

n'aurait pas désavoué Ferron et qu'évoque également le minotaure de Hubert Aquin.

D'une manière étrangement parallèle, il s'avère également que la modernité s'est moins dressée contre la religion, comme un certain récit confondant volontiers religion et cléricisme, sacré et dogmes, comme on l'a souvent affirmé, qu'elle ne s'est élaborée en relation intense avec elle, souvent de l'intérieur même de l'institution et même grâce à certains de ses animateurs, à partir d'un dialogue et dans une tension avec le religieux. Manifestement, cette tension est apparue comme l'un des points aveugles des travaux critiques sur la modernité dont nous disposons actuellement, tant sur le plan des concepts que sur celui des œuvres.

Enfin, en réponse à l'appel de Georges Leroux, on soulignera comment une réflexion sur la modernité au Québec met à découvert une faille significative: par rapport aux arts et à la littérature qui selon lui ouvrent le terrain, opèrent les passages, risquent des expériences et construisent ainsi, fût-ce pauvrement, une pensée moderne, la philosophie fait défaut et ne vient relayer ce projet que bien plus tard, peut-être trop tard. On comprend mieux ainsi pourquoi, dans ce processus, au Québec et de manière différente qu'ailleurs, une place *a priori* considérable, sinon exorbitante, ait été dévolue aux arts. On ne s'étonnera pas, dès lors, de voir surgir dans plusieurs textes le nom de Jacques Brault, qui rappelle déjà, au cœur même de la Révolution tranquille, le devoir qui incombait à la philosophie et la tâche écrasante que son retrait laisse en souffrance à la littérature et aux arts.

dans Ginette MICHAUD et Élisabeth NARDOUT-LAFARGE (dir.) (2004), Constructions de la modernité au Québec. Actes du colloque tenu à Montréal les 6, 7 et 8 novembre 2003,
Outremont, Lanetôt

YVAN LAMONDE

« Être de son temps » :
pourquoi, comment ?

Mon propos sera avant tout épistémologique et portera sur les conditions de possibilité non pas tant de la modernité que du discours sur la modernité. De ce point de vue, l'intitulé de notre rencontre, « La construction de la modernité dans les discours critiques québécois », fournit des balises on ne peut plus appropriées à ma réflexion.

J'ai cherché dans l'histoire du discours critique québécois les lieux de formulation de la modernité. Dans le discours philosophique — peu critique —, j'ai scruté la place faite à la modernité cartésienne et le sens, pour la philosophie, de la décomposition de ses objets « ancillaires » traditionnels. Dans le discours critique de l'essai, j'ai exploré la critique littéraire et picturale comme genre spécifique et l'essai-critique, l'essai de contestation intellectuelle qui m'a fait voir, à travers les débats sur les libertés et les résistances qu'on leur a opposées, le sens et l'importance du « contemporain ». C'est dans l'essai-critique que j'ai trouvé la clé de voûte de ma réflexion. Je ferai donc une brève histoire de la signification du contemporain dans l'histoire intellectuelle du Québec en utilisant trois cas — Robertine Barry, Mst Laflamme, homme de science et universitaire et Paul-Émile Borduas — pour documenter mon propos.

Il me semble aussi que depuis le colloque de 1985 que Esther Trépanier et moi-même avons organisé, d'autres discours

québécois se sont épistémologiquement réclamés de la modernité, des discours qui ne relèvent pas de la création artistique ou de la fiction, mais de savoirs divers. Je proposerai d'explorer leur place dans notre chantier de « constructions ».

De la construction et de la tradition du discours critique québécois

Que l'on parle de « construction » me semble d'entrée de jeu la reconnaissance que la modernité n'est pas une donnée, un fait, mais bien la résultante d'une démarche intellectuelle sinon scientifique. L'idée acquise parmi nous de cette reconnaissance constitue un point de départ crucial comme l'est aussi chez les historiens l'idée selon laquelle l'histoire est un construit. Ici, la chose est loin d'aller de soi, mais la reconnaissance de la construction de l'objet modernité marque un positionnement intellectuel décisif pour l'avancement de la réflexion.

