

## FIGURE DE PENSÉE

**George Grant**

### **L'identité canadienne face à l'empire de la technique**

Il est fréquent au Québec de confondre le nationalisme canadien avec le patriotisme constitutionnel auquel Pierre Trudeau a voulu le ramener en définissant le Canada comme *Charterland* — aboutissement d'une version antinationaliste de la Révolution tranquille sous le couvert du libéralisme anglo-saxon. Or, celui-ci n'a guère trouvé de critique plus incisive que celle du philosophe George Parkin Grant (né à Toronto le 13 novembre 1918 et mort à Halifax le 27 septembre 1988), notamment dans l'essai qui fit sa notoriété en suscitant un regain de conscience nationale dans les milieux intellectuels canadiens-anglais. Paradoxe révélateur du destin d'un pays, *Lament for a Nation. The Defeat of Canadian Nationalism* (1965) concluait en fait à la disparition fatale d'une identité canadienne définie historiquement par un rapport ambigu et réservé à l'égard du libéralisme fondant la société technologique américaine en tant qu'avant-garde de l'accomplissement planétaire du projet moderne. Constatant à regret que « l'impossibilité du conservatisme à notre époque est l'impossibilité du Canada[1] », Grant devint pourtant un héros de la *New Left* canadienne, invité dans la foulée de son essai à prendre la parole au grand *teach-in* organisé à l'Université de Toronto en 1965 par son neveu Michael Ignatieff pour protester contre toute collusion avec la guerre du Vietnam — « en tant que nationaliste canadien et que conservateur ». Fidèle à ses principes plus qu'aux alliances politiques, il ne craignit pas de rafraîchir l'ardeur de certains admirateurs de ce bord en se rapprochant plus tard de la droite religieuse sur la question de l'avortement — autre symptôme à ses yeux d'un libéralisme mortifère, sans renoncer en rien à l'engagement anti-nucléaire et au discours anticapitaliste manifestés dans *Lament for a Nation*.

Le prétexte de cet essai avait été la chute du gouvernement conservateur de John Diefenbaker en 1963 pour avoir voulu s'opposer à l'introduction de missiles nucléaires américains sur le sol canadien. Ayant contribué un texte intitulé « An Ethic of Community » à *Social Purpose for Canada*, un ouvrage collectif préparé en vue de la fondation du Nouveau Parti démocratique en 1961, Grant ne pardonna jamais à ce parti officiel de la gauche canadienne de s'être rallié sur ce point à l'*establishment* libéral tramant l'intégration continentale du Canada. C'est en songeant à Grant que le politologue gauchiste Gad Horowitz, qui eut avec lui de nombreux entretiens publics dans les années 1960, conçut l'archétype du *red tory* pour illustrer sa théorie de la convergence des traditions conservatrices et des tendances socialistes au Canada en une éthique communautaire d'origine prémoderne, qui ferait la spécificité canadienne par rapport au modèle libéral de citoyenneté issu de la

Révolution américaine, et expliquerait l'émergence bien moins contestée de l'État-Providence au nord de la Grande République[2].

Pour que se prolonge la tentative séculaire — aussi noble que désespérée — de constituer sur le même continent « une communauté qui ait un sens du bien commun et de l'ordre public plus prononcés que ne le permettait l'individualisme du rêve capitaliste américain[3] », Grant défendait notamment la nécessité d'institutions nationales concrétisant cette solidarité organique, justement parce qu'il récusait l'identification du conservatisme avec le droit des particuliers de faire des profits par n'importe quel moyen. Il s'agit là selon lui d'une confusion entretenue par ceux dont les droits de propriété ont été privilégiés à la phase classique du libéralisme et qui, effrayés par les développements plus radicaux de la modernité, se refusent à prendre les mesures nécessaires pour protéger contre ses effets dissolvants quelque chose d'un tissu social communautaire à l'ère industrielle. Grant pouvait donc tenir une social-démocratie très égalitaire pour le meilleur régime qui y soit possible, tout en le jugeant fort médiocre en lui-même, n'étant pas pour sa part opposé en principe à toute hiérarchie sociale, mais d'abord soucieux de l'égalité spirituelle des êtres humains devant Dieu comme fondement théologique de la démocratie. Quand celui-ci vient à faire défaut, tout est permis par le libéralisme, défini comme « un ensemble de croyances procédant du présupposé fondamental que l'essence de l'homme est sa liberté et que par conséquent le principal souci de l'homme en cette vie est de façonner le monde selon son bon plaisir[4]. » Historiquement, le libéralisme, c'est d'abord le libre-échange et la libre entreprise qui, si on les laisse faire, n'ont rien à voir avec le conservatisme ; liés par nature à la technique par la quête méthodique du meilleur rendement, ils exigent le changement perpétuel des structures sociales et des coutumes héritées dans la seule poursuite du gain privé, hors de l'horizon du bien commun.

