

La culture, les cultures, ma culture, les pièges du culturalisme

Régine Robin

Number 10, 2000

Actes du colloque « Francophonies d'Amérique : Altérité et métissage »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005077ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005077ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Robin, R. (2000). La culture, les cultures, ma culture, les pièges du culturalisme. *Francophonies d'Amérique*, (10), 7–21. <https://doi.org/10.7202/1005077ar>

LA CULTURE, LES CULTURES, MA CULTURE, LES PIÈGES DU CULTURALISME

Régine Robin
Université du Québec à Montréal

Rien de plus confus que la notion de culture aujourd'hui. J'avais plaisamment proposé, il y a quelques années, que l'on abandonnât trois notions passe-partout pour repenser les sciences humaines. Il s'agissait de « culture », de « mémoire » et d'« identité ». À l'évidence, je n'ai pas été écoutée. Il est impossible, sauf à gros traits, de baliser l'histoire de la notion, son trajet conceptuel, les contextes épistémologiques dans lesquels elle s'est constituée, ses acceptions multiples, donc sa polysémie, à la source aujourd'hui de son emploi proliférant qui la vide de sa substance, de son ou de ses sens.

Dans la présente communication, je voudrais rappeler brièvement les données de cette polysémie aujourd'hui en faisant une petite incursion dans le passé, et voir sur deux points les pièges que le triomphe d'un de ces sens ménage au Québec, en particulier en ce qui concerne la langue et la désignation de « Francophone ».

On peut, en très gros, distinguer trois acceptions fondamentales de la notion de culture, qui toutes trois ont eu des trajets et des destins particuliers.

Le premier sens, très abstrait et très général, désigne ce qui sépare l'humanité de l'animalité, la nature de la culture, le propre de l'humain, le symbolique qui encadre tous les actes d'une vie d'homme en société. Il s'agit du sens ontologique de la notion. Il correspond aussi à ce que Freud entend par « culture » quand, dans *Malaise dans la culture*, il parle de tout ce qui doit brimer la pulsion pour qu'il y ait accès à la culture, même si cela doit rendre malheureux. La Loi, l'ordre symbolique, est une des conditions fondamentales de l'humanité. Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud écrit : « La culture humaine — j'entends par là tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, et je dédaigne de séparer culture et civilisation — présente comme on sait deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir-faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et d'autre part, tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre eux et en particulier la répartition des biens accessibles¹. »

Le second sens, le plus traditionnel, mais qui aurait bien besoin aujourd'hui d'être revivifié après une critique radicale de son usage par trop momifié, nous vient de Cicéron, par analogie quand il parle des labours de l'âme, de la culture des esprits comme il y a la culture des champs. Il s'agit de la formation de l'homme cultivé — de la *Bildung* comme on dit en allemand —, de celui qui aime les œuvres de l'esprit, qui a à sa disposition un ensemble d'œuvres lui permettant de faire fonctionner son imaginaire et des mots, une rhétorique qui, loin d'être un artifice, lui permet de communiquer avec ses semblables.

Le troisième sens a connu une fortune particulière à partir du XIX^e siècle et s'est renforcé encore ces trente dernières années. Il ne s'agit plus de l'ordre de la culture ni de la culture, mais d'une ou des cultures. La culture d'une société donnée, c'est à dire l'ensemble de ses croyances, coutumes, lois, rites, techniques, formes d'art, de langage et de pensée. Ces différentes composantes sont censées former un tout intégré ayant ses spécificités, ses particularités. Dès avant la naissance de l'anthropologie comme science, l'expression avait été employée pour désigner de vastes ensembles nationaux ou géographiques dont l'homogénéité ethnique laissait à désirer. Pour comprendre l'importance de ce sens relativiste, il faut comprendre comment et contre quoi il s'est construit.

En 1774, Herder part en guerre contre l'universalisme des Lumières, en particulier de Voltaire, au nom de la diversité des cultures. Chaque communauté culturelle ou *Volk* exprime à sa manière un aspect de l'humanité. Au plat rationalisme des Lumières qui ne connaît que l'individu et croit à un progrès linéaire, Herder oppose la richesse kaléidoscopique des cultures réelles dont le jeu contrasté constitue l'histoire de l'humanité. Il développe une conception holiste de l'essence de l'homme. L'être humain étant ce que son groupe en a fait. Dans *Une autre conception de l'histoire*, qui va faire le tour du monde — après bien des distorsions, il est vrai —, Herder proclame l'égalité des cultures, leur incommensurabilité. Mais Herder reste encore, à certains égards, un homme des Lumières au sens où les différents peuples sont pris dans un processus universel de réalisation. Il s'agit d'un déploiement, même s'il n'est pas hégélien, d'un processus universel où les peuples jouent à tour de rôle, dans leur différenciation même, un rôle de premier plan.

La grande distorsion viendra de romantiques, des frères Schlegel et de Novalis, qui parleront de la *culture grecque* ou de la *culture allemande* pour désigner non pas les conditions dans lesquelles la culture en général a pu s'accomplir au sein des peuples, mais bien plutôt les formes coutumières, religieuses, poétiques, linguistiques, dans lesquelles ces peuples sont devenus eux-mêmes, avec un certain point de vue de l'être, de l'essence, de la fixité. Comme le dit Denis Kambouchner : « La *Kultur* n'est plus ici progression vers une fin déterminable *a priori* et commune à l'humanité tout entière ; elle est manifestation, expression de certaines forces propres à son sujet (tel peuple), forces spirituelles (*geistlichen*) dont le plein développement coïncidera avec

un apogée de la puissance politique. Elle n'est plus émancipation par rapport à la simple nature, mais expression d'une certaine nature — de certaines potentialités inscrites dans le lieu sinon dans le sang. Et ainsi, ce qui est à cultiver n'est plus déterminé d'avance par une raison abstraite, ou par le simple exemple d'autres communautés: il s'agit plutôt d'un faisceau de caractères distinctifs, d'un certain *génie* particulier dont il faut à un moment donné prendre conscience pour pouvoir pleinement l'affirmer². »

Il s'agit désormais non d'un processus, mais d'un principe immanent. Il est inutile de développer plus avant ce second sens qui est à l'origine d'à peu près tous les nationalismes à l'œuvre au XIX^e et au XX^e siècle.