Il n'est que de se demander ce que serait une modernité non construite pour faire voir les tenants et aboutissants d'une telle position. La modernité n'advient pas d'elle-même; pas plus que le progrès. Et même si, naïvement, l'on identifiait modernité et modernisation, l'évidence de la construction n'en serait que plus criante. Car la modernisation, qu'elle soit technologique ou administrative, comporte un investissement intellectuel qui en fait bien voir l'élaboration, la démarche, la construction.

La modernité est donc affaire de parcours, de discours, de retour sur un objet sinon sur soi. Mais pourquoi dans les discours « critiques » et québécois? Il y a là un enjeu de taille, qui tient pour une bonne part à la définition que l'on donne du qualificatif « critique ». Définition philosophique, épistémologique, ou définition essayistique.

L'évocation d'un discours moderne ou critique québécois au sens philosophique du terme — constitution du « sujet » — suppose une tradition de discours critiques et l'exploration de celle-ci introduit déjà la question de l'historicité de la modernité. Si l'on retient la dimension philosophique des discours critiques

québécois sur la modernité, force est donc d'identifier ces discours critiques. Je l'ai fait en montrant comment la tradition philosophique québécoise fut, jusqu'après 1945, une persistante résistance sinon un clair refus de la modernité philosophique et épistémologique personnifiée par Descartes. L'électrisme de l'enseignement de la philosophie depuis le XVII^e siècle et les variantes de la recherche d'une philosophie catholique au XIX^e siècle convergent pour tenter de limiter le pouvoir de la raison et du sujet, et de substituer, à l'autorité de l'évidence rationnelle, l'évidence de l'autorité, que celle-ci soit thomiste ou cléricale. On peut même ajouter que l'enseignement cléricale d'une philosophie toujours rébarbative à la raison était renforcé par la dénonciation du protestantisme, identifié au libre examen et au pouvoir de la raison. Descartes et Luther, même combat. C'est dire jusqu'à quel point la modernité philosophique, celle de la valorisation du doute, de la raison et du sujet, a peu imprégné la mentalité québécoise. On a plutôt cherché une philosophie — l'aristotélisme revu par le thomisme — qui prétendait disqualifier le cartésianisme et les Lumières et qui, au-delà du *Discours de la méthode* et de 1789, nous faisait contemporains du Moyen Âge¹.

Au milieu du XX^e siècle, la philosophie s'est délestée des savoirs « régionaux » qui, comme les sciences sociales et humaines, entendaient faire eux-mêmes la critique de leurs pratiques et ont, de l'intérieur de cette modernité même de séparation d'avec la philosophie, soulevé la question plus globale de la modernité. Marcel Fournier a bien dégagé cette nébuleuse, et le colloque de 1985 sur la modernité a précisément cherché à explorer les horizons de savoirs (littérature, peinture, musique, sciences exactes et sociales) où s'était levée la question de la modernité. Il y a donc une tradition (*sic*) de discours critiques, philosophiques et épistémologiques sur la modernité au Québec. Deux constats s'en dégagent : le premier selon lequel la modernité a à voir avec le savoir, avec les savoirs (modernes). Il a fallu, pour que la modernité puisse se révéler comme un objet spécifique, que des

1. Yvan Lamonde, *La Philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, p. 27, 96-114.

savoirs modifient la classification classique des sciences, s'autonomisent de la théologie, de la philosophie et des canons établis, et que s'institue une dialectique entre les savoirs de la modernité et la modernité de ces mêmes savoirs. Cela me semble s'appeler la critique. Le second constat oblige à prendre conscience du fait que la diversité des horizons de questionnement sur la modernité risque bien de porter des significations différentes. Je reviendrai sur ce « conflit » des modernités.