C'est pourquoi le conservatisme britannique s'est vidé de toute substance en s'investissant dans une mobilisation impérialiste, dont la logique était celle du bouleversement de toutes les sociétés afin de les transformer en marché commercial — y compris la sienne, qui devait y succomber quand l'œil du cyclone de l'économie-monde se déplaça à la faveur des guerres mondiales vers « la seule société dénuée de toute histoire antérieure à l'ère du progrès » — comme Grant aimait à le rappeler. C'est contre elle, selon lui, que les peuples fondateurs du Canada s'étaient toujours définis, puisque constitués de perdants de l'histoire de l'Occident : habitants, Loyalistes, Highlanders, etc., en léger retrait par rapport aux courants révolutionnaires dominants de la modernité issus de Grande-Bretagne et de France. Or, l'effondrement de la puissance britannique apparaît dans *Lament for a Nation* comme « le processus final de ce terrible destin qui a eu raison de la civilisation occidentale depuis un siècle[5]. » Mais en 1945, de retour de ses études à Oxford, sa croyance au progrès ébranlée par son expérience de secouriste à Londres sous les bombes, Grant peut encore présenter dans ses premiers textes publiés sur l'identité canadienne (ainsi la brochure *The Empire : Yes or No ?*) l'Empire britannique comme une attache politique nécessaire à celle-ci pour contrer la force d'attraction des États-Unis. Pour lui, les vrais colonisés, ce sont ceux qui invoquent hypocritement l'indépendance nationale pour affaiblir ces liens historiques et livrer le pays à l'intégration continentale, dont ils sont généralement des agents — tels les capitaines d'industrie C. D. Howe et E. P. Taylor, visés dans *Lament for a Nation*.

Grant a hérité ce schéma géopolitique de ses grands-pères — universitaires engagés comme lui —, sir George Parkin et George Monro Grant, tous deux d'ardents promoteurs de l'idée de fédéralisation de l'Empire britannique comme moyen de réaliser sa mission civilisatrice et divine d'instaurer la justice aux quatre coins du monde. Car telle fut la forme que prit le nationalisme chez bien des Canadiens anglais, comparable au rôle de l'ultramontanisme et des missions chez les Canadiens français : de même que ceux-ci étaient plus catholiques que le Pape, ceux-là étaient plus royalistes que le Roi. Malgré l'opposition continue de ces deux positions-limites sur la scène politique canadienne, l'héritage européen joue selon Grant un rôle crucial dans l'identité des uns et des

autres, et caractérise le Canada dans son ensemble comme une nation conservatrice par rapport aux États-Unis qui se sont fondés sur son refus. Une fois perdues ses dernières illusions sur le rôle de l'Empire britannique comme contrepoids pour étayer l'ancien espoir du Canada « qu'à partir de traditions européennes plus anciennes, britanniques et françaises, nous puissions garder des racines morales qui nous eussent permis d'avoir un rapport plus profond avec l'existence[6] », Grant ne se servira plus de la notion d'empire que pour désigner le rival héréditaire auquel le Canada a fini par transférer son allégeance : son puissant voisin du sud, en tant que « principal centre impérial d'où la technique se répand à travers le monde[7]. » Au printemps 1945, se posant la question : « Have We a Canadian Nation ? » dans la revue *Public Affairs*, Grant élucide déjà ce conservatisme national en précisant que, dans la tradition canadienne, la liberté est indissociable de l'ordre public et de l'auto-discipline, ce qui se traduit par le respect pour la loi et l'autorité et l'adhésion à « des religions équilibrées et orthodoxes enracinées dans le passé. » (Il va lui-même délaissier le tiède méthodisme familial pour rejoindre l'Église anglicane, faute de mieux.)