Ce sens s'est trouvé revivifié d'un tout autre horizon par l'anthropologie du XX^e siècle, dans sa lutte contre l'ethnologie raciste qui mesurait les sociétés les unes par rapport aux autres dans le cadre du colonialisme, qui prônait une évolution des sociétés à l'image de l'évolution des espèces et qui plaçait telle société à un niveau primitif, telle autre à un niveau inférieur, pour culminer au sommet avec les sociétés occidentales. Contre l'évolutionnisme qui avait partie liée avec le colonialisme, l'anthropologie et la nouvelle ethnologie ont développé des dispositifs conceptuels divers qui affirment le relativisme culturel. Que ce soit dans le cadre de l'école proprement culturaliste avec Ruth Benedict, Margaret Mead, Abraham Kardiner, Ralph Linton, par exemple, ou que ce soit dans le cadre du structuralisme avec Claude Lévi-Strauss.

Mais alors, j'y reviendrai, comment établir le lien social, une « raison commune » ? C'est bien ce que recherchait John Rawls dans sa *Théorie de la justice*³, à refonder le libéralisme avec pour horizon la cimentation d'un lien social qui, dans les sociétés pluriculturelles, fait souvent défaut, cette diversité pouvant conduire la société à l'explosion, sous la forme d'une atomisation ou d'une dissémination des systèmes de valeurs concurrents telle que leur coexistence sociale deviendrait problématique. La perspective communautariste aujourd'hui (Charles Taylor, Michael Sandel, Alastair MacIntyre, Michael Walser) renverse la priorité du juste sur le bien. Le même débat resurgit dans un nouveau contexte socio-historique. Si l'on soutient contre la figure du moi désencombré, désengagé, isolé de la tradition libérale, qu'il faut renforcer la « situation » du moi, le rendre plus situé, plus contextualisé, force est de réévaluer fortement le sujet prémoderne dont l'unité résidait dans l'unité d'une histoire collective, une « identité narrative ». Outre que la restauration d'une pensée prémoderne est un geste problématique, il faut apercevoir clairement ce qui se joue dans ce pseudo-retour. Si l'unité du sujet réside dans l'unité d'une histoire collective (ou dans l'unité d'un récit), le déroulement du récit que sont nos vies renvoie à la communauté dont nous sommes issus et qui fait que notre histoire n'est pas une rhapsodie d'épisodes produits par des choix individuels successifs, mais proprement une histoire qui s'intègre à l'histoire de notre communauté. Comme le dit Alain Renault: « Dans cette optique, c'est l'appartenance à une communauté, et notamment à une communauté de traditions, qui assure et rend possible la

continuité de notre moi et lui donne son identité [...] Contre le moi abstrait des libéraux et de l'humanisme moderne, on fera ainsi valoir un moi culturellement situé dont l'identité d'appartenance est supposée plus intégrante ou plus intégrative que ne l'est l'identité si fragile du sujet moderne : alternative qui a le mérite d'être claire, mais qui fait aussi surgir en toute clarté, ce par quoi la pensée communautarienne, reformulant les thèses constitutives du romantisme politique, épouse aussi le combat de celui-ci contre les Lumières⁴. »

Au XX^e siècle comme au XIX^e siècle, ce sens relativiste a eu à s'opposer non seulement à la vieille ethnologie que j'évoquais plus haut, mais également à une notion floue mais omniprésente et dont on ne peut toujours pas se passer même quand on lui donne un autre nom : celui de civilisation.

Dans la tradition allemande, la *Kultur* s'oppose à la fois à la *Bildung* et à la *Zivilisation*. Depuis les romantiques, la *Kultur*, c'est ce qui est le propre, le particulier, l'âme des peuples. La *Bildung*, c'est le processus de formation individuelle issu de la pédagogie et du frottement aux œuvres, la réalisation de soi par la haute culture, la réalisation de toutes ses potentialités, mais aussi par un autre processus qui est lié à ce troisième terme : le processus de civilisation. La civilisation est transverse par rapport aux cultures ; elle est ce qui rapproche sans le savoir, d'aucuns diraient uniformise ; elle est progrès technique, façons de faire socialisées qui sont issues des transformations techniques et sociales ; elle est ce qu'on appelait autrefois le progrès et ce qui permet le lien social dès qu'il y a hétérogénéité de population. Car la culture, on l'aura deviné, au sens du relativisme culturel, surtout lorsqu'il est pensé en termes extrêmes, pense dans la coïncidence entre ethnologie, culture et langue. De là, dans la tradition hégémonique conservatrice allemande, le couplet antagonique *Kultur-Zivilisation*, la culture étant toujours bonne, et la civilisation force destructrice mauvaise. Et l'on comprend pourquoi Freud dans la citation qui ouvre cet exposé ne voulait pas séparer culture et civilisation. Il ne voulait pas revenir sur cette polémique constante et ne voulait surtout pas donner des gages au nationalisme allemand. En fait, on avait bien fait de traduire ce livre, au départ par *Malaise dans la civilisation* et non *dans la culture*. Il n'y a pas de malaise dans la culture ; il n'y a que des sentiments d'angoisse d'être menacé soit par d'autres cultures, soit par le processus de civilisation qui nivelle et entame. Mais il y a bien malaise dans le processus de civilisation, dans ce processus transverse qui permet aux pulsions agressives d'être dominées et à l'ordre symbolique de permettre la vie en société.