La forme essayistique du discours critique québécois fait référence, pour moi, aux essais qui, à l'extérieur des discours savants mais dans des pratiques diverses d'expression, ont plaidé sinon milité en faveur de la « modernité ». Je vois deux formes d'essais critiques qui, au Québec, ont contribué à établir un discours sur la modernité et le plus souvent, une modernité. La « critique » elle-même, genre littéraire spécifique pratiqué dans la presse périodique, qui posait un regard sinon un jugement sur la littérature, la peinture ou la musique. L'usage de ces écrits par François-Marc Gagnon, Esther Trépanier ou Gilles Lapointe confirme qu'on a vu dans la critique publiée dans les périodiques (y compris dans *Le Nigog*) un lieu fréquent d'expression et de formulation de la modernité. Toute critique n'est pas pour autant promotion de la modernité, mais le critique, à la plus ou moins fine pointe d'un domaine, peut faire partie, avec les créateurs eux-mêmes, d'une avant-garde qui voit, ailleurs, les possibles et les tendances, et ici les obstacles et les limites des pratiques. La critique suppose une distance et une mise à distance, et cette caractéristique de la critique peut prendre des formes diverses, du désaccord poli au rejet en passant par la dénonciation, d'une part, ou de l'appel en faveur de ce qui se fait ailleurs, d'autre part, la modernité posant tôt ou tard la question du rapport de la modernité coloniale ou périphérique à une modernité métropolitaine ou centrale.

La seconde forme d'essais critiques susceptibles de porter sur la question de la modernité regroupe les écrits de ceux qui, plus globalement que dans le domaine de la création artistique, « critiquent », contestent la pensée, la culture ou la pratique civique de leur époque. Je pense ici à la tradition « rouge » du libéralisme,

à Louis-Antoine Dessaulles, à Arthur Buies, à Godfroy Langlois, ou à Olivar Asselin, à Jean-Charles Harvey et aux signataires du *Refus global*. Les tenants du libéralisme doctrinal, les défenseurs des libertés seraient, ici, les fondateurs du discours sur la modernité. Dessaulles, par son appel à la raison et par le prix qu'il a payé pour une telle revendication, est de la tradition des Lumières et du cartésianisme. Sa conférence autobiographique sur Galilée, son identification de l'Institut canadien de Montréal aux idées de tolérance, de liberté de penser et de non-confessionnalité et sa charge contre les détracteurs de cette institution lui font dénoncer les « petits St-Thomas » qui nient la raison, rappelant « 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 nôtre² ». La non-confessionnalité me paraît être un autre indicateur d'une modernité balbutiante en ce qu'elle est une valeur issue de 1789 et réactivée par la Troisième République en France où Dessaulles vit en exil de 1878 à 1895. La reconnaissance — même « critique » — de la France de 1789, de 1830, de 1848 et de 1871 me semble être une adhésion à la modernité, « politique » cette fois, en ce qu'elle dit un accord du courant libéral avec la France *contemporaine* qu'une autre tradition refusera, de l'abbé Casgrain à l'abbé Groulx en passant par l'abbé Camille Roy. Le blocage à l'égard de la France « contemporaine » me semble avoir été, sur la longue durée, l'obstacle le plus important à une affirmation de la modernité au Québec.

La tradition du libéralisme doctrinal est fondamentale dans la compréhension de la modernité québécoise, non pas tant par son discours sur la France telle qu'elle est plutôt que telle qu'elle fut, mais par la marque que le libéralisme a laissée sur la signification du mot « contemporain ». Il y aurait, au Québec, une histoire du qualificatif à faire ; ce serait du coup faire une partie

2. « Discours sur l'Institut canadien », 23 décembre 1862, dans Louis-Antoine Dessaulles, *Écrits*, édition critique par Yvan Lamonde, Montréal, PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1994, p. 218.

de l'histoire du discours sur la modernité. Entreprenons donc d'en construire le gué.