Aussi, dans son rapport sur la philosophie au Canada anglais (faisant pendant à celui de Charles de Koninck — théoricien thomiste du Bien commun à l'Université Laval — sur la philosophie au Canada français) pour la Commission royale d'enquête sur le développement national des arts, des lettres et des sciences présidée de 1949 à 1951 par son oncle Vincent Massey (qui deviendra l'année suivante le premier Gouverneur général natif du Canada — bien que Grant eut préféré qu'on s'en tienne à des Britanniques pour représenter la Couronne), notre penseur attribuera pour tâche à la philosophie « l'analyse des traditions de notre société et le jugement de ces traditions au regard de nos différentes intuitions de la Perfection de Dieu », tâche à laquelle elle aurait failli dans les universités sécularisées du Canada protestant, les institutions catholiques étant mises à part. Ce n'est donc qu'au Canada français que son rapport sera accueilli avec enthousiasme, ne suscitant que des réactions hostiles au Canada anglais, dont il traitait. Grant ne cessera pas pourtant d'y défendre cette conception de la philosophie, en tant que maître socratique qui savait entraîner ses étudiants dans ses questionnements sur le sens de la vie auprès des grands penseurs du passé comme de la modernité — ceux de la tradition existentielle européenne par exemple, alors dédaignés par le gros des philosophes anglo-saxons d'allégeance plutôt « analytique ». Par conséquent, ceux-ci s'opposèrent à son retour au Département de philosophie de l'Université Dalhousie à Halifax, où il avait enseigné de 1947 à 1960, si bien que c'est dans ceux de sciences politiques, d'études classiques et de religion qu'il y trouva refuge jusqu'à sa retraite en 1984, suite à sa démission controversée du Département d'études religieuses de l'Université McMaster de Hamilton en 1980 pour protester contre l'envahissement des « humanités » par le paradigme — inspiré des sciences physiques — de la recherche d'objets à arraisonner pour nous livrer le détail de leur « comment ? », au détriment de l'enseignement comme réflexion ouverte sur le « pourquoi ? » des choses. Il en résultait selon lui une « culture muséale » consistant à empiler des données sur le passé dans les départements spécialisés de la « multiversité », puisque l'université ne méritait plus son nom dès lors qu'elle avait renoncé à être le lieu de l'unité du savoir et de sa transmission vivante dans la visée de l'éternel, pour ne plus se plier qu'aux objectifs productivistes à courte vue de la formation technique, privilégiés par les milieux d'affaires qui la contrôlaient désormais. Rêvant d'une cinquième colonne censée leur faire pièce de l'intérieur de la multiversité, Grant avait tenté de transformer le Département d'études religieuses de McMaster — qu'il dirigea plusieurs années — en un lieu où l'on réfléchirait aux grandes questions contemporaines à la lumière des traditions religieuses du monde entier.

Grant engagea à cette occasion un dialogue fécond avec le Vedanta, poussant plus loin l'ouverture sur l'hindouïsme que recelait déjà l'interprétation « grecque » du christianisme qu'il appréciait tant chez Simone Weil. Il vouait à celle-ci une admiration sans bornes pour avoir su conjuguer philosophie et sainteté — au point de faire des recherches en France auprès de ses proches en vue d'un livre sur elle qu'il finit par abandonner, comme tant d'autres projets d'ouvrages. (Il fut

