-il geste politique plus positif ? Le jeu subtil d'argumentation est ici d'ordre pragmatique.

L'auteur des propositions offre une thèse sur la liberté d'expression et d'action d'un peuple, par transfert métaphorique d'une théorie de l'individu à une théorie du peuple. Si l'on fait objection au principe de cette liberté d'un peuple (traduit dans le terme politique « d'autonomie »), c'est quand même au nom du droit inaliénable de la liberté individuelle qu'on le fera.

C'est à mon avis ce jeu subtil de transfert métaphorique de l'individu au peuple et du peuple à l'individu qui sous-tend l'analyse de certains problèmes présentés dans ce texte, entre autres la politique canadienne de la culture et la législation linguistique.

Les relations fédérales-provinciales en matière de culture

La première instance où la métaphore de l'individu s'exprime avec évidence se situe dans l'analyse des relations provinciales et fédérales en matière de culture. Ainsi, dans l'analyse de la politique canadienne, le problème nous est

présenté en termes de « provincialisation ». Toute la puissance, la cohérence et la force de la fédération canadienne font que celle-ci « *oppose* au Québec des limites dont il n'est pas *toujours conscient* et lui *propose* des séductions auxquelles il lui arrive de succomber » (p. 18, nous soulignons). Il s'ensuit que « Au niveau du Canada, son principe débouche sur l'assimilation ; à l'égard du Québec, elle aboutit à la provincialisation » (p. 25). Certes, ce terme de provincialisation correspond à une réalité légale reconnue, mais il sert ici aux auteurs à analyser la relation, à travers une catégorie spatiale et psycho-sociale qui met en jeu une connotation d'éloignement, d'abandon et de domination illustrant parfaitement la thèse que « l'insertion de cette collectivité (québécoise) dans la fédération canadienne, qui se donne parfois comme une nation, lui impose des contraintes particulières et très lourdes dès qu'il s'agit de développer ses valeurs et ses entreprises de culture » (p. 18).

Le fédéral est ici conçu comme une autre personne — individu-nation en relation d'entrave à l'individu-collectivité qu'est le Québec. Comment ne pas voir une attaque directe à la liberté d'action et d'expression ? Tout le débat est antropomorphisé. Les deux Volontés collectives se rencontrent, s'opposent, se séduisent, se dominent, succombent, etc., et soudainement (par transfert de vocabulaire) se provincialisent.

Certes, sur le plan pédagogique, l'appel à une métaphore est efficace, mais il ne peut se substituer à une analyse explicatrice. Déployée sous toutes ses facettes, la métaphore aboutit vite à des impasses par l'inadéquation descriptive qu'elle présente.

Il n'est pas surprenant que cette métaphore, si facilement masquable, soit critiquée par les analystes marxistes qui refusent de poser le débat en termes d'autodétermination ou par des analyses économiques libérales qui conçoivent davantage la relation en termes de fonctions interdépendantes harnachées uniquement par les forces de la libre entreprise. Et même si, affectivement, l'ouvrier est sensible à l'argumentation de la liberté d'expression, il ne peut sans sourciller concevoir que le gouvernement central soit l'ennemi juré de sa liberté d'action.

Il ne s'agit aucunement ici de justifier le statu quo de la relation Canada-Québec, mais bien de souligner que les catégories par lesquelles cette relation nous est présentée, surtout dans le domaine de la culture, sont enchâssées dans une métaphore très bien structurée et qui est à son tour dépendante d'une philosophie de l'homme bien particulière. De plus, il n'est pas garanti que celle-ci corresponde d'emblée au « sentiment » intuitif par la réalité comme le pensent les auteurs de ce texte. Je suis persuadé que, hors de ces catégories, l'analyse du problème de la culture recevrait d'autres lectures. Peut-être sortirait-on de cette conception un peu familiale qu'elle y reçoit.

La politique de la langue

La deuxième instance où la métaphore travaille avec le plus d'efficacité se situe dans la justification de la politique de la langue. Ici cependant le problème est beaucoup plus subtil et sa saisie demande plus de perspicacité, il met en jeu de manière plus saillante les principes de la philosophie sous-jacente. Ainsi, dans le cadre des positions herméneutiques et sociologiques sur la culture, le langage est pensé comme un des modes d'expression les plus importants de l'entité culturelle au point même que dans certaines théories il en constitue presque l'essence (cf. Humbolt, Cassirer). Pourtant, il n'est pas le seul ; l'art, la religion, la technologie, les modes de communication en sont d'autres.