La modernité et la contemporanéité:
« être de son temps »

A-t-on su historiquement de quoi et de qui on était « contemporain » au Canada français? Dans le Nouveau Monde et dans une société coloniale, comment s'est établie une référence temporelle? Comment s'est constitué un référent géographique, métropolitain? Quel est le sens, à la fois, d'une référence multiple (à la France, à la Grande-Bretagne, aux États-Unis) et d'une référence privilégiée à la France, mais à une France passée, fantasmée? Quelle est la portée à long terme du choix de se vouloir contemporain d'une France dépassée, arrêtée dans un temps d'Ancien Régime, de se vouloir contemporain du passé, de prétendre faire du révolu d'une ex-métropole son propre contemporain? Car ce me semble être là l'enjeu du refus global de la France « contemporaine » dans la définition d'une littérature canadienne-française, à la fois familière de la littérature française du XVII^e siècle mais étrangère à la littérature française depuis le XVIII^e siècle, et surtout à la littérature française contemporaine. La perception et la définition du contemporain se sont jouées de façon décisive dans ce débat sur la littérature nationale. Je dis « décisive » car je ne vois pas, dans une société, de révélateur d'identité plus prégnant que le discours fondateur d'une littérature nationale, qui est au XIX^e siècle, le creuset des cultures dans l'éveil des nationalités. Quelle est donc la compréhension que le Canada français s'est culturellement donné du contemporain dans son discours sur sa littérature?

Trois domaines vont me servir de pierres pour tracer un gué dans le discours sur la modernité au Québec: la littérature, le milieu intellectuel et la peinture. Quelque quarante ans après le propos de Casgrain sur une littérature nationale (1866) et deux ans avant celui de l'abbé Roy (1904) sur le même sujet, la journaliste féminine/féministe Robertine Barry écrit:

[...] je déclare être fatiguée du 17^e siècle. J'en suis même tannée, pour me servir d'une expression fort connue, même en cette époque de classicisme extrême.

C'est qu'il me semble, de toute éternité, avoir été choisi pour faire la consolation d'abord, puis la désolation des Canadiens français, ce 17^e siècle!

Car, il n'y a que lui: il commence, finit toutes les études et borne tous les horizons littéraires [...].

Une fois entrés dans cette pléiade brillante, où nous étions du reste en fort bonne compagnie, nous n'en sortions pas. C'était bien le cas de le dire: « Après le 17^e siècle, le déluge », car le reste ne comptait plus pour rien à tous les yeux. [...]

Et puis, c'est plus fort que moi, j'aime suivre la marche du temps: c'est même ce qui me vexe un peu de constater qu'il va me falloir encore attendre deux cents ans avant d'arriver à entendre parler de mes contemporains. C'est un peu long; je ne puis promettre de me rendre jusque-là, même en faisant de mon mieux³.

Françoise, de son nom de plume, est « tannée » du XVII^e siècle et d'être au régime de LA grande littérature française qui, ici, borne les horizons littéraires et culturels. Comme à propos de la condition des femmes, Robertine Barry veut « suivre la marche du temps » et elle plaide en faveur de la lecture de ses contemporains de son vivant, pour être à jour sinon au goût du jour. Elle entend se hausser à la hauteur du présent et être contemporaine de son temps.