surtout l'auteur d'écrits de circonstance et de recueils d'essais.) La découverte de son œuvre en 1952 lui avait donné la clef pour penser en même temps la perfection de Dieu et l'affliction des hommes, dont il avait eu la révélation simultanée pendant la guerre en Angleterre, lorsqu'une crise morale déboucha sur une expérience de conversion : un assentiment spontané et inébranlable au principe transcendant de l'ordre du monde. C'est ce Bien éternel au-delà de l'être et du temps qu'il reconnaîtra d'une part au cœur de la pensée de Platon, hors d'atteinte de la critique par Heidegger de l'histoire de la métaphysique comme avènement du nihilisme — qu'il admet par ailleurs, et d'autre part au cœur de l'Évangile, irréductible à la théologie volontariste qu'a retenue de l'Ancien Testament l'Occident latin, à la différence du christianisme grec des origines — dont il espérait, dans la ligne de Weil, la rénovation à long terme. Il s'était assigné comme philosophe l'humble tâche négative de lui préparer le terrain en déblayant le fatras moderne d'espairs illusoire issus de la confusion — d'abord religieuse, puis insensiblement sécularisée — du bien avec la nécessité, consacrée par le succès temporel au nom de la Providence ou du Progrès, qu'il s'agisse du triomphalisme de l'Église romaine et des partis totalitaires, du millénarisme puritain dont procède la *Manifest Destiny* des États-Unis, ou encore de ce « mélange de progressisme technologique et d'auto-affirmation personnelle » qui est « tout ce qui reste du libéralisme officiel dans le monde anglophone[8]. » Grant voulait mettre en lumière comme telle cette obscurité de la modernité en tant que triomphe de la volonté dans une liberté désorientée, convaincu comme Weil que « la foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour » en s'ouvrant à la beauté autonome des autres êtres, alors que le savoir obtenu par la recherche, fondé sur la distinction wébérienne (vulgarisant Nietzsche) entre faits objectifs et valeurs subjectives, exige l'élimination de cette autonomie et la négation de cette beauté afin de soumettre tout autre à notre volonté.

Et pour quoi faire ? Il n'y a précisément plus moyen de savoir ce qu'il convient de faire ou d'être : ce qui est juste et bon, dès lors que « notre vision de nous-mêmes comme liberté dans un monde indifférent n'a pu surgir que dans la mesure où nous avons analysé jusqu'à les désintégrer ces systèmes de sens, livrés dans le mythe, la philosophie et la révélation, qui avaient exercé leur empire sur nos aïeux[9]. » Depuis lors, « tous les langages cohérents autres que ceux qui servent l'élan vers une liberté illimitée par le truchement de la technique ont été disloqués dans l'avènement de ce que nous sommes[10] », et qui n'est autre que la technique elle-même, ou plutôt (selon le terme que préférera finalement Grant à celui-ci qu'il reprit d'abord de Jacques Ellul) la technologie comme identification du savoir et du faire, du langage et du pouvoir, pour rendre d'avance malléable à tous les projets la nature aussi bien humaine que non-humaine. Ceci soulève la question de ses limites, car « jusqu'à quel point notre race sera-t-elle encore capable de porter cet état de division qui caractérise les individus dans la modernité : le rutilant vernis de subjectivité débridée plaqué à l'intérieur de la dame de fer d'un monde objectivé où l'on doit vivre parmi des êtres de plus en plus objectivables[11] ? » D'autant plus que « la maîtrise du hasard à laquelle nous nous sommes voués bâtit des institutions qui nient de plus en plus la liberté et l'égalité en vue desquelles toute cette expérience de conquête du hasard a été entreprise. Et l'ambiguïté va plus loin : l'édification de l'État universel et homogène par la maîtrise a été le principal idéal de la théorie libérale occidentale. Si l'accomplissement de cette fin peut de plus en plus être vu comme l'accomplissement de la tyrannie, alors la théorie ne peut plus être acceptée[12]. »

George Grant reprenait ainsi les termes de la critique par Leo Strauss des thèses d'Alexandre Kojève sur la philosophie hégélienne de l'histoire (répercutées depuis par Francis Fukuyama) pour s'en prendre, à l'occasion de la Conférence de Couchiching de 1967 sur le thème *Great Societies and Quiet Revolutions*, tant au projet libéral américain de Lyndon Johnson qu'à la « Société juste » de ce Kennedy canadien qu'il voyait en P. E. Trudeau, relevant dans ses écrits un « dédain manifeste pour ce qui était sien en vertu de sa tradition », en même temps que ses appels constants aux biens universels du libéralisme pour dissoudre celle-ci en intégrant le Canada français dans la structure canadienne, elle-