Aujourd'hui, il n'est pas exagéré de dire que, quelque soixante-dix ans après *Malaise dans la civilisation*, il n'est plus vraiment à l'ordre du jour de simplement déconstruire les notions de culture et de civilisation, mais de repenser leur différence. Le pluralisme des cultures a conduit au relativisme culturel généralisé, et la notion de culture à l'heure actuelle se confond avec la *Kultur*, c'est-à-dire avec un *Habitus*, avec des conduites et des représentations qui sont le résultat de l'ensemble des déterminations qui structurent les

individus et les groupes, mais dont ils n'ont pas conscience et qu'ils croient naturels.

La barbarie de la Première Guerre mondiale avait révélé aux intellectuels que les civilisations étaient mortelles. Les degrés franchis en matière de barbarie par la Seconde ont quasiment vidé le sens du mot civilisation au singulier. C'est à l'humanisation que nous sommes confrontés aujourd'hui bien plus qu'à des déculturations. C'est l'idée d'être humain qui est en cause, non pas des manières de faire, de dire et de penser en groupe. La mondialisation à laquelle nous avons affaire est bien plus complexe qu'une simple « américanisation », comme on le dit trop facilement. Mais peut-elle être porteuse de civilisation au singulier ? Comme le dit Jacques Le Rider : « Voilà le "nouveau malaise" de notre temps face aux notions de culture et de civilisation. Si nous en sommes arrivés à une culture mondiale au sens statique du mot — sans civilisation, l'objectif n'est plus d'aplanir les fausses oppositions entre culture et civilisation, mais de rendre à ces notions la dignité et la force d'entraînement, bref, le sens dynamique qu'elles avaient au temps où elles s'énonçaient au singulier. La culture, en tant que *cultura animi* et progression individuelle vers un idéal humaniste, la civilisation, en tant qu'affinement des mœurs en direction d'un idéal universaliste⁵. »

Mais les choses ne sont peut-être pas si simples. Lévi-Strauss a bien montré qu'au sein des petites cultures résiduelles aujourd'hui menacées, un certain « éloignement » était nécessaire, que le contact « civilisateur » pouvait être mortel. Car, dans la civilisation comme processus, c'est tout élément d'une culture particulière qui, dans la mesure où elle revêt quelque signification pour la collectivité, peut être remis en cause. À ce compte, en ce qu'elle a de plus effectif, la civilisation signifie la perte définitive de la forme de sécurité symbolique, intellectuelle et morale que chaque culture est censée procurer à ses ressortissants. Pourtant, c'est bien le problème du lien social, de l'horizon commun, la synthèse et les modes de combinaison entre « culture » spécifique et mouvement civilisationnel qui font problème aujourd'hui. Le particularisme culturel aujourd'hui commet un « détournement de concept ». Alors qu'une culture est ce dont l'unité systématique demande toujours à être analytiquement éprouvée, ce qui n'est jamais donné, ce qui ne constitue en rien une unité organique ou globalisante, le particularisme culturel évoque telle culture particulière, comme si l'unité particulière et l'originalité en étaient *a priori* indiscutables, comme si on avait affaire à des unités discrètes, parfaitement délimitables. De là le caractère incantatoire des argumentations de ses défenseurs. Comme le dit Denis Kambouchner à qui j'emprunte l'essentiel de mon argumentation : « il faudrait enfin s'en convaincre : "ma culture", "notre culture" sont des expressions qui ne peuvent rien signifier de précis⁶. » De là le caractère mortifère de « touche pas à ma culture » ou, comme on dit en France, « touche pas à mon pote ». Outre que la civilisation est ici oubliée comme réalité dépassant et traversant les cultures particulières, elle l'est aussi comme tâche ou comme horizon commun. C'est bien le problème que posent nos sociétés multiculturelles de fait ou de droit. Comment

y définir cet horizon commun, compte tenu de l'hybridité, de l'hétérogénéité, de la pluralité culturelle de nos sociétés ? Ce qui avait caractérisé les Lumières, c'est une puissante et profonde refonte du concept traditionnel de nature humaine, vidé de son contenu naturaliste et de son déterminisme pour faire place à l'idée de perfectibilité, donc d'indéterminisme. L'Humanité pouvait être pensée en termes de volonté et de liberté. À la faveur de ces déplacements, l'humanisme des Lumières avait donc pu être aussi un universalisme, se représentant la liberté humaine comme intrinsèquement ouverte sur l'universalité et concevant alors le droit sans référence aux particularités d'une histoire ou d'une culture. Or c'est bien ce dispositif qui est à nouveau attaqué.

Et c'est là où je voudrais, dans une seconde partie, prendre l'exemple d'un problème au Québec, problème qui pose avec acuité celui de cet horizon commun qui fait défaut ou qui ne peut être pensé aujourd'hui, quelque effort que déploient nombre d'intellectuels pour le dépasser ; qui ne peut être pensé, dis-je, que dans les termes du particularisme culturel, qu'on le baptise « national » ou non.

H. Gobard avait jadis montré que l'inscription des langues dans le social se fait suivant quatre registres fondamentaux : primo, le registre du vernaculaire, de la langue maternelle, qui est le plus intime, le plus dialectal ; secundo, celui du véhiculaire, langue de la communication et du commerce, parfois de l'administration ; tertio, la langue référentielle, langue de la culture et des œuvres de l'esprit, qui est la marque de la distinction ; et quarto, la langue sacrée, langue de la religion, des textes sacrés⁷.