Deux ans avant la parution du *Nigog* (1918) et le débat entre « exotistes » et régionalistes, un propos de M^{re} Laflamme, professeur de sciences à l'Université Laval, gravite autour de la même préoccupation. Il écrit à André Siegfried, qui vient de publier l'analyse la plus poussée et la plus fine du Canada français que je connaisse et dont la réception est un baromètre de la perception de ce qu'a pu être la modernité canadienne-française:

Quant à être arriérés, vieillots, à ne pas nous tenir suffisamment au courant des idées, qui sont à la mode à l'heure présente en France, je

3. Robertine Barry, « Le 17^{ème} siècle », *Le Journal de Françoise*, 1, 17, 22 novembre 1902, p. 193-194. Ce texte a été porté à ma connaissance par Lise Beaudoin, candidate au doctorat en littérature à l'Université de Montréal.

vous avoue que nous avons peu de sympathie pour ce que vous appelez les idées avancées, politiques, religieuses et sociales. Je parle ici surtout de ceux qui suivent et croient comprendre ce qui se passe ailleurs. Et il y en a un bon nombre parmi nous, veuillez me croire. Ce que nous voyons chez vous ne nous rassure guère, et nous avons ce que vous appellerez peut-être l'illusion de croire qu'il n'est pas nécessaire d'en arriver là pour être de son temps⁴.

Par son lexique, la lettre de M^{re} Laflamme se présente comme une description du rapport au temps au Canada en regard de celui de la France. « Arriérés », « vieillots », « courant des idées », « mode à l'heure présente », « idées avancées », « en arriver là » disent que « pour être de son temps », la référence à la France ne s'impose pas nécessairement et l'identification des « idées avancées » ne passe plus nécessairement par « là », c'est-à-dire par l'expérience républicaine anticléricale. À nouveau, ce témoignage pose la question de savoir comment on est « contemporain », de quoi, de qui, et comment, dans ce processus, l'ailleurs paradigmatique peut entraîner une mise en cause de sa propre identité. La modernité a un prix culturel et identitaire, et le projet « d'être de son temps » questionne le temps dans lequel un être se perçoit et se situe.

Mon troisième exemple vient de la peinture et se situe après 1948, après le *Refus global*. Mais avant de l'aborder, j'aimerais évoquer une question qui traverse les décennies vingt et trente et qui, pour moi, résiste à notre compréhension et à notre explication de la modernité au Québec, malgré les études incontournables d'Esther Trépanier et de François-Marc Gagnon. Il s'agit de la filiation qui va, disons, de Clarence Gagnon à Marc-Aurèle Fortin à Adrien Hébert puis à Borduas et aux automatistes. Je ne parviens pas à comprendre comment et à quel prix intellectuel s'est fait le passage du figuratif au non-figuratif, quels qu'aient été chez Fortin et chez Hébert les signes de la modernité dans la construction et les thèmes de leur peinture. Autrement formulé,

4. M^{re} Laflamme à André Siegfried, 16 avril 1906, Fondation nationale de Science politique, fonds Siegfried, cote 2S1 16dr3, dossier « Documents concernant l'édition de mon livre sur le Canada ». Ce texte a été porté à ma connaissance par Gérard Fabre, chercheur au CNRS, Paris.

de quoi et de qui est-on contemporain dans chacune de ces esthétiques et n'y a-t-il pas là un court-circuitage intellectuel et culturel dont il faut de surcroît dégager le sens et les conséquences? Pour l'instant, l'hypothèse que je retiens concerne l'émergence et la prise en considération inédite de l'inconscient chez les peintres automatistes. Outre le fait que cette hypothèse expliquerait le saut qualitatif qui s'opère alors chez certains peintres francophones du Québec, elle inviterait aussi l'analyste de la modernité à faire place non plus seulement à la raison et au rationnel, mais aussi à l'irrationnel, mieux au « surrationnel », à faire coexister Descartes et Freud, et à montrer que, déjà en 1948, la valorisation du sujet entrainait en rapport avec l'une des formes mêmes de critique du sujet. Une certaine postmodernité se serait ou s'était logée au cœur de la modernité.