C'est dans cette perspective aussi que le livre blanc présente la question. Une langue, y lit-on, « n'est pas simplement une chaîne de mots ou une syntaxe. Elle *exprime* la vie d'un ensemble d'hommes et de femmes dans ce qu'elle a de significatif » (p. 45, nous soulignons).

Il faut remarquer ici comment la façon de concevoir l'« âme québécoise » a évolué. Il y a à peine trente ans, le choix de l'expression privilégiée de l'âme québécoise eût certes été la religion et la technologie terrienne. C'est en elles que les représentants élus ou délégués voyaient le mode d'expression de la culture. Elles en marquaient l'essence. Aujourd'hui, c'est le langage et, plus spécifiquement, la langue.

Ainsi, dans l'hypothèse philosophique qui guide la réflexion des auteurs, fait-on une distinction nette entre la culture, lieu d'une Conscience et d'une Volonté collectives, et la langue comme un des modes les plus privilégiés de son expression.

Il s'ensuit logiquement que si la culture est d'une certaine tradition, la langue devrait être de cette même tradition.

Or la question radicale qu'il faut poser ici, si l'on veut rester fidèle au schème philosophique qui domine le texte, est la suivante : Quelle relation y-a-t-il entre la langue française et « la mentalité québécoise ». Après avoir fait une distinction entre les modes d'expression et ce qui s'exprime, le livre blanc réussit-il à montrer que la langue française exprime bien ce qu'il y a de significatif dans cette mentalité ?

La difficulté que je tente ici d'exprimer réside dans la liaison frêle que le livre blanc établit entre le problème de la langue et la « réalité culturelle québécoise » *actuelle*. Certes, l'on doit constater que la langue française est en difficulté, mais n'est-ce pas parce que la « culture de tradition française » l'est aussi ?

Si la culture est de « tradition française », il est normal que la langue soit aussi de cette tradition, mais l'inverse est-il vrai : si la langue est française, la culture l'est-elle ?

Or, il faut bien poser la question de la nature de cette culture québécoise. Quelle est cette « mentalité » qui se présente à la manière d'une atmosphère qu'on respire » (p. 50) ? Si l'on réussit à démontrer que cette « mentalité » est de tradition française, et non simplement « différente » de celle des Anglo-Saxons, alors il y a des chances que l'on puisse justifier l'importance de la langue française comme mode d'expression de la culture.

Or quelle description avons-nous de cette mentalité, de cette « âme québécoise », comme dit le livre blanc ? Sa réponse sur ce point indique précisément la fragilité de l'analyse utilisant le schème herméneutique. Son analyse de la « culture québécoise » demeure d'une superficialité incompréhensible. Il esquisse le comportement culturel du Québécois en

traits qui relèvent plus du rouleau à peinture que du stylet à pointe fine. Au Québec, le culturel se présenterait ainsi : « on parle de discours à identité propre, de survivance, de patrimoine spécifique, de l'attachement à une langue, à des valeurs, d'un pays à construire, d'espaces à conquérir, de dignité et de fierté, de fidélité au sol » (p. 49). L'originalité du Québec est « en dedans » (p. 49).

C'est à peu près tout ce qu'on réussira à dire sur cette collectivité qui a pourtant vécu une « période de repli et une montée de forces vives ». Cela nous apprend cependant peu sur la nature française de la culture. À part de répéter que son histoire est d'origine française, la compréhension et l'explicitation du comportement spécifique du Québécois actuel demeurent minces. Il se contente d'exploiter la métaphore du sujet collectif et de décrire la société en termes de psychologie individuelle.

Ainsi, le texte du livre blanc, par un jeu subtil de qualificatifs, affirme indirectement que la culture québécoise est française parce que la langue est française, sans pourtant jamais offrir d'arguments sérieux pour soutenir cette thèse. Tout au plus affirme-t-il qu'elle est encore française parce que son passé l'est et que la langue s'y retrouve dans le quotidien.

Le silence sur la nature « française » de la culture (non de la langue) québécoise indique précisément à mon avis, le dramatique de l'analyse.

En effet, la présence d'une langue spécifique dans une collectivité ne garantit en rien que les fondements culturels qui la soutiennent sont eux-mêmes de la même tradition. Une collectivité peut avoir pour un temps, souvent assez long (50 à 100 ans), une langue qui ne partage pas les mêmes origines culturelles que les autres modes de son expression. Elle peut même en être assez radicalement dissociée, par exemple le français en Louisiane.