Rares sont les peuples où les quatre registres coïncident totalement. Le penseur qui a le mieux rendu compte du plurilinguisme de la vie, c'est Mikhaïl Bakhtine. Parlant de l'époque hellénistique, à propos de l'émergence du poète Lucien de Samosate, il écrit :

Les habitants autochtones de Samosate sont des Syriens parlant la langue araméenne. Tous les notables cultivés de cette ville parlaient et écrivaient le grec. La langue officielle administrative et bureaucratique était le latin. Tous les fonctionnaires étaient des Romains ; une légion romaine était postée dans la cité. Une grande voie, d'une grosse importance stratégique, traversait Samosate et véhiculait les langues de la Mésopotamie, de la Perse voire de l'Inde. En ce point d'intersection des cultures et des langues naquit et se forma la conscience culturelle de Lucien⁸.

Plurilinguisme qui concentre tout un écheveau de rapports de force et de domination, de résistance à l'hégémonie ou à son intériorisation. Car la langue est d'abord matériau d'*instrumentalisation*, d'arraisonement à la technique, à la politique. Dans le cadre de la multiplicité culturelle, le problème du multilinguisme se pose avec acuité.

Les sociétés ont tôt fait de développer un idéal narcissique et paranoïaque en matière de langue. Voici un exemple moldave récent, mais on pourrait l'avoir trouvé sous une plume québécoise.

La langue est l'âme du peuple. Elle ressemble à ceux qui la parlent. Notre langue ressemble aux bergers qui la parlent depuis des millénaires, elle ressemble à chacun d'entre nous. Elle ressemble à nos enfants, à leur avenir. Une langue ressemble aux lieux où elle est parlée. La beauté de notre pays se reflète en elle. De tout ceci naît chaque jour et continue à exister la langue moldave.

La langue est l'œuvre la plus importante d'un peuple. Elle est son génie. Elle est elle-même une métaphore. La métaphore des métaphores. Le poème des poèmes. Le chant des chants d'un peuple. Son histoire va de pair avec l'histoire du peuple. Grâce à elle, nous avons survécu aux temps difficiles, elle était aussi une arme pour nous défendre... La langue reflète l'histoire d'un peuple, sa façon d'être, de penser et de sentir, son caractère, son image, son expérience, ses sentiments, ses idées, ses habitudes, ses mœurs... La langue a su survivre en même temps que le peuple, par entraide réciproque [...] La langue est le trésor spirituel d'un peuple, le testament qu'une génération laisse à la suivante. C'est notre langue⁹.

Dans cet exemple, on retrouve toute la problématique du romantisme, du néo-herderisme, de l'esprit des peuples, du propre impossible à penser l'altérité, d'un amour fusionnel qui ne peut penser la séparation. Psychose de la langue ?

Amour de la langue, amour du propre, de l'identique.

À mille lieues au niveau des formes, mais participant du même dispositif d'enracinement, l'amour de la langue française, tel qu'on le voit développé au Québec comme forme de résistance à l'anglais, au français de France et qui, comme discours constitué, s'auto-alimente perpétuellement, faisant flèche de tout bois, que la conjoncture soit menaçante ou pas. Amour de la langue qui pendant longtemps ne put composer avec l'altérité.

Il ne s'agit pas ici de refaire une longue histoire complexe et bouleversée des rapports du Québec et du français, depuis la domination anglaise jusqu'aux lois linguistiques qui, du bill 22 à la loi 101, de la loi 178 à la loi 86, ont modifié le paysage linguistique de la province. Tout y a toujours été vu comme une menace : menace de l'autre, menace de l'entame, menace de la disparition ou de la contamination linguistique. Sans m'appesantir non plus sur la part de vérité que recèlent ces menaces — présence d'un peuple de six millions d'habitants parlant français dans un continent nord-américain de près de trois cents millions d'habitants, dans une conjoncture où la mondialisation économique-culturelle pousse à faire de l'anglais, plus exactement de l'anglo-américain, une langue véhiculaire mondiale —, je ne voudrai retenir ici pour mon propos que le *prix à payer* de cette attitude paranoïaque de défense dans sa difficile conquête de l'altérité.

Antoine Berman, dans la préface qu'il a consacrée à l'ouvrage d'Annie Brisset, pose le problème des différents modes d'être d'une langue. À propos du français québécois et de son rapport à la traduction, il écrit :

Mais justement parce que la traduction occupe une place massive dans la production textuelle du Québec et va jusqu'à marquer la « conscience de soi » du pays, elle y est vécue comme une multiple menace : menace de ne faire « que traduire », de ne pas créer d'originaux, de se mouvoir dans un univers

irréel de copies, de doubles, de reflets, de pure secondarité venant elle-même refléter et aggraver la secondarité de la culture québécoise au sein du massif anglo-américain; menace, redoutablement concrète, que la traduction, malgré tous les filtres terminologiques, grammaticaux et stylistiques, ne serve de véhicule de pollution linguistique.

La massivité et la centralité de la traduction au Québec vont donc induire un mode de traduction dont tout l'objectif est de parer à ces menaces.

Dans la pratique traductive québécoise, on voit clairement combien est systématiquement assigné à la traduction un rôle de *biffage de l'étranger*¹⁰.

La traduction en effet ménage bien des pièges. Il s'agit d'un exercice paradoxal et, bien sûr, impossible : faire passer d'une langue à l'autre tout le système des connotations culturelles que portent les mots ; toute la mémoire cristallisée dans les syntagmes, les images, le lexique ; toute la « vision du monde » portée par la langue. La traduction crée à la fois « de l'autre », elle doit se soumettre à l'« épreuve de l'étranger » et, en même temps, elle travaille sur le « même » puisque cet autre se retrouve dans le système de connotations propre au traducteur et à sa langue. La traduction au Québec dans les années 80 est identitaire avant tout.