Le *Refus global* fut un signe de modernité parce qu'il était traversé de part en part par un propos sur le temps, sur le passé, le présent et le futur du Québec de 1948. Ce fut un refus global de « l'attachement arbitraire au passé », du « goupillon » clérical et de la « tuque » ruraliste et conservatrice. Au « blocus spirituel » et aux « molles consciences contemporaines », les signataires opposaient les « inquiétudes présentes », les « nécessités actuelles », constatant jusqu'à quel point ce « petit peuple » avait été « tenu à l'écart de l'évolution universelle de la pensée pleine de risques ». Ce refus global était une gageure proportionnelle au « risque total » qu'il comportait : « seul un complet épanouissement de nos facultés d'abord, et, ensuite, un parfait renouvellement des sources émotives [peuvent] nous sortir de l'impasse et nous mettre dans la voie d'une civilisation impatiente de naître ». Le sens de ce « sauvage besoin de libération » de « l'homme présent » s'accomplit chaque fois qu'un « homme consent à être un homme neuf dans un temps nouveau⁵ ».

Dix ans plus tard, Borduas confiait à Claude Gauvreau que « les révolutionnaires de la toile » d'alors avaient exprimé par l'exploration même du non-figuratif « leur conscience profonde

5. « Refus global », dans *Borduas et les automatistes, Montréal 1942-1955*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1971, p. 97, 98, 102, 103, 105, 104.

du présent », à la fois leur conscience du refus global et leur conscience de la responsabilité totale⁶.

« L'homme présent », « l'homme neuf dans un temps nouveau », s'alimente à l'actuel, à l'art contemporain. Pierre Gauvreau réitère ce besoin primal de l'actuel : « Montréal, malgré la vitalité de sa vie artistique, n'en est pas moins isolée. Les expositions de peinture actuelle venant de l'étranger sont inexistantes⁷. » Quant à l'irréductible Claude Gauvreau qui incarne l'automatisme indéfectible, il plaide pour un présent perpétuel, pour un contemporain interminable : « La pensée "automatiste" a maintes fois exprimé son horreur de l'arrêté, du cristallisé⁸. » Dans une lettre à Noël Lajoie de décembre 1954, Borduas me semble décrire ce « complet épanouissement » des facultés évoqué dans le *Refus global*. Exilé à New York, à distance d'un certain temps et de son espace coutumier, il découvre « la joie du présent », les effets de « la possession du présent » :

Cette fois nous allons sans autre certitude que la possession du présent atteindre des hauteurs insensées et construire le plus fier et le plus pur miroir de notre nature intime. Ce vertige vaut au moins tous les vertiges que nous avons dû fouler aux pieds : nos chers archaïsmes, notre sentimentalité de parias, notre nationalisme de bête traquée et le malsain plaisir de se croire des titans impuissants par la seule injustice du sort ! Il n'y a plus ces faux-fuyants. L'univers apparaît enfin impersonnel, en toute impartialité, en toute froideur et insouciance de nous-mêmes⁹.

L'effet est percutant si l'on en juge par la transformation du regard de Borduas sur l'univers et sur lui-même. Au tout début de son

6. Paul-Émile Borduas, novembre-décembre 1958, dans *Écrits*, t. II, p. 1027, cité par Gilles Lapointe, « Paul-Émile Borduas ou la conscience inquiète du présent », dans Louise Déry et Monique Régimbald-Zeiber, *L'Art inquiet*, Montréal, Galerie de l'UQAM, 1998, p. 68.

7. Pierre Gauvreau, « Borduas et le déracinement des peintres canadiens », *Le Journal musical canadien*, novembre 1954, p. 6, cité dans Claude Gauvreau, *Lettres à Paul-Émile Borduas*, édition critique par Gilles Lapointe, Montréal, PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 2002, p. 32.