D'ailleurs l'histoire nous montre bien la fragilité d'une telle relation. Tôt ou tard, cette langue se transforme et est reléguée à l'ordre du folklore. On dira à ce moment que c'est la collectivité qui fut assimilée, non la langue. Cette dernière est tout simplement morte.

Pour comprendre ce problème, il ne faut pas remonter loin dans notre histoire. Il fut un temps où pour nous l'essentiel de notre culture se formulait en termes de religion, de technologie (la terre) et de langue. Aujourd'hui, les deux premiers ne sont plus guère présents. Dans le cas de la religion, comme ce fut notre expérience collective, d'un revers de main ce qui un jour apparaissait comme essentiel est soudainement devenu accessoire et objet de musée. La « volonté collective » s'était-elle trompée ?

Peut-être : dans les faits, ce qui était essentiel, ce fut autre chose. On a, sans traumatisme, troqué les églises pour les centres d'achat, le prêtre pour le médecin. Qu'en est-il maintenant de la technologie terrienne ?

Et la langue ? Ce qui la porte est-il encore de tradition française ? « La culture de tradition française » est-elle vraiment ce « foyer de convergence » des intérêts de la collectivité ?

S'en tenir à des clichés dans les réponses risque de nous faire perdre de vue les véritables transformations des réseaux idéologiques qui traversent notre société et qui sont peut-être loin de la tradition française. Par exemple, où est l'imaginaire de l'enfant ? Quelle est l'expression profonde de l'érotisme de la jeunesse ? Quelle conceptualité scientifique nos étudiants possèdent-ils ? Quelle rationalité technologique guide nos hommes d'affaires ? etc. À qui se mesure-t-elle, la relève artistique ? Est-ce vraiment à la tradition française ?

Qu'arrive-t-il à cette langue, lorsque son fondement s'amenuise au point de disparaître ? Doit-on féconder des politiques qui privilégient la langue avec l'espoir de sauver la culture qui la porte, ou à l'inverse sauver la culture (au sens où le texte l'entend) pour conserver la langue ?

Si les diverses politiques ne se concentrent que sur les questions liées à la langue d'affichage, à la langue d'enseignement, de la législation, etc., il n'est pas assuré qu'à longue échéance, les véritables forces économiques et sociales n'attaquent précisément ce que ces politiques de surface voulaient sauver ?

Les auteurs du livre blanc répondront que c'est précisément pour ces raisons que les politiques générales proposées dans le deuxième livre touchent d'autres sphères que celle de la langue. Mais alors, les objectifs de ces diverses politiques sont-ils eux-mêmes de « tradition française » ou de « tradition américaine » ? Qui a inspiré les modèles éducatifs, communicationnels, commerciaux, médicaux, etc. ?

Telles sont, en bref, quelques-unes des questions que le schème philosophique utilisé dans le livre nous amène à poser. Pour être fidèle à ses postulats, il doit distinguer entre la culture et ses modes d'expressions. De ce fait, il instaure un dualisme qui pose les problèmes que nous avons soulignés et auxquels, je l'avoue, il est pénible de penser. Pour penser la question autrement, il faudrait soit postuler l'identité de la culture et de la langue, ce qui serait contradictoire dans le schème général utilisé, soit poser la question dans de nouveaux paradigmes de pensée ; ce que nous ne sommes pas toujours prêts à faire.

Plus radicalement encore, je crois que l'effort réflexif en jeu s'est trop défini par rapport à des catégories qui polarisent le débat sur la culture selon un des modes historiques d'expression. Autrefois, nous nous sommes définis par rapport à une foi, en d'autres occasions par rapport à une technologie, aujourd'hui nous le faisons par rapport à une langue. Rarement, sinon jamais, avons-nous tenté de nous saisir par rapport aux véritables forces qui se jouent dans notre collectivité et qui sont peut-être d'un autre ordre que celui de leur mode d'expression.

Certes, chacun peut choisir un schème d'explication plutôt qu'un autre. Celui que le livre blanc a choisi présente une cohérence indéniable et sert parfaitement une politique d'identification nationale. (Ce à quoi, d'ailleurs il est le plus souvent utilisé.) Mais il faut bien prendre conscience qu'il est un schème parmi d'autres, et un schème emprunté. Qui plus est, il faut bien voir qu'il ne réussit à couvrir qu'une dimension des problèmes que nous confrontons et qu'en ce sens sa valeur explicatrice demeure limitée.

Université du Québec à Montréal.