En plein mouvement d'affirmation nationale, le Québec re-territorialise ses activités culturelles, mais pour mettre en avant la « québécoité ». L'étranger va être vécu comme une menace, soit « l'Anglais », le Canadien anglais plus exactement, soit l'allophone, celui qui ne parle ni le français ni l'anglais, soit le Français de France, Français autre, signe d'une autre dépossession. Si bien que, dans le cadre de la traduction, bien que l'étranger pénètre dans le « texte national » pour parler comme Jacques Godbout, c'est le « texte national » qui va phagocyter l'étranger. En voici deux exemples.

La traduction française dite standard du début de *La Bonne Âme de Se-Tchouan* de Bertolt Brecht commence de la façon suivante :

WANG: Je suis marchand d'eau, ici, dans la capitale du Se-Tchouan. Mon commerce est pénible. Quand il n'y a pas d'eau, je dois aller loin pour en trouver. Et quand il y en a beaucoup, je suis sans ressources. Mais dans notre province règne généralement une grande pauvreté. Tout le monde dit que seuls les dieux peuvent nous aider. Joie ineffable, j'apprends d'un maquignon qui circule beaucoup que quelques-uns des dieux les plus grands sont déjà en route et qu'on peut aussi compter sur eux au Se-Tchouan. Le ciel serait très inquiet du fait des nombreuses plaintes qui montent vers lui¹¹.

Dans la traduction québécoise de Gilbert Turp, on lit ceci :

Wang — *Chu vendeur d'eau* dans la capitale de Setchouan : ici, mon travail ? c'est pénible
pendant les sécheresses — faut que je cours à l'autre bout du monde pour trouver de l'eau
pis pendant les pluies ben... j'en vends pas
ce qui règne surtout dans notre belle province c'est la misère
en fin de compte — y a à peu près rien que *suér* Dieux qu'on peut compter pour se faire aider

ben à ma plus grande ... grande joie
j'ai appris par un marchand de bétail comme yen passe souvent dans le coin
que des Dieux — pis des hauts placés — sont en route pour icite pis qu'on
serait en droit de s'attendre à les recevoir
je suppose que le ciel s'est tanné de nous entendre nous plaindre vers lui *dins*
airs¹².

L'éclipse de l'altérité se fait encore plus forte dans les traductions/adaptations de Shakespeare qui doivent faire écho à la logique nationale. Faire advenir le même dans le texte étranger paraît la devise de toute cette entreprise. Oublier l'autre, le refouler. Annie Brisset va jusqu'à écrire :

La langue québécoise s'avère une fiction idéologique au service de la doxa nationaliste, fiction attestée par la diglossie du traducteur aussi bien que par l'instabilité linguistique des œuvres traduites. De plus, on assiste à une permutation des rôles, puisque dans la société réceptrice, c'est l'œuvre étrangère qui fait advenir la langue de la traduction, et non l'inverse. Il y a là une forme de sujétion qui, déjà, s'annonce dans la mention « traduit en québécois ». Cette formule met en relief la marginalité du québécois, une langue que, paradoxalement, la traduction doit « éprouver » dans sa capacité littéraire. Tous ces faits de langue expriment la recherche d'un code distinctif, mais autarcique. Ils s'inscrivent dans une démarche qui, prétextant la nécessité d'une « décolonisation », maintient en fait la société québécoise sous cloche et s'emploie à faire le vide autour de son imaginaire¹³.

Amour de la langue d'ici. La presse ne parle que de cela, jour après jour. Les Québécois auraient pu développer une notion du type « grande langue française » eux aussi. Conception là encore herderienne de la langue. Langue-culture, langue-peuple, costume identitaire. Nous sommes notre langue. Mais de quelle langue s'agit-il ? Là encore, les choses sont plus complexes qu'elles ne le paraissent. Le québécois est un français fortement dialectalisé et singularisé par le maintien de vieux mots français, de vieilles formes syntaxiques tombées ailleurs en désuétude, et par une grande contamination de mots, de formes venus de l'anglais. À cela s'ajoute un accent très marqué, mais qui ne constitue en rien un problème au niveau où je situe ma réflexion. Cette forte dialectalisation, nous la retrouvons aussi bien en Suisse romande que dans la Wallonie où elle prend des aspects autres, pour ne pas parler du français des Antilles, d'Afrique ou d'ailleurs. Les formes orales sont toutes singulières.

Lorsqu'il s'est agi, lors des mouvements d'émancipation nationale ou de forte résistance à la colonisation (française la plupart du temps dans ce contexte), d'affirmer une langue nationale, une langue du groupe, un certain nombre de solutions se sont fait jour. Certains pays ont décidé de changer de langue, d'abandonner la langue du colonisateur ; c'est ce qu'on a vu en Algérie avec le mouvement d'arabisation ou au Sénégal, avec la promotion du wolof. Ailleurs, on a mis en avant les langues populaires, comme le créole en Haïti, ou un double système, créole/français comme aux Antilles. Le Québec constitue dans cet espace une configuration singulière, car le québécois n'est ni

une autre langue ni un créole ; il s'agit simplement d'une variété fortement dialectalisée du français, d'un registre de l'oral. Les intellectuels ont bien essayé dans les années 60 de promouvoir ce vernaculaire-véhiculaire local en référentiaire, en langue culturelle. Il y a alors eu un mouvement joualisant, un peu comme si on avait voulu imposer ici un dialectal référentiaire à la manière du suisse allemand qui n'est pas tout à fait de l'allemand, ou du flamand d'Anvers qui n'est pas tout à fait du hollandais. Mais le ministère de l'Éducation nouvellement formé à l'époque n'a pas alors entériné cette orientation et il ne l'a pas fait par la suite non plus. Il a promu le français sans insister. Or le français ici pâtit de l'indétermination de son statut. Doit-on apprendre à l'école le vernaculaire, la langue maternelle ? (Comme on le sait, le vernaculaire en réalité ne s'apprend pas, on le parle.) Doit-on apprendre le français, langue de l'écriture, de façon à faciliter l'inter-compréhension dans l'ensemble de la francophonie ? Doit-on apprendre ce français sans pour autant dévaloriser le vernaculaire parlé ? Il n'y a rien de précis quant à ces choix. On a inventé une dichotomie idéologico-affective commode. Il y aurait un français d'ici, chaleureux, coloré, pittoresque, riche de nuances, marque de l'identité et de la différence culturelle, et un français dit standard ou international, incolore, inodore, sans saveur, passe-partout. Cette image subjective conforte la vision de la légitimité d'un français dialectal vernaculaire qui doit servir de base aux immigrants et qui doit être objet d'amour.