8. Claude Gauvreau à Paul-Émile Borduas, 8 octobre 1957, *op. cit.*, p. 252.

9. Paul-Émile Borduas à Noël Lajoie, 7 décembre 1954, dans *Écrits*, t. II, édition critique par Gilles Lapointe, Montréal, PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1997, p. 683-684.

exil en janvier 1954, il avait avoué à Rodolphe de Repentigny être alors « entre son passé et l'avenir : plus près cependant de l'avenir [...] que d'un passé qui s'estompe, mais me trouble encore¹⁰ ». Un an plus tard, il avoue à Lajoie : « Pour la première fois j'appréhende la forme en termes "d'espace" au lieu de "lumière". Le décalage sera grand. Il consommera la rupture définitive avec l'école de Montréal — l'avant-dernière ! »

Le propos de Borduas dit bien que l'exigence du contemporain est un mythe de Sisyphe, une spirale inachevée, inachevable. Il dit tout autant, de l'exil qui est le sien et qui est un déracinement dans l'espace, combien la modernité est un harnachement du temps, conscient et inconscient.

Le conflit des modernités

Nous avons essayé lors du colloque de 1985 de trouver une diagonale qui aurait traversé les quêtes de modernité dans différents savoirs et pratiques. Nous avons réussi, il me semble, à voir des trames communes dans les transformations du roman, dans la quête vers le vers libre, dans le passage du figuratif au non-figuratif, dans l'expression tonale et atonale. Dans les arts de la création, la modernité nous semblait signifier historiquement au Québec l'affirmation (face à bien des résistances) de la liberté du créateur, du sujet au sens philosophique du terme, l'affirmation de la liberté des sujets ou thèmes abordés et l'affirmation conséquente de la liberté des formes ou des esthétiques susceptibles d'exprimer ces « butins » nouveaux. Ce furent là les motivations, les revendications et les moyens pris par des écrivains, des peintres, des musiciens pour « être de leur temps » sinon pour déboucher sur des « hauteurs insensées » et constituer une avant-garde intellectuelle et artistique.

La modernité philosophique cartésienne, fondatrice de toutes les modernités « régionales », s'inscrit parfaitement dans les modernités de la création précisément parce qu'elle leur apporte un fondement, le sujet.

10. *Ibid.*, p. 569.

Nous connaissons le modernisme dans la pensée religieuse catholique, et même si ce courant a eu peu d'incidence dans les milieux théologiques canadiens-français, l'analyse des réactions qu'il a suscitées pourrait être éclairante. Le terme même de « modernisme », d'ores et déjà différencié de modernité, suggère que les domaines de la création et de l'analyse — l'herméneutique, l'exégèse, par exemple — réfèrent à un sens possiblement différent de la modernité.

Il est aussi question de modernité politique (Gilles Bourque) et de modernité économique (Jean-Pierre Wallot et Gilles Paquet). L'introduction de ces modernités — le pluriel est ici singulier — dans notre prise en compte des horizons multiples d'émergence des discours sur la modernité, oblige à voir comment les définitions de la modernité politique et de la modernité économique pourraient éclairer un débat dans lequel ces savoirs analytiques sont présents. Que l'on définisse ou caractérise la modernité politique par la conquête de la souveraineté populaire ou du Gouvernement responsable, ou par l'émergence de l'État — ce qui déplace considérablement cette modernité dans le temps; que l'on décrive la modernité économique en référence à l'économie de marché (dépassant la production autarcique) ou au libre-échange (dépassant le protectionnisme), la question est posée: inclut-on ces modernités dans le champ de la modernité que nous avons cadastré? Et si oui, quels éclairages inédits apportent-elles à notre débat?

On pourrait arguer qu'il n'importe guère de penser ces modernités d'un « deuxième type », en apparence éloignées de la modernité de la création. Mais il faudra toujours bien se comprendre scientifiquement sinon intellectuellement; et si l'analyse de la modernité ne peut faire les distinctions qui s'imposent pour comprendre ces modernités d'un « deuxième type », c'est qu'elle est hypothéquée par les limites de ses moyens conceptuels.