même simple degré sur la voie de l'intégration totale du système occidental[13]. Or, « la possibilité de quelque liberté à l'intérieur de l'empire américain dépend étroitement de celle d'un *modus vivendi* potentiel entre Canadiens anglophones et francophones. » Mais si les premiers ont besoin de l'aide des seconds pour continuer d'exister comme société... distincte de celle des États-Unis, ont-ils mieux à offrir que de les rejoindre à terme dans leur capitulation ? Se demandant quelle alliance les nationalistes canadiens tels que lui étaient en mesure de proposer aux nationalistes québécois, Grant admettait volontiers que ceux-ci feraient peut-être mieux de se concentrer sur les moyens possibles de leur survie culturelle et de ne voir en la culture anglophone qu'un cheval de Troie de la « rationalité » du monolithe nord-américain[14]. D'un autre côté, son avertissement de 1967 aux Québécois grisés de Révolution tranquille rejoint les doutes qui se sont fait jour depuis chez certains de leurs descendants, à savoir que « leur éveil à la modernité, qui leur semble une expression d'indépendance, les laisse en fait complètement exposés à la conquête par une modernité qui, de par sa nature même, détruit les traditions indigènes[15] » — et avec elles, une indispensable médiation particulière vers un sens universel qui lui est irréductible, et qu'elle a rendu impensable.

Mais il continue de briller par son absence même pour ceux qui ont des yeux pour voir. C'est que le silence de Dieu est éloquent, et George Grant nous invite à lui prêter l'oreille la plus attentive, pour guetter « des indices de privation susceptibles de nous amener à voir le beau comme l'image, dans le monde, du bien[16]. » Lui-même s'était donné pour tâche, dans la somme de sa réflexion qu'il eut intitulé *Technology and Good*, selon un projet du milieu des années 1970, « d'articuler l'oubli du bien dans la modernité, et de penser la modernité de façon critique à sa lumière[17]. » Aspirant avant tout à décrire du mieux qu'il pouvait ce qui demeure d'impérissable du christianisme maintenant que la chrétienté occidentale est finie — abolie ou absorbée par ses sous-produits —, Grant déclina même, par crainte de se disperser dans des soucis subalternes, l'offre d'une chaire d'études canadiennes qu'on lui fit alors. Il n'empêche que son parcours est là pour démontrer que, par-delà la dualité linguistique, l'identité canadienne, si évanescence soit-elle, en vertu de la précarité même de sa situation — à la fois au cœur et en marge de l'empire américain —, a la haute vocation de faire venir à la pensée, comme souci de la particularité et ouverture à l'intemporel, tout ce que semble devoir balayer la dynamo technologique, et qui pourtant lui résiste comme son Autre insaisissable, dernier refuge d'un sens ne s'épuisant pas dans sa giration vertigineuse.

## Christian Roy\*

### NOTES

---

\* Christian Roy est historien des idées. Spécialiste des origines du mouvement personnaliste, il a consacré de nombreux articles à ses figures méconnues, telles qu'Alexandre Marc, ayant récemment publié une thèse sur ce dernier. Il prépare en outre une « Encyclopedia of Traditional Festivals » (ABC-Clio, 2003).

[1]. *Lament for a Nation. The Defeat of Canadian Nationalism*, Toronto, McLelland & Stewart, 1970, p. 68.

[2]. Cf. Gad Horowitz, « Conservatism, Liberalism, and Socialism in Canada : An Interpretation », *Revue canadienne d'économie et de science politique*, vol. xxxii, n° 2, mai 1966, p. 143-171.

[3]. *Lament for a Nation*, p. x.

[4]. *Technology and Empire. Perspectives on North America*, Toronto, House of Anansi, 1969, p. 114 note 3.

- [5]. *Lament for a Nation*, p. 72.
- [6]. « From Roosevelt to LBJ », in Al Purdy (dir.), *The New Romans : Candid Canadian Opinions of the u.s.*, Edmonton, M. C. Hurtig Ltd., 1968, p. 40.
- [7]. *Technology and Empire*, p. 40.
- [8]. *Lament for a Nation*, p. xi.
- [9]. *Technology and Empire*, p. 137.
- [10]. *Ibid.*, p. 139.
- [11]. *Ibid.*, p. 142.
- [12]. W. Christian et S. Grant (dir.), *The George Grant Reader*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, p. 100.
- [13]. « Nationalism and Modernity » (*Canadian Forum*, janvier 1971), in *ibid.*, p. 104.
- [14]. *Ibid.*, p. 107.
- [15]. *Technology and Empire*, p. 67.
- [16]. *Ibid.*, p. 143.
- [17]. Cité in W. Christian, *George Grant. A Biography*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, p. 310.