Amour de la langue ou de sa propre singularité ? Rien ne montre mieux ces problèmes que les discussions qui eurent lieu lors de la malencontreuse sortie d'un dictionnaire Robert du français québécois.

Lancé le 18 novembre 1992 par Alain Rey, représentant la marque prestigieuse des dictionnaires Robert, ce dictionnaire déclenche la polémique, les pour, les contre. Les arguments de ceux qui le défendent sont de deux ordres. Représentant la version modérée, Bruno Roy, président de l'Union des écrivains et écrivaines du Québec, écrit :

Au Québec, on a tellement « socialisé » la langue que toute réflexion à son sujet procède d'accusations ou d'exclusions. Comment sortir de cette vieille et stérile dichotomie entre le mal et le bien linguistique ? [...] Ainsi que l'a déjà démontré Jean Marcel dans *Le Joual de Troie* (Éditions du Jour, 1973), nous n'avons pas une culture particulière en Amérique du Nord parce que nous parlons joual, mais parce que nous parlons français. Offrir au peuple une langue dans laquelle il ne se sent pas étranger, c'est peut-être lui donner le premier moyen de comprendre, s'il y a lieu, son aliénation [...] Qu'est-ce donc qu'un dictionnaire ? C'est un répertoire descriptif de mots en usage dans une langue. Cet outil québécois de référence dont on parle tant ne constitue donc ni un « absolu normatif », ni un nouveau catéchisme du « joual » comme on semble faussement le prétendre. Pour nommer la réalité québécoise, il faut des mots d'ici. Le dictionnaire ne simplifie pas la langue, il témoigne de sa vitalité [...] ¹⁴.

Quant à la version dure de la défense, elle est venue sous la plume d'un linguiste, Jean-Marcel Léard. Ici, les arguments se veulent à la fois idéolo-

giques et scientifiques. Pour Léard, le français et le québécois ne sont plus tout à fait la même langue (d'où la nécessité d'un dictionnaire autonome). Les différences se sont accentuées depuis le XVIII^e siècle. Le québécois est riche ; sa grammaire est aussi complexe et aussi cohérente que celle du français, et ses particularismes définissent son inventivité. Et Léard de retourner l'argument :

En fait, le problème n'est pas vraiment québécois, il est français. En France, il n'existe qu'une bonne façon de parler. De là l'idée qu'il devrait (le québécois) singulièrement faire preuve de suivisme (voilà leur anémie) en volant aux Français cette idée bien particulière. Mais avec le seul bon français, on veut aussi nous imposer la vision française de la langue. Là, je ne marche pas : la France est le seul pays d'Europe à avoir exclu tout droit au particularisme, alors que l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne, l'Angleterre l'ont accepté. Tous ces Européens ont-ils honte ? Voilà qui ferait du monde pogné ! Souffrent-ils d'anémie culturelle ? Ça va faire du monde à soigner !

À propos, savez-vous pourquoi il fallait que toute la France républicaine fût éduquée en français parisien ? Apparemment les formes dialectales, valeurs assez peu républicaines, merci. Retournons-nous à cette époque, mais cette fois avec l'idée généreuse que le français régional du Québec est devenu le support de la honte et de l'anémie culturelle ? Quelles salades ! Avec un peu d'histoire, un vieil écho revient.

Coudon, si on faisait un contrat avec nos cousins ? Comme on le sait, ils sont tellement ouverts au changement qu'ils ont refusé toute rectification de l'orthographe, leur fétiche historique inventé par l'école [...] au XIX^e siècle¹⁵.

Tout ceci a été écrit en réponse à un article très polémique d'un écrivain québécois qui venait de recevoir le prix Athanase-David, André Major. Il avait envoyé au *Devoir* le 12 décembre 1992 un article cinglant, violent, contre le fameux dictionnaire. Article d'écrivain, cela va sans dire, donc d'un lien autre :

L'acte culturel, le plus révolutionnaire, dans le Québec actuel, c'est d'oser parler, c'est d'oser écrire un français correct, exempt de toute concession au nationalisme culturel et à la mode indigéniste qui tendent à nous faire croire qu'existe une langue québécoise. Si tel était le cas, nous cesserions d'être des francophones pour devenir des québécophones, espèce apparentée aux Louisianais d'origine française. Une langue ne se réduit pas à un lexique, fût-il la géniale invention d'un peuple tout aussi génial ; c'est un ensemble de règles, une grammaire et une syntaxe. On rougit d'avoir à rappeler une telle lapalissade, mais quand les mots perdent leur sens, quand le délire populiste tient lieu de raisonnement intellectuel, il n'est pas superflu de rappeler certaines évidences, quitte à passer pour ce que M. Alain Rey appelle un puriste exalté¹⁶.