Penser la modernité et la rupture: eux et nous

La volonté « d'être de son temps » est d'entrée de jeu un point de vue sur un temps antérieur, sur le passé. Vouloir être

« moderne » au temps de Dessaulles, de Robertine Barry, de M^{re} Laflamme, de Borduas et des frères Gauvreau comporte nécessairement la reconnaissance ou le refus d'une filiation. Ce refus se fait le plus souvent de façon dynamique, pour ne pas dire véhémement, agressive, radicale. Chez Borduas, la libération du passé pour être « un homme neuf dans un temps nouveau » ne se fait pas sans qu'il reconnaisse que le passé le « trouble encore ». Pourquoi ce passé trouble-t-il encore et toujours?

Je pense qu'il faut reconnaître qu'au Québec la modernité est toujours fonction de l'ancienneté, du poids spécifique du passé et de la mémoire. Le passé passe ou casse: y a-t-il une alternative à ce scénario, une troisième voie? Y répondre, c'est dire comment l'on peut penser la modernité et la rupture, qui n'est pas un mode majeur de la pensée et de la mentalité québécoises. Je prétends que l'on peut se permettre cette généralisation après une synthèse sur l'histoire intellectuelle qui avait comme « pulsion » de rechercher d'où nous venions intellectuellement (faute de pouvoir aussi dire, affectivement). Je veux tout simplement lier ici modernité et histoire, présent et passé, liberté et pesanteurs, et proposer que l'histoire qui est la nôtre nécessite des libérations, beaucoup de libérations. Faut-il aller jusqu'à dire que la modernité est, ici plus qu'ailleurs, interminable?

La « pulsion » du contemporain retracée dans les générations passées ne peut pas ne pas renvoyer l'analyste contemporain de la modernité à sa propre position épistémologique. Ne s'interroge-t-il pas, de fait, sur sa propre contemporanéité? Ne lui importe-t-il pas d'être à jour dans sa discipline propre, dans la bibliographie, l'historiographie et l'épistémologie de ce savoir? L'épistémologie rejoint ici l'autobiographie intellectuelle, pratique que Bachelard préconisait pour lever le plus possible d'obstacles à la compréhension d'un phénomène. La question qui se pose à nous est celle de savoir si les raisons de l'analyste de s'intéresser à la modernité sont les mêmes que celles des rédacteurs du *Nigog* ou des signataires du *Refus global*. De qui et de quoi voulons-nous être contemporains? Tenons-nous aussi à « suivre la marche du temps », à être « un [penseur] neuf dans un monde nouveau »? Ne faut-il pas replier sur nous-mêmes l'intérêt que nous portons à l'étude du

rapport des autres à leur passé et voir quel est notre propre rapport au passé? Voulons-nous aussi, dans la « pleine possession du présent », atteindre des « hauteurs insensées », dénoncer « l'arrêté » et le « cristallisé »? Il est toujours fécond de comprendre de « façon contrôlée » la possible projection que nous faisons sur nos savoirs et nos objets de réflexion et d'enquêtes.

Comment conclure de façon cohérente si ce n'est en mettant les modernités en abîme, en regardant le questionnement du présent colloque sur la modernité au miroir du colloque de 1985 et, surtout, en demandant ce que « contemporain » veut dire presque vingt ans plus tard. Lapidairement, je proposerais que les deux grands référents de la modernité qu'*étaient* le *Refus global* et la Révolution tranquille — les deux s'étayant d'ailleurs — ont basculé dans le temps. Si l'on prend bonne note de la critique faite des *baby boomers* et de la « génération lyrique » et du retour très critique fait sur la Révolution tranquille dans les sciences sociales — voir à ce sujet la collection de jeunes revues comme *Argument* et *Mens* — ou dans la société civile — la remise en cause du « modèle » québécois —, il me semble que la modernité « contemporaine » a changé d'objet. Le colloque qui s'amorce devrait contribuer à façonner ce ou ces nouveaux référent(s) du nouvel « homme neuf dans un monde nouveau ».

Récits, mythes, lieux communs de la modernité