André Major, fustigeant l'usage incorrect du français qui est pratiqué dans les médias, relevant certains usages fautifs fréquents, poursuit :

Au-delà de la langue, ou plutôt à travers elle, c'est une crise profonde qui se trouve ainsi dévoilée : celle d'un peuple victime d'une sorte d'anémie culturelle et qui, faute d'affirmer autrement sa différence, se replie sur l'infantile « Dis-le dans tes mots, moman va comprendre » qui devrait servir de devise à ce dictionnaire. [...] Dans la maternelle qu'est le Québec d'aujourd'hui,

nous parlerons bébé, nous penserons quétaine et nous vieillirons en nous souvenant de cette époque où nous rêvions d'une improbable maturité. En attendant, nous ne manquons pas de comiques généreusement subventionnés pour nous faire mourir de rire¹⁷.

La question n'est pas close. Elle est restée en l'état. Très récemment, elle a refait surface à propos d'une mise en garde de la Corporation professionnelle des traducteurs et interprètes agréés du Québec. Cet organisme craint que le dictionnaire ne soit adopté par le système scolaire. Le ministère n'a pas encore donné son aval. On attend : « S'il fallait que les jeunes étudiants se servent de ce dictionnaire-là comme étant leur dictionnaire de français, cela ferait obstacle à toute communication avec les pays étrangers » ; « Un dictionnaire, même s'il veut décrire le français d'ici, ne doit pas favoriser l'isolement des Québécois francophones », précise le porte-parole de la corporation¹⁸. Le débat continue.

Amour de la langue, de quelle langue ? Place à faire aux autres (allophones, anglophones, indiens), enfin, féminisation des noms de professions par amour de l'égalité. On sait que toutes les langues gardent une trace sociale de l'inégalité séculaire entre l'homme et la femme. Cela se marque particulièrement en français par la prééminence du masculin en ce qui concerne tous les noms de professions de premier plan, sauf exception. Il n'y a pas de *Madame la Ministre* alors que depuis longtemps existe *Madame la Directrice*. On sait du reste à quel point la France rechigne à changer quoi que ce soit dans ce registre. Le débat fait rage à l'heure actuelle entre les femmes ministres qui veulent se faire appeler « Madame la ministre » et l'Académie française qui ne veut rien savoir et qui vient d'élire *un* secrétaire perpétuel, pourtant femme. Le Québec a voulu remédier à cet état de fait en féminisant systématiquement les noms de professions qui se déclinaient tous au masculin : professeur, auteur, écrivain, recteur, etc. Le français comme langue offrait de multiples possibilités de construction du féminin. Il y avait « euse » comme dans « coiffeuse », « blanchisseuse » ; il y avait « trice » comme dans « directrice », « auditrice », « lectrice » ; il y avait le féminin en « esse » comme dans « doctoresse », « poétesse », « Suissesse ». Très peu de noms forment leur féminin par l'adjonction d'un *e* comme dans *avocate* et *prieure*. En ce qui concerne les noms en « eur », *prieure* est une exception. C'est sur cette exception que l'on a voulu se fonder en ajoutant systématiquement un *e* à tous les masculins de profession en « eur » : professeur/professeure, auteur/auteure, recteur/recteure, chercheur/chercheure (alors que le mot *chercheuse* existe). De plus, ce *e* qui n'est en rien muet oblige à une transformation de l'accent tonique, donc de la prosodie de la langue. L'argument adopté est là encore purement imaginaire. On a décidé que les pluriels en « euse », en « esse » ou en « ice » étaient dévalorisants, péjoratifs. Qu'on « entendait » la marque du féminin et que cette marque était péjorée. Il fallait donc trouver une marque d'un autre type, figurant le féminin, lui conférant une image graphique sans que le signifiant ait valeur de péjoration. De là, ce *e* contraire au « génie de la langue », à ses règles morphologiques. Qu'à cela ne tienne. Si la langue c'est le symbolique, écar-

tons le symbolique. Remplaçons-le par l'imaginaire de la langue. Car le politique s' imagine qu'il peut tout en matière de langue et cela donne des choses absurdes.

Lorsqu'il s'est agi de franciser les signes du code de la route, la bagarre a fait rage à propos du STOP. Ouvrons le *Grand Robert*. Qu'y trouvons-nous? Nom masculin.

[stop] *interj.* et *n. m.* (1792 mar.; *n. m.* in Höfler, 1855; mot angl. «arrêt»).

A. *interj.* Commandement ou cri d'arrêt — *Halte. Avancez, encore, encore, stop!*

«[II] arrêta la nage en criant «Stop!». Les huit avirons sortirent de l'eau». Maupassant. *L'Inutile Beauté*. «Mouche».

Fig. Stop à (qqch.) Il faut mettre un terme à (qqch.) — *halte. Stop au gaspillage, à la vie chère.* B. *n.m.* 1 (1923) Mot employé dans les télégrammes pour séparer nettement les phrases. «Ouragan violent. Stop. Maison dévastée. Stop. Reviens immédiatement. Stop.»

2. (1855) *Rare.* Arrêt.

«Tout de même! Si ce n'est pas un arrêt complet du cœur, ça!... Non (...) Tu n'entendrais pas ce que tu entends (...) s'il y avait un véritable stop du cœur» [Jules Romains]. *Les Hommes de bonne volonté*, t. XII, III, p. 42.

Par appos. (Bourse) Ordre stop: ordre d'achat à la hausse ou de vente à la baisse.

b. Arrêt obligatoire pour une voiture au panneau portant le stop. Il n'a pas marqué le stop.

3. (1964) *Cour.* Signal de stop ou feu stop ou stop: feu arrière des automobiles, des cycles, etc., qui s'allume quand on actionne la commande de frein. *Ses feux stop ne marchent pas. Freinez quand vous voyez s'allumer les stops de la voiture qui vous précède.*

4. (1927 «position d'arrêt pour un appareil», 1888). Obligation faite, à une intersection routière, de marquer un temps d'arrêt complet et de céder le passage à tous les usagers de la route rencontrés. *Ne pas respecter un stop. Brûler un stop. Panneau indicateur de stop.* Dispositif matérialisant ce signal. *Marquer l'arrêt à la ligne blanche de stop. Ce stop était dangereux, on l'a remplacé par des feux.* — *Le stop était caché par des branchages, le panneau indiquant le stop.*

L'intersection routière elle-même. *Vous prendrez à droite au stop. Il y a eu un accident au stop.*

Rem. Au Canada, les panneaux bilingues portent «arrêt» pour le français et «stop» pour l'anglais. [...]

Le dictionnaire Robert l'indique en remarque. Le Canada, en l'occurrence ici le Québec, n'a pas voulu du mot anglais *stop* entré dans le dictionnaire français en 1792.

L'amour de la langue ainsi pensé implique la confusion entre qui est francophone et qui ne l'est pas. Entre ceux qui ont le français comme langue maternelle, ceux qui maîtrisent le français, ceux qui le comprennent et peuvent s'exprimer assez aisément dans cette langue, qui est vraiment francophone? Une récente enquête a montré que si l'on prend comme critère l'usage public du français et non pas la langue maternelle, le nombre de francophones ne cesse d'augmenter. Aussitôt quelques journalistes nationalistes de se récrier. Si tout le monde devient francophone, nous sommes perdus. Nous ne pou-

vons plus discriminer ni agiter l'éternel épouvantail de la langue à défendre. Saura-t-on si ces « nouveaux francophones » sont solidaires des combats du peuple québécois? Autant le dire tout de suite, ce serait plus simple. Sont d'abord francophones les Canadiens français; sont ensuite francophones, mais d'une francophonie autre, les francophones d'autres pays où l'on parle français: France, Belgique, Suisse; les anciens pays coloniaux de la France: Haïti, une partie de l'Afrique, le Viêt-nam etc. Sont un peu francophones, mais on n'est pas certain de leur attribuer ce titre, ceux pour qui le français est une langue apprise et qui maîtrisent le français. Mais peut-on faire corps avec une langue, qui est l'âme du peuple, si l'on n'est de cette même ethnies? Toute identité, fût-elle minoritaire, trop fortement définie, est un enfermement. À mes yeux, seule l'œuvre littéraire a la force aujourd'hui de rendre sa pleine valeur au fantasme. Lors d'une soirée où la question posée était: « Quelle est votre nationalité littéraire? », je me suis définie comme une *allophone d'origine française*, au milieu des fous rires, bien entendu. Je crois que font partie du nécessaire dévoiement des cultures le blasphème, le sacrilège ou tout simplement l'ironisation, la parodie, la mise à distance de l'origine. Nous sommes nombreux à tenter d'écrire dans une langue alors que nous rêvons d'une autre langue, mais que la seconde est barrée, ce que j'ai appelé dans un de mes livres la « langue perdue¹⁹ ».

Alors, parions pour la littérature et, en particulier, au Québec, pour la littérature migrante, la seule pour le moment à tenter la synthèse entre les cultures, la culture et le mouvement civilisationnel, dans la difficulté, la dissonance et la distorsion, bien entendu.

L'hégémonie intellectuelle au Québec, au-delà des différences de position dans un débat qui concerne la langue, la nation ou la citoyenneté, est tout entier pris dans l'horizon néoromantique de l'appartenance, dans le communautarisme différentialiste, dans le particularisme, dans le combat — qu'il l'ignore ou non — contre l'héritage des Lumières. Ce débat tronqué (les autres n'ayant pas voix au chapitre, ou s'excluant d'emblée) risque de déboucher sur une nouvelle « guerre des dieux », pour reprendre l'expression toujours actuelle de Max Weber.

NOTES

1. Sigmund Freud, *Ceuvres complètes*, Paris, PUF, 1994, t. XVIII, p. 146.

2. Denis Kambouchner, « La culture », dans *Notions de philosophie*, sous la direction de Denis

Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995, t. III, p. 456-457.

3. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1971.

4. Alain Renaut, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Saint-

Sébastien-sur-Loire, Pleins Feux, 1999, p. 47-48.

5. Jacques Le Rider, « Cultiver le malaise ou civiliser la culture? », dans *Autour du Malaise dans la*

La culture, les cultures, ma culture, les pièges du culturalisme

culture de Freud, 2^e éd., Paris, PUF, 1998, p. 118.

6. D. Kambouchner, *loc. cit.*, p. 499.

7. Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique*, Paris, Flammarion, 1976.

8. Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 421.

9. P. Seriot, «La langue, corps pur de la nation?». Le discours sur la langue russe dans la Russie brejnevienne», *Les Temps modernes*, n° 550, mai 1992, p. 207.

10. Antoine Berman, préface à Annie Brisset, *Sociocritique de la*

traduction. Théâtre et altérité au Québec (1968-1988), Longueuil, Le Préambule, 1990, p. 12.

11. Bertolt Brecht, *La Bonne Âme de Se-Tchouan*, traduction de J. Stein, Paris, L'Arche, 1956, p. 277.

12. Cité par Annie Brisset, «Sociocritique de la traduction: un corpus québécois», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 12, 1989, p. 56.

13. Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction, op. cit.*, p. 314.

14. Bruno Roy, «Ayoye Robert! ou la lutte stérile du bien et du mal linguistique», *Le Jour*, 16 décembre 1992, p. 10.

15. Jean-Marcel Léard, «Le Québécois entre linguistes et idéologues. Le Dictionnaire québécois d'aujourd'hui fait la preuve que le québécois est un parler riche sur le plan lexical», *Le Jour*, 29 décembre 1992.

16. André Major, «Dis-le dans tes mots, moman va comprendre», *Le Devoir*, 12 décembre 1992.

17. *Ibid.*

18. *Le Jour*, 14 juillet 1993.

19. Régine Robin, *Le Deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1993.